

М.В. Несправа

**РАДИКАЛЬНИЙ ДЖИХАДИЗМ
У ЄВРОПІ ПОЧАТКУ ХХІ ст.**

Монографія

Дніпро
2018

УДК 21.15.47
Н 55

*Рекомендовано до друку
Вченою радою Дніпропетровського
державного університету внутрішніх справ
(протокол № 4 від 21 грудня 2017 р.)*

РЕЦЕНЗЕНТИ:

Арістова Алла Вадимівна, доктор філософських наук, професор;

Владиченко Лариса Дмитрівна, доктор філософських наук,
професор;

Марченко Олексій Васильович, доктор філософських наук,
професор.

Несправа М. В.

Н 55 Радикальний джихадизм у Європі початку ХХІ ст.: монографія / М. В. Несправа. – Дніпро: Дніпроп. держ. ун-т внутр. справ, 2018. – 304 с.

ISBN 978-617-7665-31-0

У монографії викладено результати дослідження автора щодо передумов та сутності радикального джихадизму в Європі початку ХХІ століття, а також осмислення наявних прогнозів щодо майбутнього цього явища.

Для фахівців у галузі релігієзнавства, а також усіх, хто цікавиться дослідженням радикальних напрямків в ісламі.

ISBN 978-617-7665-31-0

УДК 21.15.47

© Несправа М.В., 2018

© ДДУВС, 2018

ЗМІСТ

ВСТУП	5
Розділ 1. ОГЛЯД ЛІТЕРАТУРИ ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ	7
1.1. Огляд літератури за темою дослідження	7
1.2. Методологія дослідження	23
Розділ 2. ІСТОРИЧНІ ТА ТЕОРЕТИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ ПОЯВИ РАДИКАЛЬНОГО ДЖИХАДИЗМУ	36
2.1. Історичні детермінанти взаємодії ісламу та населення Європи	36
2.2. Ідейні витoki радикальних течій в ісламі	46
2.3. Розвиток теоретичного базису салафізму та джихадизму в ХХ столітті	61
Розділ 3. СУТНІСНА ТА ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА ПРОЕКЦІЇ з РАДИКАЛЬНОГО ДЖИХАДИЗМУ В ЄВРОПІ ПОЧАТКУ ХХІ ст.	75
3.1. Релігійно фундована екстремістська діяльність джихадистів у Європі	75
3.2. Критика джихадизму з боку представників поміrkованих течій Ісламу	102
3.3. Сучасне європейське суспільство та іслам: інтеракційний аспект	113
Розділ 4. ХРИСТІЯНСТВО В ЄВРОПІ: ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ ТА ТЕОРЕТИЧНИЙ АСПЕКТИ	130
4.1. Значення християнства для Європи: інтеграційний фактор	130
4.2. Роль християнських конфесій в історії та сьогоденні Європи	147
4.3. Релігійне питання у світлі наявних у Європі теоретико-методологічних парадигм інтерпретації суспільної проблематики	174

Розділ 5. ПРОГНОСТИЧНИЙ РАКУРС РОЗГЛЯДУ ФЕНОМЕНУ РАДИКАЛЬНОГО ДЖИХАДИЗМУ	211
5.1. Фактори розвитку подальших подій у руслі радикального джихадизму	211
5.2. Аналіз наявних прогнозів щодо розвитку мусульманського питання в Європі	230
ВИСНОВКИ	247
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	272

ВСТУП

У сучасному гуманітарному та соціально-науковому дискурсі наразі можна спостерігати активне використання нового терміна – радикальний джихадизм. Однак зміст цього поняття достеменно ще не визначено, він має різні тлумачення та не отримав наразі достатніх досліджень. Аналіз явищ, які позначає дане поняття, є важливою науковою проблемою, яка допоможе значно просунути вперед у релігієзнавчих розвідках щодо діяльності та вчення радикальних напрямків сучасного ісламу.

Великий інтерес до поняття «радикальний джихадизм» викликаний ще й тим, що в Європі, як і в Америці та на Близькому Сході, в останні десятиліття постійно нарощують свою деструктивну діяльність екстремістські групи, які оголосили джихад всьому світові.

З 2016 року у поліцейських звітах Європолу з'явилася нова графа – «джихадистський тероризм» [408], в якій фіксуються сотні невинних жертв. Силіві структури проводять необхідні заходи щодо протидії цій новій небезпеці, однак наразі вони не здатні запобігти скоєнню нових терактів, які стрімко поширюються. Частково це можна пояснити недостатнім рівнем вивчення джихадизму, вчень та діяльності його представників.

Ефективна боротьба з екстремістськими проявами радикального джихадизму можлива лише в тому разі, коли будуть докладно вивчені його передумови та сутність, що дозволить покращити засоби профілактики і протидії цьому деструктивному явищу. Отже, цей феномен потребує всебічного дослідження, адже він викликає не лише науковий інтерес, а й пов'язаний із нагальними питаннями безпеки.

Внесок релігієзнавства в дослідження даного явища може бути суттєвим, адже релігія відіграє у радикальному джихадизмі надважливу роль, виступаючи його ідейним базисом, а також засобом рекрутування нових екстремістів та виправдання їхніх злочинних дій. Релігієзнавство здатне надати глибокі та аргументовані відповіді щодо того, чим насправді є радикальний джихадизм.

Тема радикального джихадизму цікавить чимало дослідників. Серед зарубіжних науковців передусім необхідно відзначити таких

авторів, як І. Антонович [22], О. Ашур [374], Дж. Брачман [389], А. Бухарс [387], Г. Мирський [217], Р. Несипбай [230], Е. Салтман [478], Дж. Тьорнер [498], Т. Хегхаммер [425], Ф. Хосрохавар [441], К. Хьюїт [426].

У вітчизняній науці теж є дослідники цієї проблематики, а саме – А. Арістова [26], В. Остроухов, О. Лікаренко та В. Петрик [273], Ю. Зінько [127], М.І. Кірюшко [149], С.А. Кузьмін та М.Ю. Азаров [169].

Від наукових розвідок, що були проведені названими вченими, наше дослідження відрізняють такі три концептуальні аспекти.

По-перше, ми залучаємо до розгляду найновішу інформацію щодо заявленої проблематики, спрямовуючи наше дослідження на події початку ХХІ століття. Радикальний джихадизм сьогодні суттєво змінився, вийшовши на новий рівень свого розвитку, що дозволяє нам, беручи до уваги ці зміни, побачити дане явище не тільки в його зародку, але і на підйомі його еволюції.

По-друге, наше дослідження є не політологічним, не соціологічним, а саме релігієзнавчим. Погляд на проблематику радикального джихадизму за допомогою теоретичних та методологічних засобів релігієзнавства дозволяє побачити важливі аспекти цього явища, не досяжні для інших наук.

По-третє, наше дослідження є комплексним. Ми досліджуємо не тільки наявні події, пов'язані з радикальним джихадизмом, але й їхні передумови та можливі наслідки, що дозволяє запропонувати цілісну картину досліджуваної проблематики.

Розділ 1

ОГЛЯД ЛІТЕРАТУРИ ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Огляд літератури за темою дослідження

Літературу, над якою ми працювали в даному дослідженні, можна класифікувати передусім за такими критеріями: першоджерела, праці зарубіжних дослідників, праці вітчизняних дослідників, методологічні праці.

По-перше, це першоджерела. В даній роботі у ролі першоджерел виступив Коран, роботи таких представників ісламської думки, як Ахмад ібн Ханбаль [271], Ібн Таймія [128], Мухаммад ібн Сулейман ат-Тамімі [228], Абу-аль-Аля Мадуді [209-211], Саїд Кутб [175] та ін.

По-друге, це роботи таких зарубіжних дослідників порушених у даному дослідженні питань, як Р. Гайнутдін, Рамадан аль-Буті, Г. Фуллер, арх. Августин (Нікітін), О. Шпенглер, А. Тойнбі, С. Гантінгтон, Г. Кюнг, О. Ашур, Дж. Брачман, А. Бухарс, Г. Мирський, Р. Несипбай, Е. Салтман, Дж. Тьорнер, Т. Хегхаммер, Ф. Хосрохавар, К. Хьюїт, М. Адамова, А. Атван, М. Баконіна, К. Бланшо, И. Бурганова, Х. Гамбір, З. Гульмохамад, А. Зелін, І. Кфір, Е. Янчовичина, Е. Салтман, Г. Стансфілд, М. Стишинський, Є. Тесленко, А. Федорченко, А. Хашим, М. Юргенсмайер, Дж. Еспозіто, А.М. Кадієва, І.П. Добаєв, Ю.В. Ахромеєва, К.Н. Самошонков, Дж. Ганнінг, Дж. Джонс, С.Н. Єніколопов, Дж. Майєр, О.А. Мирнова, Г.В. Новікова, Д. Перлмуттер, М. Седвіг, Р. Стейн, А. Шблей, М. Перрі, Г. Негрін, Дж. Харріс, Г. Лаузیره, Р. Мейджер, І. Добаєв, Д. Сисоєв, Аль Хатіб Ібрагім Ясин, О. Постнов, С. Бережной, К.А. Кадирова, Д. Рязанов, Д. Беньямін та С. Саймон, Г. Кіссінджер, Й-Е. Лейн, Т.Б. Мамитов, Д.С. Рязанов, А.В. Сараб'єв, А.Н. Старостін, Дж. Тот, Л.Н. Ямпольська, І. Абдулла, Аль-Матруді, Абу Халіл, М. Вайн, Л. Маєвська, О. Маточкіна, М. Родіонова, А. Сілвермен, Дж. Янсен, П. Віймар, І. Георгізова, І. Добаєв,

С. Дударев, О. Лабінцев, А. Ламбтон, В. Уотт, М. Абдулла, Дж.Джонс, Є. Музикіна, М. Петерсен, П. Поломошнов, Р. Рахматуллін, А. Смірнов, М. Фарапонова, Н. Аль-Саїд, Д. Давидова, Л. Королева, А. Марч, А. Михальова, О. Рой, А. Садихова, Е. Нортон, П. О'Брайн, Дж. Массад, Л. Оргад, О.П. Бібікова, П. Готтчолк, К. Педзівіатр, М.М. Суслова, Ф. Халлідей, Л. Шерідан, А. Шрьок, В.Я. Білокреницький, С. Латіон, О.А. Островська, И. Подберезький, М.М. Ракитянський, О. Уткін, Й. Ханс, С. Хантер, Дж. Еспозіто, Ж. Доре, Ж. Кепель, О. Куропятник, О. Кустарев, Е. Платті, Ф. Плещунов та ін.

Третя група джерел, які ми аналізували в даному дослідженні, – це праці вітчизняних дослідників. Передусім, це роботи таких авторів, як А.В. Арістова, Ю. Петраш, С.Б. Кримський, Ю.Б. Павленко, А. Колодний, С.М. Бурлак, В. Пісоцький, В. Докаш, А. Тойлієва, А. Канах, Я. Полотнюк, В. Рибалкін, В. Лубський, Т. Приходько, Ю.В. Гамоцька, М.І. Кирюшко, Я. Полотнюк, М. Корюшко, О. Бойцова, В. Ганкевич, А. Меметов, Д.В. Брильов, В.О. Таран, О.С. Кисельов, О. Гнесь, І.А. Козловський, В. Остроухов, О. Лікаренко, В. Петрик, С.Ю. Зінько, М.Ю. Азаров, С.А. Кузьмін та ін.

Четверта група джерел – це праці методологічного характеру, які допомагали нам проводити релігієзнавче дослідження відповідно до критеріїв науковості. В даному аспекті ми працювали з результатами досліджень таких авторів, як Ю.П. Чорноморець, М. Сміт, Е. Гуссерль, Л. Хонко, М. Еліаде, Дж. Ваарденбург, Ф. Шляєрмахер, Г.-Г. Гадамер, К.М. Антонов, І.В. Кирсберг, К.О. Польськов, З. Сілаєва, М.Ю. Зеленков, В.Ф. Федоров, М.І. Шишова та ін.

Після попередніх зауважень розпочнемо докладний огляд наявної наукової літератури з праць авторів, які прямо присвячують свої дослідження темі джихадизму. Це такі вчені, як І. Антонович, О. Ашур, Дж. Брачман, А. Бухарс, Г. Мирський, Р. Несипбай, Е. Салтман, Дж. Тьорнер, Т. Хегхаммер, Ф. Хосрохавар, К. Хьюїт та ін.

Так, І. Антонович у своїх наукових працях аргументує, що радикальний джихадизм є геополітичною загрозою цивілізаційним основам сучасного світопорядку [22]. У свою чергу, О. Ашур провів цікаве дослідження так званого «пост-джихадизму», зауваживши важливі трансформації, які відбулися останнім часом у зброй-

них ісламістських формуваннях по всьому світові [374]; Дж. Брачман вивчає практики та теорії глобального джихадизму [389]; А. Бухарс – дії джихадистів у Франції та Німеччині [387]; Г. Мирський дослідив роль Аль-Каїди в джихадизмі [217]; Р. Несипбай – радикальні напрямки в ісламі, зокрема джихадистські групи [230]; Е. Салтман вивчає зміни, які відбуваються в джихадизмі в останні десятиліття [478]; Дж. Тьорнер присвячує свої дослідження ролі змін у джихадизмі, які були запроваджені ідеологією Аль-Каїди [498]; Т. Хегхаммер досліджує вплив війни в Іраку на розвиток джихадистського руху [425]; Ф. Хосрохавар викриває специфічність світобачення джихадистів та надає йому експертну оцінку [441]; К. Хьюїт проводить крос-національний аналіз джихадизму [426].

Аналізуючи праці даних авторів, зазначимо, що у цих цікавих та, безумовно, глибоких роботах не приділяється окрема увага узагальненню наявної інформації щодо даного явища, вони просто являють собою розгляд того чи іншого його важливого аспекту. При цьому жодне з цих досліджень не розкриває теми радикального джихадизму в Європі початку ХХІ ст., його передумов, сутності та прогнозів щодо майбутнього.

Далі перейдемо до робіт учених, які аналізують осередок сучасного радикального джихадизму – так звану Ісламську державу. Це такі дослідники, як М. Адамова, А. Атван, М. Баконіна, К. Бланшо, І. Бурганова, Х. Гамбір, З. Гульмохамад, А. Зелін, І. Кфір, Е. Ланчовичина, Е. Салтман, Г. Стансфілд, М. Стишинський, Є. Тесленко, А. Федорченко, А. Хашим.

Зокрема, М. Адамова досліджує прояви терористичної діяльності ІДІЛ [4]; М. Баконіна вивчає ідею халіфату Ісламської держави [35]; І. Бурганова намагається знайти засоби нівелювання впливу ІДІЛ [59]; М. Стишинський засобами лінгвістичного аналізу вивчає джихадистську пропаганду [311]; Е. Тесленко окреслює основні риси ІДІЛ як політичного феномену [322]; А. Федорченко досліджує сутнісні аспекти Ісламської держави [335]; А. Атван прояснює питання використання Ісламською державою новітніх медіа [375]; К. Бланшо порушує питання впливу Ісламської держави на політику США [384]; Х. Гамбір аналізує засоби пропаганди ІДІЛ [413]; З. Гульмухамад вивчає динаміку розвитку ІДІЛ [419]; А. Хашим досліджує політичні трансформації Ісламської держави [424];

Е. Янчовичина вивчає економічні фактори, що впливають на діяльність Ісламської держави [430]; І. Кфір аналізує питання групової ідентичності в ІДІЛ [440]; Е. Салтман приділяє зусилля осмисленню специфіки сучасного джихадизму [478]; Г. Стансфілд прогнозує політику Великої Британії щодо Ісламської держави [485]; А. Зелін досліджує конкуренцію між ІДІЛ та Аль-Каїдою за право очолити джихадистський рух [505].

Як можна побачити, основні роботи дослідників тематики Ісламської держави присвячено політичному, економічному та ідеологічному аспектам її функціонування. Релігієзнавчі аспекти діяльності Ісламської держави поки що є маловивченим науковим питанням. У свою чергу, в нашій праці в підрозділі 3.1 ми спрямовуємо нашу дослідницьку увагу саме на релігійну основу діяльності терористичної організації «Ісламська держава».

Далі перейдемо до аналізу наявних наукових праць, які вивчають термінологічні питання, пов'язані з аналізом релігійного тероризму. Серед зарубіжних дослідників це, зокрема, М. Юргенсмайер, Дж. Еспозіто, А.М. Кадієва, І.П. Добаєв, Ю.В. Ахромєєва, К.Н. Самошонков та ін., серед вітчизняних науковців – передусім А. Арістова, С.М. Бурлак, В. Пісоцький та ін.

Так, М. Юргенсмайер аналізував специфіку релігійного тероризму [436]; Джон Еспозіто розглянув характерні риси ісламістського тероризму [405]; А. М. Кадієва ретельно вивчала сутність та причини релігійного екстремізму [138]; І.П. Добаєв та В.І. Немчина запропонували докладну типологізацію різновидів ісламського тероризму [107]; Ю.В. Ахромєєва дослідила соціокультурні основи релігійного екстремізму [33]; К.Н. Самошонков проаналізував соціально-філософські аспекти релігійного конфлікту [299]; А. Арістова присвятила чимало докладних розвідок дослідженню концептуального змісту поняття «релігійний конфлікт» та підходів до його визначення [26]; С.М. Бурлак дослідила релігієзнавчо-психологічну сутність релігійного фанатизму [61]; В. Пісоцький докладно проаналізував засоби вирішення міжконфесійних конфліктів [279].

Аналізуючи дані, викладені у наведених працях, зазначимо, що в них ще не вирішено остаточно питання термінологічної класифікації проявів ісламістського тероризму в Європі перших десятиліть ХХІ ст. Саме тому ми можемо сказати, що наші зусилля що-

до типологізації дій ісламістських терористів в Європі перших двох десятиліть ХХІ століття, а також щодо прояснення змісту термінів, які мають використовуватися для характеристики даних дій, характеризуються науковою новизною.

Релігійний тероризм як явище досліджують такі дослідники, як Дж. Ганнінг, Дж. Джонс, С. Н. Єніколопов, Дж. Майєр, О.А. Миронова, Г.В. Новікова, Д. Перлмуттер, М. Седвіг, Р. Стейн, А. Шблей.

Зокрема, Дж. Ганнінг досліджує релігійну компоненту в тероризмі [420]; Дж. Джонс проводить психоаналітичне дослідження, намагаючись встановити корені релігійно вмотивованого тероризму [435]; С.Н. Єніколопов навів низку цікавих психологічних пояснень релігійному тероризму [113]; Дж. Майєр досліджує зв'язки між насиллям та різного роду релігіями [452]; О.А. Миронова аргументує, що релігійний тероризм є однією з загроз для національної безпеки [216]; Г.В. Новікова порушує питання релігійного тероризму, аналізуючи теракти кінця ХХ ст. [262]; Д. Перлмуттер вивчає вбивства, скоєні у рамках релігійних ритуалів [466]; М. Седвіг досліджує релігійно вмотивований тероризм Аль-Каїди [480]; Р. Стейн виділяє глибокі психологічні розлади, які мають люди, що коять терор заради релігії [486]; А. Шблей обґрунтовує антропологічні складові релігійного тероризму [479].

Опрацювавши дані роботи, зазначимо, що їхні автори надали важливий матеріал для нашого дослідження, втім вони розглядають окремі аспекти даної тематики, не надаючи повної картини релігійного тероризму джихадистського спрямування в Європі початку ХХІ століття.

Ще один аспект, якого ми торкнулися в нашому дослідженні, – це питання сутності релігійного конфлікту. Цією темою займаються такі дослідники, як В. Докаш, М.Ю. Зеленков, З. Силаєва, В.Ф. Федоров, М.І. Шишова.

Зокрема, В. Докаш, досліджуючи міжрелігійний діалог як фактор суспільної стабільності, приділяє увагу розгляду ефективних стратегій цього діалогу [109]; М.Ю. Зеленков аналізує політико-правові аспекти релігійних конфліктів початку ХХІ століття [126]; З. Силаєва вивчає концептуально-методологічні підстави міждисциплінарного аналізу поняття «релігійний конфлікт» [302]; В.Ф. Федоров та М.І. Шишова досліджують наявні стратегії примирення в

етно-релігійних конфліктах [334].

Здебільшого наведені автори отримали дані, далекі від тематики конфліктів, спричинених джихадизмом, втім ми екстраполювали їхні теоретичні напрацювання на проблематику нашого дослідження.

У своєму дослідженні ми торкалися теми цивілізаційного конфлікту, який лежить в основі релігійного протистояння радикальних джихадистів та населення Європи. В цьому питанні ми спиралися на дослідження таких класичних авторів, як О. Шпенглер, А. Тойнбі та С. Гантінгтон. Також ми досліджували приклади застосування цивілізаційного підходу в суто релігієзнавчих дослідженнях – серед зарубіжних дослідників ми вивчали праці таких сучасних вчених, як М. Перрі та Г. Негрін, Дж. Харріс; серед вітчизняних авторів нас цікавили праці таких дослідників, як С.Б. Кримський та Ю.Б. Павленко, А.В. Арістова та ін.

Зокрема, для соціально-гуманітарного дискурсу ми вивчали такі класичні праці, як «Занепад Європи» Освальда Шпенглера [356], «Осягнення історії» Арнольда Тойнбі [325], «Зіткнення цивілізацій» С. Гантінгтона [344]. Також це були дослідження М. Перрі та Г. Негріна, які аналізують теоретичні уявлення джихадистів [467]; праця, присвячена аналізу детермінант релігійного конфлікту, Дж. Харріса [423]; фундаментальне дослідження С.Б. Кримського та Ю.Б. Павленко, в який вони представили своє бачення цивілізаційного розвитку людства [165]; колективна монографія «Ісламські процеси у світі та Україні: реалії та прогнози» за редакцією А.В. Арістової [136].

Наукові праці наведених авторів є, безперечно, глибокими та цікавими дослідженнями, аналіз яких надав багато матеріалу для нашого дослідження, втім вони не охоплюють події, які сталися в останні роки. Ми залучили напрацювання представників цивілізаційного підходу до аналізу поточної ситуації в царині релігійних конфліктів у Європі станом на 2017 рік, тобто до аналізу тих подій, які ще не отримали повноцінного осмислення в наявній літературі.

У теоретико-історичному блоці нашої роботи (розділ 2) ми вивчали передумови становлення сучасного джихадизму. Одним з важливих питань в цьому контексті було дослідження салафізму як явища в рамках ісламу, зокрема виокремлення та систематизація концептуального ядра переконань радикального салафізму. Звісно,

цей аспект нашої роботи теж має своїх видатних попередників. Це такі дослідники, як Г. Лаузїре, Р. Мейджер, І. Добаєв, Д. Сисоєв, Аль Хатїб Ібрагім Ясін, А. Канах, О. Постнов, С. Бережной, К.А. Кадирова, Д. Рязанов.

Зокрема, Генрі Лаузїре спробував з'ясувати історичні передумови виникнення сучасного салафізму [446]; Р. Мейджер виступив редактором фундаментальної праці «Глобальний салафізм: новий релігійний рух ісламу» [414]; Ігор Добаєв займається дослідженням сутності радикального ісламізму [105]; Даниїл Сисоєв вивчав радикальний іслам з точки зору православного полеміста [315]; Аль Хатїб Ібрагім Ясін провів цікаве дослідження трансформації ідейних доктрин в сунїтському ісламі [13]; Амар Канах дослідив джихадийський салафізм як явище міжнародної політики [140]; Олексій Постнов розглянув нетрадиційні течії в ісламі [286]; Сергій Бережной аналізував ісламський фундаменталізм [48]; К.А. Кадирова [139] та Д. Рязанов [296] дослідили вчення сучасних ідеологів салафізму.

Щодо вищенаведених авторів зазначимо, що в рамках їхніх досліджень порушувалися важливі та різноманітні питання, пов'язані зі вченням та практикою салафітів, утім не знайшла достатнього розгляду проблема дослідження теоретичного підґрунтя салафітського руху.

У дослідженні ми також зупинилися на аналізі критики радикального ісламу з боку представників поміркованих течій мусульманської релігії.

Як відомо, серед критиків радикального салафізму є як західні, так і мусульманські дослідники, однак аргументи останніх на Заході маловідомі, хоча мають при цьому цінний матеріал для осягнення сутності радикального джихадизму. В цьому ми переконалися, розглянувши та систематизувавши критику радикального салафізму з боку двох відомих мусульманських вчених – Рамадана аль-Буті та Равіля Гайнутдіна. Зокрема, ми аналізували працю «Салафія» Рамадана аль-Буті [291], а також такі праці Равіля Гайнутдіна, як «Іслам – релігія миру» [77], «Поміркованість – курс виховання мусульманської молоді» [83], «Поміркований іслам – найважливіший шлях профілактики екстремізму» [84], «Вчення Абу Ханіфи як передумова толерантності в сучасному поліконфесіональному суспільстві» [85] тощо.

Аналізуючи салафізм, ми не могли не зазначити, що серед його-

го ідеологів важливе місце посідає такий автор ХХ століття, як Саїд Кутб [175]. Ми ретельно вивчали його вчення, спираючись на теоретичні напрацювання таких дослідників, як Д. Беньямін та С. Саймон, Г. Кіссінджер, Й-Е. Лейн, Т.Б. Мамитов, Д.С. Рязанов, А.В. Сараб'єв, А.Н. Старостін, Дж. Тот, Л.Н. Ямпольська та ін.

Зокрема, Д. Беньямін та С. Саймон порушують проблему впливу поглядів Кутба [382]; Г. Кіссінджер аргументує тезу, що ідеологія С. Кутба є однією з найбільш небезпечних для сучасного світового порядку [422]; Й-Е. Лейн аналізує вчення Кутба як прояв ісламського фундаменталізму ХХ ст. [445]; Дж. Тот реконструює біографію С. Кутба [496]; Т.Б. Мамитов розглядає ідеологічну позицію С. Кутба в рамках концепції глобального джихаду [198]; Д.С. Рязанов проводить компаративний аналіз вчень С. Кутба та Маудуді [296]; А.В. Сараб'єв розглядає доктрину Кутба в контексті порівняння теорій прихильників ідей відродження халіфату та представників ідеї національного розвитку ісламу [300]; А.Н. Старостін показує вплив вчення С. Кутба на формування доктрин сучасних радикальних ісламістських угруповань [308]; Л. Н. Ямпольська порівнює концепцію джихаду С. Кутба з концепціями священної війни інших мусульманських авторів [365].

У дослідженнях наведених авторів показано значення, специфіку, вплив та сутність релігійного вчення С. Кутба, і ми спиралися на ці дані в своєму дослідженні. Однак серед розглянутих питань даними авторами не було приділено окремої уваги систематичній критиці, яка б обґрунтувала деструктивний характер та неспроможність вчення, викладеного С. Кутбом в його книзі «Віхи на шляху». Цю задачу виконали ми – у підрозділі 2.3 даної праці.

Ще однією важливою в історичному плані фігурою для нашого дослідження є Ібн Таймія. У сучасних інтелектуальних дискусіях в мусульманському світі ім'я цього середньовічного мислителя звучить чи не найчастіше. Він розробив вчення, яке сьогодні розглядають як актуальне чимало представників салафізму та інших напрямків ісламу.

Радикали вважають за потрібне посилатися на авторитет Ібн Таймії для обґрунтування своїх зазіхань, прихильники поміркованих течій в ісламі спростовують ці претензії, наполягаючи на тому, що радикали гіперболізують одні тези вчення Ібн Таймії, замовчуючи інші, більш важливі.

Прояснення релігійно-філософських уявлень Ібн Таймії є важливим науковим завданням, вирішення якого допоможе, зокрема, зрозуміти роль вчення цього середньовічного мислителя в дискурсі представників сучасних радикальних ісламістських течій. Серед робіт даного мислителя ми досліджували у тому числі тези, викладені у відомій праці Ібн Таймії «Аль-Ібадія» [128].

Суперечлива постать Ібн Таймії викликає інтерес у низки науковців. Можна назвати прізвища таких дослідників, як І. Абдулла, Аль-Матруді, Абу Халіл, М. Вайн, Л. Маєвська, О. Маточкіна, М. Родіонова, А. Сілвермен, Дж. Янсен та ін.

Зокрема, Л. Маєвська розглядає ідеологію Ібн Таймії як фундамент формування ваххабізму [186]; О. Маточкіна провела дисертаційне дослідження щодо політично-правових поглядів Ібн Таймії та опублікувала результати цього дослідження в низці наукових статей, зокрема у статтях, присвячених долі ідей Ібн Таймії в новий та новітній час [206], а також розгляду проблеми влади у поглядах Ібн Таймії [207]; М. Родіонова порівнює погляди Ібн Таймії та суфіїв щодо основ ісламського віровчення [293]; І. Абдулла досліджує погляди Ібн Таймії в контексті такого важливого постулату ісламського вчення, як таухід [369]. Аль-Матруді розглядає вчення Ібн Таймії як вияв розвитку ханбалітського мазхабу [371]; Абу Халіл вивчає теорії Ібн Таймії як складову ісламського фундаменталізму [373]; Дж. Янсен осмислює роль Ібн Таймії у процесі формування основ ісламського радикалізму [433]; А. Сілвермен, порівнюючи східні та західні норми політичного насилля, запиняється, зокрема, на аналізі тез Ібн Таймії [484]; М. Вайн досліджує схожості та відмінності між ісламізмом та тоталітаризмом, долучаючи до розгляду погляди Ібн Таймії [504].

Більшість вищеназваних дослідників концентрує увагу на правових та політичних аспектах вчення Ібн Таймії. Таким чином, його релігійно-філософські погляди, які є предметом нашого розгляду, ще не отримали достатнього вивчення і ми могли працювати в цьому напрямку.

В історико-теоретичному розділі нашого дослідження ми також спробували реконструювати образ ісламу, який був сформований у Середні Віки у населення Європи. Вважаємо, що з'ясування образу ісламу, яким користувалися європейці на початку контактів з мусульманськими народами, допоможе побачити витoki специфі-

ки європейсько-мусульманських взаємостосунків у сучасності.

Хоча чимало авторів у свої статтях та монографіях вивчали різні грані взаємовідносин мусульманських та християнських народів Середньовіччя, проте лише деякі з них розглядали цю проблематику в контексті вивчення образу ісламу як релігії в уявленнях європейців. Окремі аспекти цієї теми порушувалися у працях таких авторів, як П. Віймар [73], І. Георгізова [90], І. Добаєв [106], С. Дударев [111], Є. Заруцька [125], О. Лабінцев [179], А. Ламбтон [144], В. Уотт [330; 503] та ін.

Ще однією темою, важливою у справі прояснення історико-теоретичних передумов появи сучасного джихадизму, є питання образу людини в ісламі. Вивчаючи дану тематику, ми спиралися на праці таких дослідників, як М. Абдулла, Дж. Джонс, Є. Музикіна, М. Петерсен, П. Поломошнов, Р. Рахматуллін, А. Смірнов, М. Фарапонова.

Так, М. Абдулла вивчав концепт людини в ісламі в ході компаративного дослідження ідей «божественне» та «людське» в ісламі та християнстві [370]; Дж. Джонс порушив тему «людина» під час дослідження такого напрямку в ісламі, як шіїзм [434]; Є. Музикіна проаналізувала загальні дані щодо ісламської антропології [224]; М. Петерсен цікавився темою людини в ісламі у своїй роботі з дослідження діяльності мусульманських організацій [468]; П. Поломошнов поставив проблему необхідності вивчення доктрини ісламу про особистість [283]; Р. Рахматуллін виклав основні дані щодо суфійського вчення про людину [292]; А. Смирнов дослідив проблему моральної природи людини в рамках арабомусульманської традиції [303]; М. Фарапонова провела ретельний та цікавий компаративний аналіз розуміння особистості в православ'ї та ісламі [333].

У четвертому розділі, де досліджено екзистенційний та теоретичний аспекти побутування християнства в Європі, ми спиралися на великий пласт літератури, який стосується низки пов'язаних з цією тематикою питань.

Зокрема, ми досліджували роботи з аналізу ролі релігії в суспільстві. Це праці Р. Барро [378], Ю. Блума [385], А. Зайченко [124], О.В. Жосул [118], О.О. Красікова [163], А.В. Мітрофанова [220], У.В. Щурко [359], П. Боетке [386], Р. Белла [41], П. Бергера [383], Д. Кантоні [393] та ін.

Роль християнства в Європі ми досліджували, залучаючи до розгляду праці М. Вебера [71], Т. Кондрусевич [156], О. Кирлежева [176], С.А. Мудрова [223], О.А. Богданової [51], Х. Казанови [394; 395], Г. Брайна [390] та ін.

Сучасний стан європейського суспільства ми аналізували за допомогою теоретичних побудов таких вчених, як С.О. Медведєв [212], Л.Ю. Цушко [347], П. Шоню [355], К. Штекль [357], Г. Байрнес [392], Дж. Чекель [396; 397]; Г. Дейві [399] та ін.

У п'ятому розділі, де досліджено прогностичні напрацювання щодо радикального джихадизму в Європі, ми розглянули, зокрема, концепцію євроісламу, яку сформулював громадянин Швейцарії єгипетського походження Тарік Саїд Рамадан [470] та розвинув виходець із Сирії європейський вчений Бассам Тібі [494].

Аналізуючи праці цих двох авторів, ми також залучали до розгляду наукові розвідки з цієї тематики таких дослідників, як Н. Аль Саїд, Д. Давидова, Л. Королева, А. Марч, А. Михальова, О. Рой, А. Садихова.

Зокрема, Н. Аль Саїд розглядає дві альтернативи майбутнього Європи – або поширення європейськими теренами євроісламу, або ісламізація Європи класичною мусульманською релігією [372]; Д. Давидова досліджує політичні ідеї євроісламу [99]; Л. Королева вивчає перспективи євроісламу на пострадянському просторі [159]; А. Марч аналізує вчення Таріка Рамадана, зокрема щодо євроісламу [450]; А. Михальова вивчає причини виникнення ідеї євроісламу [221]; О. Рой міркує щодо перспектив джихадизму в межах євроісламу [477]; А. Садихова детально та ґрунтовно оцінює можливості поширення євроісламу [297].

Ще одним важливим аспектом в розрізі оцінки перспектив ісламу в Європі в нашому дослідженні був аналіз поглядів такої оптимістки щодо питань мультикультуралізму, як Е. Нортон [461], адже її теорії щодо необхідності підтримки посилення ісламського фактору в Європі мають чимало прихильників і є досить впливовими.

Осмислюючи ідеї Е. Нортон, ми не тільки досліджували її праці, але й залучали до розгляду ті дослідження, які проводять щодо її творчості інші автори, такі як П. О'Брайн, Дж. Массад, Л. Оргад.

Зокрема, П. О'Брайн вказує на приналежність ідей Е. Нортон

до комплексу ідей постмодернізму [462, с. 236]; Дж. Массад наголошує на важливості позиції Е. Нортон у питаннях осягнення місця жінки у сучасному світі [451, с. 141]; Л. Орґад вважає, що теорії Е. Нортон здатні розкрити питання ідентичності Європи більш повно, ніж це робили відповідні концепти інших авторів [465, с. 75]. Однак жоден з цих дослідників не концентрує свою увагу на систематичному розгляді аргументів Е. Нортон щодо її теорії про мусульманський фактор в Європі, що надало нам можливість бути в цьому аспекті першими.

Одним з нових термінів, який швидко набуває популярність у сучасному релігієзнавчому дискурсі, є термін «ісламофобія». Це поняття застосовують для позначення зростання в країнах Заходу негативних настроїв щодо мусульман, передусім мігрантів. Розібратися в цьому явищі – важливе завдання для дослідників, адже це не тільки допоможе прояснити роль, яку відіграють релігійні процеси у житті сучасного західного суспільства, але й допоможе отримати цінну інформацію щодо можливих шляхів врегулювання релігійних конфліктів у суспільстві ХХІ століття, які кожного року забирають життя багатьох людей.

Серед авторів, які займаються проблемою дослідження ісламофобії, потрібно назвати О.П. Бібікову, П. Готтчолка, К. Педзівіатра, М.М. Суслову, Ф. Халлідея, Л. Шерідан, А. Шрьока та інших.

Зокрема, О.П. Бібікова порівнює ісламофобію в західній країнах та на пострадянському просторі [49]; П. Готтчолк розглядає питання причин виникнення ісламофобії [415]; К. Педзівіатр провів ґрунтовне дослідження ісламофобії в Польщі [276]; М.М. Сулова проводить компаративний аналіз ісламофобії в США та Росії [313]; Ф. Халлідей аналізує зміст ісламофобії як соціального явища в сучасному світі [422]; Л. Шерідан осмислює зміни, які сталися в ісламофобії після трагічних подій 11 вересня 2001 року [482]; А. Шрьок вивчає засоби зниження рівня ісламофобії [483].

Щодо майбутнього розвитку ісламу в Європі існує низка досліджень. Зокрема, цією проблематикою займаються такі дослідники, як: В. Я. Білокреницький [42], С. Латіон [182], О.А. Островська [272], И. Подберезький [282], М.М. Ракитянський [289; 290], О. Уткін [331], Й. Ханс [343], С. Хантер [429], Дж. Еспозіто [405], Р. Гайнутдін [78], Ж. Доре [110], Ж. Кепель [439], О. Куропятник [173], О. Кустарев [174], Е. Платті [280], Ф. Плещунов [281], Г. Фу-

ллер [411] та ін.

Із зазначеного питання висловлюються численні та часто протилежні позиції – від заяв алармістського характеру до тверджень, що мусульмани успішно асимілюються в Європі. Наведені автори розглянули різні сценарії розвитку ситуації в Європі, однак їхні роботи не є систематизаторськими, вони не дають загальної картини наявних можливостей перебігу подій.

У нашому дослідженні ми прагнули проаналізувати думки наведених авторів та осмислити їх як певне ціле, виокремивши в цьому масиві теорій магістральні сценарії розвитку ісламу на найближчу перспективу. Ми прагнули показати не тільки аргументацію даних сценаріїв, але й їхні слабкі місця. Зокрема, в цьому розрізі ми проаналізували прогностичні теорії Ж. Кепеля [145], Г. Фуллера [340] та арх. Августина (Нікітіна) [28].

Наприкінці нашого огляду літератури ми хочемо окремо та докладно зупинитися на розгляді стану українського ісламознавства в аспекті теми радикального джихадизму.

Вивчення ісламської проблематики на українських землях має давні корені. Як приклади можна назвати вільний переклад полемічного трактату “Алкоран Магомета, знищений Кохелетом” ректора Києво-Могилянської колегії Іоаннікія Галятовського (кінець XVII ст.), напрацювання щодо тематики мусульманства в дослідженнях Д. Яворницького, М. Грушевського, А. Кримського [148]. Однак доводиться констатувати, що в радянські часи тема ісламу не привертала особливої уваги українських дослідників.

Серед перших авторів незалежної України, які зайнялися ісламознавчою проблематикою, слід зазначити таких дослідників, як Ю. Петраш, А. Тойлієва, Я. Полотнюк, В. Рибалкін, В. Лубський, Т. Приходько, Ю. В. Гамоцька, М. І. Кирюшко, Я. Полотнюк, М. Корюшко, О. Бойцова, В. Ганкевич, А. Меметов тощо. На основі робіт цих та інших українських авторів були закладені основи вітчизняного сучасного ісламознавства.

Українське ісламознавство має добрі перспективи, однак поки що перебуває на початку свого розвитку, і про це прямо констатують його відомі представники. Так, у 2002 році М.І. Кирюшко писав: «Нині є передчасним говорити про існування українського ісламознавства як такого у сукупності всіх його складників. Коректніше констатувати початок формування українського ісламознавства».

ва, про визначення окремих напрямів дослідження ісламу й соціального побутування мусульман українськими науковцями різних спеціальностей» [148, с. 5]. У 2015 році Д.В. Брильов, аналізуючи стан дослідження в Україні ісламської проблематики, констатує: «У наш час ісламознавство як наукова дисципліна переживає період свого становлення» [57, с. 136].

При цьому зазначимо, що держава та науковці України добре розуміють важливість вивчення проблематики ісламознавства. Наприклад, згідно з Наказом №1066/609 від 26.11.2009 Міністерства освіти і науки України та Національної академії наук України «Про затвердження Основних наукових напрямів та найважливіших проблем фундаментальних досліджень у галузі природничих, технічних і гуманітарних наук на 2009-2013 роки» в переліку найважливіших напрямів соціальних і гуманітарних наук серед інших названо й ісламознавство [57, с. 143].

Серед наявних в Україні напрямків дослідження ісламознавчої проблематики можна виділити такі чотири головні складові.

По-перше, це напрямок, в рамках якого автори вивчають змістовний аспект мусульманської релігії. Працівники відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України багато зробили в цьому аспекті. Зокрема, вони підготували цілком присвячені ісламознавчій проблематиці два спецвипуски журналу «Українське релігієзнавство» («Буття ісламу в Україні та світі: історія і сучасність»; «Іслам і євроінтеграція: проблеми та перспективи»). Серед провідних представників цього напрямку в Україні потрібно назвати передусім А. Арістову.

По-друге, це напрямок, що розглядає ісламознавчу проблематику в історичному ракурсі. В цьому напрямку працює, наприклад, В.О. Таран [321], яка досліджує історичні передумови появи ісламу на українських землях, простежує розвиток мусульманства в Україні з давнини до сьогодення, аналізуючи різні його прояви.

По-третє, це дослідження, які аналізують місце ісламу в рамках сьогодення українського суспільства. Це суспільствознавчий напрямок ісламознавства. Зокрема, питання аналізу християнсько-мусульманських відносин в Україні вивчає О.С. Кисельов, який у своїх працях осмислює теоретико-методологічні проблеми дослідження даного питання [150]. У свою чергу, О. Гнесь вивчає образи, в яких подають ісламську проблематику українські засоби масо-

вої інформації [91]. Чимало українських дослідників аналізують, як саме складаються відносини між мусульманськими та іншими релігійними групами в різних регіонах України. Наприклад, І.А. Козловський розглядає ісламську проблематику в контексті етно-релігійних відносин у Донецькій області [153].

По-четверте, це безпековий напрямок. Дослідники, які вивчають іслам в рамках цього напрямку, концентрують дослідницьку увагу на тих загрозах, які несуть радикальні ісламістські організації. В рамках саме цього напрямку в Україні вивчається проблематика радикального джихадизму.

Наприклад, В. Остроухов, О. Лікаренко та В. Петрик в 2007 році надрукували ґрунтовну спільну статтю, в якій встановили шість ознак, які відокремлюють ісламістський екстремізм від поміркованого ісламу, який не становить небезпек [273].

За концепцією цих авторів, першою з даних ознак є прагнення до заміни громадянського суспільства ісламським соціумом, який ґрунтується на шаріаті; другою – неприпустимість відокремлення релігії від держави; третьою – заперечення єдності глобальної цивілізації поряд з протиставленням ісламської зони решті світу; четвертою – нетерпимість до міжнародного права, яку демонструють ісламістські екстремісти; п'ятою – спірання на заходи дестабілізації задля просування до влади; шостою – готовність екстремістів до співпраці з будь-якими деструктивними силами задля досягнення своєї мети [273, с. 134].

Так, В. Остроухов, О. Лікаренко та В. Петрик приділяють багато уваги аналізу вченню Мухаммада ібн Абд аль-Ваххаба, його фанатизму та непримиренності щодо представників інших поглядів на іслам та віру. На переконання даних трьох українських авторів, Мухаммада ібн Абд аль-Ваххаба призвели до хибних висновків спрощене, буквалістське тлумачення релігійних настанов та тенденційності у сприйнятті ісламського вчення.

На думку дослідників В. Остроухова, О. Лікаренко та В. Петрика, ісламістський екстремізм – це агресивне месіанство конфесійно-політичного штибу, спрямоване на злам громадянських суспільств мусульманського і суміжного з ним простору, на зовнішню експансію у формі панісламізму, на загострення колізій на межі зіткнення релігій, насамперед ісламу і християнства [273, с. 135].

Далі, у 2008 році вийшла наукова стаття «Проблеми інтеграції

мусульманських спільнот у Європі: досвід для України», в якій С.Ю. Зінько встановив, що в Європі досі не сформований загальноєвропейський підхід стосовно протидії радикальному ісламу [127]. Зусилля європейців з реагування на цю загрозу С.Ю. Зінько систематизував за трьома основними групами: по-перше, це спроби з інтеграції мусульманських спільнот в європейське суспільство; по-друге, це намагання протидії вербуванню членів радикальних угруповань; по-третє, це заходи з притягнення ісламістських терористів до кримінальної відповідальності.

Як констатує С.Ю. Зінько, американська модель «плавильного котла» не працює у випадку мусульманського населення Європи. Також дослідник показав, що міграційні процеси мусульманського населення в Європу неможливо повністю пояснити відомими моделями «м'якого» та «оберненого» колоніалізму [127, с. 230]. Нагадаємо, «м'яким» колоніалізмом називають повернення мешканців на місця історичної присутності, а «оберненим» – переїзд мігрантів на територію країн-колонізаторів.

На думку С.Ю. Зінько, існують три хвилі новітньої мусульманської міграції в Європу. Перша тривала з 1950 по 1973 р., стимулювалася дефіцитом робочої сили в Європі та була виключно чоловічою. З другої половини 1970-х рр. почалася друга хвиля, пов'язана з возз'єднанням сімей мігрантів першої хвилі за програмою «Об'єднання сімей». Третя хвиля є хвилею біженців, що триває з 1980-х рр. внаслідок збройних конфліктів у країнах Близького Сходу [127, с. 231].

У 2010 році М.І. Кірюшко надрукував статтю «Політичний іслам – маркер кризового суспільства», в якій аналізує безпекові питання, що пов'язані з діяльністю в Україні організації «Хізб ат-Тахрір» [149].

В результаті проведеного аналізу М.І. Кірюшко встановив, що парадигму «Хізб ат-Тахрір» від початку склали дві такі ідеї: 1) сучасне суспільство є язичницьким, перебуває у стані джахілії і «тому його необхідно просвітити світлом Ісламу»; 2) існують насправді лише дві партії: партія Бога (складається з лідерів політичного ісламу та їх послідовників) та партії Сатани (всі їхні опоненти), причому перша партія покликана піклуватися про ведення духовної і реальної Священної війни аж до запровадження правління Божого повсюди [149]. На підставі наведених та проаналізованих даних ав-

тор констатує, що «Хізб ат-Тахрір» становить небезпеку для України, адже належить до радикального напрямку політичного ісламу.

У 2012 році С.А. Кузьмін та М.Ю. Азаров надрукували статтю «Сучасний стан терористичної загрози в Україні», де крім іншого підняли питання небезпеки від діяльності радикальних ісламістських організацій в Україні [169]. Вони вказують на деструктивний характер спроб поширення в Україні ідеології радикального ісламу, що проводяться такими міжнародними ісламськими об'єднаннями, як «Брати мусульмани», а також носіями «ваххабітських ідей».

На завершення даного підрозділу зазначимо, що всі вищенаведені праці закордонних та вітчизняних вчених були нами ретельно досліджені – без цього було б неможливо ґрунтовно та максимально всебічно проводити наше власне дослідження.

1.2. Методологія та методи дослідження

Методологічною основою нашого дослідження є системний підхід. Ми аналізуємо радикальний джихадизм як певну систему поглядів та дій. Цей підхід дозволяє розуміти кожен складову даного цілого як елемент, сутність якого розкривається через аналіз його ролі та місця в даній системі.

Системний підхід допомагає нам не випускати з уваги важливі змістовні зв'язки, які пов'язують компоненти досліджуваної проблематики, виділяти в ній системоутворюючі елементи, бачити відмінність між суттєвим та другорядним, а також пізнавати специфіку кожної зі складових досліджуваного поля, виходячи з місця, яке вона посідає у цілому.

Також системний підхід спрямовував наше дослідження на пошук усіх важливих елементів досліджуваного поля, включаючи ті, які зазвичай випускають з уваги дослідники, котрі обмежують свої розвідки дослідженням часткового, не звертаючись до аналізу цілого. Системний підхід дисциплінував наші дослідницькі зусилля, стимулюючи докладати зусилля зі встановлення всіх необхідних компонентів досліджуваного явища.

З середини ХХ століття все більше релігієзнавчих досліджень спрямовані на аналіз явищ сучасності, а не тільки на встановлення релігійної складової давніх історичних процесів.

Протягом останнього півстоліття розроблялися та вдосконалювалися методологічні інструменти релігієзнавчого дослідження, і внаслідок цих зусиль на початку ХХІ ст. релігієзнавство стає однією з дисциплін, від представників яких суспільство може отримати суттєву допомогу в інтерпретації актуальних питань сучасності. Завдяки проведеним у другій половині ХХ ст. перетворенням в методології релігієзнавчих досліджень це стало цілком можливим, про що свідчать наявні позитивні приклади.

Зробимо ремарку, що під релігієзнавством ми розуміємо науку, якій дав таке визначення Ю.П. Чорноморець: «релігієзнавство є комплексною наукою, яка вивчає феномен релігії, як він даний у житті суспільства й у свідомості окремих індивідів» [349, с. 39].

Якщо релігієзнавчі дослідження першої половини ХХ століття будувалися в значній своїй частині на аналізі історичного матеріалу, то, починаючи з 1950-х рр., з'являється все більше досліджень релігієзнавчого матеріалу, в яких історична компонента доповнювалася іншими важливими складовими [305]. Це викликано тим, що дослідники змогли на власні очі переконаватися, що релігія аж ніяк не сходить з авансцени сучасності, як прогнозували деякі мислителі раніше, і продовжує розвиватися, народжуючи нові релігійні вчення та явища в соціумі.

Зокрема, у релігієзнавстві почав відігравати значну роль метод феноменології релігії. Зазначимо, що під терміном «феноменологія релігії» розуміють різні методологічні підходи. Так, говорячи про дескриптивну феноменологію релігії, зазвичай мають на увазі фокусування уваги дослідника на систематизації релігійних феноменів. Вживаючи термін «типологічна феноменологія релігії», звичайно мають на увазі концентрування зусиль на виявленні та вивченні різних типів релігій. Також термін «феноменологія релігії» вживається у філософському сенсі, позначаючи методичний підхід, який за допомогою застосування принципів філософської феноменології прагне розкрити сутність, значення і структури релігійних явищ.

В рамках третього з вищезгаданих феноменологічних підходів до вивчення релігії (філософського) використовуються такі класичні принципи філософії Е. Гуссерля, як «епоха» та «інтенційність мислення» [97; 98]. Ця методологічна настанова виходить з переконання, що релігійний феномен має трактуватися в першу чергу як прояв

інтенцій людської свідомості. Тут вивчається не стільки те, які значення мають ті чи інші релігійні явища самі по собі, а які значення ці явища мають для людей.

У своєму дослідженні ми використовуємо метод філософської феноменології релігії. Він дозволяє нам уникати зайвого дескриптивізму, дозволяючи здійснити таке дослідження, яке цікавиться суттю розглянутих явищ для людини. Зазначимо також, що при застосуванні цього методу ми керуємося методологічним принципом антиредукціонізму, що дозволяє покращити наукові результати.

Також у релігієзнавстві з другої половини XX століття активно застосовуються методи соціології релігії. Ці методи фіксації релігієзнавчого матеріалу у вигляді збору і аналізу статистичних даних, результатів опитувань, інтерв'ю дозволили релігієзнавчим дослідженням значно просунути в осягненні сучасності, в якій релігійні феномени продовжують відігравати значну роль [427, с. 125]. На сторінках релігієзнавчих досліджень тепер нерідко можна побачити дані економічної статистики, різного роду демографічні таблиці, результати різноманітних соціологічних опитувань, адже це дозволяє отримати важливу та точну інформацію.

У нашому дослідженні ми теж використовуємо методичні засоби соціології релігії, наприклад статистичні дані щодо екстремістської діяльності представників радикального джихадизму, долучаємо до розгляду дані щодо настроїв суспільства відносно ісламу та його радикальних течій, аналізуємо різні складові суспільства тощо. Феномен релігійних протистоянь, терористичної діяльності, яка санкціонується окремими релігійними рухами, не помітити в усій повноті, якщо ігнорувати методи фіксації сучасних емпіричних даних, які знаходяться в розпорядженні соціології.

Серед інших методів, які широко застосовуються в релігієзнавчих дослідженнях з другої половини XX ст., необхідно зазначити історичний метод, герменевтику, структуралізм.

Історичний метод застосовується в релігієзнавчих дослідженнях в першу чергу для критичного вивчення даних, що знаходяться в розпорядженні дослідника [403, с. 98]. Крім того, він добре себе зарекомендував у контексті створення гіпотез, що пояснюють історичну генезу явищ, які описують вищеназвані дані.

Ми широко застосовуємо історичний метод у своєму дослідженні, у першу чергу в другому розділі, де показуємо передумови

появи радикального джихадизму, втім користуємося цим методом і в інших розділах нашого дослідження, де необхідно показати історичний розвиток тих явищ, які ми аналізуємо. Завдяки цьому методу ми спроможні надати релевантний опис історичних фактів, а також їх історичну контекстуалізацію.

Щодо визначення місця того чи іншого явища в своїй епосі, а також його обумовленості історичними колізіями, в нашому дослідженні ми також застосовуємо порівняльно-історичний аналіз.

Структуральний метод допомагає релігієзнавцям продемонструвати, що релігія не є якимось довільним скупченням образів і ритуалів. Розроблені структуралістами методичні напрацювання здатні наочно показати, що релігійні феномени мають структуру, яка функціонує з урахуванням своїх внутрішніх закономірностей [501].

У своєму дослідженні ми використовуємо структуральний метод. Зокрема, у третьому розділі це дозволило нам побачити прояви феноменів синхронії та діахронії при аналізі поміркованих та радикальних напрямків в ісламі.

Традиційно при аналізі релігійних текстів в релігієзнавстві використовуються методичні засоби герменевтики. Наприклад, з цією метою застосовують напрацювання Ф. Шляєрмахера [353] та Г.-Г. Гадамера [76], які добре себе зарекомендували в працях чималого кола дослідників.

У нашому дослідженні ми використовували метод герменевтики при аналізі праць мусульманських теологів. Зокрема, застосовували такі методичні напрацювання герменевтики, як герменевтичне тлумачення сутності інтерпретації, ідеї щодо герменевтичного кола, рекомендації щодо врахування співвідношення між текстом та традицією, яка нам його надає, тощо. Також ми доповнювали герменевтичні процедури логіко-понятійним та етимологічним аналізом ключових лексем з метою виявлення і фіксації конотацій, які несуть позначувані даними лексемами поняття.

Не можна обійти в даному підрозділі увагою також два таких питання, які часто порушують у світовому релігієзнавстві щодо методологічних основ даної дисципліни. По-перше, це питання наукового статусу релігієзнавства [501], по-друге, це питання методологічних відмінностей релігієзнавства від богослов'я.

Так, Ц. Вербловський в 1960 році в доповіді на конгресі Міжнародної асоціації історії релігій (м. Марбург) сформулював базо-

вий мінімум передумов наукового вивчення релігії. Він підкреслив, що релігієзнавство має навчитися захищати себе від «дилетантизму, теології та ідеалізму». Під першим розумілася, зокрема, необхідність виключити з релігієзнавчих досліджень нехтування суворю та вивіреною методологією. Під другим Ц. Вербловський мав на увазі необхідність проведення більш чіткого розмежування між богослов'ям і релігієзнавством, що можливо досягти перш за все завдяки усвідомленню необхідності використання релігієзнавством тільки наукової методології. Під третім розумілася важливість критичного ставлення до використання в релігієзнавстві гегельянських в своїй основі підходів до вивчення релігії, які були свого часу дуже популярними, однак не зарекомендували себе в якості продуктивних.

Всі ці вищеназвані моменти ми взяли у ролі методологічних настанов, які керують нашим дослідженням. По-перше, ми прагнемо використовувати тільки перевірену методологію; по-друге, використовуємо тільки наукову методологію; по-третє, уникаємо використовувати застарілі методологічні напрацювання гегельянського гатунку. Сподіваємося, що дотримання цих настанов забезпечить належний рівень науковості нашої роботи.

Питання розрізнення релігієзнавчого та богословського підходів потребує більш детального розгляду. Річ у тому, що в сучасній науці точаться напружені дискусії щодо статусу та специфіки богословських знань, і неможливо надати ясну та точну відповідь на вищезазначене питання без відповідного розбору відмінностей між теологією і релігієзнавством. Тут необхідно приділити увагу концептуальним нюансам методологічних питань.

Питання спільного та відмінного між дослідницькими підходами богослов'я та релігієзнавства піднімається багатьма авторами. Зокрема, К.М. Антонов [21] аналізує можливості теології як наукової спеціальності, порівнюючи її з можливостями та специфікою релігієзнавства. У свою чергу, І.В. Кирсберг розглядає перехід релігієзнавства від дисципліни до науки, аналізуючи виклики, з якими стикається релігієзнавство на цьому шляху [147], а К.О. Польсков піддає скрупульозному аналізу питання науковості богословського методу [285].

Як орієнтир для розрізнення богословського та релігієзнавчого підходів ми використовуємо документ, прийнятий на Марбурзь-

кому конгресі 1960 року. Відмінність між релігієзнавством та богослов'ям у цьому документі зазначено таким чином: «Релігієзнавство – це антропологічна дисципліна, яка вивчає релігійні явища як творіння, рису та особливість людської культури. ...у релігієзнавстві обговорення абсолютної цінності релігій виключається за визначенням, хоча і може бути законним в інших, цілковито незалежних дисциплінах, таких як, наприклад, богослов'я» [147, с. 105].

Ми вважаємо, що богослов'я та релігієзнавство по-різному дивляться на близькі явища – для релігієзнавства релігійні явища є проявом культури, суспільства, а для богослов'я вони прямо чи опосередковано пов'язані з абсолютною цінністю – з джерелом буття нашого, з питаннями спасіння.

Безумовно, два настільки різних погляди на релігійну проблематику по-різному підходять до питання релігійних конфліктів. Ми б назвали богословський та релігієзнавчий підходи різними модулями осягнення релігійної проблематики. Вони можуть перетинатися в певних вузлових моментах, однак є неідентичними та взаємно доповнюють одне одного. Як ми вважаємо, одним з продуктивних полів цього можливого взаємного доповнення є тематика врегулювання релігійних конфліктів. І релігієзнавство, і богослов'я здатні допомогти у вирішенні цього важливого для сучасного людства питання.

Розглянемо, чим є релігійний конфлікт для релігієзнавця. Наприклад, З. Сілаєва пише: «Релігійний конфлікт є одним з проявів соціальної взаємодії, що відбувається у формі протистояння, зіткнення, протиборства інтересів, поглядів та позицій релігійних суб'єктів, суспільних та політичних сил на основі релігійних мотивів, а також релігійних практик та ідеологічних і/або концептуальних підстав» [302, с. 233]. Неважко побачити, що з цього цитування випливає, що, аналізуючи релігійний конфлікт, релігієзнавець має справу передусім з аналізом соціальних процесів та явищ. Погляд релігієзнавства спрямований на об'єктивні дані, які можна перевірити за допомогою інструментарію таких дисциплін, як соціологія, психологія, історія тощо.

Коли релігієзнавці аналізують релігійний конфлікт, вони вказують на його прояви, які є важливими для «цього», для соціального світу – для світу подій.

Наприклад, дослідник М.Ю. Зеленков пише, що «загальними

особливостями релігійних конфліктів є «вибуховий» характер їх виникнення та жорстокість дій їх організаторів та учасників, тенденції до швидкої ескалації, тотальної мобілізації та використанню сторонами конфлікту всіх наявних засобів ведення боротьби, в тому числі заборонених міжнародним правом» [126, с. 8]. Це знов-таки об'єктивні дані, які можна зафіксувати за допомогою кількісних та якісних методів, які ми можемо інтерпретувати, уникаючи зайвого суб'єктивізму. Коли ми кажемо про релігієзнавче тлумачення конфлікту, ми говоримо про те, що можемо застосовувати метод спостереження, перевіряти отримані нами дані, порівнюючи їх з тим, що можна зафіксувати об'єктивними засобами. В цьому і полягає специфіка релігієзнавчого розуміння сутності та проявів релігійних конфліктів.

Для богослова релігійний конфлікт може бути свідченням відходу людини від божественних настанов жити у мирі або, наприклад, свідченням викривленого тлумачення однієї зі сторін конфлікту (або всіма сторонами) релігійних норм. Так, католицький теолог Ганс Кюнг пише про те, що релігійні конфлікти будуть тривати доти, поки їхні представники не усвідомлять, що у них насправді одне віровчення [178, с. 247]. Представник мусульманської релігії – шейх муфтії Равіль Гайнутдін зазначає, що терористичне насилля щодо представників своєї або інших релігій роблять ті люди, які зовсім неправильно розуміють норми власної релігії [81, с. 326].

Очевидно, що богослов'я вивчає не «світ подій», а «світ норм», освячені тою чи іншою релігією норми. Якщо богослов'я звертає увагу на «світ подій», то воно робить це в розрізі аналізу узгодженості або суперечливості того, що є в «світі подій», з тим, що наявне у «світі норм» у ролі зразка.

Як методологічний засіб богослов може використовувати, наприклад, герменевтику, порівнюючи те, що викладене в текстах, які для нього є священними, з поточною ситуацією, наприклад з тим, що відбувається в межах релігійного конфлікту.

Богослови використовують процедури раціональної або ірраціональної інтерпретації Священного Писання своєї релігії, шукають в давніх догматах та переданні відповіді на питання, що поставили перед ними зараз. Звісно, богословський підхід характеризується більшим рівнем суб'єктивізму, ніж релігієзнавчий. Богословський підхід побудовано на довірі до священних текстів та на врахуванні

настанов попередньої традиції щодо правильного способу їхнього тлумачення. Окрім того, важливо наголосити, що богослов'я здійснюється в межах певної релігійної традиції.

Отже, коли ми кажемо про специфіку розуміння релігійного конфлікту в межах релігієзнавства та богослов'я, ми маємо на увазі, що ці галузі знань осмислюють різні модуси заявленої проблематики. Релігієзнавство розглядає релігійний конфлікт з об'єктивістського боку, апелюючи до того, що відбувається «насправді» у світі подій. Богослов'я вивчає релігійний конфлікт в розрізі його відповідності нормативному пласту тої чи іншої релігії – тут ми маємо казати про більший ступінь суб'єктивізму інтерпретації, про залежність цієї інтерпретації від низки факторів, які справляють потужний вплив на процес осмислення богословом релігійного конфлікту.

Спробуємо розібратися в цій специфіці докладно. Поширеною є метафора, яка порівнює релігієзнавство та богослов'я як відповідно «зовнішній» та «внутрішній» погляд дослідника на релігійні процеси. Ці сфери знань є близькими, втім близькими за своїм предметом, а не за позицією дослідника щодо досліджуваного поля.

Релігієзнавці досліджують релігійні процеси, перебуваючи ззовні них, посідаючи роль незалежного спостерігача, а не учасника. У питанні дослідження релігійних конфліктів це особливо цінна якість, яка забезпечує малий ступінь упередженості щодо піднятих питань. Повністю уникнути цієї упередженості мабуть неможливо – адже кожна людина має свої уподобання та фобії, втім, порівняно з богословом, який є представником тієї чи іншої релігійної позиції, релігієзнавець знаходиться в позиції «зовнішнього» спостерігача, який керується переважно інтересами науки. За визначенням К.М. Антонова, «якщо теологія, будучи свого роду органом церковної самосвідомості, прагне описати релігійний досвід, притаманний певному співтовариству ніби зсередини, являє собою саморефлексією цього співтовариства, то релігієзнавство описує його ніби ззовні» [21, с. 77].

Якщо теологія є систематичним обґрунтуванням або апологетикою тієї чи іншої релігійної віри, то релігієзнавство повинно претендувати на неупереджений характер своїх досліджень. Традиційно в релігієзнавчих дослідженнях це досягається за допомогою дотримання принципу «виключення трансцендентного», який був сфор-

мульований французьким автором Т. Флурнуа. Цей принцип полягає в тому, що релігієзнавцю у своїх дослідженнях слід утримуватися від будь-яких (негативних або позитивних) суджень про існування трансцендентних об'єктів. Дотримання цього принципу методологічно закріплює відміну релігієзнавства від теології.

В рамках богословського підходу неможливо повністю вийти з горизонту власної укоріненості в тій чи іншій релігії, це погляд зсередини тієї чи іншої релігійної позиції на підняту проблематику. При цьому було б неправильним зводити богослов'я тільки до апологетики. Апологетика є важливою частиною богослов'я, але не головною.

Зростання богословського знання полягає насамперед у все більш глибокому та ґрунтовному розумінні наявних догматів, а їх захист – це хоча і важлива, але все ж таки друга справа. Дані догмати є нормативною основою тої чи іншої релігії, і досягнення даної основи є основним завданням для богословів. Ми знаємо чимало випадків, коли богослови піддавали значному уточненню наявні в їхній релігії догмати. Як приклад можна навести позицію християнського теолога Ганса Кюнга або мусульманського теолога Абд аль Разіка, які запропонували нові підходи щодо трактування звичних для християн та мусульман догматичних позицій.

Як пише К.М. Антонов, на відміну від богослов'я, релігієзнавство цікавиться насамперед не нормами віровчення, а тим, як реалізуються в реальній суспільній діяльності ці нормативні структури. Богослови захищають, інтерпретують або уточнюють норми тієї чи іншої релігії. Вони є знавцями нормативного пласту релігій. Це теоретики, які знаються на ідеях, що лежать в основі релігійного вчення. Релігієзнавці спостерігають, аналізують та осмислюють процес втілення цих норм в суспільному та особистому житті віруючих. Наприклад, при осмисленні релігійного конфлікту для релігієзнавців не є головним питанням хто з учасників даного конфлікту ухилився від дотримання догматів своєї віри і таким чином є грішником, а хто є праведником, дотримуючись не тільки букви, але й духу наявних норм.

Релігієзнавці класифікують предмет релігійного конфлікту за різновидами її конкретного прояву – за типом суб'єктів конфлікту, за ознакою особливостей соціорелігійної життєдіяльності учасників конфліктів.

Розглянемо цю специфіку на конкретному прикладі. Так, релігієзнавець З. Силаєва, аналізуючи основні особливості релігійних конфліктів, зазначає, по-перше, що вони носять комплексний характер, оскільки їх каталізатором можуть виступити не тільки власне конфесійні суперечності, але й соціально-економічні, політичні, духовні тощо; по-друге, що релігійні конфлікти відрізняються високим рівнем емоцій, пристрастей, проявами ірраціональних сторін людської природи; по-третє, що вони характеризуються високою мобілізацією; по-четверте, що релігійні конфлікти носять хронічний характер, можуть бути тимчасово врегульовані, але не мають остаточного вирішення [302, с. 234]. Як бачимо, в жодному з цих чотирьох пунктів, названих З. Силаєвою, немає апеляції до нормативного пласту релігійного життя, до догматів учасників конфлікту. Звісно, релігієзнавці можуть спрямовувати свою дослідницьку увагу на нормативний пласт тої чи іншої релігії, втім це не є самоціллю або головним аспектом їхнього розгляду релігійних процесів.

З огляду на вищезазначене буде правильним сказати, що співпраця, взаємне доповнення здобутків богослов'я здобутками релігієзнавства і навпаки є продуктивним і логічним, зважаючи на наявні тенденції розвитку наукових знань. Ця думка набуває все більше прихильників у професійних середовищах богословів та релігієзнавців. Включення богослов'я в систему світської вищої освіти України як спеціальності, за якою відбуваються захисти дисертацій, є одним з підтверджень цієї тези, свідченням того, що в Україні ця співпраця між релігієзнавством та богослов'ям буде розвиватися та нарощуватися і надалі.

Наразі чимало дослідників вважають, що богослов'я та релігієзнавство доповнюють одне одного у розгляді порушених питань. Наприклад, К.М. Антонов пише, що, не знаючи норми релігійної свідомості тієї чи іншої спільноти, навряд чи можна правильно судити про форми її реальної релігійності, і навпаки – розуміння норми вимагає також знання конкретного контексту її реалізації [21]. Щодо проблематики релігійних конфліктів М.Ю. Зеленков наголошує, що предметом релігійних конфліктів, як правило, є релігійні норми [126, с. 4], отже розібратися в тому чи іншому конфлікті важко без знання власне нормативного пласту тої чи іншої релігії – а це царина насамперед богослов'я. Звісно, співпраця богослов'я та релігієзнавства в розгляді питань релігійних конфліктів є продуктив-

вною.

Було б великою помилкою розглядати богослов'я як допоміжну дисципліну до релігієзнавчих пошуків. Богослов'я має свій власний предмет, методи та давню історію. Воно з'явилося тоді, коли поняття «наука» тлумачилося інакше, а саме більш широко, ніж зараз.

Тому, якщо розглядати богослов'я тільки з точки зору новітніх уявлень про науку, певна частина богословського знання опиняється за межами науковості. Те саме відбувається й з іншою давньою наукою – філософією, котра теж є більшою за ті рамки науковості, встановлені теоретиками Нового часу. У випадку богослов'я незручними для сучасних критеріїв науковості є в першу чергу сотеріологічні питання. Як зауважує К. Польсков, «мета, з якою застосовуються богословський метод, є виявлення в досліджуваному явищі граничних смислів і розміщення їх в сотеріологічну перспективу» [285, с. 100]. Тобто мета богослов'я лежить за межами тільки науки і навіть за межами матеріального світу – цією метою є спасіння. Одне це показує, що богослов'я може співпрацювати з релігієзнавством, але його «служницею» не буде ніколи.

Розбіжності між підходами богословів та релігієзнавців легко побачити, коли йдеться про питання залагодження релігійних конфліктів. Якщо ми хочемо зрозуміти, як вгамувати конфлікт, перш за все необхідно спрямувати дослідницький інтерес на причини даного конфлікту. Знаючи причини, ми зможемо розробити пропозиції, як саме нівелювати їхню дію, як усунути деструктивний потенціал даних факторів у найвищому ступені. Однак богослов'я та релігієзнавство спрямовують свій розгляд на різні аспекти релігійного конфлікту: перше – на нормативний аспект, друге – на феноменологічний, отже вони вказуватимуть різні причини релігійного конфлікту.

Богослов'я зможе вказати на конфліктогенні питання, пов'язані з нормативною сферою, релігієзнавство фіксуватиме конфліктогенні прояви в сфері емпірично сприйнятих форм релігійного життя. Отже і пропозиції богослов'я та релігієзнавства щодо залагодження релігійних конфліктів будуть мати свою специфіку.

Релігієзнавці шукають причини конфліктів в об'єктивних реаліях. Так, М.Ю. Зеленков зазначає, що цими причинами є «ком-

плекс суперечностей історичного, територіального, політичного, соціально-культурного ґатунку, здатний при певних умовах реалізуватися у формі конфесійного конфлікту з масованим застосуванням насилля» [126, с. 12]. Відповідно, у ролі засобів нівелювання причин релігійного конфлікту релігієзнавці можуть запропонувати врегулювання політичних непорозумінь, що стимулюють появу релігійних конфліктів, заходи щодо покращення соціального чи правового стану тих чи інших релігійних груп тощо. Так, В.Ф. Федоров та М.І. Шишова зазначають, що практики недопущення конфліктів мають включати політичні, економічні, соціальні і гуманітарні заходи, які знизили б можливість конфлікту [334, с. 67].

Однак богослови бачать причини релігійних конфліктів насамперед в питаннях, пов'язаних з дотриманням чи недотриманням релігійних норм, і як про засіб нівелювання причин конфлікту може йтися, наприклад, про більш помірковане тлумачення норм тієї чи іншої релігії. Звісно, це є можливим у тому випадку, коли богослов стоїть не на консервативних позиціях, а вважає можливим реформувати наявні традиції тлумачення релігійних норм.

Майже сто років тому мусульманський теолог Алі Абд аль-Разік, вважаючи, що існування ідеї халіфату є деструктивним для мусульман, провів дослідження, в ході якого доводив, що «все узаконене і заповідане мусульманам пророком – це були лише повсякденні правила поведінки та звичаї, які нічого не мало спільного з методами політичного та громадянського управління» [1, с. 32]. За його словами, з мусульманських норм прямо не випливає, що мусульмани мають прагнути побудови халіфату, вони цілком можуть жити за мусульманськими нормами без побудови теократичної мусульманської держави. Це була спроба нового прочитання священних для мусульман текстів з метою доведення, що релігійні норми насправді санкціонують менш конфліктогенний шлях розвитку.

Розглянемо ще один приклад, цього разу у царині християнського богослов'я. Низка західнохристиянських теологів зараз багато уваги приділяють просуванню ідеї нібито відсутності суттєвих протиріч між різними християнськими конфесіями, а також між ісламом та іудаїзмом. На їхню думку, це єдиний засіб ліквідації причин релігійних конфліктів. Так, Ганс Кюнг намагається довести, що християнство й іслам «мають дуже велику схожість між собою у вірі» [178, с. 247]. За його словами, це допоможе уникнути конфлік-

тів на релігійному ґрунті між християнами та мусульманами.

Прихильники даного погляду ухвалили у 1993 році чотири пункти, які, на їхній погляд могли б стати мінімальним консенсусом для всіх провідних релігій світу. Перша норма звучить так: «поважайте будь-яке життя», друга – «дійте чесно та справедливо», третя – «кажіть та дійте по правді», четверта – «поважайте та любіть одне одного» [178, с. 252].

Відомим є приклад одного християнського священика, який намагався залагодити конфлікт між мусульманами та індуїстами, апелюючи до тих норм їхніх віровчень, які закликали до миру. Цей священик супроводжував свої намагання такими словами: «Я не прошу вас не бути мусульманами або індуїстами, я прошу вас бути добрими мусульманами або добрими індуїстами» [334, с. 68].

У стремлінні знайти схожості між сторонами конфлікту, не ігноруючи розбіжностей, богослов'я має значний інтелектуальний потенціал. Однак цей потенціал суттєвим чином відрізняється від потенціалу релігієзнавчого.

Провівши вищенаведений розбір відмінностей та спільного між релігієзнавчим та богословським підходом, наголосимо, що наше дослідження є саме релігієзнавчим. Адже з методологічного боку, по-перше, в центрі нашої уваги не нормативний, а феноменологічний аспект досліджуваних процесів, по-друге, ми розглядаємо релігійні явища як прояв культури, діяльності суспільства, а не вияв активності трансцендентних сил; по-третє, увага нашого дослідження спрямована на об'єктивні дані, які можна перевірити за допомогою інструментарію прикладних наук.

Отже, у вищенаведених міркуваннях ми провели певну межу між богословським та релігієзнавчим підходами та намагатимемося не перетинати її в рамках даного дослідження, стоячи на методологічних позиціях релігієзнавчого підходу.

Розділ 2

ІСТОРИЧНІ ТА ТЕОРЕТИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ ПОЯВИ РАДИКАЛЬНОГО ДЖИХАДИЗМУ

2.1. Історичні детермінанти взаємодії ісламу та населення Європи

Менше ніж через сто років після початку публічної проповіді ісламу Мухаммадом в пустелях Аравії (613 рік) мусульманські війська вдерлися на Піренейський півострів Європи. Як пишуть історики, «для жителів Іспанії арабське завоювання 711-716 рр. виявилося подібним грому серед ясного неба» [330, с. 16].

Однак насправді у факті переходу військ ісламу через Гібралтарський пролив не було нічого дивного – до цього вони вже встигли підкорити величезні простори Азії та Північного узбережжя Африки. Спроби захоплення Європи були логічним продовженням проголошеної ще Мухаммадом практики джихаду.

Для розуміння того, чим саме є джихад, дослідники пропонують різні підходи – релігійно фундований та раціоналістичний. Розглянемо кожний з них.

Релігійно фундований підхід тлумачить джихад у термінах релігійної свідомості, вказуючи на його роль засобу захисту мусульманської віри від посягань язичників. Важливо, що в межах цього підходу чимало дослідників вказує, що є неправильним зводити зміст терміну «джихад» тільки до військових дій, адже це поняття використовується і в контексті духовного самовдосконалення віруючих в Аллаха [77].

Представники раціоналістичного підходу вважають, що практика джихаду з'явилася внаслідок економіко-політичних обставин існування арабських племен. Вільям Уотт пише, що для племен, які жили в Аравійській пустелі в часи виникнення ісламу, нормою була практика військових набігів. Щоб вирішити свої економічні питання, арабські племена періодично віднімали одне в одного скот та майно. Однак, коли Мухаммад запровадив нову релігію, що за-

безпечила духовну та політичну єдність арабів, перед ним постало питання пошуку альтернативи цим внутрішньоарабським набігам.

На думку Уотта, ідея джихаду була трансформацією кочової практики набігів [330, с. 17]. Як пише цей дослідник, «концепція священної війни означала, що набіги послідовників Мухаммада спрямовувались проти немусульман, але по мірі того як все більше племен навколо Медини ставали мусульманами, це означало також, що для набігів було необхідним відправлятися все далі та далі» [330, с. 18]. Також Уотт наводить численні дані, що підтверджують такий його прагматичний висновок.

Ми не беремося судити в рамках даного дослідження, який з наведених підходів є більш правильним – ця наукова проблема потребуватиме окремого докладного розгляду. Однак зазначимо, що стрімке військово-просування арабів за тисячі кілометрів від їхньої батьківщини важко пояснити завданнями оборони власної віри від язичництва.

Також зазначимо, що зведення джихаду тільки до царини вирішення економічних питань ми теж вважаємо не зовсім повним поясненням цього феномену. Адже таке пояснення не враховує релігійну компоненту мусульманських завоювань. Той високий бойовий дух, який характеризував, за свідченням сучасників, мусульманських воїнів, не пояснити тільки бажанням отримати багату здобич.

Крім того, зауважимо, що було б неправильно казати, що в середньовіччі військові дії проти немусульман, зокрема в Європі, не розглядалися мусульманами як джихад. Адже авторитетні експерти, такі, наприклад, як Вільям Уотт, наводять переконливі свідчення протилежного [330]. Освячена пророком Мухаммадом ідея джихаду надихала мусульманських воїнів на ратні подвиги – адже, згідно з мусульманською релігією, участь в джихаді є великою заслугою перед Аллахом.

Як зазначає М. Ракітянський, «ранні мусульмани відчували себе носіями високої духовної місії. Вони вважали, що Бог говорив з ними через свого Пророка арабською мовою і вважали себе провідниками істинної релігії і мови самого Бога. Безліч мусульман загинули, беручи участь в «священних війнах», щоб поширити віру в Аллаха на весь світ. Іслам і зараз відрізняється глибокою релігійністю своїх послідовників. Це – релігія поклоніння і предестинації,

виправдання справами і самопожертви, нормативності та обрядовості» [290, с. 83].

Однак успіх мусульманських завоювань в Європі варто пояснювати не тільки релігійною мотивацією ісламських військ, але й слабкістю королівства вестготів, на терени яких у 711 році напали мусульмани.

Вестготи, які за три століття до того захопили землі колишньої Римської імперії на Піренейському півострові, так і не змогли побудувати міцної державної машини. Безпосередньо перед мусульманським нападом там були міжусобні чвари між претендентами на престол. В таких умовах мусульмани без особливого труда захопили європейські володіння вестготів, отримавши рішучу відсіч тільки від франків, у володіння яких вони теж намагалися вдертися.

Битва при Турі та Пуатьє зупинила просування мусульман углиб території, яка зараз належить Франції. Слід зауважити, як вважають деякі дослідники, що насправді мусульмани могли знайти військові ресурси для подальшої перемоги над франками, але у них не було такої мети – адже з просуванням углиб Європи вони опинилися у місцевостях з незвичними для них кліматичними умовами, які робили захоплення земель північніше сучасної Іспанії малопривабливим завданням.

Мусульманські держави проіснували на Піренейському півострові тривалий період – з початку VIII по кінець XV століття, коли християнські володарі завоювали останній мусульманський оплот в західній Європі – Гранадський емірат.

Досвід війни з мусульманами, а також тривалого життя поруч з мусульманськими європейськими еміратами сформував у християнського населення Європи образ мусульман, який ми і аналізуємо в цьому дослідженні.

Зауважимо, що образ цей складався не тільки як наслідок завоювницьких війн мусульман на територіях Західної Європи, але також і внаслідок хрестових походів західноєвропейських держав на землі, які знаходилися на той час під владою мусульманських правителів. Це були століття війн християнських та мусульманських держав.

Вивчення того образу ісламу, який сформувався у європейців під час перших контактів з мусульманським світом, є важливою задачею для дослідника сучасних відносин мусульман та європейців

– адже саме у Середньовіччі були закладені підвалини сприйняття мусульман у свідомості європейських народів. Як пише Вільям Уотт, «успадкований нами «образ» ісламу сформувався у XII та XI–II століттях під тиском страху перед сарацинами» [330, с. 182].

Отже, перейдемо до реконструкції образу мусульман, який склався у європейців епохи Середньовіччя.

Головним компонентом цього образу було усвідомлення європейцями мусульман як чужаків. Незважаючи на те, що в Корані згадується Ісус (Іса), Божа матір (Марйям) і багато інших імен та подій, що зображені в священній для європейців книзі – Біблії, що мусульмани протягом восьми століть (з початку VIII по кінець XV століття) жили поруч з християнськими державами в Західній Європі, мусульмани все ж таки розглядалися як «чужі» для європейських народів.

Той факт, що мусульманські та християнські країни воювали протягом цього періоду між собою, є важливим фактором у формуванні цього аспекту «чужості» в образі ісламу, але не єдиним. Християнські народи теж постійно воювали між собою в той період, однак це не заважало їм розглядати європейські емірати Аль-Андалус як чужинців та спільного ворога. Основна розбіжність полягала у релігійному аспекті. Релігія мусульман розглядалася християнськими авторами як чужорідний елемент для їхніх земель.

В усвідомленні цієї чужості був не тільки суб'єктивний, але й об'єктивний момент. Річ у тому, що мусульмани не асимілювалися в Європі.

Опинившись в оточенні християнських держав, європейські емірати не втратили жодної зі своїх східних характеристик, розвиваючись в руслі, яке було провідним для всіх інших мусульманських країн того часу. Навіть коли мусульманські емірати на Піренейському півострові були остаточно завойовані християнськими монархами, мусульмани, що залишилися там жити (мориски), не розчинялися серед європейців, продовжуючи у повному обсязі зберігати особливості своєї культури та способу життя.

Як пишуть дослідники, на початку XVII століття, тобто через більше ніж сто років після того, які останній мусульманський емірат на теренах Західної Європи був завойований, стало зрозуміло, що мориски «виявилися елементом населення, який не асимілюється» [330, с. 148]. Усвідомлення цього факту супроводжувалося спо-

стереженням ще одного показового моменту – високими показниками народжуваності у мусульманського населення. Як бачимо, показники народжуваності серед мусульманських мігрантів перевищують відповідні показники місцевого європейського населення не лише у ХХІ ст. – подібна ситуація спостерігалася й у ХVІ столітті [330, с. 147].

Християнські володарі того часу бачили єдине вирішення мусульманського питання – виселення морисків за межі Європи. Близько півмільйона осілих в Іспанії мусульман були виселені тоді у Північну Африку, звідки колись їхні предки потрапили до Європи.

Другим компонентом образу ісламу у середньовічних європейців було уявлення про мусульман як про людей, у яких можна навчитися корисному. Протягом змушеного життя поруч з мусульманами європейці позичили у мусульман чимало важливих знань, ідей та технік, так само як і мусульмани позичали ідеї та технології у європейців.

Після падіння Римської імперії європейські міста переживали період занепаду – в Європі науки, мистецтва, технології тоді настільки занепали, що європейці сприймали культуру мусульманських народів як щось більш високе порівняно з їхніми власними тодішніми досягненнями. І це було не тільки суб'єктивне сприйняття, але й об'єктивне. Оскільки, дійсно, мусульманські країни тоді в багатьох аспектах матеріальної та нематеріальної культури перевищували усі християнські країни Західної Європи.

Якщо порівняти романську архітектуру з Альгамброю та іншими прикладами мавританської архітектури в Європі, можна усвідомити ті відчуття, які мали європейці, котрі могли порівняти те, що зводилося тоді в християнських країнах з тим, що будували мусульманські зодчі. Європейські мусульманські міста справляли тоді сильне враження на християн-європейців.

І це стосувалося не лише архітектурного мистецтва, але й медицини, науки, розкошів. Дослідники склали досить великі переліки того, чому саме середньовічні європейці навчилися у мусульман. Ці переліки відомі, тому не будемо повторювати дані факти. Розглянемо тільки один з прикладів цього позичання, який є цікавим у контексті нашого дослідження радикального джихадизму.

Як зазначає В. Уотт, сама концепція «хрестового походу» багато чим зобов'язана ідеї джихаду – «священної війні» мусульман

[330, с. 180]. Зупинимося на цьому питанні більш детально. Ідея хрестового походу має три головні складові. По-перше, цей похід – форма військового служіння Богу. По-друге, це війна з невірними. По-третє, учасникам хрестового походу обіцяється прощення усіх гріхів та гарантоване потрапляння до раю. Річ у тому, що всі три наведенні елементи є характерними також для ідеї джихаду в ісламі.

Якщо врахувати хронологічний чинник, то варто зазначити, що ідея хрестових походів з'явилася у європейців саме тоді, коли вони дізналися про особливості ведення війни мусульманами.

Як мінімум частково хрестові походи були відповіддю на джихад – священну війну маврів [330, с. 14]. П'єр Віймар, коли описує зіткнення на Святій землі військ Саладина, для якого ця війна була джихадом, та хрестоносців, для яких ця війна теж була священною, вказує приклади небувалої героїзму та небувалої жорстокості, які супроводжували ці військові дії [73]. І це не дивно, адже там зіткнулися дві релігійні доктрини та воїни, які були готові померти за свою віру.

Третій компонент образу ісламу, який склався у християнських європейців епохи Середньовіччя, полягав у тому, що мусульманська релігія розглядалася як обман. Вперше Коран був перекладений на одну з європейських мов – латину – у 1143 році Робертом Кеттонським і залишався до XVII століття єдиним перекладом Корану на європейські мови, будучи названим «Закон лжепророка Магомета».

У всіх тих пунктах, де мусульманське віровчення відрізнялося від християнських догматів, воно вважалося брехнею та свідомим викривленням істини. Іслам у трактуванні середньовічних європейців вважався прямим запереченням християнства, чимось таким, що протиставлено християнству.

Зазвичай сарацинів розглядали як язичників, які поклоняються Мухаммаду. Звісно, це не було правдою. Адже в питаннях монотеїзму мусульмани тоді і зараз є надзвичайно послідовними. Однак у Середні віки європейці розглядали те, що мусульмани пропонували альтернативу християнському вченню, як спробу збити зі шляху істинного, як бунт проти Порядку, встановленого Богом [339].

Серед найвідоміших критиків ісламу того часу можна назвати Фому Аквінського. У середині XIII століття Аквінат у своїй «Суммі проти язичників» приділяє увагу розгляду мусульманського вчення.

Перш за все, він відкидає ідею, що мусульмани, іудеї та християни мають спільне Священне Писання [339, с. 33].

Те, що в Корані можна побачити події та імена з Біблії, Фома пояснює тим, що Мухаммад робить вільний переказ деяких фрагментів Тори та Євангелій з метою ввести в оману своїх послідовників. За його словами, «те істинне, що було в його вченні, він перемішав з великою кількістю байок та вчень цілковито помилкових» [339, с. 49].

Далі, Аквінат доводить, що у Мухаммада не було гідних підтверджень істинності свого вчення. Фома Аквінський вказує, що у вченні про божественне потрібні були б бути надприродні свідчення, адже лише вони можуть слугувати гідним свідченнями божественного натхнення. Військові перемоги Мухаммада, за словами Аквіната, не можуть слугувати доказом того, що його підтримує Бог, адже такі ознаки «зазвичай відрізняють розбійників та тиранів».

Також Фома Аквінський намагається пояснити той факт, що за Мухаммадом пішли колосальні маси людей. На його думку, це викликано тим, що «Магомет спокусив народи обіцянкою плотських насолод» [339, с. 49].

Добре відомо, що багатоженство мусульман посідало чільне місце в уявленнях європейців Середньовіччя про іслам. Те ж саме стосується і плотського характеру мусульманського раю з його гуріями та бенкетами. Те, що мусульмани не вбачали ніякої доброчесності у тому, щоб бути безшлюбним, теж було дивним європейцям, з їхніми розповсюдженими практиками чернецтва [503].

Ці три моменти (багатоженство, наявність серед насолод мусульманського раю фізичних задовольень, а також відсутність у мусульман поваги до безшлюбності) були аргументами, які християнські автори завжди наводили для критики ісламу та його прихильників. Зокрема, Аквінат вважав, що наявність цих моментів в ісламському вченні могло привабити лише людей простих та схильних до пристрастей.

Фома Аквінський писав, що Мухаммаду, коли він вів свою проповідь, «не повірив ніхто з людей мудрих та досвідчених у речах божественних та людських, але тільки люди по-звірячому дикі, які мешкали у пустелях, які не знали ніякого божественного вчення, проте чисельні: з їхньою допомогою він силою зброї примусив інших прийняти свій закон» [337, с. 49].

Християнські автори зазвичай описували іслам як релігію меча і насильства. Для ілюстрації цього положення використовувалися такі приклади, як діяльність асасинів. Нагадаємо, що в ісламі існувала одна з ісмаїлітських сект, прихильників якої називали гашишинами; головним центром цієї секти була горна фортеця Аламут. Європейці прозвали представників цієї секти асасинами, тобто вбивцями.

В гашишини вербували молодих людей, бажано сиріт з бідних прошарків суспільства. Це були воїни, які мали виконувати накази свого імама на ім'я Хасан ібн Саббах. З найбільш фанатичних воїнів готували фідаїв, тобто «тих, хто жертвує собою». Це були майбутні вбивці-смертники, які мали карати тих, кому, на думку засновника секти, належить померти. Як зазначає О. Лабинцев, фідаї вбили чимало правителів країн Сходу та Європи [179, с. 124].

Шляхом застосування наркотичних засобів та різного роду маніпуляцій зі свідомістю адептів фідаїв переконували в тому, що їхній імам володіє надприродними здібностями, і що у них є можливість опинитися в раю, якщо вони загинуть в бою під час виконання наказів імама.

Смертникам навіть надавали можливість «побачити» мусульманський рай, з усіма його радощами та фізичними насолодами, через що у фідаїв зростало прагнення туди якомога скоріше «повернутися». Про асасинів ходило чимало правдивих історій і ще більше легенд, за допомогою яких християнські проповідники переконували європейців у тому, що мусульманська релігія – це нібито суцільний обман, вбивства та фанатизм.

Насправді, у контексті релігійних війн Середньовіччя, в яких християнські правителі Європи теж зовсім не відрізнялися миролюбством, звинувачення мусульман в войовничості виглядає дивно. Адже християнські володарі та лицарі тоді теж чинили чимало актів невинуватої жорстокості та підступу.

Більше того, добре відомо, що в мусульманських еміратах Аль-Андалуса християнські єретики та іудеї відчували себе набагато спокійніше, ніж у сусідніх християнських країнах з їхньою інквізицією та жорсткими законами проти всіх інших релігій та конфесій, окрім католицизму.

Навернення в іслам на захоплених мусульманами європейських землях зрідка відбувалося шляхом прямого насилля. Мусульмансь-

ким правителям навіть було вигідно мати іновірців на своїх землях – адже вони були зобов'язані сплачували високий податок, який йшов на утримання мусульманського війська. Звісно, іновірці на мусульманських землях Європи мали суттєві обмеження в правах, але їх зазвичай не вбивали за бажання залишатися вірними своїй вірі.

Дуже важливим елементом у сприйнятті мусульман європейцями в епоху Середньовіччя був страх – перед їхньою чисельністю, військовими успіхами.

Як зазначають автори, «на початку XII в. європейці вважали, що світ складається з трьох частин: Азії, Африки та Європи. Найбільша з них – Азія – вважалася майже цілком мусульманською, так само як і Африка, однак далеко не вся Європа була християнською. Таким чином виходило, що майже дві третини світу належить мусульманам» [503]. Таке бачення навіть схоже на сучасне сприйняття мусульман європейцями.

Європейці, спостерігаючи величезні потоки емігрантів з мусульманських країн в Європу, які кожного року лише збільшуються, розуміють, що ці потоки – лише маленькі струмочки порівняно з тим морем людей, які живуть в мусульманських країнах на півдні і в один момент можуть вирішити відправитися за своїми родичами в Європу.

Це відчуття життя поруч з величезною масою мусульманського населення є добре знайомим європейцям. Зараз, як колись у часи Середньовіччя, це відчуття актуалізується, бо мусульманський світ знов прийшов у рух – у ньому точаться релігійні війни, кожного дня відбуваються страшні теракти з численними жертвами, й одним з напрямків цього руху може бути спроба насунути на Європу.

Страх, який характеризував у Середньовіччі ставлення європейців до мусульман, згодом був подоланий – хоча хрестоносці і не змогли закріпитися на святій землі, реконкіста відвоювала європейські землі від мусульманських завойовників.

Мусульманські народи на довгий час втратили свою пасіонарність та вже не відігравали перші ролі на міжнародній арені. Втім, історія циклічна, і нині мусульманський світ стоїть на порозі великих змін. Це можна побачити за тим, що у багатьох мусульманських країнах активно проводиться політика повернення до первинного ісламу – ісламу впевненості у власній правді та джихаду.

У таких умовах європейцям варто згадати свій досвід спілку-

вання з такого роду ісламом. Це надасть важливу інформацію для роздумів щодо перспектив, які стоять нині перед Європою.

Зараз можна спробувати зробити крок назад та подивитися на історичний розвиток ісламу в цілому.

Так, наприклад, Бассам Тібі пропонує тлумачення історії ісламу як історії майже безперервних спроб експансії [323]. Він пише, що ісламська цивілізація змогла поширитися і домінувати на першій стадії, між VII і IX століттями, військовим шляхом через джихад (Близький Схід, Північна Африка, Центральна Азія, Європа); пізніше, на другому етапі, аж до XV століття по всьому світу – переважно через торгівлю (Західна і Східна Африка, Східна і Південна Азія); на третій стадії, а саме за часів османських завоювань, з XIV століття аж до облоги Відня 1683 року, турецькі османи відродили запозичену в арабів військову традицію джихаду в ісламі та спробували повторити їхні успіхи. Тібі констатує, що іслам поки що не зміг досягти всеосяжної глобалізації, хоча саме його цивілізація за своїми претензіями була першим глобалізаційним проектом у світовій історії.

Добре відомо, що одним з основних векторів експансії ісламу був Захід. Зокрема, М. Ракитянський надає такий стислий огляд історії мусульmano-християнських відносин: «Християни встигли забути про те, що вся Північна Африка і Сирія колись були християнськими. Під час першого великого наступу арабів з 632 по 732 роки ці землі втратили свою незалежність і були ісламізовані. Свого часу передові загони мусульман стояли в 200 км від Парижу і поблизу Женев. До 714 року армії мусульман захопили весь Піренейський півострів, за винятком гірських районів північної Іспанії. У 1453 році було завойовано Константинополь, у 1460 році – Грецію, в 1540 році – північну Угорщину. У 1456 році турки взяли в облогу Белград. Місто вдалося відстояти, проте у 1521 року його все ж таких захопили. У 1529 та ще раз в 1683 році Відень був у тривалій облозі. У 1625-1633 рр. були взяті під контроль морські порти Північної Європи. Практично все XVII ст. було часом протистояння Османської імперії та Речі Посполитої. Шістсот років тривала війна з християнством на Балканах» [290].

Наведені дані змушують глибоко замислитися над поточними процесами. Якщо їх розглядати в контексті історії – вони не є чимось випадковим, а їх вектор та значення стають добре зрозумілими.

2.2. Ідейні витoki радикальних течій в ісламі

Щоб зрозуміти генезу радикалізму в ісламі, необхідно звернутися до аналізу основ цього вчення. Розпочнемо це з осмислення поняття «людина» в ісламі.

За свідченнями дослідників, в ісламі поняття «людина» не отримало настільки активного опрацювання, як в християнстві. Це пов'язано з різною модальністю викладених в Новому Заповіті та Корані даних щодо людини: «мета Корану – відповісти не на питання, чим є людина, а на питання, що повинна і чого не повинна робити людина, якою є мета її життя, що є добро і зло» [333, с. 157]. Тим не менш, в ісламі наявні приклади осмислення образу людини, основні компоненти якого ми розглянемо в нашому дослідженні.

Коли теоретики пишуть про образ людини в ісламі, перш за все вони вказують на мусульманське трактування людини як «раба Аллаха». Так, А. Смірнов наголошує: «Якщо запитати себе, якою є найбільш типова характеристика людини в культурі ісламу, то відповіддю буде слово "раб"» [303, с. 55]. Таке трактування ролі людини не є чимось унікальним – в інших релігіях подібні тлумачення також є поширеними.

Статус «раба» визначений передусім тим, що, за ісламом, людина, як і все інше, є результатом творчої діяльності Всевишнього. Наявний статус людини передбачає, що вона має певні обов'язки. По-перше, це необхідність поклоніння Всевишньому та виконання його настанов. Основні обов'язки мусульманина добре відомі – це шахада, намаз, ураза, закят і хадж. Деякі напрямки в ісламі, наприклад, салафізм, додають до цих п'яти «стовпів ісламу» ще і джихад.

Питання автономності людини виглядає в ісламі сумнівним. По-перше, людина, як творіння, є чимось несамостійним, таким, що має другорядний характер у питанні прийняття рішень. По-друге, мусульманське розуміння предестинації вчить, що всі події визначені наперед Аллахом, отже питання автономності людини не має стійких онтологічних підстав, поступаючись місцем ідеям фаталізму, про які багато писав ще Освальд Шпенглер, коли описував «магічну душу» цивілізації ісламу.

З іншого боку, в Корані наявні вказівки на те, що людина все ж має певний рівень свободи. Це навіть стосується питання вибору

релігії – в Корані вказується, що в мусульманському суспільстві можуть жити представники різних релігій, а мусульмани не повинні силою навертати в іслам іновірців.

Отже, в ісламі є уявлення про певну автономність людини, однак у даній релігії це не є основною ознакою людини. Релігієзнавці зазначають, що в ісламі «поняття «свобода» стосовно людини розглядається як щось підозріле та пов'язане з відходом від праведного шляху» [283, с. 85].

За уявленнями мусульман, Аллах установив світовий порядок та визначив місію людини – слідувати цьому порядку. Однак, виконуючи свою місію, людина має можливість вибору і несе відповідальність за нього.

Статус раба не є єдиною складовою антропології ісламу. В ісламі статус людини має ще один вимір, а саме роль намісника Аллаха на землі [333, с. 157]. За ісламом, «знання імен», тобто 99 імен Аллаха, робить людину намісником Аллаха, підвищує її порівняно з іншими його створіннями.

Як вказують релігієзнавці, людина здійснює намісництво в рамках трьох сфер. По-перше, вона має змогу працювати над собою, прагнучи стати краще. По-друге, люди здатні впорядковувати міжособистісні стосунки, прагнучи побудови гідного суспільства. По-третє, згідно з ісламом, люди здатні керувати своїми стосунками з оточуючим світом [224, с. 108].

Метафізична проекція людини в християнстві та в основних напрямках ісламу суттєво відрізняється. Наприклад, в Корані відсутня ідея про те, що людина створена за образом та подобою Бога. Ця дуже важлива для християнства ідея в ісламі не представлена. Святе писмо мусульман вказує на створення людини за її власним образом. Це свідчить про більш низький статус людини в трактуванні ісламу порівняно з тлумаченням сутності людини в християнстві.

Читаючи Коран, спадають на очі численні фрази на кшталт «людина створена слабкою», «людина невдячна» тощо [157]. Однак необхідно наголосити, що такі трактування людини не є констатацією проявів дії первородного гріху (ідеї первородного гріху теж немає в ісламі), а становлять собою вказівку на недосконалий характер людини як істоти.

За мусульманськими уявленнями, людина не мала та не має

образу й подоби Божих, вона є від початку недосконалою. Однак при цьому людина не трактується в ісламі як зла істота. Вона є слабкою, але не злою.

Як підкреслює А. Смірнов, «згідно з ісламським віровченням, людська природа не є "спаплюженою", людина не народжується зі злом в душі і не несе в собі начало зла» [303, с. 52]. Отже, за мусульманським вченням, людина слабка, однак це не є наслідком первородного гріху, а тільки свідчить про її недосконалість. Згідно з мусульманськими уявленнями людству спокутувати нема чого, адже люди не мають зіпсованої первородним гріхом природи. Отже, ті глибокі метафізичні питання, що наявні в християнстві щодо проблеми створення людини за образом та подобою Божою, а також щодо ідеї спокутування, в ісламі не представлені.

Дослідники зазначають, що в багатьох напрямках ісламу інтерес щодо людини стосується насамперед питання виконання нею обов'язків, в той час як уявлення про людину в християнстві пов'язані з осмисленням насамперед питань її духовного зростання.

Так, П. Поломошнов навіть пише: «Ісламський ідеал людини становить собою простий опис набору зовнішніх якостей ідеального мусульманина, не заглиблюючись в його внутрішній духовний світ і самосвідомість» [283, с. 83]. Однак точка зору П. Поломошнова є лише частково правильною. Річ у тому, що цей дослідник проігнорував те, що іслам як світоглядна доктрина не є чимось однорідним. В ньому існують різні напрямки і те, що є справедливим стосовно напрямків класичного ісламу, не є таким щодо, наприклад, суфізму – в цій містичній течії ісламу приділено чимало уваги внутрішньому духовному світові людини, її самосвідомості.

Антропологічна модель суфізму включає в себе вчення про три прошарки людини – тілесний, соціальний та духовний.

Тілесний рівень є репрезентацію в людині матеріального світу у вигляді фізичних та фізіологічних процесів, які стимулюють «низькі» прагнення людини на кшталт задоволення тілесних потреб, а також таких проявів, як жадібність та заздрість. За вченням суфізму, якщо людина ідентифікує своє «Я» з тілесним рівнем, то це людина-тварина, якою керують грубі, низькі потреби. Для такої людини поняття, що пов'язані з суспільною сферою або з духовністю, є лише порожніми словами.

Соціальний рівень (за суфізмом) є наявною в людині інстанці-

єю суспільства. Це певні соціальні ролі, які набуває людина в процесі свого життя, в результаті пристосування до тої чи іншої ситуації у соціумі. Наприклад, це такі ролі, як «батько», «покупець», «вчитель» тощо. За суфійським вченням, коли людина ідентифікує себе з цим рівнем, то вона орієнтується на соціальний престиж, а більш високі та значущі речі їй не досяжні.

Третій – духовний – рівень є репрезентацією божественного начала в людині. Завданням людини, з точки зору суфіїв, є ідентифікація свого «Я» саме з цим рівнем її людської природи.

Для цього людина має звільнитися від своїх соціальних ролей і тваринних пристрастей та розчинитися в божественному. За вченням суфіїв, цього можна досягти лише через напружену духовну працю, у процесі якої людина творить себе: «Якщо перше народження (народження тіла) дають батьки, друге народження – народження особистості – дає суспільство, то третє і останнє народження – народження вищої людини, боголюдини – можливо лише власними зусиллями» [192, с. 71].

Нагадаємо, що суфійський шлях сходження до «вищої людини» становить собою проходження трьох стадій розвитку: шаріат, тарикат і хакікат.

На стадії шаріату від мусульманина вимагається знання та дотримання всіх норм ісламу. Зберігаючи те, що отримано на цій стадії, суфій іде далі – до тарикату. Під керуванням вчителя людину вчать аскетичні та іншим духовно-релігійним практикам задля подальшого звільнення людини від панування у ній тілесних і соціальних факторів. Успіх на цій стадії призведе, на думку суфіїв, до формування відчуття органічного зв'язку з Богом, тобто до стану хакікату. Дослідники так описують уявлення суфіїв про ідеал людини: «На цьому шляху відбувається повне осягнення істини і злиття адепта з Богом. Це і є стан боголюдини, святої людини, через яку «просвічує» Бог, словами якого говорить Господь» [192, с. 72].

Отже, ми побачили, що у тлумаченні образу людини в ісламі є як мінімум два основні підходи.

Перший, екстерналістський, підхід спрямовано «назовні», дбаючи передусім про дотримання зовнішніх ознак виконання обов'язків людини (класичний іслам), другий, інтерналістський, спрямовано на виконання обов'язків в першу чергу щодо «внутрішнього» перетворення людини у духовному плані (суфізм).

Незважаючи на специфічність даних двох підходів, у своїй сутності вони є різними проявами одного і того ж загальноісламського уявлення про метафізичний статус людини з його двома вимірами: «раб Аллаха» та «намісник Аллаха», про які ми вели мову на початку цього підрозділу нашого дослідження.

Радикальний іслам міг виникнути тільки на основі екстерналістського трактування людини. Інтерналістський підхід спрямовує людину на духовне самовдосконалення, він не призведе до ідеї насилля над оточуючими. Але екстерналістський підхід закликає демонструвати зовнішні прояви своєї віри, спрямовувати свої дії на перетворення матеріального світу відповідно до уявлень віруючого.

Той ідейний напрямок в ісламі, який призвів до появи радикального джихадизму, – салафізм – виник в рамках екстерналістської парадигми сприйняття людини. Розглянемо генезу «салафізм» докладніше.

Термін «салафізм» походить від давнього арабського слова «предки» («салафія»). Дослідник Аль Хатіб Ібрагім Ясін зазначає, що салафізм – це вчення тих мусульманських діячів, які закликають орієнтуватися на спосіб життя та віру, які сповідували ранні мусульмани. Вони виступають різко проти нововведень у сферах віровчення та буденного життя [13, с. 11].

Вже в епоху середньовіччя на мусульманському Сході з'явилися перші автори, які пов'язували ті чи інші невдачі мусульман з їх відходом від первинного тлумачення основ ісламу та закликали відродити призабуті первинні традиції [48, с. 5].

Салафіти наполягають на літеральній інтерпретації Корану і норм шаріату. Амар Канах зазначає, що важливою ідеєю салафізму є «думка, що протягом століть іслам спотворювався, в нього весь час привносились нові елементи, які суперечать споконвічному ісламському вченню. А відтак, щоб “очистити” наявну нині мусульманську релігію, необхідно повернути її до того стану, в якому вона перебувала в епоху пророка Мухаммада і чотирьох праведних халіфів» [140, с. 109].

Ми вважаємо, що для правильного розуміння того, чим є сучасний радикальний салафізм, необхідно прослідити, як формувалися вчення салафітів з самих початків.

Для салафітів дуже важливу роль відіграють релігійні ідеї минулого. Генрі Лаузире не випадково тлумачить салафізм як «новітню

концепцію ісламу, яка проектується назад у минуле» [446, с. 2]. Так само і автори книги «Глобальний салафізм: новий релігійний рух ісламу» наголошують, що сучасний салафізм підкреслює своє відношення до «старої і більш чистої автентичності» [414, с. 1].

Салафізм сягає корінням у вчення засновників ханбалітського мазхабу – однієї з чотирьох канонічних правових шкіл ортодоксального сунітського ісламу. Особливістю позиції ханбалітів є відкидання будь-яких нововведень у сфері мусульманського віровчення та права. Крім того, добре відомо, що ханбалітам притаманна особлива суворість у тлумаченні релігійних норм.

Особливості тлумачення ісламського віровчення ханбалітами можна побачити читаючи праці засновника ханбалізму – імама Ахмада ібн Ханбаля (VIII – IX ст.).

В «Усуль ас-суна» («Основи суні»), яку Ахмад ібн Ханбаль надиктував своїм учням, є, наприклад, такі слова: «І "той, хто залишив молитву, став невірним", і "немає зі справ такої, залишення якої було б невір'ям, окрім молитви". Той, хто залишив її, є невірним... І Аллах зробив дозволеним його вбивство» [271, с. 34–36]. У виданні, яке ми використовуємо, є примітка, в якій коментатор слів Ахмада ібн Ханбаля уточнює, що в даному випадку йдеться про те, що дозволено вбивство такої людини, яка відмовляється здійснювати молитву навіть під загрозою смерті. Як ми бачимо, погроза смертю за небажання молитися Аллаху та вбивство за категоричне небажання молитися Аллаху – це те, що засновник ханбалізму вважав правильним.

Серед ханбалітів для сучасних салафітів дуже важливе місце посідає ще один середньовічний арабський мислитель – Ахмад Ібн Таймія (1263–1328). Дослідники часто саме його називають основоположником ісламського фундаменталізму.

Ібн Таймія – автор величезної кількості праць щодо різних питань віровчення ісламу та пов'язаних з ним правових аспектів. Його ідеї спричинили великий вплив на розвиток ісламських вчень, в першу чергу на представників ханбалітського мазхабу. Як пишуть дослідники, «Ібн Таймія пропагував традиціоналістський підхід до релігії, настанову «повернення до основ», очищення ісламу від усіх нововведень і спирання виключно на Коран і Сунну» [207, с. 145].

Серед попередників Ібн Таймії насамперед потрібно назвати Ахмада ібн Ханбаля. Серед теоретиків, які активно використовували

ли ідеї Ібн Таймії, потрібно відзначити Мухаммада ібн Абд аль-Ваххаба ат-Тамімі, Саїда Кутба та інших представників салафізму.

Важливим пунктом вчення Ібн Таймії є проголошення абсолютної покірності Аллаху як необхідної якості віруючого мусульманина. Він виражає цю тезу, наприклад, такими словами: «Релігія включає в себе покірність і смиренність. Прийняття людиною релігії означає, що вона стає покірною» [128, с. 14]. Цей постулат вчення Ібн Таймії тісно пов'язаний з осмисленням ідеї таухіду – єдинобожжя, яке знаходиться в центрі будь-якого мусульманського вчення.

На думку Ібн Таймії, якщо людина не визнає себе рабом Аллаха, вона є кафіром, тобто невірним. Визнання панування Аллаха має проявлятися в двох проекціях – по-перше, в смиренні людини, по-друге – у гідному вшануванні нею Аллаха. Якщо немає першого чи другого, то людина є кафіром, які «вважають, що вони самі по собі є істиною, як було сказано помилковими ідолами» [128, с. 23].

Проявляти вищезазначене смирення людина має у державі, правління якої засноване на суворому дотриманні шаріату. Норми особистої та суспільної поведінки людини мають регулюватися, на думку Ібн Таймії, не людським, а божественним законом. Завдання людини – виконувати цей закон у повному обсязі в усіх царинах свого життя. Тобто настанови віри, на думку цього середньовічного мислителя, мають регулювати та впорядковувати не тільки те, що безпосередньо пов'язане з відправленням культу, а буквально все, що стосується будь-яких сторін людського життя.

Такий ключовий пункт учення Ібн Таймії – це критика нововведень. В одній зі своїх праць він пише: «Все, що є в релігії нового, чого немає ані в Корані, ані у справжній Сунні, неважливо, хто сказав це або зробив, – є незаконним, оскільки ані Аллаху Славному і Всевишньому, ані Його посланнику, нехай благословить його Аллах і вітає, це не подобається. Тому бід'а (нововведення) вважаються несправедливим, поганим вчинком. Адже це – несправедливі, погані вчинки» [128, с. 31].

Нововведеннями Ібн Таймія безкомпромісно вважав буквально все, що з'явилося в ісламі після декількох перших поколінь мусульман. Він вважає ці нововведення бунтом проти волі Аллаха, що не може не мати для тих, хто слідує нововведенням, гірких наслідків вже за цього життя.

Серед прикладів боротьби Ібн Таймії з нововведеннями можна навести критику, яку даний улем спрямував у бік звичаїв вшанування могил діячів ісламу. Він вважав, що це є порушенням принципу єдинобожжя. Ібн Таймія підкріплював свої думки посиланням на аяти Корану та хадіси, зміст яких він тлумачив буквально. Ця буквальність інтерпретації є характерною для ханбалітського мазхабу, до якого належав Ібн Таймія. Цей улем був одним з найбільш послідовних та переконаних послідовників Ібн Ханбала.

За часів життя Ібн Таймії його буквалізм інтерпретації священних текстів критикували в першу чергу представники суфізму, вказуючи на те, що аяти Корану необхідно тлумачити не вирваними з загального контексту та не настільки буквально, як це пропонував Ібн Таймія. Втім, такі аргументи, звісно, не могли переконати ханбаліта.

За словами М.Н. Родіонової, вихідний пункт усіх протиріч між суфізмом та вченням Ібн Таймії становив «принцип віротерпимості у суфіїв і його неприйняття салафітами, які претендують на абсолютну істинність свого вчення».

Ібн Таймія та салафіти прагнуть довести авторитет свого вчення як єдино правильного [293, с. 79]. Як покаже подальша історія, ця точка зору про виключність салафітського розуміння норм ісламу призведе у тому числі й до деструктивних форм на кшталт радикального джихадизму та його терористичних актів по всьому світові.

Критика нововведень, яку пропонує Ібн Таймія, була одним зі стимулів появи салафізму. Нагадаємо, дослідники визначають салафізм як «арабо-мусульманську філософську течію, яка виступає за повернення до способу життя ранньої мусульманської громади, первородної чистоти ісламу, жорстко критикуючи всі такі нововведення, які не мають обґрунтування у Корані і Сунні» [293, с. 80]. За своїм духом та походженням салафізм має пряме відношення до релігійно-філософських вчень середньовічного мислителя Ібн Таймії.

Слід наголосити, що праці Ібн Таймії становлять собою обґрунтовану посиланнями на Коран та Сунну, а також раціональними роздумами критику різних проявів відходу від первинного ісламу. Він каже про викривлення первинного вчення суфіями, монгольськими завойовниками, християнами тощо, рішучо виступаючи

проти всіх, кого вважає ворогами ісламу. А ворогами ісламу він вважав багатьох. Ібн Таймія був принциповим та непохитним у своїй критиці, через що зазнав чимало випробувань в своєму житті, зокрема помер, перебуваючи у в'язниці.

Третій момент релігійно-філософських поглядів Ібн Таймії полягає в тому, що він закликає мусульман повернутися до ісламу часів Мухаммада та його найперших послідовників. Він вказує, що в ті давні часи уявлення про те, як необхідно служити Аллаху, ще не були викривлені нововведеннями. Ібн Таймія переконаний, що таке повернення є не тільки бажаним, але й необхідним завданням для всіх тих, хто вважає себе справжнім мусульманином.

Отже, важливою особливістю поглядів Ібн Таймії є наполягання на тому, що ранні мусульмани мали істинне розуміння ісламу, яке потім було викривлене наступними поколіннями.

Ібн Таймія проголошує необхідність повернення до первинного розуміння ісламу. На його думку, це не тільки є правильним з точки зору віри, але й надасть мусульманам можливість налагодити своє суспільне та особисте життя, подолати ті духовні, військові та політичні виклики, які стоять перед ними. Ці виклики, на його думку, є покаранням за відхід від первинного ісламу, і усвідомлення цього моменту є необхідним етапом на шляху до кращого стану, адже, не зрозумівши своєї вини, не можливо отримати прощення.

Критерієм, за яким Ібн Таймія розглядав мусульманську історію, було ставлення до норм та законів, проголошених Мухаммадом. За історіософською концепцією Ібн Таймії, у ті часи, коли мусульмани суворо дотримувались первинних норм та законів, мусульманські землі процвітали, а у часи, коли мусульмани відходили від настанов Корану, тлумачили їх на власний розсуд, на мусульманських землях панував занепад. Одним з періодів такого занепаду Ібн Таймія вважав свої часи з їхніми військовими втратами, суспільними негараздами та розколом ісламу.

Четвертим вузловим моментом релігійно-філософського вчення Ібн Таймії є його концепція джихаду. Мабуть, саме цей момент його вчення зробив його знаменитим у ХХ столітті. Перш ніж перейти до розгляду цього компоненту релігійно-філософських поглядів Ібн Таймії, слід вказати на історичні обставини розробки даного концепту цим мислителем.

Ібн Таймія жив у часи монгольського нашестя, мусульmano-

християнських війн та протистояння релігійно-політичних течій всередині ісламу. Погляди Ібн Таймії були реакцією на ці події та спробою подолання роз'єднаності мусульманської громади.

Особливо гостро для Ібн Таймії стояла проблема протидії монголам, адже мала особисті конотації для нього. Річ у тому, що у віці семи років він був змушений рятуватися з родиною від монгольської навали у місто Дамаск. Мабуть дана подія справила значне враження на Ібн Таймію, адже згодом він присвятить значну частину свого вчення доказам можливості та необхідності активної й священної боротьби проти монголів.

Щодо обґрунтування необхідності протидії монголам перед мислителем постав один складний з точки зору мусульманського віровчення момент. Річ у тому, що мусульманське право забороняє мусульманам вести джихад проти мусульман, а монголи тоді вже були мусульманами. Шляхом роздумів та звернень до Корану Ібн Таймія знайшов спосіб обійти цю заборону. Ібн Таймія доводив, що проти монголів можна вести джихад, адже вони «несправжні» мусульмани, відійшли від справжнього ісламу та не живуть за шаріатом.

Це був важливий концептуальний момент. Якщо доведення того, що хтось не є справжнім мусульманином, відкриває можливість військовим шляхом нав'язувати своє власне розуміння ісламу, то цим не могли не скористатися радикали. Це власне і стається у XX-XXI століттях, коли джихадистські теракти дуже часто відбуваються в мусульманських мечетях через те, що мусульманські радикали вбивають своїх єдиновірців лише щоб переконати їх пристати на власне розуміння тих чи інших тонкощів тлумачення ісламу.

Щоб заохотити співвітчизників до джихаду, Ібн Таймія всіляко підкреслює переваги такого роду служіння Аллаху. Зокрема, він пише: «Джихад – кращий з видів поклоніння, ... але, тільки життя і смерть в джихаді несе в собі абсолютне щастя і в цьому світі, і в кращому» [186, с. 105].

Ібн Таймія називає джихад особистим обов'язком кожного мусульманина. Він наголошує, що смертники, які свідомо пішли на гибель під час джихаду, є видатними праведниками, яких чекають блаженства раю: «Той, хто нападає на ворогів один, кидаючись на них для того, щоб принести користь мусульманам, і він упевнений

в тому, що буде убитий, робить чудово!» [186, с. 106]. Звісно, такі слова виглядають в контексті ХХІ століття анахронізмом, чимось таким, що належить до попередніх епох. Однак, як ми знаємо, й у наші часи знаходяться фанатичні люди, які, вчиняючи теракти, вважають, що їм таким чином відкриються двері царства небесного.

Наголосимо, що, з точки зору поміркованих течій ісламу, вчинок терориста-смертника, який підриває себе десь в людному місці, відправить його не рай, а в пекло, адже це, по-перше, вбивство мирних та випадкових людей, а по-друге, це акт самогубства, що в ісламі має однозначно негативне тлумачення. Про це неодноразово казали сучасні мусульманські богослови, коментуючи теракти радикальних джихадистів. Однак Ібн Таймія створив вчення, яке намагалось виправдати самогубців, які вбивали себе та інших за віру.

Ібн Таймія розглядає джихад саме в релігійній площині, вважаючи, що ефективно його може здійснювати лише та людина, яка щиро вірить в Аллаха: «Найкращий воїн – це релігійний та хоробрий, потім йде релігійний, але не хоробрий, потім йде хоробрий і нерелігійний, а найнижчу сходинку посідає нехоробрий і нерелігійний». Він мав сенс, адже релігійні почуття надають воїну високого бойового духу, такого важливого під час воєнних операцій.

У контексті нашого дослідження важливим є також прослідити подальшу долю ідей Ібн Таймії. Зазначимо, що ще за життя Ібн Таймії його ідеї здійснили певний вплив на мусульманський світ, втім їхня популярність у подальші часи перевершила те, чого Ібн Таймія досяг за життя. Завдяки ал-Ваххабу та ідеологам радикального джихадизму ХХ–ХХІ століть вчення Ібн Таймії отримало той вплив, якого у нього не було за часів Середньовіччя.

Після того, як у ХVІІІ ст. Мухаммад ібн 'Абд ал-Ваххаб почав активно використовувати аргументи Ібн Таймії у своїх проповідях, релігійно-філософська спадщина середньовічного автора привернула до себе увагу мусульманського світу. Послідовники ал-Ваххаба побачили у вченні Ібн Таймії необхідну ланку, яка вела углиб віків до салафів, апеляція до яких була так важлива.

І справді, у вченні Ібн Таймії прихильники ал-Ваххаба могли знайти багато близького до їхніх поглядів. Нагадаємо, як дослідники описують доктрину ал-Ваххаба та продовжувачів його справи: «Їх вченню властива крайня непримиренність щодо будь-яких нововведень, звернення до Корану і Сунни, а також абсолютне не-

прийняття чужої думки. Вважаючи свою інтерпретацію ісламу безпомилковою, вони розглядають усі інші думки як неправильні» [206, с. 116]. Звісно, тут є багато спільного з поглядами Ібн Таймії.

Представники салафітського руху XX ст. на Близькому Сході також знайшли в Ібн Таймії людину, яка була близька їм за поглядами. Перш за все тут необхідно згадати терористів з організації «Єгипетський ісламський джихад», які здійснили у 1981 році свій замах на єгипетського президента Анвара Садата. Маніфестом цієї групи була написана Мухаммадом Абд ас-Саламом Фараджем праця «Забутий обов'язок», в якій цитуються тези саме Ібн Таймії. Фарадж наводить положення, які Ібн Таймія висловлював свого часу щодо необхідності боротьби з монголами – а саме про «несправжність» їх як мусульманам.

Фарадж пише, звісно, вже не про монголів. Він наводить дані роздуми Ібн Таймії на підкріплення своєї ідеї про необхідність священної війни проти тих глав сучасних мусульманських держав, які, на його думку, відійшли від справжнього ісламу [206, с. 117]. За допомогою тез, які Ібн Таймія розробив щодо конкретної історичної ситуації у давнині, Фарадж виправдовує терористичні намагання у XX столітті.

Ще один приклад використання теоретичної спадщини Ібн Таймії – це наведення його тез у фетвах «Міжнародного ісламського фронту боротьби проти євреїв і хрестоносців» Усами Бен Ладе-на. У 1998 р. ця терористична організація посилялася на слова Ібн Таймії про те, що немає нічого більш священного, ніж віра, за винятком відсічі ворогу, який загрожує релігії і життю [206, с. 117].

Неважко зрозуміти, що саме цікавить сучасних радикалів у вченні Ібн Таймії. По-перше, це його концепція джихаду, яка допомагає джихадистам вербувати нових членів у терористичні організації та обґрунтовувати можливість вбивати в ім'я Аллаха будького, хто, на думку радикалів, у чомусь викривив первинні настанови Мухаммада.

По-друге, це заклик Ібн Таймії повернутися до первинного та буквалістського тлумачення настанов Корану та Сунни, який по суті є закликом відтворювати у сучасних умовах норми життя мусульман VII століття з усією специфікою тих суворих часів.

Факт успіху тез середньовічного мислителя серед діячів XX-XXI ст. заслуговує на окремий розгляд. Деякі дослідники поясню-

ють це тим, що арабо-мусульманській культурі властивий високий ступінь спадкоємності, однак ми пояснили б це інакше. Люди, які у наші часи використовують середньовічні засоби досягнення своїх цілей, а саме вбивства, тероризм, насилля, мабуть не могли ніде більше знайти обґрунтування своїм диким вчинкам, ніж у середньовіччі. У такій перспективі популярність ідей Ібн Таймії серед джихадистських терористів стає зрозумілою.

Ще одне питання, яке постає у контексті осмислення рецепції ідей Ібн Таймії сучасними радикалами, полягає у ступені відповідності думок середньовічного мислителя ідеям сучасних джихадистів. Одні дослідники переконані, що ідеологи джихадизму ХХ-ХХІ століття викривили погляди Ібн Таймії, що вони використовують тільки вирвані з контексту окремі фрази середньовічного мислителя, замовчуючи інші.

Інші автори вважають, що саме Ібн Таймія розробив теоретичні основи, які призвели до виникнення такого роду організацій, як терористичні групи Бен Ладена. Нам здається, що ближче до істини все ж перший з перелічених поглядів.

Вчення Ібн Таймії є артефактом своєї епохи, воно має історичні обставини свого виникнення, зокрема складну особисту долю Ібн Таймії, включаючи військові випробування, які він пережив у дитинстві, тяжкий досвід неодноразового та багаторічного перебування у тюрмі тощо.

Розглянувши вчення Ібн Таймії, важливим є докладно розібрати вчення Мухаммада ібн Абд аль-Ваххаба ібн Сулеймана ат-Тамімі (ХVІІІ ст.). Він, як і Ахмад ібн Ханбаль та Ібн Таймія раніше, закликає неухильно та без змін слідувати настановам, які були проголошені Мухаммадом, і пропонує своє розуміння того, як необхідно сприймати ці настанови.

Особливу увагу Мухаммада ат-Тамімі привертає таухід, який він тлумачить як ствердження того, що тільки Аллах і ніхто крім нього панує, володіє відповідними іменами й атрибутами та є тим, кому необхідно поклонятися. Ширк, тобто спробу долучити до Аллаха рівних, Мухаммад ат-Тамімі називає найстрашнішим гріхом.

Важливо підкреслити, що ат-Тамімі веде мову не тільки про необхідність уникати багатобожжя, але й про те, що джерелом сили є тільки Аллах і ніхто інший, що лише до Аллаха можна звертатися з молитвою, лише щодо нього можна відчувати релігійний страх,

лише від нього можна чекати допомоги тощо.

Ат-Тамімі тлумачить ширк дуже широко. В його найвідомішій книзі «Кітаб ат-Таухід» («Книга єдинобожжя») є 67 глав і кожна з них вказує на той чи інший різновид ширку. Наприклад, там йдеться про те, що не можна спрямовувати славослов'я або прохання про допомогу до джинів, мерців, святих людей, дерев, талісманів, планет тощо, адже єдиний, кого можна славити та просити його про допомогу, – це Аллах.

Усі, хто порушує дане правило, на думку ат-Тамімі, не тільки нічого не отримують доброго (адже всі перелічені вище створіння за віровченням ісламу не здатні нічим допомогти), але й повинні отримати покарання, адже вони є мушріками, тобто багатобожниками, і «їхнє місце – Вогонь» (зауважимо, що деякі мусульманські коментатори уточнюють, що мушріком можна назвати людину, яка здійснила ширк після того, як їй пояснили, що дані дії є ширком [271, с. 35–36]).

У трактуванні, яке наводить ат-Тамімі щодо принципу єдинобожжя, ми можемо побачити багато спільного із вченнями апологетів інших монотеїстичних релігій, однак все ж у ньому є декілька важливих особливостей, на які необхідно звернути увагу.

Перша особливість пов'язана з мусульманським вченням про пророків. Нагадаємо, що іслам засновано на переконанні, що всі послані Аллахом пророки надали різним народам одне вчення щодо таухіду. Тому ісламському розумінню таухіду, на думку Мухаммада ат-Тамімі, зобов'язані слідувати не тільки мусульмани, але й ті, хто поділяє вчення Муси (Мойсея), Іси (Ісуса Христа) тощо. Так, наприклад, усі християни, з точки зору салафізму, є мушріками, адже вони не сповідують таухід так, як вчив Мухаммад: «християни надто звеличили свою любов до святого пророка Іси ібн Мар'їам, стали поклонятися йому поряд з Аллахом» [228, с. 3].

Друга особливість пов'язана з тим, що, як підкреслює ат-Тамімі, серед мусульман дуже велика кількість людей теж не слідує таухіду. Нерідко салафіти використовують термін «джахілія» щодо сучасного стану в мусульманських країнах. Нагадаємо, цим терміном (буквально він означає «незнання») в мусульманстві зазвичай називають епоху, яка передувала появі Мухаммада та його проповіді ісламу. Салафіти вважають, що народи мусульманських країн настільки забули про настанови та цінності ісламу, що життя

в їхніх суспільствах ніби повернулося в доісламський період [140, с. 111].

Третя особливість полягає в тому, що, як зазначає Мухаммад ат-Тамімі, людина може і не вважати свої дії релігійним поклонінням іншим богам, але ці дії все одно будуть ширком, якщо вона порушує певні правила. Тобто представники салафізму оголошують ширком навіть дії, виконуючи які, люди взагалі не думають про релігійні чуття. Наприклад, салафіти можуть оголосити ширком дії тих людей, котрі носять якісь прикраси, які можуть здатися ісламістам натяком на порушення таухіду. Або інший приклад – у «Кітаб ат-Таухід» повідомляється, що гріхом є дії людей, які кажуть щось незадовільне про час (представники цього вчення пишуть, що «час – це Аллах», таким чином не можна бути незадоволеним часом). Також у цій книзі повідомляється, що заборонено казати щось незадоволене про вітер, адже вітер, як і взагалі все інше, є явище, яке Аллах визначив наперед. Тому, на переконання ат-Тамімі, сварити вітер – це означає сварити того, хто його влаштував, тобто самого Аллаха [228, с. 132].

Ще однією неочікуваною проблемою для людини є її дії із зображення чогось. Мухаммад ат-Тамімі пише: «Кожний, хто створює зображення, буде у Вогні» [228, с. 136], пояснюючи це тим, що художники та скульптури нібито намагаються уподібнювати себе Аллаху, який є творцем суцього – «вони намагаються наслідувати Аллаха в його творенні».

Неважко помітити, що наслідком такого роду тлумачення ідеї таухіду є те, що дуже невелика кількість людей може вважатися справжніми муваххідами, тобто тими, хто є прибічниками таухіду, дотримуючись усіх його численних норм та заборон. Радикальні салафіти завжди можуть знайти, як звинуватити у найстрашнішому для мусульман гріху (ширк) будь-кого – і немусульман, і мусульман, які щось не так сказали, не туди подивилися чи просто намалювали щось.

Зазначимо, що ідеї ат-Тамімі не тільки знайшли чимало послідовників, але й зіграли роль об'єднавчої ідеології у процесі згуртування арабських племен під керівництвом родового клану ал-Сауд. Вони перетворили чимало мусульман на фанатичних прибічників цієї релігії у її первинному вигляді [341, с. 11].

Слід зазначити, що серед дослідників немає однієї думки що-

до термінологічного питання, пов'язаного з назвою «ваххабізм». Є автори, які вважають, що вчення Мухаммада ібн Абда аль-Ваххаба ібн Сулеймана ат-Тамімі породило особливу течію в ісламі – ваххабізм, що сформувався в Аравії у XVIII столітті на основі ханбалітського мазхаба [286, с. 8], однак інші дослідники розглядають вчення ат-Тамімі та його послідовників у рамках більш широкої традиції – салафізму, не використовуючи назву «ваххабізм», адже цей термін вважають неприйнятним самі прихильники ат-Тамімі, стосовно яких цей термін іноді застосовують.

2.3. Розвиток теоретичного базису салафізму та джихадизму у XX столітті

Прослідкувавши формування теоретичних передумов радикального джихадизму в ісламі до XX століття, переходимо до розгляду найбільш плідного в цьому відношенні періоду – минулого століття. В першу чергу необхідно дослідити вчення таких відомих ідеологів, як Абу аль-Ала Маудуді та Саїд Кутб.

У своїх творах Маудуді, використовуючи філософські роздуми в галузі етики, підкреслював, що для всіх людей існує лише один закон – закон Аллаха, а всі інші чинні на планеті закони – це вигадки, яких дотримуватися непотрібно: «Будь-яке створіння, яке вважає себе незалежним, яке є настільки самонадійним, що дозволяє собі засновувати для інших основоположний закон або претендує на право підкорювати собі інших людей, відразу ставить себе в незручне становище, оскільки тільки Аллах є Володарем усього, і благо усіх полягає у беззастережному підпорядкуванні Йому» [211].

Маудуді не зупиняється на зазначеній тезі, він йде далі. Цей ідеолог не тільки каже про вищість влади Аллаху, але, як зауважує К. Кадирова, переконує свої читачів у тому, що іслам покликаний «змінити пануючі в усьому світі соціальні порядки і встановити те, що буде відповідати ісламським принципам й ідеалам» [139, с. 48]. У ролі засобу цього встановлення пропонується джихад.

На думку аль-Маудуді, джихад є таким самим обов'язком мусульманина, які і щоденні молитви та піст, а той мусульманин, «хто ухиляється від джихаду – грішник і фактично не є істинним мусульманином» [139, с. 50]. За словами К. Кадирової, для аль-Маудуді

п'ять традиційних та добре відомих «стовпів ісламу» (шахада, молитва, піст в Рамадан, паломництво і милостиня) є лише підготовкою до джихаду – «боротьби проти створінь Аллаха, які узурпували його суверенітет» [139, с. 58].

Наголосимо, що серед представників сучасного радикального салафізму Абу аль-Ала Маудуді вважається поміркованим мислителем [296, с. 177]. Більш радикальним є інший ідеолог салафізму ХХ століття – Саїд Кутб. З його творів стає чітко та ясно зрозуміло, чого саме прагнуть радикальні салафіти. Вони хочуть керувати світом. І робити це вони планують одноосібно.

Кутб розпочинає свій найбільш відомий твір «Віхи на шляху Аллаха» такими словами: «Людство потребує нового керівництва!» [175]. За його словами, людством керують люди Заходу, але цьому скоро буде покладено край, адже у «західної цивілізації немає запасу духовних цінностей, який дозволяв би їй керувати світом» [175]. Звісно, на думку Саїда Кутба, «іслам, і тільки він, має такі цінності». Як підкріплення своїх думок Кутб використовує соціальну критику та філософські міркування.

Саїд Кутб критикує більш поміркованих мусульман за слова про мир і необхідність вести війну тільки під час оборони. Звинувачуючи поміркованих мусульман у малодушності, Кутб пише, що «праведний шлях полягає у знищенні всіх тиранів на всій землі, залученні людей до поклоніння тільки одному Аллаху...» [175].

Нагадаємо, що книгу «Віхи на шляху Аллаха» Саїд Кутб писав у тюрмі, очікуючи смертного вироку за звинуваченням у підготовці замаху на президента Єгипту.

Підготовка замахів на життя політичних діячів, вчинки яких не відповідають уявленням радикальних салафітів про те, як годиться діяти, – це, виходячи з уявлень Кутба, необхідність. За словами Кутба, «хто прогресивно розуміє природу ісламської релігії, розуміє невідворотність динамічного руху до ісламу у вигляді джихаду з використанням меча, поруч з джихадом з використанням роз'яснень» [175]. Ці та подібні ідеї використовують для обґрунтування власної позиції такі радикальні організації, як «Братимусульмани», «Воїни Аллаха», «Хезболла», «ХАМАС», «Талібан» тощо [13, с. 12].

Важливо зауважити, що в рамках мусульманства існує чимало течій, і більшість з них не є настільки радикальними, як салафізм.

Більше того, в самому салафізмі є різні напрямки, і не всі з них закликають застосовувати насилля.

Так, Амар Канах пропонує класифікувати салафізм за такими трьома напрямками: класичний, реформістський, джихадийський. У першому з названих трьох лунає заклик до утвердження ісламської релігії і виховання молодого покоління в дусі настанов ісламу. У реформістському салафізмі ми можемо побачити спробу протистояння західним цінностям в рамках легальної політичної боротьби. Насилля пропагує та застосовує третій напрямок – джихадийський салафізм.

Канах пише, що термін «джихадизм» застосовують для позначення «таких войовничих ісламських угруповань, які оголошують священну війну загрозам ісламу і мусульман з боку невірних» [140, с. 109]. Перший прояв діяльності саме джихадийського салафізму Амар Канах відносить до середини ХХ ст., коли в Єгипті почали діяти екстремісти, які відкололися від «Ісламських братів» [140, с. 110].

Дослідники підкреслюють небезпечність радикального салафізму, адже саме він є ідеологічною основою більшості випадків сучасного ісламістського екстремізму. Його прихильники прагнуть знищити секуляризовані суспільства, насадити іслам по всьому світу, переслідуючи тих, хто не дотримується настанов його радикальних напрямків. Як цілком справедливо зазначає Генрі Лаузире, зараз салафіти претендують на монополію на релігійну істину [446, с. 3].

Даниїл Сисоєв, православний дослідник, вбитий в 2009 р. мусульманськими фанатиками, так реконструював ідеї мусульманських радикалів: «З точки зору ісламу вся Земля поділена на дві частини: земля миру і земля війни. Земля миру – це земля, де діють закони шаріату ... Земля війни – це земля, де не діють закони шаріату, і називають її землею війни тому, що ця територія повинна бути повернута в іслам. Для цього передбачається практика Священної війни – джихаду, яка має декілька форм» [315, с. 6].

Серед понять, що є найбільш важливими для теоретичного ядра салафізму, ми виділили як центральні такі концепти, як таухід, такфір та джихад.

Таухід – це концепт єдинобожжя, втім салафіти тлумачать його, по-перше, надзвичайно ригористично, а по-друге, проєцируючи релігійні уявлення на політико-правову сферу. Перше проявляється в тому, що салафіти категорично забороняють будь-які прояви релі-

гійного почуття щодо всіх інших можливих об'єктів поклоніння, окрім Аллаха, наприклад щодо святих тощо. Відповідно, дії всіх, хто не відповідає цьому критерію, проголошуються ширком. Друге полягає в тому, що салафіти не провадять розподіл на «світське» та «духовне» – релігійна ідея таухіду напряду стосується питання влади. Салафіти переконані, що оскільки вся влада належить тільки Аллаху, то ті форми правління, які не є втіленням настанов Корану, є невір'ям.

Такфір – це звинувачення у невір'ї (куфрі). Як цілком справедливо пише Аль Хатіб Ібрагім Ясін, радикальні салафіти теоретично обґрунтовують свої екстремістські дії саме концептом такфіру [13]. Особливість салафітського розуміння такфіру полягає в тому, що тут значно розширено коло людей, які потенційно можуть бути звинувачені у куфрі, включаючи не тільки всіх немусульман, але і більшість мусульман. На думку радикалів, мусульмани мають доводити свою віру діями, щоб уникнути звинувачення в куфрі [140, с. 111]. А дії ці, на їх переконання, мають бути в руслі радикального салафізму.

Джихад радикальними салафітами трактується «як непримиренна боротьба не тільки проти язичників, але і проти мусульман, які не поділяють їх погляди» [13, с. 11].

Як відомо, слово «джихад» буквально означає «зусилля» і в ісламі є певна градація щодо необхідного ступеня застосування джихаду. Джихад може відбуватися і в формі внутрішньої боротьби віруючого за власну відповідність нормам ісламу, і в формі проповіді настанов ісламу невіруючим, і в формі озброєної боротьби (причому в останньому випадку джихад може як тільки захисним, так і наступальним).

У радикальному салафізмі набагато частіше, ніж в інших напрямках ісламу, говорять про «джихад у формі меча», обґрунтовують його необхідність та безпосередньо практикують щодо тих, кого вважають «невірними».

Зробивши ці необхідні зауваження, повернемося до аналізу вчення Саїда Кутба. У своїй найвідомішій праці «Віхи на шляху Аллаха» (вперше видана у 1964 році), яку Генрі Кіссинджер називає «основою сучасного ісламізму» [442, с. 130], Саїд Кутб чітко та однозначно формулює мету свого вчення. Це – світове панування. Критикуючи всі наявні типи суспільства, Кутб заявляє: «Людство

потребує нового керівництва» [175, с. 3].

Кутб наголошує, що прагнення його вчення стосуються не лише традиційно мусульманських країн, а населення всієї Землі: «Темою цієї декларації є людина взагалі, рід людський, а сферою її застосування є Земля, вся Земля» [175, с. 29]. Дійсно, іслам не є національною релігією, а проголошує власну відкритість до всього людства, однак Кутб маніпулює з цим, видаючи можливість, що є у кожної людини, стати мусульманином, за необхідність ісламу поширити своє панування на всю землю.

Багато слів у своїх книжках С. Кутб присвячує критиці сучасного світу за те, що в ньому є приклади поневолення людини людиною. Звісно, всім відомо, що в світі чимало несправедливостей і з ними необхідно боротися. Чимало людей пішли за вченням Кутба саме тому, що він увів їх в оману щодо нібито запропонованого шляху до звільнення людства від поневолення. Але, якщо проаналізувати, що саме Кутб пропонує як «звільнення», то відразу стає зрозумілим, що він прагне ще гіршого, чим те, що є. Кутб пропонує заснувати тоталітарне суспільство, де люди не зможуть діяти на власний розсуд, більше того – їм взагалі буде заборонено мати самостійні судження як такі. У тій державі, яку він пропонує побудувати, «люди не за яким питанням і не за яким аспектом свого життя не діють на підставі власного судження» [175, с. 23]. В уявній державі Кутба всі сфери життя людини повністю та без винятку мають контролюватися на предмет їхньої відповідності шаріату: «Люди повинні зробити шаріат Аллаха всесильним стосовно будь-якого з життєвих питань» [175, с. 22].

Саїд Кутб не припускає думки, що релігійні уявлення можуть співіснувати зі світськими проявами життя. Він підкреслює, що смисл релігії ширше смислу віровчення, і цей смисл повинен охоплювати буквально все.

На його думку, у людей не повинно бути жодної можливості жити на власний розсуд – навіть у сфері сім'ї, мистецтва, в одязі, зовнішньому вигляді, кулінарних вподобаннях тощо. Будь-які відхилення від шаріатських норм мають розцінюватися, з точки зору Саїда Кутба, як страшний злочин – як бунт проти Аллаха, як посягання на його владу. Причому Саїд Кутб вважає сучасні трактування шаріату в арабських країнах недостатньо суворими – на його думку, вони мають бути приведені у повну відповідність з нормами,

які діяли у мешканців арабських пустель сьомого століття.

Серед ознак сучасного світу найбільшу ненависть викликає у Кутба той факт, що мешканці держав світу живуть за законами, які вони самотійно встановили. Цю тезу важко зрозуміти – мабуть, для майже всіх людей виглядає цілком логічним та природним, що в кожній країні люди самотійно розробляють та встановлюють закони, за якими вони планують жити. Але Кутб переконаний, що всі наявні у світі держави необхідно знищити саме тому, що їхні закони сформовані громадянами даних держав. На його думку, це самоуправство та злочин, оскільки в усіх містах та селах планети мають бути тільки ті закони, що запроваджені Аллахом.

Даний аргумент Кутба здається абсолютно неймовірним для людини християнського світу, адже однією з ідей християнства є те, що «кесарю – кесарево, а Богу – Боже», однак в ісламі владне панування розглядається як один з атрибутів божественності Аллаха, і спроби людей жити за самотійно створеними законами справді нерідко розглядаються як посягання на вищевказаний атрибут. Кутб, доводячи цю тезу до пароксизму, прямо закликає до повалення політичного ладу в усіх без винятку країнах світу: «Кожен, хто оголосив себе мусульманином, має позбавитися від політичних, соціальних та інших форм керівництва з боку язичницького суспільства» [175, с. 24]. Нагадаємо, язичницьким Саїд Кутб вважає будь-яке суспільство, яке не сповідує салафізм.

Цілком очевидно, що наведена теза Кутба є абсолютно неприйнятною, і ніякі спроби захисників Кутба виправдати цю тезу тим, що вона викладена в рамках релігійного вчення, не є спроможними, адже посилення на свободу віросповідань ні до чого, коли йдеться про деструктивне релігійне вчення, яке каже не про духовність, а про захоплення політичної влади.

Саїд Кутб абсолютно відверто каже про саме політичні амбіції свого вчення: «Оголошення панування Аллаха над мешканцями цього світу означає, що в усіх видах, формах і системах людської влади відбулася всезагальна революція, всезагальний бунт усюди на планеті, де у тій чи іншій формі влада належить людям». Кутб обіцяє, що після повалення всіх політичних режимів на планеті буде володарювати Аллах, але ж, звісно, це обман – у кутбовій уявній планетарній державі халіфом, чиновниками, суддями були б не Аллах, а люди, які, прикриваючись ім'ям Аллаха, насолоджувалися б

повною та нічим не обмеженою владою. За допомогою посилань на волю Аллаха Кутб намагається обґрунтувати можливість застосування сили заради встановлення абсолютної політичної гегемонії.

Розглянемо, як саме Кутб пропонує досягти побудови свого тоталітарного суспільства. По-перше, він вказує, що його вчення не несе мир: «Наше завдання полягає не в тому, щоб миритися з реальністю язичницького суспільства, і не в тому, щоб проявляти до нього лояльність та вірність» [175, с. 10]. Кутб розуміє, що досягти поставлених ним цілей неможливо шляхом пропаганди поглядів – звісно, люди не захочуть добровільно відмовитися від законів та звичаїв свої країн. Тому він хоче розпалити війну. Виправдати дану війну він намагається за допомогою принципу «мета виправдовує засоби»: «Коли на шляху постають перешкоди і з'являються фактори матеріального впливу, то виникає необхідність знищити їх насамперед силою, з тим щоб отримати можливість звертатися з проповіддю до серця людини і її розуму, до людини, яка вільна від усіх цих кайданів» [175, с. 31].

Тобто Саїд Кутб не вважає свідченням неспроможності його ідей той факт, що людство не бажає жити за його вченням за доброю волею. Він вигадує причини нав'язати своє вчення всупереч вільній волі людей: «Хто прогресивно розуміє природу ісламської релігії, розуміє невідворотність динамічного просування до ісламу у вигляді джихаду з використанням меча і поруч з джихадом – з використанням роз'яснення» [175, с. 31].

Намагаючись переконати своїх adeptів у необхідності цієї війни, Кутб використовує класичний прийом «розлюднення» ворога. Він пише таке: «Немусульмани – не люди, поки вони живуть джахілістським життям» [175, с. 74]. Звісно, тут ми бачимо яскраве підтвердження, що вчення Кутба – це деструктивне вчення, яке не може мати ніяких виправдань. Тому всі гучні заяви Кутба про вину Заходу у расизмі, колоніалізмі та інших злочинах проти мусульман насправді є тільки ширмою, за якою він намагається протягнути власний войовничий шовінізм.

Своїх adeptів Кутб готує до жертв, але, звісно, як і ідеологи інших деструктивних релігійних вчень, він заздалегідь оголошує винуватими в цих жертвах тих людей, на яких вони хочуть нападати: «На цьому шляху ми зіткнемося з труднощами та неприємностями, нам будуть нав'язані великі жертви, але у нас, якщо хочете, немає

альтернативи шляху для просування вперед, окрім шляху, яким йшли представники першого покоління мусульман» [175, с. 10].

Нагадаємо, що саме має на увазі Кутб під словами щодо шляху перших мусульман: протягом першого століття від дня свого заснування ісламська держава захопила військовим шляхом території Ближнього Сходу, Середньої Азії, північно-західної Індії, Північної Африки, Іспанії, Південної Італії, Сицилії тощо.

Цього разу, на думку Саїда Кутба, правовірним необхідно піти ще далі – завоювати увесь світ. Як бачимо, Саїд Кутб пропонує відродити середньовічну практику релігійної війни та силового сценарію постійного розширення території держави. Генрі Кіссінджер цілком справедливо назвав цю книгу Кутба «декларацією війни проти наявного світового порядку» [442, с. 130].

Як відомо, чимало ісламських вчених критикують заклики радикальних салафітів до джихаду, вказуючи, що ті викривляють мусульманське вчення про джихад. Наприклад, муфтії Р. Гайнутдін стверджує, що ідея джихаду, яку використовують радикальні салафіти, витлумачена ними неправильно – за його словами, джихад не є закликом до терору [84, с. 535].

Ще коли Саїд Кутб писав свою книгу, він стикався з критикою своїх поглядів з боку ісламських знавців мусульманського права та Корану, однак не зважав на їхню думку. Кутб називає мусульманських критиків його вчення «теоретичними мусульманами» та «живими клітинами язичницького суспільства», які постачають цьому суспільству елементи збереження та розвитку, «замість того, щоб їх діяльність була спрямована на його руйнацію» [175, с. 23]. Він пише, що «у цих нащадків мусульман від ісламу тільки і залишилося, що одна назва» [175, с. 28] і каже, що немає ніякої доброї справи в їхніх устремліннях до миру, адже єдино праведний шлях – це війна до переможного кінця, поки не будуть знищені всі перешкоди до поклоніння всіх людей на планеті тільки одному Аллаху. Кутб відкидає аргументи мусульманських вчених такими словами: «Вони намагаються звести джихад в ісламі до того, що називають зараз «оборонна війна». Джихад в ісламі – це зовсім інша справа».

Необхідно наголосити, що вчення Кутба не можна ототожнювати з усім ісламом. Саїд Кутб запропонував радикальне тлумачення мусульманського вчення, яке в багатьох пунктах суперечить традиційному ісламу. Кутб в своїх книгах часто наводить цитуван-

ня слів Мухаммада, однак дослідники (наприклад, І. Добаєв) ґрунтовно довели, що ці цитування вирвані з контексту Корану чи Сунни [103, с. 129].

Саїд Кутб наголошує, що ті, хто каже про оборонний джихад, принижує значення ісламської релігії. За його концепцією, джихад має не захищати мусульманські країни від нападів, а має покорити весь світ, причому захоплені народи мають або стати правовірними мусульманами, або поголовно платити данину у вигляді джиз'я – військового податку («Іслам заявить про своє примирення з ними лише у тому випадку, коли вони заявлять про підкорення його владі, про згоду виплачувати джиз'ю» [175, с. 38]).

До того ж Кутб вважає, що мусульманам не потрібно навіть знаходити підставу для нападу, нападати на весь світ їм нібито необхідно навіть тоді, коли ніхто не загрожує їхній безпеці: «Джихад не обмежується філософсько-теоретичними роз'ясненнями, незалежно від того, чи знаходиться ісламська батьківщина, а якщо сказати правильно з мусульманської точки зору – світ ісламу, в безпеці чи під загрозою з боку сусідів» [175, с. 32].

З наведених цитувань стає абсолютно зрозумілим, що у вченні Кутба йдеться саме про військову агресію, а не про оборону, тому спроби його прихильників виправдати вчення Кутба потребами захисту мусульман є безпідставними. Він не каже про захист, він каже про напад.

Критикуючи екстремістські наміри радикальних салафітів, ісламські вчені посилаються на місця в Корані, де Мухаммад закликає до миру. Кутб, не маючи змоги проігнорувати цитати Корану, винайшов, як обійти цей аргумент поміркованих мусульман. Так, він каже, що слова про мир були військовою хитрістю Мухаммада, якою він намагався приспати уважність оточуючих народів: «Якщо Аллах колись протягом певного часу і забороняв ісламській спільноті вести джихад, то це було питанням тактики, а не питанням принципу» [175, с. 39].

Саїд Кутб пише, що в цілях збереження первинної спільноти істинно віруючих спочатку дійсно необхідно справляти враження людей, які хочуть миру, кажучи, що їхня справа – лише мирно переконувати, під прикриттям чого необхідно вербувати нових членів та готуватися до силових акцій. Коли ж станеться нагода розпочати військові напади, пише Кутб, необхідно постійно нарощувати їхній

масштаб.

Кутб ділить планету на землю ісламу та землю війни. Він пише, що мусульмани лише в обителі ісламу (дар аль-іслам), тобто тільки між собою, мають бути гуманними, а «будь-який інший світ – це територія війни (дар аль-харб). Ставлення мусульманина до нього – або ведення боротьби з ним, або укладання перемир'я за умови гарантії безпеки для мусульман на підставі договору. Однак разом з тим, ця територія не вважається обителлю ісламу і не може бути і мови про лояльні стосунки між населенням цих території і мусульманами» [175, с. 64].

Певною перешкодою для вчення Кутба є пряма заборона на насильницьке навернення в іслам, яка міститься в Корані. На неї теж часто вказують ісламські вчені. Не маючи змоги повністю не зважати на цю заборону, Кутб придумав, як її формально обійти.

Саїд Кутб цинічно вказує, що його вчення не порушує вищезазначену норму, адже навернення всіх людей землі в іслам, про яке він мріє, має відбуватися не через пряму загрозу вбивства, а через «вільний вибір»: «через надавання їм свободи прийняття цього вчення після руйнування правлячих політичних систем або шляхом примушення їх платити військовий податок. Люди заявляють про свою покірність та смирення, і в умовах повної свободи вирішують – приймати чи не приймати це віровчення. Людина сама повинна вирішити, чи сприймати за власною волею це віровчення або не сприймати, але не повинна чинити йому спротив чи виступати проти нього зі зброєю в руках. Якщо хтось вчинить інакше, прибічники ісламського світогляду повинні воювати з ним до тих пір, поки не вб'ють його або поки він не заявить о своїй покірності» [175, с. 28].

Вбивати людей за спробу захищати від нападників своєї держави та свою віру – ось що пропонує Саїд Кутб. Це ще одне свідчення того, що його вчення є абсолютно деструктивним. Не дивно, що, як переконливо аргументували дослідники, настанови Саїда Кутба лягли в основу проповідей та терактів Осами бен Ладена [445] і представників ІДІЛ [308, с. 55].

Саїд Кутб розуміє, що знайти виконавців для втілення у життя його програми буде непросто. Тому він пропонує методику виховання adeptів, які будуть здатні вбивати заради його ідей. Цілком відповідно до настанов інших деструктивних релігійних вчень Кутб пише про необхідність ізолювати adeptів від контакту з реальністю,

колишнім оточенням, знаннями, звичаями та традиціями свого народу. Тут він знову звертається до Корану за прикладами. Він каже про те, що досягнення асхабів (сподвижників Мухаммада) стали можливими завдяки тому, що ці люди черпали свої уявлення лише з Корану. А невдачі таких мусульманських поколінь Кутб пояснює тим, що вони допустили до себе інші культурні впливи.

Тому Кутб закликає adeptів його вчення відмовитися від усього, окрім його трактування Корану, включаючи відмову навіть від мусульманської культури: «В наші дні ми живемо в умовах язичницького невігластва, подібно тому, яке існувало на світанку ісламу, а може і ще більш похмурого. Все, що навколо нас – джахілістське. Навіть на багато чому з того, що ми вважаємо ісламською культурою, ісламськими інститутами, ісламською філософією та ісламським мисленням, стоїть печатка язичницького невігластва» [175, с. 9].

Окремо Кутб закликає своїх послідовників стерегтися найменшого впливу західних філософських міркувань. За його словами, «найменшої частки таких міркувань достатньо для того, щоб отруїти кристально чисте ісламське джерело».

Звісно, коли десь утримувати групу молодих людей, відрізавши їх від спілкування з рідними, рідної культури, обірвавши усі зв'язки з зовнішнім світом та промиваючи їм мозки читанням книги Кутба, можна виховати фанатиків, які будуть вважати, що їхнє призначення – завоювати весь світ. Але ж це цілком сектантський підхід, який відверто вказує на його приреченість на поразку. Тим не менш, зазначимо, що у Кутба знайшлося чимало послідовників, які почали втілювати його пропозиції у життя: «Глибоко радикальні ідеї Кутба мотивували ісламістських фундаменталістів всередині та ззовні Єгипту, які почали домінувати в мечетях, тренувальних таборах і на веб-сайтах» [496, с. 11].

Зазначимо, що, аналізуючи вчення Кутба, як і будь-яке інше деструктивне вчення, важливо уважно ставитися до трактування термінів. Наприклад, у Кутба є термін «динамічний закон ісламської релігії». Звучить цілком прийнятно та ніби навіть на філософський манер, але під цим терміном Кутб насправді має на увазі абсолютно неприйнятний зміст. Він каже, що даним законом ісламу є постійне військово захоплення світу, яке не повинно припинятися допоки вся влада на планеті не буде в руках послідовників його тлумачення ісламу [175, с. 26-27].

Ще один термін, який використовує Кутб – це «мир». Як за Орвеллом, у Кутба мир означає війну. Коли Кутб каже про мир, він має на увазі не безпеку від нападу, не мирне життя. Він має на увазі прагнення знищити все, що є альтернативою його розумінню ісламу: «Іслам, прагнучи миру, не має на увазі той дешевий мир, сутність якого зводиться лише до того, що убезпечити територію, на якій проживає населення, яке сприйняло ісламське віровчення. Іслам бажає такого миру, у затінку якого вся релігія повністю належала б Аллаху, тобто щоби люди, всі люди у затінку цього миру поклонялися Аллаху» [175, с. 32].

Ще одним з прикладів перекручення змісту слів є використання Кутбом понять «відсталій» та «цивілізований». Кутб пише, що сучасні країни Заходу є відсталими, а справді цивілізованим було середньовічне суспільство салафів й те суспільство, яке він хоче побудувати. І таких прикладів перекручування змісту слів у вченні Саїда Кутба більш ніж достатньо.

Окремо зупинимось на аргументації нашої тези, що вчення Кутба є небезпечним та деструктивним не тільки щодо населення немусульманських країн, але і щодо мусульман як таких.

По-перше, Кутб вимагає від мусульман воювати проти своїх країн. Обґрунтовує він це тим, що підмінюючи поняття, каже, що справжньою батьківщиною мусульман є не та земля, де знаходяться їхні домівки та родини, а «обитель ісламу», де панує шаріат Аллаха.

На підтвердження своєї тези Кутб посилається на приклади з Корану: «ось так і воював Мухаммад проти Мекки, де він народився, де були його рід та сім'я, де був його дім та дома його сподвижників, їхнє майно, яке вони залишили». Те, що подібна війна у наш час буде війною громадянською, братовбивчою та спрямованою проти представників своєї ж релігії, Кутба не зупиняє. Він намагається оголосити цю війну священною та цинічно додає, що в такій війні свого життя мусульманину жаліти не варто.

Саїд Кутб оголошує сучасні йому мусульманські країни такими, що не є мусульманськими насправді («з усієї землі зникло правління за законом Аллаха» [175, с. 4]) і закликає мусульман зі зброєю в руках воювати проти влади у своїх країнах.

Критикуючи радикальні настанови салафізму, шейх Рамадан Аль-Буті констатує, що радикальний салафізм «побудував своє буття виключно на розмежуванні мусульман на два табори» [291, с.

116] та провокує постійні конфлікти.

По-друге, серед представників джахілії, тобто язичницького невігластва, Кутб перелічує не тільки атеїстів, політеїстів, представників «релігій Книги», тобто християн та іудеїв, але й мусульман сучасного йому світу.

Кажучи, що справжніми мусульманами були лише салафі, Кутб переконує, що мешканці сучасних мусульманських країн не є справжніми мусульманами, навіть якщо вони «здійснюють молитву, постяться, відвідують святі мусульманські місця». Судячи з усього, єдиною ознакою належності до джахілії є невідповідність поведінки людини тому, що особисто Кутб вважає правильним.

У своїй книзі Кутб пише: «Відповідно до об'єктивного стану під рубрику «джахалістське суспільство» потрапляють всі фактично існуючі на землі сучасні суспільства» [175, с. 42]. Перед нами відверто сектантський погляд на світ, коли вчення однієї людини протиставляється всьому світові.

По-третє, Кутб виступає проти ісламського вчення як такого, пропонуючи замість нього своє власне розуміння ісламу. Чимало визнаних в ісламському світі мусульманських вчених вказували, що тези, які висувають радикальні салафіти, є помилковими та такими, що викривляють справжнє значення мусульманського вчення. Кутб намагається не просто вигадати якийсь новий мазхаб, він оголошує немусульманськими взагалі всі наявні мусульманські мазхаби.

По-четверте, втілення у життя вчення Кутба невідворотно ударить по самих мусульманах. Адже групи джихадійських екстремістів, які, керуючись настановами Саїда Кутба, оголосили війну всьому світу, заявляють, що вони – мусульмани, а їхнє вчення та дії – це ні що інше як вимоги ісламу. У відповідь, звісно, в усьому світі зростає ісламофобія, адже люди переносять своє негативне ставлення до джихадійських терористів на всіх мусульман, іменем та релігією яких прикривають свої дії ці екстремісти.

Отже, що пропонує Кутб мусульманам? Він хоче, щоб вся планета занурилася у війну, щоб мусульмани воювали зі своїми урядами та між собою, як з «язичниками», щоб вони воювали також і з Заходом та всіма іншими країнами, які не захочуть мирно прийняти іслам. На його думку, це пряма дорога до миру та щастя, коли не буде «розтління», «невігластва» та переважання матеріального над духовним. «Ви перебуваєте в горі, нещасті та важкому ста-

новищі, і Аллах хоче полегшити вашу долю, надіслати вам своє милосердя та ошчасливити вас» – пише Кутб. І війну цю необхідно продовжувати безкінечно: «Ми не повинні залишати людей у спокої, поки вони не зрозуміють, що іслам – це не якась соціальна концепція місцевого значення» [175, с. 71].

Нам здається, що мусульмани перші мають оголошувати у розшук таких людей, як Кутб, та саджати їх у в'язницю, адже їхнє вчення є загрозою в першу чергу для самих мусульман. У мусульманських країнах це розуміють, прикладом чого є доля самого Саїда Кутба, якого у 1966 р. уряд Єгипту стратив через повішення, затримавши за підготовку замаху на чинного тоді президента цієї країни.

На жаль, вчення Кутба все ще живе – так, Д. Беньямін та С. Саймон цілком справедливо пишуть, що книга Кутба «Віхи на шляху» стала однією з найвпливовіших написаних арабською мовою книг останніх п'ятдесяти років [382, с. 63]. У цих умовах завдання дослідників – показувати деструктивний характер тез вчення Кутба, щоб протидіяти їхньому впливу на все нові й нові маси населення. Тому нам здаються незрозумілими спроби ледь не героїзувати Кутба з боку деяких західних дослідників.

Як приклад можна згадати книги Е. Нортон (ми проаналізуємо її позицію докладно пізніше – у розділі 5 нашого дослідження), чи точку зору Д. Беньяміна та С. Саймона.

Так, Деніел Беньямін та Стівен Саймон пишуть про складності життя Кутба у в'язниці та порівнюють його книгу з творами інших знаменитих в'язнів ХХ століття: «У столітті, в якому частка найбільш важливих творів вийшли зі в'язниць, Кутб, добре це чи погано, є відповіддю Ісламського світу Солженицину, Сартру і Гавелу і його легко порівняти з ними у впливі» [382, с. 62]. Але ці порівняння цілком недоречні та некоректні. Кутба не можна порівнювати з вищезазначеними мислителями, адже у в'язницю його привели не прагнення свободи та миру, а пропаганда війни та його спроби організувати вбивства політичних опонентів.

Розділ 3

. СУТНІСНА ТА ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА ПРОЕКЦІЯ РАДИКАЛЬНОГО ДЖИХАДИЗМУ В ЄВРОПІ ПОЧАТКУ ХХІ ст.

3.1. Релігійно фундована екстремістська діяльність джихадистів у Європі

Згідно з даними Європолу – поліцейської служби Європейського Союзу, з 2006 року до кінця 2016 року в ЄС було здійснено або вдалося попередити 47 «джихадистських терористичних атак». У ці дані не включено статистику по Великій Британії та іншим країнам Європи, які на даний момент не входять у ЄС, однак цієї цифри вже достатньо, щоб побачити серйозність проблеми ісламістського тероризму для сучасної Європи.

Наголосимо також, що в останні роки відбулося стрімке зростання кількості цього типу терактів. Так, у 2014 році в ЄС було зафіксовано 4 теракти, які експерти Європолу класифікували як «цілком або частково інспіровані релігією», а саме радикальним ісламізмом [406, с. 18–19], а у 2015 році таких терактів було вже 17, внаслідок яких загинуло 150 людей [407, с. 22]. Причому в офіційних документах зі статистикою Європолу з 2016 року з'явилася окрема графа, яка називається «джихадистський тероризм». У 2016 році джихадистський тероризм знов демонструє у Європі великі цифри – в даному році таких атак було 13 (з них у Франції – 5, у Бельгії – 4, у Німеччині – 4), внаслідок яких загинуло 135 людей [408, с. 22].

Звісно, в Європі відбуваються й інші види терактів – сепаратистські, теракти радикалів лівого спрямування тощо, однак той різновид тероризму, який ми обрали об'єктом нашого дослідження, має свою специфіку – його екстремістські практики базуються на релігійному ґрунті. Люди, які здійснюють ці теракти – релігійні фанатики.

Українська дослідниця С. Бурлак визначає релігійний фанатизм як «високий ступінь ідентифікації людини з положеннями ре-

лігійних доктрин, нетерпимість до іновірців, нав'язування своєї світоглядної парадигми іншим» [61, с. 5]. Все це ми можемо побачити стосовно радикальних ісламістів. Вони розглядають себе як діючих осіб в уявному світі боротьби між силами Аллаха та його супротивниками, і ця сконструйована їхньою свідомістю нав'язлива релігійна картина є для них більш реальною, ніж той дійсний світ, в якому вони насправді перебувають.

Релігійна віра фіксує домінування у даних людей емоційного й вольового компонентів над раціональним. Як вказує С. Бурлак, у релігійних фанатиків релігійні почуття інтенсифікують віру, закріплюють цей стан людини, який проявляється в релігійному досвіді, де відбувається апробація складових фанатизму.

Релігійний фанатизм передбачає не лише деструктивні погляди, але й деструктивні дії. Іноді при релігійному фанатизмі ці деструктивні дії спрямовуються на завдання шкоди тільки самій особі, яка сповідує відповідні погляди – це можуть бути смертельно небезпечні обмеження в їжі, самокатування, самогубство тощо.

Але у випадку джихадистів ми бачимо жагу спрямовувати деструкцію не лише на себе, але, передусім, назовні, що виражається у тому, що вони розстрілюють, підривають, чавлять машинами немусульманське населення Європи. Їхні дії – це приклад одного з крайніх проявів релігійного екстремізму, який потребує докладного дослідження.

Як відомо, в релігійному екстремізмі поєднуються різноманітні елементи ілюзорного відображення дійсності та деструктивні дії, ці компоненти тісно взаємопов'язані, причому перші обов'язково санкціонують другі. Спробуємо розібратися у структурі того екстремізму, який здійснюють у перші десятиліття XXI століття в Європі радикальні джихадисти.

За прийнятою академічною класифікацією, в екстремізмі виділяють такі структурні компоненти: екстремістська ідеологія, екстремістська діяльність та екстремістська організація. Розглянемо кожен з цих структурних елементів.

Ідеологією ісламістського тероризму, що здійснює свої злочинні дії в Європі перших двох десятиліть XXI століття, є радикальні тлумачення мусульманської релігії, які призводять до таких деструктивних практик, як радикальний джихадизм та шахідизм.

Як цілком справедливо зазначає Ю. Ахромєєва, однією з при-

чин релігійного екстремізму є відсутність у екстремістів повноцінного знання про свою релігію [33, с. 8]. Майбутніх терористів виховують на крайніх прикладах, при такому вихованні увага концентрується на другорядних аспектах віросповідання, навмисно обходячи увагою головний пункт – релігія має вчити добру, а не вбивствам.

Теми моральної поведінки, духовного життя у мирі з іншими людьми спеціально ігноруються в цьому вихованні. Добре відомо, що в ісламі поняття «джихад» використовується не тільки у значенні «священна війна з невірними», але й у значенні «наполегливі дії людини з власного морального самовдосконалення», але в таборах підготовки терористів цього не будуть казати проповідники – їх не цікавить моральне самовдосконалення adeptів, їм потрібно готувати людські машини для вбивства.

Як пише Джон Еспозіто, якщо ви захочете почути думку чотирьох мусульман про те, що таке джихад, то ви зможете почути чотири зовсім різні відповіді [405, с. 26], але майбутнім терористам не розповідають про це різноманіття трактувань, їм надають одне найрадикальніше тлумачення. Те саме стосується й ідеї шахідізму.

Так, в історії мусульманства було чимало прикладів, коли готували смертників – можна пригадати, наприклад, одну із сект ісмаїлітів – сумно відомих «гашишинів», яких в Європі називали асасинами [107]. Однак відомим є також факт, що ортодоксальний іслам рішуче засуджує самогубство як таке, втім до цього факту терористичні інструктори не повертають увагу своїх «підопічних».

Характерними ознаками ідеології злочинців, які здійснюють джихадистські теракти в сучасній Європі, є ділення людей за релігійною приналежністю на вірних та невірних, причому стосовно останніх будь-які дії проголошуються дозволеними. Принциповим змістом цього екстремістського різновиду релігійної ідеології є не розмисли про релігійну догматику чи обрядність, а настирлива актуалізація в релігійній свідомості adeptів стану релігійної війни, при якому нібито всі засоби підходять.

А. Кадієва виділяє такі п'ять акцентів, що є характерними для екстремістської форми релігійної ідеології: 1) акцентуація відносин з іновірцями та актуалізація релігійної нетерпимості, 2) формування образу «ворога істинної віри», 3) релігійне санкціонування агресії проти «ворогів істинної віри», 4) акцентуація соціального змісту

релігії у формі релігійного ідеалу праведного життя та праведного суспільства, 5) дихотомічна прямолінійна поляризація світу [138, с. 10].

Всі вищеназвані складові можна побачити в ідеології радикального ісламізму, представники якого здійснюють теракти в сучасній Європі.

Далі переходимо до аналізу специфіки екстремістської діяльності ісламістських терористів у сучасній Європі. Звісно, найбільш значні прояви цієї діяльності – це терористичні атаки. У цих нападах вони використовують усі доступні їм засоби – вибухівку, вогнепальну зброю, ножі. Після подій 11 вересня 2001 року терористи активно застосовують у якості засобу здійснення теракту мирні засоби пересування.

Однак їхня злочинна діяльність не обмежується терористичними актами. Це і пропаганда екстремістських поглядів, і вербування нових членів, і взагалі будь-які дії, що спрямовані на нанесення шкоди тим, кого вони проголосили супротивником. Шкода може бути фізичною, психологічною, економічною тощо. Тут наявне велике різноманіття деструктивних проявів. Наприклад, Т. Заброта аргументовано пише, що «ісламський екстремізм використовує у своєму арсеналі і такі методи боротьби, як масове виготовлення фальшивих грошей чи широкомасштабні операції з переміщення наркотиків, які за своєю суттю близькі до терактів» [123, с. 8].

Що стосується екстремістської організації радикальних ісламістів, які здійснюють теракти в сучасній Європі, то передусім необхідно зазначити, що відповідальність за джихадистські теракти в Європі перших двох десятиліть ХХІ століття беруть на себе переважно дві організації – ІДІЛ та Аль-Каїда, причому в останні роки найбільш активною в цьому плані є саме ІДІЛ (яка проголосила себе нещодавно халіфатом).

Серед останніх терактів, відповідальність за які взяла ІДІЛ, можна назвати, зокрема, такі: серія нападів третього червня 2017 р. в Лондоні (вбито 8, десятки людей поранено); теракти 22 травня 2017 р. у Манчестері (вбито 22 особи, 120 отримали поранення); теракт 14 липня 2016 р. в Ніцці (вбито 86 людей, поранено 308); теракти 22 березня 2016 в Брюсселі (вбито 35 осіб, 340 поранено); теракти 13–14 вересня 2015 року в Парижі (130 людей вбито, 350 поранено). Останній теракт в Європі, за який взяла відповідальність

Аль-Каїда (а саме організація «Аль-Каїда на Аравійському півострові») – це вбивства сьомого січня 2015 р. в Парижі (12 людей вбито, 11 поранено).

Ми виділили два основні типи організаційної моделі здійснення досліджуваних терактів – ієрархічний та неієрархічний.

При ієрархічній моделі діють підготовлені в терористичних організаціях особи, які вчиняють свої дії або поодинці, або маленькими групами. Терористичні організації забезпечують їх засобами для здійснення теракту та здійснюють над ними дистанційне керівництво, надаючи інструкції та контролюючи їхні дії. Тут ми бачимо жорстку ієрархічну структуру, ідеократичний принцип організації, харизматичне лідерство.

У другій організаційній моделі діють люди, які не проходили підготовку в терористичних організаціях, вони не є частиною терористичної ієрархії, але, підпавши під пропаганду ІДІЛ чи Аль-Каїди, вирішили втілювати цілі цих організацій самостійно та за власний кошт, декларуючи при цьому свою духовну приналежність до цих організацій. Такі люди діють або поодинці, або за підтримки своїх родин чи друзів.

І Аль-Каїда, і ІДІЛ поширюють чималою кількістю мов агітаційні видання, в яких пропагують свої ідеї та надають докладні поради як саме потрібно вбивати людей в ім'я цих ідей. Так, наприклад, ІДІЛ в одному зі своїх журналів нещодавно розмістила серію статей під назвою «Тактика терору», які розповідають, як саме влаштовувати терористичні напади, використовуючи ножі, автомобілі, підпали, і дають практичні поради, як максимізувати кількість постраждалих. Причому автори цих статей рекомендують терористам залишати на місці злочину записки або записувати перед терактами відеозвернення про те, що дані теракти робляться саме від імені ІДІЛ [408, с. 26].

Розглянувши екстремістські ідеологію, діяльність та організацію того різновиду ісламістського тероризму, що є об'єктом нашого дослідження, ми можемо побачити, що це саме релігійний тероризм. Адже його ідеологія, діяльність та організаційна складова цілком підпадають під визначення релігійного тероризму, яке пропонує відомий фахівець з аналітики релігійного насилля Марк Юргенсмайер: «Публічні акти насилля, для яких релігія надала мотивацію, виправдання, організацію та відповідний світогляд» [436, с. 7].

Далі у нашому аналізі ми переходимо до розгляду питання: чи є дії ісламістських терористів в Європі перших двох десятиліть ХХІ століття складовою релігійного конфлікту?

Справа в тому, що зараз все ще поширені уявлення про те, що дії джихадистів – це лише прояви політики. Дуже часто дії ісламістських терористів розглядають саме у політологічному ключі, пропонуючи для їх попередження стандартний набір заходів з врегулювання політичного конфлікту. На нашу думку, ця позиція є помилковою.

Релігійні фанатики не підуть на поступки, вони не здатні вибирати компромісні варіанти, їх не зупинять можливі наслідки, їх взагалі не цікавить раціональний спосіб мислення як такий. Звісно, в межах екстремістської діяльності ісламістських терористів є велика кількість факторів – і політичні, і економічні в тому числі. Однак, щоб зрозуміти, як зупинити цих фанатиків, передусім необхідно розібратися із сутністю феномена джихадистського тероризму за допомогою релігієзнавчого інструментарію.

Розглянемо, наприклад, два таких кейси, як теракт у Берліні та теракт у Сент-Етьєн-дю-Рувре, які сталися у 2016 році. Перший з названих терактів було організовано напередодні католицького Різдва і відбувся він саме на різдвяному ярмарку, де мусульманин-терорист вбив 11 та поранив 50 осіб.

Другий з названих терактів був нападом на римсько-католицький храм святого Стефана. 26 липня 2016 року двоє мусульман під час ранкової служби взяли в заручники священика, двох монахинь та двох прихожан, а потім перерізали горло 85-літньому священику Жаку Амелю. Ці події мають всі ознаки агресії представників радикальних течій ісламу саме проти віруючих-християн.

Для жителів близькосхідних, північноафриканських країн та вихідців з них, які опинилися в Європі, релігійна свідомість, як і раніше, є домінуючою. Мешканці Європи можуть скільки завгодно казати про те, що вони не бажають нічого поганого ісламу як такому і взагалі здебільшого є нерелігійними людьми, але в очах джихадистських фанатиків вони є єретиками, невірними, ворогами ісламу лише в силу того, що вони інакші.

Розглянемо визначення релігійного конфлікту. Вітчизняний релігіє-знавець А. Арістова зазначає: «На відміну від правових, політичних, економічних конфліктів, релігійні виділяються в окрему гру-

пу не лише за сферою свого прояву, а й за специфікою сторін-учасниць. Принаймні одного із конфлікуючих суб'єктів репрезентовано групою (спільнотою, організацією) зі стійкою релігійною та конфесійною ідентичністю» [26, с. 9].

Коли ми кажемо про події, пов'язані з терактами, які організують радикальні ісламісти, то ми можемо побачити, що критерій, вказаний А. Арістовою, повністю дотриманий – як мінімум одна зі сторін, а саме радикальні ісламісти, мають стійку релігійну та конфесійну ідентичність – вони є мусульманами та належать до найбільш радикальних течій ісламу. Вони чинять свої акти терору в сучасній Європі в силу того, що їхні духовні лідери проголосили релігійну війну з «невірними», тобто оголосили джихад.

Також А. Арістова виділяє чотири наявних підходи до визначення релігійних конфліктів.

Так званий антагональний підхід «ґрунтується на розумінні конфлікту як певного процесу взаємодії суб'єктів, що відбувається у формах протиборства і протидії між ними; є специфічною формою легалізації антагоністичних відносин і протиріч у релігійно-церковній сфері» [26, с. 6].

Другий, «аксіологічний», підхід презентує релігійні конфлікти передусім як конфлікти цінностей, що закономірно генеруються у духовній сфері життя.

«Конкурентний» підхід полягає у розумінні релігійних конфліктів як закономірного і специфічного вияву конкуренції у релігійно-церковній сфері сучасних поліконфесійних суспільств.

І останній, четвертий, підхід з названих А. Арістовою пропонує визначати релігійні конфлікти як специфічну форму (різновид) міжконфесійних відносин [26].

Із названих вище підходів валідним щодо ситуації, яку ми аналізуємо, на нашу думку, є аксіологічний підхід, адже він відображає реалії сучасної Європи та пропонує чітку пояснювальну схему для аналізу того протистояння, яке в ній відбувається.

Радикальний іслам пропонує картину світу, яка кардинальним чином відрізняється від того, що прийнято називати європейськими цінностями.

Радикальний джихадизм оцінює події, що відбуваються у світі, в рамках ідеї священної війни, джихаду. Він виходить з переконання в імперативності та загальній значущості своїх ідей, що су-

проводжується крайніми проявами релігійної нетерпимості. І при цьому ці самовпевнені релігійні фанатики йдуть вбивати, будучи переконаними, що роблять святу справу, боронячи те, що вони вважають добром, від того, що вони вважають злом.

Щоб побачити кардинальну відмінність картини світу ісламістських терористів від картини світу, що домінує у мешканців країн Західної Європи, можна розглянути, наприклад, ідею толерантності.

Як зазначає В. Пісоцький, поширена у країнах Заходу ідея толерантності передбачає, що, «зберігаючи свою незалежність і автономію, суб'єкти взаємодії, у свою чергу, не повинні обмежувати свободу інших, усвідомлюючи і визнаючи їх самотність і самоцінність, поважаючи їх право вибору, право бути інакшими, не схожими і навіть протилежними у своїх уподобаннях, інтересах, звичках, віруваннях, які, втім, не повинні суперечити самій ідеї толерантності» [279, с. 20].

Звісно, картина світу, де однією з провідних є ідея толерантності, є абсолютно непринятною для ісламістських терористів. Тут наявний конфлікт цінностей. Причому як мінімум з одного боку цього протистояння ми бачимо саме релігійні цінності, взяті у їхньому радикальному ісламістському вигляді.

Важливо зазначити, що ідеї джихадизму популярні в країнах Близького Сходу. Це певний феномен, який потребує пояснення. Ми вважаємо, що популярності джихадизму сприяла криза світських ідеологій в мусульманських країнах кінця ХХ століття.

Соціалізм, панарабізм, націоналізм тощо – всі ці ідеології продемонстрували свою слабкість та нездатність компенсувати те відчуття вторинності, які відчували мусульманські народи Близького Сходу у порівнянні з народами Західної цивілізації. Свого часу салафітські антиколоніалістські рухи заклали підвалини повернення мусульман до первинного ісламу в якості їхньої відповіді Заходу. Джихадизм початку ХХІ століття розвинув ці ідеї та вивів їх на принципово новий рівень.

Нагадаємо, що джихадистська організація «Ісламська держава» (ІД) мала до 2014 р. назву «Ісламська держава Іраку і Леванту» (ІДІЛ) та була утворена у 2006 році в Іраку різними ісламістськими угрупованнями, частина з яких мали безпосереднє відношення до Аль-Каїди. Дослідники характеризують ідеологію ІДІЛ як «жорсто-

ку версію салафізму, яка закликає застосовувати насильство, щоб установити ідеальне суспільство, засноване на їхньому розумінні ісламу» [4, с. 267].

З проголошенням ІД джихадисти вперше отримали територію, де ніхто не може обмежити їхні намагання втілити в життя те, що вони прагнуть. І вони почали втілювати в життя свої прагнення.

Вчені так характеризують те, що відбувається в Ісламській державі: «Їхня стратегія – тотальний терор і контроль, який стосується усіх сфер людського буття – від сімейного життя до культури, від економіки до права. Ця стратегія припускає публічні страти, легалізує рабство, етнічні та конфесійні чистки» [35, с. 117].

Виправдовують ці злочинні дії керманічі Ісламської держави релігією, а саме настановами салафітської версії ісламу. Релігія виступає в їхній діяльності головним стрижнем. Це проявляється, наприклад у тому, що в якості законів в ІД діє шаріат. Або в тому, що пропагандистські звернення Ісламської держави роблять у формі традиційної для ісламу релігійної проповіді (хутба).

Як пише М. Стишинський, хутба є однією з найдавніших форм наративу в мусульманському світі [311, с. 158]. Зазвичай її здійснює імам під час п'ятничного богослужіння або у свята. Дана проповідь структурно має дві частини: спочатку імам читає коранічні вірші, стислі молитви та робить релігійні заклики; у другій частині він веде мову про духовні цінності та соціальні проблеми, згадуючи доречні слова Мухаммада та приклади з його життя.

Структуру хутби почав використовувати у пропагандистських зверненнях Усама Бен Ладен. Лідер Аль-Каїди розпочинав свої виступи з таких посилянь до релігії: «В ім'я Бога Славного і Милосердного», «Хай буде мир з тими, хто йде правильним шляхом». Таким чином він намагався виставити свої такі заклики до вбивств в якості таких, що відповідають волі Аллаха. З цією ж метою він наводив у своїх виступах вихоплені з контексту фрази Корану, які нібито дозволяють теракти та навіть наголошують про необхідність їхнього скоєння для мусульман.

«Аль-Каїда» ефективно експлуатувала можливості засобів масової інформації, продукуючи аудіовізуальні звернення, які транслювали арабські супутникові канали та інтернет-сайти.

ІД ще більше розвинула цей технологічний та інноваційний сегмент деструктивної діяльності. Її пропагандисти активно вико-

ристовують сучасні форми комунікації, на кшталт соціальних медіа. Як виявилось, заклики повернення до середньовічних форм релігійного життя та стосунків у суспільстві можна цілком вдало просувати шляхом надсучасних технологій.

Цікаво проаналізувати процедуру проголошення Ісламської Держави. Воно було представлено в підкреслено релігійному дусі.

Лідер ІДІЛ Абу Бакр аль-Багдаді зробив це у священний для мусульман місяць Рамадан. Він був вдягнений у сакральний одяг, проголошення відбулося на подіумі в головній мечеті Мосула. Абу Бакр аль-Багдаді розпочав свою промову з релігійних закликів і цитат, а після короткої перерви повів мову про джихад, встановлення ісламських цінностей та відновлення халіфату. Ці слова аль-Багдаді супроводжував цитуваннями Корану та хадісів [311, с. 160]. Додамо до цього, що проголошений халіфом під ім'ям Ібрагім, аль-Багдаді стверджує, що він нібито є нащадком пророка Мухаммада.

Джихадисти усвоїх закликах до терактів постійно використовують слова, що несуть у собі релігійні конотації. Так, жертв своїх терактів вони називають такими термінами, як «хрестоносці», «диявол», «грішники», «відступники», «вороги Аллаха» [311, с. 159]. Прославляючи смертників, джихадисти порівнюють їх із знаменитими мусульманами минулого, які жертвували своїм життям за віру.

Коли джихадисти підбурювали мусульман до теракту проти карикатуристів Charlie Hebdo, вони поширювали такі заклики: «Якщо ми не помстимося за Пророка, ми ніколи не дізнаємося благоденства» [311, с. 163].

Проголосивши своє теократичне державне утворення спадкоємцем заснованої Мухаммадом держави, терористи ІДІЛ зробили те, на що їхні попередники не наважувалися. Навіть Бен Ладен казав про халіфат як про далеку перспективу. Проголошенням у 2014 році Ісламської держави ватажки ІДІЛ привернули на свій бік багатьох мусульманських радикалів, запропонувавши мусульманам усього світу вкрай спокусливу ідею.

По-перше, зникнення великої мусульманської держави перших халіфів, які були найближчими прибічниками Мухаммада, розглядається в ісламі як велика історична несправедливість.

По-друге, відновлення давнього халіфату з усіма його ортодоксальними законами та правилами життя розцінюється багатьма

мусульманами як єдина можливість подолати проблеми сучасних суспільств.

Чимало мусульман вважає, що введення законів і правил життя, які діяли при Мухаммаді і праведних халіфах, здатне забезпечувати добробут і велич умми. Як пише А. Федорченко, у свідомості мільйонів сунітів халіфат уявляється унікальним ісламським інститутом, здатним викоринити всі прояви державного непотизму, захистити мусульманську громаду від іноземної політичної та економічної залежності і сторонніх релігійних і культурних впливів [335, с. 177].

Справжній халіфат, а точніше сказати халіфати, які історично існували на мусульманських землях, зовсім не були ідеальними. Проте це не завадило мусульманським мислителям протягом століть описувати халіфат у якості найкращої форми правління. Як зазначає М. Баконіна, «ідея відродження ілюзорного халіфату, описаного у ал-Маварді або ібн Халдуна, була схвалена всіма ісламістськими ідеологами ХХ ст.» [35, с. 118].

Після падіння Османської імперії разом з останнім халіфатом провідним елементом ісламістської ідеології стала ідея повернення до халіфату.

Л.Н. Додхудоєва пише, що усвідомлення факту скасування останнього мусульманського халіфату у 1924 році вивело кризу ідентичності, що тоді охопила мусульманський світ у ході колонізації країнами Заходу, на новий рівень: «Незважаючи на те, що переважна більшість мусульманських інтелектуалів розуміли ефемерність халіфату як політичного утворення, яке об'єднувало мусульман, і нерідко виступали з різкою критикою політики Османів, символічне значення халіфату як найважливішого з концептів цивілізаційної спільності мусульман і символу цілісності умми, важко, якщо взагалі можливо, переоцінити» [108, с. 119].

Для мусульман це був другий удар по єдності ісламського світу після розділу на національні держави за умовами Версальського миру. Л.Н. Додхудоєва зазначає, що період відразу після ліквідації халіфату як суб'єкта міжнародного права характеризувався найвищою політичною активністю мусульманських інтелектуалів, котрі чітко усвідомили нагальну потребу всебічно обговорити наявне становище і по можливості виправити його [108, с. 119].

Так, у 1926 р було проведено два заходи з метою відновити

халіфат і обрати халіфа: в Єгипті відбувся Конгрес з проблеми халіфату, а в Мечці було проведено Панісламський конгрес. Втім, заявлених цілей так і не було в ХХ столітті досягнуто.

Терористи ІД у ХХІ столітті претендують на те, що вони втілили дану мрію у життя. За словами А. Федорченко, «в мусульманській традиції і громадській думці халіфат – це позачасова форма універсальної держави, що була надана самим Аллахом. Будь-яка критика халіфатської державності в ісламському світі розцінюється як страшний гріх» [335, с. 178]. Боротьба Західного світу проти новоявленого халіфату, з точки зору терористів, лише підкреслює, що цей халіфат – справжній.

Як ми бачимо, використання релігійних почуттів віруючих в інтересах тероризму призводить до жахливих результатів. Чимало тисяч людей загинули від діяльності так званої Ісламської держави. Наголосимо, що існування ІД – це проблема не тільки народів Близького Сходу. Справа в тому, що Ісламська держава претендує на увесь світ, зокрема, однією з її цілей є «поширення терористичної ідеології серед мусульман Європи» [322, с. 37].

Доля тих людей, які піддалися цій пропаганді, жахлива – деякі з них влаштовують теракти в європейських країнах, інші ідуть в Ірак та Сирію воювати під знаменами Ісламської держави [335, с. 175]. Невипадково свої пропагандистські матеріали Ісламська держава видає в тому числі п'ятьма європейськими мовами. На жаль, ця пропаганда має результат.

Задачі нашого дослідження вимагають докладно зупинитися на аналізі радикального джихадизму, на встановленні його головних рис та ознак.

Кажучи про обставини виникнення радикального джихадизму, варто зазначити, що більшість дослідників схиляється до думки, що радикальний джихадизм виникає в якості реакції на колоніальну політику Заходу в мусульманських країнах.

Внаслідок тривалого домінування на мусульманських землях іноземної влади та ідеології не могли не з'явитися спроби мусульман віднайти свою своєрідність, свій власний шлях у цьому світі.

Чимало близькосхідних народів почали шукати відповіді щодо своєї ідентичності у власній релігії. Так виник феномен реісламізації – новий та небачений з часів халіфату підйом ісламу. Дослідники наголошують, що зараз у мусульманському світі практично

скрізь робиться набагато більший, ніж раніше, наголос на відродження ісламської спадщини [217, с. 47]. Одним із проявів реісламізації є радикальний салафізм, частиною ідеології якого є радикальний джихадизм.

Радикальний салафізм є свого роду протестом проти другорядного (порівняно з країнами Заходу) становища, в якому перебували в XX столітті та знаходяться зараз держави, в яких корінним населенням є мусульмани. Наявний стан речей трактується багатьма мусульманами як несправедливість, що викликана, з одного боку, військовою та економічною могутністю країн Заходу, а з іншого – слабкістю мусульманських країн.

Щодо другого аспекту радикальні салафіти пропонують мусульманським народам реконструювати настанови пророка Мухаммада в усій їхній повноті й безкомпромісності VII століття та беззастережно і буквально слідувати їм у наш час. Щодо першого з двох названих вище аспектів радикальні салафіти розробили ідеологію радикального джихадизму.

Радикальний джихадизм є тією частиною програми дій радикального салафізму, яка спрямована назовні мусульманського світу, вказуючи прибічникам цього умонастрою що саме їм потрібно робити стосовно зовнішнього світу.

Тут необхідно зробити ремарку, що радикальні салафіти ділять планету на два сегменти – «дар аль-іслам» та «дар аль-харб». Вони вважають, що «територією справжнього ісламу» є лише ті землі, де державою керують прихильники салафізму. Всі інші землі є «територією війни», де можна і потрібно провадити джихад, вони теж є «зовнішніми» землями щодо справжнього ісламу. Тому джихадистські терористичні атаки здійснюються не тільки стосовно головних ворогів салафітів – людей Заходу, але й тих мусульман, які, на думку салафітів, є «союзниками» західних країн.

Розглянемо одну з найбільш відомих декларацій радикального джихадизму. У 1998 році Бен Ладен публікує маніфест про створення «Світового ісламського фронту джихаду проти іудеїв і христосців». У цьому документі є такі слова: «Вбивати американців і їх союзників, цивільних або військових, є обов'язком кожного мусульманина, який на це здатен, в який би країні він не знаходився» [217, с. 34].

Аналізуючи даний документ, можна, по-перше, сказати, що

радикальний джихадизм – це абсолютно неприйнятна ідеологія, яка пропагує вбивства та насилля.

По-друге, це людиноненависницька ідеологія, яка не може розглядатися в розрізі права того чи іншого народу на військовий захист своїх інтересів, адже проголошує не оборонну, а наступальну та тотальну війну, яка має відбуватися не тільки щодо військових, але й щодо цивільного населення.

По-третє, варто зауважити релігійну компоненту зазіхань радикальних джихадистів – у назві документа є однозначна спрямованість проти представників двох релігій – іудаїзму та християнства. Джихадизм є ідеологією релігійної війни, яку оголосили представники радикальних напрямків мусульманства в першу чергу представникам двох інших релігій – іудаїзму та християнства.

По-четверте, в цьому документі йдеться також про «союзників», яких Бен Ладен закликає вбивати так само, як і «американців». Союзниками американців салафіти можуть проголосити будь-якого, в тому числі тих мусульман, які не дотримуються радикальних настроїв.

По-п'яте, в цьому маніфесті є чітка прив'язка сучасних подій до історичного протистояння мусульманських та християнських народів – люди Заходу іменуються хрестоносцями. Джихадисти не хочуть забувати трагічних подій минулого, вони їх актуалізують, щоб обґрунтувати свої претензії на ведення війни.

По-шосте, радикальний джихадизм є новим явищем в історії ісламу. Як зазначає Г. Мирський, ще не було випадку, коли в історії ісламу оголошувався б джихад у «будь-якій країні», тобто без прив'язки до території, яка потребує захисту від «ворогів віри» [217, с. 34].

Для обґрунтування своїх положень джихадисти посилаються на Коран та Сунну, але варто наголосити, що вони роблять це вибірково. Так, І. Антонович пише: «Теоретичним мотивом радикального джихадизму є не істинний іслам, відображений в Корані та цінностях цієї великої світової релігії, а його трактування різними радикальними школами» [22, с. 32].

Експерти вказують, що джихадизм обґрунтовують ті люди, які ігнорують попередню ісламську традицію трактування священних для мусульман джерел: «Радикали в якості доказів посилаються на власні інтерпретації Корану та хадісів. Так, для обґрунтування по-

ложень про джихад цитуються без тафсіра (пояснення аятів) деякі невеличкі аяти з Корану, які використовуються для виправдання власних дій» [230, с. 103].

Зовсім не випадково, що в свої лави джихадисти рекрутують передусім недостатньо освічену молодь, яка не є докладно знайомою з традиційним ісламом. Як наголошує І. Антонович, «джихадистські радикали використовують невігластво та відсутність досвіду молоді» [22, с. 32].

Зважаючи на сміливість салафітів у тлумаченні священних текстів, релігієзнавці іноді порівнюють їх з європейськими протестантами, які теж відмовилися від попередньої традиції тлумачення Священного Писання, вказуючи, що кожен може самостійно читати Біблію та знаходити в ній власні смисли. Однак нам здається це порівняння некоректним, адже ані Лютер, ані Кальвін внаслідок власного прочитання Біблії не закликали вбивати і військових, і цивільних в усіх країнах світу, як це роблять ідеологи радикального джихадизму.

Як наголошує Р. Несипбай, раніше в ісламі джихад у формі священної війни застосовувався тільки з оборонною метою [230, с. 102]. Насправді це спірне питання, адже невже у Середньовіччі війська під зеленим прапором ісламу пройшли з аравійських пустель через увесь Близький Схід, Північну Африку та навіть Іспанію тільки обороняючись? Салафіти використовують саме військові завоювання перших століть із заснування ісламу в якості прикладу для наслідування та прагнуть повторити військові успіхи перших мусульман, але в ще більшому масштабі.

Тут варто зазначити своєрідність уявлень представників радикального джихадизму. Наприклад, Бен Ладен вважав, що саме він та інші моджахеди призвели до розпаду Радянського Союзу [217]. Бен Ладен зазначав, що саме війна мусульманських повстанців проти радянських військ в Афганістані спричинила зникнення СРСР з карти світу. Такий дивний висновок надихає прихильників Бен Ладена вірити, що подібним чином можуть зникнути і США, й інші недружні їм країни, якщо здійснювати проти них терористичні акти.

Розглянемо як саме джихадисти намагаються виправдати свої претензії вбивати. Р. Несипбай пише, що «основним положенням радикалістської ідеології джихадизму є застосування принципу та-

кфіру» [230]. Нагадаємо, що такфір – це звинувачення у невір'ї. Тобто свої прагнення джихадисти обґрунтовують саме релігійними, а не політичними причинами. Вони вважають, що якщо людина не вірить, або вірить не так, як вони вважають правильним, то вона заслуговує на покарання, і покарання це має бути суттєвим.

Як зазначають дослідники, «для радикалів джихад є, по-перше, збройна боротьба проти сучасних систем, по-друге, джихад ставиться за обов'язок кожному мусульманину, по-третє, об'єктом нападок виступають кафіри – невірні, проти яких потрібно вести джихад. Але оскільки кафірами визнаються всі, хто не згоден з їхніми поглядами, то джихад ведеться в першу чергу проти всіх мусульман» [230, с. 103].

Що стосується засобів ведення радикального джихаду, то це передусім насилля. Незважаючи на те, що у традиційному ісламі термін «джихад» тлумачиться в першу чергу як діяльність з духовного самовдосконалення людини, а не як бойові дії, радикальні джихадисти використовують крайні тлумачення цього терміна.

За визначенням вчених, «засобом впливу на світ радикальних джихадистів є міжнародний тероризм, що здійснює насилля у глобальних масштабах через мережеву структуру бойових організацій, діючих у більшості держав світу» [22, с. 30]. Якщо раніше керування радикальними джихадистами здійснювали організації на кшталт Аль-Каїди, то тепер організаційним та логістичним осередком цієї всесвітньої структури стала ІД.

Наразі радикальний джихадизм є потужним явищем, який має своїх ідеологів, фінансову базу, організаційні структури, своїх керівників та майже невичерпні ресурси смертників та вбивць у своєму розпорядженні.

Як зазначають дослідники, ідеологію радикального джихадизму створюють і відтворюють досвідчені менеджери масових рухів в арабському світі, активно граючи на націоналізмі, історичних образах та дезінформації [22, с. 32].

Серед технологій, які використовують ідеологи радикального джихадизму, є методи з управління хаосом [171] та інші сучасні методики, наявність яких говорить про значний досвід керманців цього руху. За словами І. Антоновича, «керівники радикального джихаду ставлять військово-стратегічні задачі та користуються засобами насилля всіх рівнів та масштабів, а також сучасними інфор-

маційними технологіями з метою залякати психологічно, підкорити як невірних, так і прихильників ісламу» [22, с. 32].

Проводячи свою терористичну діяльність, джихадисти стверджують, що вони прагнуть встановити справедливий світовий порядок. Вони спрямовують свої дії проти суспільств, які вони вважають джахілійськими.

Нагадаємо, що термін «джахілія» (язичництво, варварство) в ісламі використовують до тих суспільств, які ще не пізнали іслам, зокрема, джахілійським було те суспільство, куди прийшов Мухаммад та навернув його до мусульманства.

Отже, об'єктом джихаду стає політичний режим, суспільство, які оголошені джихадистами джахілійськими, а метою цього джихаду проголошується навернення даних суспільств і їхніх представників до ісламу в його джихадистському розумінні.

Спробуємо розібратися в тому, встановлення якого саме суспільного стану прагнуть радикальні джихадисти. Вони прагнуть створення ісламського халіфату та забезпечення хакімії, тобто правління Аллаха [230, с. 104]. Цей утопічний проект частково вже реалізовано – вже створено ядро цього халіфату, а саме Ісламську державу. Тепер джихадисти прагнуть розширити межі цієї держави та примусити всі інші держави рахуватися з ісламським халіфатом.

Цей халіфат має бути спадкоємцем держави, створеної в Середні віки Мухаммадом, це буде теократична держава, правовою основою якої є шаріат. За свідченнями експертів, ця теократична держава постійно буде прагнути розширення своїх меж, адже її керівники вважатимуть, що під їхньою владою мають знаходитися усі люди планети, адже, згідно з ісламом, свої настанови Аллах надав усім людям Землі, і виконувати їх – обов'язок кожного. Як аргументовано пише І. Антонович, «радикальний джихадизм націлений на перетворення світу мусульман у новий, більш досконалий стан, а потім проголошення світового панування правовірних» [22, с. 33].

Проаналізувавши передумови появи радикального джихадизму, його теоретичну основу, об'єкти, засоби та проголошену мету, розглянемо наявні визначення даного явища. Наприклад, Г. Мирський визначає джихадизм як «транснаціональний ісламістський тероризм» [217, с. 31]. І. Антонович пропонує таке визначення: «Радикальний джихадизм – ідеологія терористичних війн, націлених на знищення структур світської державності та встановлення

теократичної влади, яка відкидає норми права та моралі» [22, с. 30].

Ми вважаємо, що у визначенні радикального джихадизму потрібно більш явно розкрити його релігійну основу, ніж у наведених вище дефініціях. Отже, ми пропонуємо таке визначення: радикальний джихадизм – це релігійно фундована теорія та відповідні практики, які спрямовані на розпалювання та здійснення релігійно вмотивованої війни передусім проти християн, іудеїв та невіруючих, а також проти всіх тих людей (включаючи представників поміркованих напрямків ісламу), які не поділяють настанови радикальних салафітів.

Джихадизм – це дивний для ХХІ століття феномен, він є ніби анахронізмом, який вигулькнув з темряви Середньовіччя. В рамках філософії подібні явища називають симулякрами [53], однак такий ілюзорний онтологічний статус не заважає радикальному джихадизму здійснювати свою злочинну діяльність, реально вбиваючи та залякуючи величезні маси людей та відкидаючи цивілізаційні здобутки сучасного світу.

Варто окремо зупинитися на експлікації основних рис релігійно мотивованого тероризму. Радикальний джихадизм вдається саме до релігійного вмотивованого тероризму, тому цей аспект потрібно розглянути докладно.

Передусім зазначимо, що в академічному середовищі почали широко говорити про релігійний тероризм лише з кінця 1990-х років, коли стало зрозумілим, що цей різновид терористичної діяльності виходить на домінуючі позиції у статистичних даних про теракти [216]. Учені зазначили, що релігійно мотивовані теракти мають свою специфіку і стали займатися вивченням даної теми.

Зокрема, дослідники встановили, що релігійно мотивовані терористи «не виявляють зацікавленості у проведенні переговорів із владою, не розраховують на задоволення матеріальних претензій» [216]. Мотивація, яка сягає своїм корінням у релігійну сферу, надає терористам особливу непохитність і небажання йти на компроміси.

Ще однією важливою рисою релігійного тероризму є те, що цілями атак релігійно вмотивованих терористів можуть бути люди і об'єкти по усьому світу – адже у хворобливому уявленні цих терористів ворогами є всі, хто не дотримується їх поглядів.

Пантериторіальність релігійного тероризму призвела до того, що, наприклад, джихадистські теракти відбуваються за тисячі кіло-

метрів від країн, де мусульманство є домінуючою релігією.

Діяльність терористів побудована на запереченні. Це не творча роль, а руйнівна [435]. Психологи використовують до терористів термін «негативна ідентичність», маючи на увазі, що увесь сенс життя і вчинків терориста зводиться до заперечення.

Радикальні джихадисти не творять, вони тільки руйнують. «Високі цілі», про які говорять релігійно мотивовані терористи, слугують лише виправданням деструктивної спрямованості їх особистостей. Це не релігія штовхає їх на злочини. Вони хочуть чинити злочини і добирають потрібні для виправдання цих своїх нахилів релігійні погляди.

Якщо звернути увагу на релігійні переконання терористів, можна побачити, що це вирвані з контексту, викривлені, примітивні уявлення, які йдуть у розріз із традиційними тлумаченнями тієї релігії, до представників якої терористи себе зараховують. Такого роду спотворення релігії створює у терориста ілюзію, що він має право здійснювати свої злочинні вчинки, що вони – не злочин, а, навпаки, правосуддя. Але це, звісно, лише ілюзія, злочинна ілюзія.

Дослідники зазначають, що абсолютна впевненість терористів у тому, що вони нібито роблять добру справу, ґрунтується на таких психологічних механізмах, як екстерналізація і дисоціація, які властиві особам із суттєвими нарцисичними і пограничними особистісними розладами: «Їх «Я-концепція» не змогла інтегрувати «хороші» і «погані» частини «Я», які замість цього роздроблені на «Я» і «Не Я». Такі індивідууми потребують зовнішнього ворога, винуватого в їх власній неадекватності» [113, с. 30].

За даними С. Еніклопова, серед терористів часто можна спостерігати людей, які не здатні до формування значущих міжперсональних стосунків, їх «зовнішній світ» характеризується лише трьома категоріями людей: «ідеалізовані герої терориста», «вороги терориста» і «нічого не значущі фігури» [113, с. 31].

Таке чорно-біле сприйняття світу робить можливим діяльність терориста. Його фанатизм часто є наслідком вузькості розуму, обмеженості здібностей до формування широких поглядів, нездатність сприймати складну, неодноримірну інформацію.

Дослідники пишуть, що для терористів характерною є наявність комплексів неповноцінності [113, с. 31]. Отже, агресія та жорстокість для них є механізмами компенсації.

Ще однією психологічною характеристикою цих людей є низька самоідентифікація. Терористична група допомагає цим специфічним людям уявним чином компенсувати їхні проблеми психосоціальної ідентифікації. Ці люди часто є емоційно незрілими особистостями. Їм притаманний максималізм, схильність до абсолютизування, які мають долатися в розвитку індивідуумів з віком, але в них цей процес загальмувався.

Вступ у терористичну групу для них є свого роду стабілізуючим фактором. Стаючи членом екстремістської організації, вони цілковито втрачають зв'язок з реальністю, черпають інформацію лише від інших adeptів, відгороджуються від цього світу.

Цікаво проаналізувати виправдання, які видумують терористи, щоб зняти моральну відповідальність з себе за скоєні злочини. Так, С. Еніклопов наводить такі чотири методики виправдання [113, с. 31].

По-перше, вони дегуманізують своїх жертв, не розглядаючи їх як людей з іменами, долею, родинними зв'язками.

Терористи також можуть позиціонувати себе у ролі рятівників людства від якихось уявних небезпек. Звісно, ці небезпеки є вигадками, а справжню небезпеку становлять ці «захисники».

Використовуючи засоби перекладання відповідальності, терористи можуть казати, що вони лише виконують накази, які віддає хтось більш знаючий та важливий.

Також терористи можуть казати, що їхні жертви майже не страждали, а їхня смерть є важливою справою, заради якої можна понести певні втрати. В результаті терористи досягають певного ступеня емоційного відчуження від трагічних та злочинних наслідків їхніх дій, що дозволяє їм і надалі займатися своєю деструктивною діяльністю, не відчуваючи докорів сумління.

Особливістю релігійного тероризму є те, що він претендує на статус легітимного насильства. Як відомо, в сучасному світі монополію на легітимне насильство має лише держава, в силу наявності відповідних законів, спеціальної правової системи, контролю з боку народу і політичних лідерів. Всі інші джерела насильства виходять за межі закону і легітимації. Однак релігійний тероризм намагається черпати свою легітимацію в тому, що є більш древнім і фундаментальним, ніж закони людські – в законах божественних. Терористи, які вчиняють свої злочини в силу тих чи інших релігійних

уявленнь, вважають, що вони мають право на насильство.

У секулярних країнах Європи, де населення в останнє століття забуло про трансцендентне, поява релігійних терористів стала незбагненним для місцевого населення феноменом. Однак для тих вихідців з мусульманських країн, які здійснюють зараз в Європі релігійно вмотивовані теракти, релігійні норми важливіше законів мирських, вони надають перевагу релігії перед законом.

Інша справа, що ці терористи трактують релігійні норми абсолютно неправильно – їх релігійні уявлення сповнені ненависті, фанатизму і жорстокості. Як би там не було, релігійно мотивовані терористи вважають за можливе вбивати, адже, за їхніми переконаннями, людські закони, які однозначно забороняють їх дії, не мають значення в порівнянні з тими вищими законами, служителями яких вони себе оголосили.

Релігійно вмотивований тероризм коріниться в неправильному, хворобливому трактуванні релігійних норм. Ці терористи бачать того, кому вони служать, жорстоким деспотом, якому приємно приймати в жертву вбитих в його ім'я представників інших релігій. По суті, це типові язичницькі уявлення, які не мають ніякого відношення до справжнього монотеїзму, який вчить про справедливого Бога, котрий є уособленням добра та істини.

Внаслідок домагань на легітимацію своїх дій релігійно вмотивований тероризм є не тільки викривленням релігії, не тільки злочином проти світських законів, але він також спрямований на підірив державних засад.

Терористи привласнили собі право вирішувати, кому жити, а кому ні, вони виносять і виконують смертні вироки. У тому числі в європейських країнах, де навіть держава відмовилася від такої міри покарання, як смертна кара. Терористи претендують на ролі ката, суду і законодавця над усіма народами. Безсилля сучасних держав вирішити цю проблему показує небезпеку феномена тероризму – він підриває самі основи державності.

Ще одним важливим моментом в аналізі сучасного радикального джихадизму є цивілізаційні аспекти його здійснення. Розглянемо їх докладно в даному розділі нашого дослідження.

В дослідницькій літературі є відомими різні тлумачення терміна «цивілізація», тому пояснимо, що саме розуміємо під даним поняттям. Термін «цивілізація» ми застосовуємо у значенні, наве-

деному С. Гантінгтоном у його праці «Зіткнення цивілізацій», а саме як культурну спільність найвищого рангу, як найширший рівень культурної ідентичності людей [344].

Як вказує С. Гантінгтон, цивілізації визначаються наявністю таких спільних рис, як мова, історія, релігія тощо, а також суб'єктивною самоідентифікацією людей. Дане тлумачення ми залучаємо до нашого дослідження з уточненням, яке наводить вітчизняний релігієзнавець А.В. Арістова, що домінуючими в наявній літературі є підходи до класифікації цивілізацій за їх стрижневим релігійним комплексом.

На переконання А.В. Арістової, з яким ми цілком погоджуємось, однією з найглибших і найістотніших підвалин внутрішньої соціокультурної цілісності цивілізації виступає релігія, адже «сама релігія висуває та сакралізує ті ціннісні парадигми, навколо яких виростають цивілізації (принаймні ті з них, що народилися в минулі історичні епохи); релігія генерує ідеї і символи, здатні виступити цементуючою силою цивілізаційних ойкумен; релігія функціонує як ефективний суспільний чинник, що інтегрує індивідів у стійкі, ієрархічно організовані спільноти» [136, с. 15].

Досліджуючи релігійні конфлікти в Європі останніх двох десятиліть, кидається в очі, що значна частина з них пов'язана з мусульманськими мігрантами. У першу чергу, це трагічні події, коли фанатичні ісламісти вбивають себе та випадкових людей в метро, автобусах, потягах, на площах, вигукуючи при цьому гасла про священну війну з «невірними». Ці події цілком підпадають під визначення релігійного тероризму, яке пропонує Марк Юргенсмайер: «Публічні акти насилля, для яких релігія надала мотивацію, виправдання, організацію та відповідний світогляд» [436, с. 7].

Звісно, європейці намагаються протидіяти поширенню на терени Європи ісламістських проявів. Європейські уряди посилають війська в далекі країни, щоб боротися з режимами, які готують та фінансують релігійних терористів; служби безпеки та поліція висилають з ЄС представників екстремістських поглядів або ув'язнюють їх; в Іспанії було винесено судовий вирок щодо книжки, в якій мусульманський імам розповідав як саме чоловікам бити дружин [28, с. 24]; у Франції накладають заборони на носіння жінками тих різновидів одягу, які їм нав'язують мусульманські фундаменталісти, тощо. Цей перелік можна було б довго продовжувати,

але в цьому немає особливої потреби, адже ці та подібні дії, якими суспільства Заходу прагнуть захистити себе від мусульманських радикалів, на жаль, не ведуть до вирішення проблеми, а навпаки – викликають з протилежного боку все нові та нові спалахи релігійного фанатизму.

Постає закономірне питання: в Європі багато мігрантів з усього світу, але чому серед них немає, скажімо, терористів-китайців чи терористів-православних, але дуже часто доводиться чути саме про ісламістських терористів? Відповідь не це питання може дати саме цивілізаційний підхід.

Як зазначає С. Гантінгтон, конфлікт вздовж лінії розлому між Західною та Ісламською цивілізацією тягнеться вже 13 століть. Звісно, в цьому винні правителі не тільки мусульманських, але й християнських країн.

В Європі багато хто вважає, що старі конфлікти вже забуті і можна все розпочати, як-то кажуть, «з нового аркуша». Втім, у мусульманському світі події навіть тисячолітньої давнини забувати не збираються: у 2004 році після терактів в Іспанії, які забрали життя 191 особи та залишили пораненими 2050 людей, було оприлюднено заяву від імені «Бригад Абу-Хафса аль-Місрі», в якій йшлося, крім іншого, і про те, що ці теракти – «частина у вирішенні давніх рахунків з хрестоносною Іспанією» [28, с. 33].

Багато століть іслам та християнство були суперниками. Народжені на основі цих релігій цивілізації – Ісламська та Західна – є суттєво різними. Як переконливо довів Освальд Шпенглер, ці розбіжності стосуються найширшого кола питань, які охоплюють і найфундаментальніші, і буденні речі [356]. Не варто забувати також добре аргументовану думку Арнольда Тойнбі щодо того, що «іслам народився як свідомо та продумана реакція на християнство» [325].

Представники цих двох релігій протягом дуже тривалого часу розглядали один одного як ворогів. Звісно, були і періоди перемир'я між ісламом та християнством, у тому числі і в Європі, і варто вивчати цей досвід, щоб відшукати можливості мирного співжиття у подальшому. Але зараз, судячи з постійних терактів у європейських столицях, – зовсім не мирні часи.

Як пише А.В. Арістова, ісламська цивілізація у своєму розвитку пройшла чотири етапи і зараз знаходиться на п'ятому етапі

«цивілізаційного відродження і формування національно-державної структурованості мусульманського світу, втягнення у глобалізаційні процеси» [136, с. 16]. На наш погляд, до цієї схеми можна було б застосувати цивілізаційну теорію «виклику-та-відповіді» А. Тойнбі, та, розглянувши наявні факти, переконатися, що особливості поточного розвитку Ісламської цивілізації багато в чому визначені її реакцією на попередній етап – етап колонізації мусульманських країн європейськими метрополіями.

Нагадаємо, А. Тойнбі запропонував свого часу концепцію про те, що історична ситуація чи природні фактори здатні поставити перед суспільством проблему, тобто «виклик», через що подальший розвиток даного суспільства буде визначатися вибором варіанта вирішення цієї проблеми («відповіддю») [325].

Ми вважаємо, що європейська колонізація, здійснювана протягом століть, і стала тим «викликом», на який Ісламська цивілізація зараз відповідає так, як здатна відповісти. На нашу думку, ця «відповідь» включає багато аспектів, але зараз ми виділимо в ній тільки ті три аспекти, які важливі в контексті нашого дослідження.

Перша складова «відповіді» Ісламської цивілізації – це поширення мусульманського населення на все нові і нові терени. Це можна спостерігати зараз, це було зрозумілим і раніше. Варто пригадати, що ще Освальд Шпенглер свого часу констатував, що для мусульманської нації «сутністю є існування, яке полягає у поширенні, яке відбувається в гарячковому темпі, який яскраво відрізняє цю культуру від усіх інших» [356, с. 269].

На сучасному етапі розвитку мусульманської цивілізації ця здатність реалізується повною мірою. Звернемо увагу на факти. Наприклад, в Іспанії в 1980 році проживало 6,8 тис. мусульман, але в 2004 там їх було вже майже мільйон [28, с. 7].

За даними на 2010 рік, в Європі в цілому мешкало близько 44 млн. мусульман, включаючи 19 млн. мусульман у ЄС [492]. Зараз ці цифри значно вищі внаслідок бурхливої міграції мусульман в останні роки через трагічні події на Близькому Сході. Кожного року мусульмани прибувають у величезній кількості навіть на такі географічно та культурно далекі від них землі, як країни Північної Європи – в Норвегію, Данію тощо.

Другою складовою цієї «відповіді» є надвисокі темпи зростання мусульманського населення. Достеменно невідомо, кого буде

більше серед цих мільйонів народжених у XXI столітті мусульман – воїнів чи мирних людей, але вже цілком ясно, що за демографічними показниками європейські нації у довгостроковій перспективі програють гонитву на виживання мусульманським народам, зокрема тим віруючим в Аллаха емігрантам, які переїхали жити на європейський континент.

Статистично відомо, що показники народження дітей серед мусульманського населення Європи є вищими, ніж серед християнського населення Європи. Так, мусульмани у Європі в середньому народжують більше дітей, ніж християни. За цим показником перевершують християн як ті мусульмани, чії спільноти давно живуть у Європі, так і ті, які мігрували в Європу в останні роки.

Причому статистичні дані вказують, що серед новітніх мусульман-мігрантів показники народження дітей є значно вищими, ніж у тих мусульман, громади яких традиційно проживають в Європі (наприклад, у Болгарії) [488]. Тобто в Європі майбутнє не за вихідцями зі «старих» європейських мусульманських громад, а за вихідцями з теперішніх гарячих точок арабського світу.

Третя складова вищеназваної «відповіді» Ісламської цивілізації на «виклик» колонізації європейськими метрополіями – це хвиля насилля, яка не вщухає останні десятиліття. Це насилля відбувається, звісно, далеко не тільки щодо представників колишніх колонізаторів. Ісламський світ в особі багатьох своїх країн (хоча, звісно, не всіх) «воює» і сам із собою, і зі значною кількістю оточуючих держав також.

На Заході вже звикли до сумних новин про те, що у мусульманських країнах кожного дня відбуваються жахливі події на кшталт терактів, війн, випадків масової різанини населення фанатиками. Раніше це сприймалося як щось таке, що відбувається далеко, однак зараз кордони ісламського світу разом з мігрантами переміщуються всередину Європи.

Мусульманські мігранти везуть із собою в Європу не тільки свої родини, але й свою долю, уявлення про те, як годиться жити, як варто ставитися до інших та свої уявлення про справедливість. Більшість цих мігрантів – це люди, які багато страждали та хочуть тільки миру і спокою, однак серед них є й ті, хто є причиною їхніх страждань – люди, які вважають насилля своєю рідною стихією. Ці останні ідуть зовсім не для того, щоб мирно працювати.

Як пишуть М. Перрі та Г. Негрін, «джихадисти, багато з яких живуть у Європі, гребують Західною цивілізацією, яку вони вважають матеріалістичною, гедоністичною та безбожною» [467, с. 1]. Чого ж хочуть в Європі ісламісти? Як констатують зазначені два автори, ісламісти розглядають себе у ролі учасників священної війни, кінцевою метою якої є руйнація Західної цивілізації, перезаснування мусульманської влади та поширення релігійного права, шаріату скрізь, де правлять мусульмани [467, с. 3].

Надії частини західних інтелектуалів на те, що цінності ліберальної демократії є універсальними і рано чи пізно вони приваблять усіх мешканців планети, все більше демонструють свою утопічність. Від ідеї «кінця історії» відмовився вже навіть її творець – американський філософ Френсіс Фукуяма.

Ісламська цивілізація не прагне стати покірним учнем цивілізації Заходу, вона прагне зберігати та захищати свою власну ідентичність. І для цього Ісламська цивілізація має всі необхідні можливості, як можна побачити з такої характеристики, яку наводить А.В. Арістова: «Ісламська цивілізація – це історично реальна, відносно автономна соціокультурна система (цілісність), здатна до самоорганізації й саморозвитку, що має власні просторові й часові, статичні й динамічні параметри, сформована базовими духовно-культурними цінностями (архетипами, прафеноменами), є внутрішньо гетерогенною і водночас генетично й структурно взаємопов'язаною, виробляє відносно стійкі та ієрархічно упорядковані мережі економічних, суспільно-політичних і культурних зв'язків» [136, с. 14].

Як показують цифри, мусульманські мігранти останньої хвилі в значній своїй частині не інтегруються в європейське суспільство. Більше того, вони не відчують у цьому потреби. Всередині цивілізації Заходу виникають анклави ісламського світу, з усіма його особливостями. І тут варто згадати слова С. Гантінгтона, що «кордони ісламського світу скрізь та всюди залиті кров'ю» [344]. Тепер ці кровоточиві кордони не ззовні, а всередині Європи. І трагічні новини з цих анклавів представникам Західного світу вже не вдається ігнорувати.

Українські вчені С.Б. Кримський та Ю.Б. Павленко розробили концепцію двох основних форм самореалізації особистостей людей Сходу (під Сходом ці автори розуміють мусульманську та азійську

цивілізації). Вони пишуть, що перша з цих форм – це суспільно-державна, об'єктивована, підпорядкована зовнішнім щодо людини цілям. Друга – це індивідуально-духовна, суб'єктивована, підпорядкована внутрішнім потребам творчого зростання [165, с. 118]. Якщо подивитися на те, як реалізуються ці дві форми у мусульман в сучасній Європі, можна спостерігати цікаві тенденції.

Звісно, життя в анклавів Ісламської цивілізації на теренах, що політично належать Західній цивілізації, не може бути повноцінним з точки зору політичних та правових звичаїв Ісламського світу, тобто в розрізі першої з вищеназваних форм самореалізації. Усі спроби жити за шаріатом чи за близькими до нього нормами не сумісні з європейською політико-правовою системою, яка побудована на західних уявленнях про права людини, толерантність та демократію.

Оскільки в рамках європейського суспільства анклавів мусульманської цивілізації не можуть реалізувати себе в об'єктивованій політичній та юридичній сфері, носії цієї цивілізації будуть шукати компенсації в суб'єктивній духовній сфері. А це сфера духовно-релігійних пошуків, в якій у мусульманстві сильні позиції має саме радикальний ісламизм.

Також є певні фактори, які активізують зазначені вище процеси всередині мусульманських анклавів у Європі.

По-перше, відомо, що для будь-яких мігрантів релігія стає одним з основних засобів самоідентифікації.

По-друге, сучасний етап розвитку Західної цивілізації призвів до глобальної девальвації секулярної влади в очах значної частини населення та до появи наявної потреби в альтернативних ідеологіях суспільного порядку [436, с. 15]. Як цілком справедливо пише М. Юргенсмайер, наш поточний історичний момент є унікальним – він забезпечив можливість для релігії з усіма її образами та ідеями відновитися в якості потужної суспільної сили [436, с. 15].

Коли йдеться про зіткнення цивілізацій, то, звісно, важливо усвідомлювати, що в ньому беруть участь представники обох сторін. І це вже відбувається в сучасній Європі.

Найбільш відомий приклад тероризму, так би мовити «з протилежного боку», – це два теракти норвежця Андерса Брейвіка, внаслідок яких у 2011 році було вбито 77 людей та поранено ще 151 особу. Нагадаємо, Брейвік позиціонував себе саме як борця за «білу, християнську європейську цивілізацію» [377]. Теракти Брей-

віка – це лише найбільш жахливий приклад з-поміж великої кількості проявів ісламофобії, яка зараз поширюється Європою.

Наявні проблеми необхідно вирішувати і робити це варто негайно. Дослідники пишуть, що ситуація в Європі наразі є критичною. Там може розгорнутися повномасштабний цивілізаційно-релігійний конфлікт. Архімандрит Августин (Нікітін) щодо цієї ситуації пише: «Важко сказати, скільки ще часу буде тривати мирне співжиття, але очевидно те, що будь-яка випадкова подія може підірвати ситуацію. У принципі ситуація вже дозріла. В будь-який момент можуть розпочатися масові бунти» [28, с. 630].

3.2. Критика джихадизму з боку представників поміркованих течій ісламу

Феномен джихадистського тероризму в ХХІ столітті викликав потужну реакцію інтелектуальних кіл Заходу. Такі дослідники, як Дж. Еспозіто [405], М. Юргенсмайер [436], М. Перрі та Г. Негрін [467] та багато інших, аналізують релігійну складову даних терористичних актів, пропонують свої відповіді на запитання щодо причин цих подій та розробляють пропозиції з їх недопущення у майбутньому.

Про позицію мусульманських дослідників джихадистського тероризму у нас відомо менше. Ми вирішили проаналізувати як само критикують екстремістські практики джихадистських терористів прихильники поміркованого тлумачення мусульманських норм, адже це надасть важливу інформацію для розуміння даного явища.

Якщо західні дослідники вказують на те, що радикальні напрямки салафістського руху надають ідеологічну базу для міжнародного тероризму та піддають небезпеці громадян західних країн, ісламські вчені провадять критику у дещо іншому напрямку. Вони вказують на те, що радикальні напрямки салафізму погрожують єдності мусульманської умми, сіють смуту та конфлікти серед мусульман. Про це пише аль-Буті та Равіль Гайнутдін.

Варто зазначити, що шейх Мухаммад Саїд Рамадан аль-Буті – автор більш ніж тридцяти книг з питань мусульманського богослов'я, філософії, права, був деканом шаріатського факультету Дамаського університету до своєї смерті у 2013 році в мечеті від бом-

би терориста-смертника. Муфтій шейх Равіль Гайнутдін є професором Московського ісламського університету, він автор багатьох робіт з мусульманського богослов'я, мусульманської догматики та права.

Дані вчені критикують чотири відомих положення радикального салафізму.

Перше положення полягає у претензії салафізму на первинність в ісламі, на особливий історичний статус, який нібито надає йому право виносити непогрішимі вирокі від всього «чистого ісламу» як такого. Друге положення стосується підходу салафізму до проблеми бід'ат, тобто незаконних нововведень. Третє положення – це практика такфіру (звинувачення у невір'ї), яка є поширеною з боку салафітів. По-четверте, це непримиримість радикальних салафітів щодо тих, хто має інші погляди на віру та релігію.

Починаючи наш розгляд питання претензій радикального салафізму на особливий історичний статус їхнього вчення, вкажемо на два наявні факти. Перший з них полягає в тому, що в ісламі є особливе ставлення до перших трьох поколінь мусульман, яких називають «салафи» (праведні попередники). Це особливе ставлення засноване на словах Мухаммада: «Кращі люди – моє покоління, потім – ті, що прийдуть їм на зміну, а потім – ті, хто прийдуть на зміну і цим. Але після цього з'являться такі, які будуть безсовісно кидатися свідченнями і клятвеними запевненнями направо і наліво» [291, с. 7]. Другий факт полягає в тому, що в сучасному ісламі є люди, які називають себе салафітами, кажучи про відхід мусульман від зразків поведінки служіння Аллаху (зразком називають життя салафів) та необхідність повернути іслам до первинних настанов. Щодо природи зв'язку між цими двома фактами є різні теорії, передусім важливі спроби історичного пояснення походження руху салафітів.

Наприклад, Равіль Гайнутдін пропонує таку версію. Після падіння Багдадського халіфату (нагадаємо, Аббасидський, або Багдадський, халіфат існував з 750 по 945 і з 1124 по 1258 р.) рівень богословських знань в ісламському світі різко знизився. Багато вчених присвятили себе не вільному заняттю науками, не неупередженому тлумаченню Корану і Сунни, а підгонці тлумачень під інтереси правителів-диктаторів. Серед простого народу у цей період віра почала включати в себе велику кількість містичних забобонів.

Реакцією активних мусульман на це стала поява салафізму.

Равіль Гайнутдін пише, що відразу салафізм виникає у двох формах. Перша – це спокійна, орієнтована на ісламську науку форма, що дбала про точність віровчення, друга форма – це «примітивна, вульгарна редакція, що відкидає не тільки магію та ідолопоклонство, але і все багатство ісламської думки, досягнення минулих віків». Причому у «вульгарної» форми салафізму, за словами Р. Гайнутдіна, з'явилася ще радикальна гілка – так званий «джихадизм», адепти якого вимагають вести перманентну війну ніби для поширення ісламу. Неточною назвою цієї гілки є невдалий термін «ваххабізм». Характерною ознакою радикального салафізму є сприйняття релігії виключно крізь призму обов'язкових зовнішніх обрядів, що «породжує релігійний фундаменталізм в його найпримітивнішій, агресивній «чорно-білій» формі» [83, с. 506–507]. Це версія появи салафізму, яку пропонує шейх Равіль Гайнутдін.

У свою чергу, шейх аль-Буті пропонує версію, яка вказує на ще більш сучасний характер салафізму. За його даними, вперше термін «салафізм» виник в Єгипті у другій половині XIX столітті в рамках руху з релігійної реформи, який очолили Джамаліддін аль-Афгані та Мухаммад Абдо. Цей рух був реакцією на колонізацію Британією та поширення суфізму. В якості назви даної реформістської течії закріпився термін «салафія», під яким спочатку розуміли відмову від чуждих ісламу релігійних нашарувань, таких як незаконні нововведення, забобони, а також від «безпробудного сну під шатрами самоізоляції і відставання від ходу життя». Малося на увазі, що мусульмани повинні повернутися до того ісламу та способу життя, яким їх знали салафи. У цей період на Аравійському півострові вже отримав поширення рух послідовників Мухаммада ібн Абд аль-Ваххаба ат-Тамімі. У ідей «ваххабітів» в Аравії та закликів до реформування релігії в Єгипті була спільна складова, яка виражалася у непримиренній боротьбі з незаконними нововведеннями та поширенням суфійських уявлень. В результаті слова «салаф» та «салафія» почали часто використовуватися і в Аравії. Салафіти почали вести активну пропаганду терміна «салафізм» з метою переконати людей у тому, що їхні ідеї сягають своїм корінням до салафітів – перших трьох поколінь мусульман [291, с. 118–120]. Таку версію походження руху салафітів пропонує аль-Буті.

Як бачимо, й у версії Р. Гайнутдіна, й у версії аль-Буті не

йдеться про те, що історія розвитку ісламу закріплює за салафітами право єдино правильного тлумачення мусульманських норм, на яке претендує салафізм. Дані два знаних ісламських вчених одностайно вказують, що хоча рух салафітів виник у ролі протидії поширенню нововведенням в ісламі, однак він сам не був якоюсь початковою формою ісламського віровчення. Як наголошує аль-Буті, ані в Корані, ані в Сунні не йдеться про салафітів, сподвижники Мухаммада не створювали якоїсь групи, що називалася салафітами, тощо.

Далі переходимо до розгляду другого пункту критики вчення радикальних напрямків салафізму з боку ісламських вчених. Як відомо, салафіти багато уваги приділяють тому, щоб у інших мусульман шукати та знаходити численні бід'ат, тобто незаконні нововведення.

Якщо ми проаналізуємо внутрішню мусульманську критику вчення радикального салафізму про бід'ат, то легко побачити, що ця критика є свого роду захистом, контраргументами проти нападів з боку салафістських пуристів.

Салафіти звинувачують інших мусульман у запровадженні нововведень у релігію та спосіб життя, а звинувачені у відповідь кажуть, що, по-перше, ті самі праведні предки, на яких посилаються салафіти, самі дещо змінювали у своїх ідеях та способі життя, а по-друге, сам салафізм є ніщо інше як бід'ат, тобто нововведення. Розглянемо цю систему критики на прикладі вчення аль-Буті.

По-перше, доктор Рамадан аль-Буті зазначає, що «славні попередники», на яких посилаються салафіти, не уникали нововведень щодо того, чого вони дотримувалися раніше. Рамадан аль-Буті наводить десятки переконливих прикладів того, що самі сахаби (тобто безпосередні сподвижники Мухаммада) «не застигли як камінь на букві висловлених ними ж суджень, не стали наполягати на дотриманні певного способу дій, не надавали їм характеру твердих засад і не зберігали фанатичної вірності їм» [291, с. 12].

Наприклад, Рамадан аль-Буті каже про те, що хоча стіни своєї власної мечеті Мухаммад побудував з цегли, дах її зробив з гілок фінікових пальм, а підлогу залишив з піску, однак коли керувати Халіфатом почав Усман, то мечеть була відразу перебудована з використанням каменю та гіпсу.

Далі, якщо в Мецці сахаби не надавали ніякого значення письмовій грамоті, то після переселення в Медину Мухаммад наймав

жінок та язичників для навчання грамоті своїх сподвижників.

Ще приклад – якщо в Мецці більшість з прихильників Мухаммада не були знайомі з тим одягом, який кроють з деталей, то в Медині вони почали вдягатися у скроєний одяг.

Аль-Буті наводить чотири причини того, що перші три покоління послідовників Мухаммада не могли не ставити собі нових питань щодо свого вчення та давати на ці запитання відповіді, які не були безпосередньо висловлені Мухаммадом.

Перша причина – грандіозне розширення кордонів ісламської держави, яке мало місце під час життя перших трьох поколінь мусульман, друга – прийняття ісламу величезною кількістю колишніх віруючих інших релігій, третя – те, що іслам приймали мешканці країн з дуже відмінними національними особливостями, четверта – поширення різних видів ересі.

Аль-Буті пише: «Опинившись у нових незнайомих землях, зустрічаючись з традиціями, відмінними від знайомих їм, зіткнувшись з абсолютно неочікуваними проблемами, досвіду вирішення яких у них ніколи до цього не було, вони виявилися змушеними відкрити закриті до цього часу двері особистої думки у сфері релігійних суджень. Вони були змушені керуватися судженнями, незважаючи на те, що раніше подібний підхід ними виключався» [291, с. 19–20].

Аргументувавши, що самі салафіти, на яких посилаються салафіти в якості зразка непорушності раз і назавжди встановлених правил, допускали нововведення, аль-Буті переходить до другого моменту своєї критики, вказуючи, що салафізм як такий – це і є бід'ат, тобто нововведення.

За його словами, салафізм – «це розроблена пізніше система, законність якої не підтримана жодним розпорядженням Аллаха» [291, с. 114]. З точки зору аль-Буті, салафіти взяли на озброєння ті релігійні погляди, які відповідали їхнім власним уявленням, а потім наділили їх рангом «справжньої» релігії та статусом таких аргументів, які переконливо доводять неправоту будь-кого, чия думка відмінна від їхньої власної.

Рамадан аль-Буті красномовно пише: «Салафітський мазхаб був сконструйований окремими людьми під впливом їхніх особистих схильностей та упередженості у поглядах, після чого вони заявили, що будівля, зведена ними з цеглин, зібраних ними за власни-

ми схильностями поглядів, є єдиною будівлею, що вбирає під свій дах ісламське суспільство, що рухається під керівництвом Писання та Сунни. Що ж це таке, якщо не найвідвертіше свавілля, якому немає обґрунтування ані в Писанні, ані в Сунні, прецеденту якому не було в жодному з віків? Ганебне явище перекроювання споконвічного віроуставу Аллаха! Якщо ж все це не є викривленням-нововведенням, яке принесене в релігію, то що ж тоді вважати бід'ат?» [291, с. 123].

Третім концептуальним моментом критики ісламськими вченими радикального салафізму є практика такфіру, тобто звинувачення в невір'ї, яку часто застосовують прихильники даної течії. Ті мусульмани, які є представниками поміркованих напрямів ісламу, вважають, що практика такфіру є самоуправством, адже лише Суддя Судного дня може знати хто був насправді віруючим, а хто – ні.

Так, шейх Р. Гайнутдін зазначає: «Нажаль, є ті, хто, не боячись гніву Всевишнього Аллаха, виносять мусульманину звинувачення в невір'ї (такфір), тим самим беручи на себе роль Судді Дня відплати, тобто Господаря Судного дня» [85, с. 632]. Гайнутдін пропонує звернутися до вчення засновника ханіфітського мазхабу Абу Ханіфи, який проводив чітку межу між такими поняттями, як «віра» та «діяння». В силу цього розмежування факт гріха як такий не може вважатися підставою для визнання людини невіруючою [85, с. 633]. Абу Ханіфа забороняв сумніватися в істинності віри будь-якої людини, яка своїм язиком доводить віру в Аллаха [85, с. 633].

Гайнутдін закликає «викорчувати» із внутрішнього мусульманського життя практику такфіру [85, с. 635], пропонуючи у ролі альтернативи принцип ірджа.

Арабський термін «ірджа» походить від двох значень – «відкладати» та «сподіватися» та стосується так званих великогрішників, судження про істинність віри яких слідувало відкладати на Суд Аллаха, одночасно сподіваючись на Боже милосердя стосовно них [85, с. 631]. В Абу Ханіфи є такі слова стосовно цього принципу: «Я вважаю, що для малогрішника надій на спасіння більше, ніж для велико-грішника. І порівняти це можна з двома мужами. Один опинився у морі, інший – у маленькій річці. За обох я боюсь, щоб вони не втопилися; сподіваюся, що обидва вони врятуються ... домірно їх діянням» [85, с. 634].

У свою чергу, Р. Гайнутдін пропонує використовувати ідею ірджа не тільки до тих мусульман, дії яких викликають сумніви у тому, що їх віра слабка або неправильна, але і при побудові стосунків мусульман з представниками інших конфесій [85, с. 635]. Це свого роду мусульманська альтернатива запропонованій Західним світом ідеї міжконфесійного діалогу.

Ця альтернатива полягає в тому, щоб не проголошувати такфір стосовно всіх, з думкою яких не згоден, а залишити справу вирішення хто є віруючим, а хто невіруючим для Судді Судного дня і сподіватися, що врятуватися зможуть якомога більше людей. Звісно, така думка є протилежною позиції радикальних салафітів, котрі проголошують такфір тим, чиї ідеї та справи розходяться із салафістськими переконаннями.

Четвертий момент критики радикального салафізму з боку ісламських вчених стосується тієї нетерпимості до інакомислячих, яка притаманна прихильникам цього напрямку.

Так, Р. Гайнутдін наполягає на тому, що іслам вимагає від своїх послідовників проявляти терпимість і терпіння у стосунках з іншими людьми, не доводити спори до розриву та протистояння [77, с. 195]. Він пише, що згідно із вченням Мухаммада, «іслам – релігія середини, яка не приймає крайнощі» [84, с. 531]. Ідея джихаду, яку використовують радикальні салафіти, витлумачена ними неправильно – зазначають прихильники поміркованих течій в ісламі. Джихад не є заклик до терору, – каже Гайнутдін [84, с. 535].

Аль-Буті констатує, що «салафізм побудував своє буття виключно на розмежуванні мусульман на два табори» [291, с. 116]. Він пояснює, що крайня нетерпимість до інакомислячих, яка притаманна радикальним салафітам, пов'язана з тим, що вони оголосили себе тими єдиними, хто знаходиться під Божим керівництвом.

Аль-Буті пояснює, що ті, хто претендує на абсолютну непогрішимість власної думки та зараховує осіб, котрі мають іншу думку, до числа спотворювачів віри, розколюють єдину спільність мусульман, нагнітають напруженість у середовищі ісламських спільнот та взаємну ненависть [291, с. 121]. Він наводить численні факти такої деструктивної дії радикального салафізму на релігійне, суспільне та особисте життя віруючих.

Рамадан аль-Буті переконаний, що радикальний салафізм посіяв смути серед мусульман та продукує різнопланові заворушення:

«Не залишилося жодного міста та селища, яке не зачепила ця зараза, і як наслідок, всі ми опинилися у виясненні стосунків одне з одним, у гострій ворожості та розмежуванні» [291, с. 124].

Аль-Буті зазначає, що салафізм потрапив на далекі від традиційних мусульманських країн землі і що і там він робить свою деструктивну справу: «Кожного разу, коли до мого слуху доносилися добрі звістки про відродження ісламу на далеких від арабського світу територіях Європи, Америки та Азії, це пробуджувало у мені надію та радість. Одночасно з цим я узнавав, що страшна біда та смута, які несе салафізм, вже встигли прийти на нові для ісламу простори, і радість, змішана з болем, супроводжувалася занепадом духу» [291, с. 124].

Окремо зупинимося на оцінці джихадистського тероризму поміркованими мусульманськими вченими. Муфтії Равіль Гайнутдін прямо констатує, що джихадистський тероризм є злочином перед Аллахом. За його словами, «спроба створення якогось нового «халіфату» шляхом насилля, партизанської війни, терактів суперечить волі Бога, вираженої у Священному Корані» [80, с. 411]. Він підкріплює цю свою тезу чотирма такими аргументами.

По-перше, при терактах гинуть безневинні люди, а таке вбивство є тяжким гріхом. Так, Р. Гайнутдін пише: «Людина, яка неправосудним чином вбила іншу людину, вважається такою, що ніби вбила все людство. 11 вересня 2001 року були погублені тисячі людей, які нікому не погрожували, – вони прийшли працювати на свої робочі місця чи просто опинилися на місці трагедії. Такі терористичні акти не мають виправдання ані перед Богом, ані перед людьми» [81, с. 326].

По-друге, Коран забороняє самогубство, а дії так званих шахідів, які підривають себе в місцях скупчення людей, – це ніщо інше як самовбивство, – наголошує муфтії [84, с. 535].

По-третє, Р. Гайнутдін зазначає, що з точки зору мусульманських норм не можна примушувати людей вірити в Аллаха. Він наводить цитати Корану, де чітко звучить, що якщо б Аллах хотів, він створив би усіх людей віруючими, але він не мав такого бажання і мусульманином має ставати лише той, хто справді має таке устремління.

По-четверте, Р. Гайнутдін вказує, що поняття «джихад» радикали тлумачать неправильно: «Так, в Ісламі є концепція оборонної

війни, яка захищає віру, честь та життя. Однак війна із загарбницькою метою заборонена Всевишнім у Священному Корані. Крім того, ніхто не має права самовільно проголошувати себе «заступником Пророка» і присвоювати собі його повноваження!» [80, с. 415].

Пояснюючи причини дій радикалів, Р. Гайнутдін вказує на три моменти. По-перше, на відсутність у радикалів повноцінних знань про свою релігію. Він пише, що екстремісти не мають систематичної інформації про становлення, сутність історії мусульманської віри, не проникають глибоко у вчення Корану та хадіси, тому і тлумачать норми ісламу викривлено [80, с. 534].

По-друге, муфтії підкреслює важливість соціально-економічного чинника. За його словами, підпадають під ідеї мусульманського радикалізму передусім люди, які не мають засобів для гідного життя, вони є бідними, і цим користуються маніпулятори.

По-третє, Р. Гайнутдін каже про маріонетковий характер екстремістських організацій мусульманського спрямування, вважаючи, що їхні дії інспіровані зовнішніми силами, мета яких – зовсім не мусульманські цінності, а лише дестабілізація тих чи інших країн у своїх корисних інтересах: «Слова про «новий всесвітній халіфат», які звучать з уст бойовиків, тобто про монополярний світовий порядок під диктатом мусульман, є лише ширмою для провокування конфліктів в інтересах третіх країн» [80, с. 415].

Що стосується програми дій з недопущення актів джихадистського тероризму, муфтії пропонує таке: а) поширення знань про іслам серед мусульманського і немусульманського населення; б) виховання мусульманської молоді у дусі «аль-васатія», це арабське слово означає «серединність», що можна перекласти словом «поміркованість», тобто знаходження правильної міри, потрібної пропорції, оптимального балансу» [83, с. 504]; в) боротьбу з ісламофобією, зокрема, Р. Гайнутдін пропонує прийняти закон про заборону інформування про національну та конфесіональну приналежність порушників закону [84, с. 532]; г) підвищення відповідальності публічних людей та ЗМІ за «кожне висловлене ними слово».

Як бачимо, запропоновані муфтієм заходи спрямовані передусім на протидію першій з названих ним причин поширення радикалізму серед мусульман. Однак друга та третя з названих муфтієм причин не отримали пропозицій щодо можливої протидії.

На останок у цьому підрозділі зупинимося на спробах представників поміркованого мусульманства показати миролюбність справжнього ісламу.

В останні роки розгорнулася справжня дискусія про етимологію слова «іслам». Через зростаючу кількість джихадистських терактів представники поміркованих напрямків ісламу звертаються до мусульман, вказуючи, що арабське слово «іслам» походить від арабського слова «салям», яке означає буквально «мир», а відтак, за їхніми словами, мусульмани зобов'язані утримуватися від того, щоб потурати радикалам, адже це суперечить сутності мусульманської релігії. Також представники поміркованого ісламу наводять цей варіант етимологічного тлумачення в якості аргументу проти ісламофобії, наполягаючи на тому, що теракти здійснюють лише невеличкі купки злочинців, які не мають відношення до ісламу як такого.

Однак варіант виведення слова «іслам» зі слова «мир» викликає серйозну критику у фахівців, які вважають, що це етимологічне тлумачення є видаванням бажаного за дійсне.

Як відомо, в Європі є давня традиція перекладу слова «іслам» словом «покірність». Причому таке тлумачення спирається не лише на дані філологів, але враховує результати філософських розвідок щодо специфіки мусульманського погляду на світ. Як приклад можна навести протиставлення Освальдом Шпенглером «магічної душі» Ісламської цивілізації та «фаустовської душі» Західної цивілізації.

Як зазначає О. Шпенглер, для ісламу характерною є проповідь абсолютної покірності особистості людини релігійним настановам, у той час як духовні фундаменти Західної цивілізації передбачають «сильну і свобідну волю» особистості людини. Шпенглер характеризував мусульманське благочестя як «повну покірність, яка не знає духовного «я» і сприймає духовне «ми», що вселилося в одухотворене тіло, в якості відблиску божественного світла» [356, с. 247].

Є чимало авторів, які, розглядаючи цю думку О. Шпенглера в розрізі поточної ситуації з джихадистським тероризмом, знаходять пояснення незрозумілого для сучасної людини Заходу феномена згоди сотень людей мусульманського віросповідання ставати терористами-самогубцями, котрі покірно виконують жахливі накази

своїх духовних лідерів.

Розглянемо точку зору прихильників тлумачення слова «іслам» як «мир» більш докладно. Муфтій Р. Гайнутдін пише: «Само слово іслам означає мир» [82, с. 295]. Він вказує, що «салям, мир, це слово, в якому сформульовано сутність вчення ісламу про людські стосунки» [77, с. 194], причому «мир, за ісламом, це не тільки злагода, відсутність ворожнечі чи війни між людьми, спокій та тиша, це злагода і гармонія у стосунках між людиною та його Творцем» [77, с. 194]. Таке значення використовується не тільки служителями та теоретиками мусульманської релігії, але увійшло і в деякі роботи світських авторів. Наприклад, Є.М. Богучарський у праці «Мусульманський етикет» пише: «Слово іслам утворено від арабського "салям", що означає "мир"» [52, с. 117].

Критики протиставляють такому тлумаченню три типи аргументів. Перший – історичний, другий – етимологічний, третій – філологічний.

По-перше, люди, які займаються історією ісламу, вказують, що історія поширення ісламу в перші століття заснування цієї релігії прямо пов'язана з війнами, а сам пророк Мухаммад зовсім не був пацифістом.

По-друге, етимологи-знавці арабської мови стверджують, що якщо два арабських слова мають один і той самий корінь, то це ще не означає, що їх значення пов'язані.

По-третє, читаючи твори мусульманських вчених, можна легко пересвідчитись у тому, що відомі представники з їх числа тлумачать термін «іслам» інакше, ніж запропоновано прихильниками ідеї зв'язку між словами «іслам» та «салям». Наприклад, один з найвідоміших мусульманських вчених сучасності шейх Мухаммад Саїд Рамадан аль-Буті у своїх роботах використовує слово «іслам», бажаючи передати слово «служіння» [291, с. 55].

В цілому як консенсусний варіант щодо етимології слова «іслам» у сучасній європейській науковій літературі використовують значення, які близькі до слова «покірність». Наприклад, у «Новій філософській енциклопедії» 2010 року пропонують таке тлумачення слова «іслам»: «іслам – це передавання себе Богу» [129, с. 162].

Мабуть, кращим підкріпленням ідеї представників поміркованих течій в ісламі, що «іслам» – це «мир», було б втихомирення їхніми власними зусиллями тих екстремістів, які влаштовують терак-

ти від імені мусульман. Поки ж у Європі кожного року джихадисти здійснюють жахливі масові вбивства, людям Заходу не можна повірити в сутнісний та необхідний зв'язок між словами «іслам» та «мир».

3.3. Сучасне європейське суспільство та іслам: інтеракційний аспект

Зараз тривають активні дискусії щодо міжрелігійного діалогу між ісламом та християнством. Його учасники вказують на те, що людство у своєму розвитку дійшло до етапу, коли колишні конфлікти мають бути забутими і необхідно просуватися далі у побудові гармонійного суспільства. Однак, як відомо, поки що даний діалог не демонструє значних досягнень. Ми хочемо проаналізувати комунікативні можливості даного діалогу.

Так, Ю. Максимов вказує, що міжрелігійний діалог між ісламом та християнством дуже часто ведеться за такими правилами: «Всі повинні жити у мирі, всі повинні поважати один одного, християни повинні відмовитися від своїх догматів, що розбіжні з ісламом» [190, с. 234]. Виникає запитання: невже неможливо здійснювати перше та друге без третього? Нам здається, що це цілком можливо, більше того, християнська релігія саме й вчить миру. Втім, серед відомих інтелектуалів, які підтримують ідею цього діалогу, все більше говорять саме про те, що християни мають мінятися.

Так, католицький філософ Ганс Кюнґ каже, що християнам варто більш широко дивитися на релігійні питання, визнавши, що, «окрім унікального світла Ісуса Христа, існують і інші світла» [178, с. 240]. Він закликає християн всіляко переосмислювати своє ставлення до ісламу та інших релігій, адже, як він вказує, це необхідно для того, щоб наше людство вижило в загрозах, які невідворотно насуваються. Цікаво, що б сказав би Фома Аквінський, позицію якого щодо ісламу ми розбирали у другому розділі нашої праці, про позицію свого католицького колеги Ганса Кюнґа з мусульманського питання?

Позиція Г. Кюнґа викликає певні запитання. І не тільки ті, які пов'язані з догматикою християнства, яке нічого не каже про якісь додаткові «світла».

Виникають запитання, які пов'язані з елементарною логікою: невже саме християнське віровчення є головною перешкодою для діалогу між християнством та ісламом? Здається, що набагато більш суттєвою перешкодою є тероризм ісламістських фанатиків.

Серед останніх подій можна згадати 26 липня 2016 року, коли двоє мусульман вдерлися під час ранкової служби у католицький храм міста Сент-Етьєн-дю-Рувре (Франція), взяли в заручники священика, двох монахинь та двох прихожан, а потім перерізали горло 85-літньому священику Жаку Амелю. Також варто згадати 20 листопада 2009 року, коли в Москві у православному храмі був вбитий священик Даниїл Сисоєв, відповідальність за вбивство якого взяла на себе одна з радикальних ісламістських організацій.

За даними Європолу – поліцейської служби Європейського Союзу, з 2006 року до кінця 2016 року в ЄС було здійснено або вдалося попередити 47 «джихадистських терористичних атак». Мабуть, ці події є більш вагомими перешкодами, які ускладнюють комунікацію між християнством та ісламом, ніж ті речі, про які каже Г. Кюнг.

Спробуємо проаналізувати вищезазначені терористичні акти за допомогою інструментарію комунікативної філософії. Карл-Отто Апель тлумачить будь-які людські дії в якості різновиду мови [23, с. 227], яку ми здійснюємо, посилаючи одне одному певні повідомлення. Він вказує, що «Мова є умовою можливості та значущості розуміння та саморозуміння, і водночас умовою можливості та значущості понятійного мислення, предметного пізнання та осмисленої дії» [24, с. 240].

Беручи до уваги це широке витлумачення мови, поставимо запитання: яке саме повідомлення несуть вищезазначені екстремістські акти? На нашу думку, вони «кричать» про агресію радикальних представників однієї релігії щодо тих, хто не поділяє їхні погляди.

Нам здається, що перша умова ефективності комунікації між релігіями та міжрелігійного діалогу як такого – це зупинити вбивства представниками однієї релігії священнослужителів та простих віруючих іншої релігії. І це справа в першу чергу самих мусульман – зупинити своїх радикалів.

Помірковані мусульмани, яких переважна більшість, розуміють це завдання і докладають серйозних зусиль у цьому напрямку. Так, муфтії Равіль Гайнутдін підкреслює необхідність посилення

роз'яснення в мусульманських регіонах, що в Корані чітко записано про те, що вбивство невинних людей заборонено, а відтак тероризм не може бути справою, яку бажає Аллах. За словами Р. Гайнутдіна, також відбувається велика робота з поширення ідей «альвасатія» – поміркованості в ісламі [79, с. 623-624]. Ось це – дійсно необхідна та реальна робота у справі забезпечення комунікативних можливостей діалогу між християнством та ісламом. Хоча вона поки що, на жаль, не демонструє помітних результатів – кількість джихадистських терактів в Європі продовжує зростати. Але без усунення фактора організованих вбивств в ім'я релігії ефективний міжрелігійний діалог є неможливим.

Не можна обійти увагою в нашому дослідженні і теорії західних авторів про те, що європейці мають покаятися перед мусульманами та навчатися у них миру та демократії. Це парадоксальне твердження, втім воно має чимало прихильників, які серйозно та навіть з ентузіазмом відстоюють його в інтелектуальних колах. Найбільш відома з прихильників цієї ідеї – Е. Нортон.

Перше, що кидається в очі при читанні книги Е. Нортон «До мусульманського питання» [461] – це апологетичний характер даної роботи. Так, Е. Нортон вважає за потрібне захищати інтереси мусульманських мігрантів у Європі і робить це використовуючи всі досяжні їй засоби. Виділивши три вузлові моменти її розмислів, ми розглянемо їх докладно.

По-перше, Е. Нортон апелює до відчуття вини європейців, указуючи на злочинні дії низки європейських режимів щодо євреїв протягом першої половини ХХ століття. У своїй книзі Е. Нортон докладно зупиняється на цьому питанні, роблячи неочікуваний висновок – якщо раніше європейці дискримінували євреїв, то зараз вони дискримінують мусульман.

Так, Е. Нортон пише: «Ситуація з мусульманським питанням повторює ситуацію, яка мала місце з єврейським питанням: на кону зараз цінність західної цивілізації в найелементарнішому розумінні. Фігура мусульманина стоїть як чатовий, позначаючи межі Заходу: державна система, права людини, громадянські свободи, демократія, суверенітет, навіть прості життєві потреби» [264, с. 16].

Нам здається, що вищенаведене порівняння є некоректним. Дійсно, концентраційні табори, масові розстріли й інші жахливі злочини нацистської Німеччини та її сателітів є трагічним досві-

дом, з якого європейські країни мали зробити висновки. Але ці висновки не були зроблені. Порівнювати становище євреїв у нацистській Німеччині з поточною ситуацією в Європі щодо мусульман є неправильним як з логічної, так і етичної точки зору – адже стосовно мусульман у Європі аж ніяким чином не відбувається подібного до тих жахів, яких зазнало єврейське чи, наприклад, ромське населення під час Другої світової війни.

Кажучи про Європу ХХІ століття, Е. Нортон всіляко використовує застарілі стереотипи щодо європейських народів, кажучи, що європейці зверхньо ставляться до інших націй, мають аристократичні титули, не є прихильниками демократичних поглядів. На нашу думку, це анахронізм, викликаний тим, що сама американська дослідниця недостатньо знайома з життям сучасної Європи.

Е. Нортон протиставляє європейців американцям, вказуючи на переваги останніх щодо національної політики: «Американські християни та американські атеїсти змогли надати свого часу однакову відповідь на єврейське питання, відповідь на користь інтеграції, яка призвела до часткової та взаємної асиміляції. Коли євреї стали американцями, американці стали більше євреями» [264, с. 15]. Утім, нам здається, що цей та подібні екскурси Е. Нортон є цікавими лише в історичному сенсі, адже сучасна Європа демонструє високу толерантність у національних питаннях, що закріплено, наприклад, у законах, які діють в Європейському Союзі.

Далі Е. Нортон пише, що європейці ставляться до мусульман як до людей «з племені, яке не досягло стану державності, стану, який Гегель позначив як необхідний для досягнення повноти цивілізації» [264, с. 16]. На наше переконання, це помилкова думка. Хоча б через те, що сучасні європейці не вважають мусульман людьми «без держави», оскільки будь-якому школяру в Європі відомо, що в десятках сучасних країн іслам є офіційною релігією.

Крім того, що дані слова Е. Нортон є явно помилковими, вони є цілком неприйнятними через їх образливий характер, і це не єдиний приклад того, що дана дослідниця використовує неакадемічні прийоми у полеміці.

Так, у рамках своєї апеляції до відчуття вини європейців, Е. Нортон каже про мусульман у Європі як своєрідне покарання для тих європейських народів, які допустили нацистські режими у своїх країнах: «Мирне змішування турок та німців на німецьких вулицях

є спокутою» [264, с. 190]. Таке висловлювання є образливим передусім для самих мусульман. Навряд чи вони хочуть позиціонувати себе як щось настільки неприємне, що це необхідно терпіти з виховною метою тому, хто спокутує гріхи.

Мусульманські народи не гірші від усіх інших народів – серед них є як добрі, так і погані люди, і розглядати приїзд представників цих народів до європейських країн як випробування або виправний захід для місцевих мешканців – як мінімум дивно.

Друга теза Е. Нортона полягає в тому, що європейські країни, на її думку, недостатньо дбають про свободу та права людини, тому додавання на європейські терени мусульманського населення є необхідним для підвищення рівня турботи про свободу та права людини в Європі.

В цій, м'яко кажучи, дивній тезі Е. Нортона є дві складові. По-перше, вона стверджує, що європейські країни не є державами, де досягнуто успіхів у справі свободи та дотримання прав людей; по-друге, що представникам мусульманської релігії притаманне прагнення до свободи та дотримання прав людини. Розглянемо обидві складові.

Дослідниця критикує традиційне порівняння лібералізму з ісламом, яке вказує, що лібералізм більше дбає про свободу та права людини. За її словами, це порівняння насправді не на користь лібералізму, адже лібералізм не забезпечив остаточного прийняття свободи гомосексуальних шлюбів та свободи вбивати себе за власним бажанням під час евтаназії: «право любити того, кого хочеш, право вирішувати, кому довіряти рішення про життя та смерть, – все ще обговорюється, все ще слугує об'єктом боротьби на Заході» [264, с. 127]. Через це європейські країни, на думку Е. Нортона, не можуть називатися вільними та такими, що дбають про права людини.

За висловом Е. Нортона, європейські уряди сегрегують мусульманське населення. Вона вказує, що виходець з Алжиру немусульманин Ж. Дерріда, отримавши доступ до Сорбонни, зміг стати всесвітньо відомим філософом, а інші вихідці з Алжиру, які є мусульманами, не стали всесвітньо відомими діячами через те, що їх відправили не до Сорбонни, а у паризькі передмістя [264, с. 150].

Даний аргумент Е. Нортона виглядає слабким, адже Ж. Дерріда до Сорбонни потрапив через свої власні інтелектуальні досягнення, а не через те, що він не є мусульманином, і будь-який мешканець

Франції, який має достатній рівень знань та відповідне бажання, може поступити до цього навчального закладу. Очевидно, що це не пов'язано з районом проживання в Парижі – у передмісті чи у центрі.

Причиною недостатньої, на її думку, демократичності Європи Нортон називає вплив християнських ідей, які вона розглядає як те, що необхідно рішучо здолати.

Також Е. Нортон вважає Європу недостатньо секуляризованою. У неї викликає протест, що в Європі «християнство домінує в очах і вухах видами соборів та звуками церковних дзвонів» [264, с. 20]. Ще одним прикладом того, що секуляризація не достатньо пройшлася країнами Європи, Е. Нортон називає те, що «розклад робочих та вихідних днів тягнеться з християнського минулого» [264, с. 20]. На її думку, це ображає мусульман та всіх інших, кого вона вважає справжніми борцями за свободу.

Американська дослідниця Е. Нортон вважає, що європейцям необхідно боротися з наявністю значної кількості будівель християнських церков в Європі, з тим, що їхні дзвони інколи дзвонять, а також з тим, що існують вихідні на Різдво.

Вищенаведені претензії Нортон настільки неочікувані, наскільки й несправедливі. Документи свідчать, що в Європі про права людини дбають і роблять це добре. В цьому легко пересвідчитися, аналізуючи законодавство країн ЄС, їхню судову практику, а також дані численних правозахисних організацій. Тому відповідні заяви Е. Нортон виглядають цілком безпідставними.

Що ж стосується неприязні Нортон до християнської церкви, то це, мабуть, справа особистісних уподобань даної дослідниці, а не об'єктивний аргумент. В усякому разі, нам не відомі дані про те, що наявність у європейському календарі вихідних на Різдво чи присутність у європейських містах будівель церков зі дзвонами погіршує ситуацію з дотриманням прав людини.

Що ж стосується секуляризації, то, мабуть, ця професор Пенсільванського університету недостатньо знає про європейські країни, адже широко відомим є факт відокремлення сучасних європейських держав від церкви, що виражається у цілком світському житті переважної більшості громадян цих країн.

Знову ж таки, лише необізнаністю можна пояснити твердження Е. Нортон щодо мусульман. Наприклад, вона пропонує якусь

альтернативну історію, стверджуючи, що «мусульманські імперії сформували Європу в минулому» [264, с. 167]. Подібні неочікувані речі вона каже також про нібито внутрішньо притаманну ісламу демократичність. Її аргументація даних тверджень набуває зовсім гротескних рис.

Наприклад, Е. Нортон заявляє, що ті європейки, які не носять чадру, є свідченням підкорення європейської жінки капіталістичним Заходом, який виставляє жінку як товар на продаж, на відміну від «вільних» мусульманок, носіння чадри для яких є, на думку Нортона, свідченням їхньої свободи [264, с. 80-82].

На переконання Е. Нортона, мусульмани досягли більшого, ніж люди Заходу, в таких сферах, як демократія, філософія, мистецтво. Як приклад вона наводить арабських повстанців, які влаштували заворушення під час «Арабської весни» у Сирії, Тунісі, Єгипті. За її словами, це ті, на кого мають рівнятися європейці, якщо вони хочуть навчитися справжньої демократії [264, с. 157].

Вона закликає європейців брати приклад також з тих осіб, які спалюють машини у передмістях Парижа: «Якщо ми зможемо робити спільну справу з вільними мусульманськими бунтівниками, з ізгоями французьких передмість, які спалюють машини, то ми виявимося ближче до демократії. Тоді ми виявимося не лише людьми Заходу, а демократами» [264, с. 158].

Як підкреслює Е. Нортон, наразі Європа не є демократичною, але може стати нею: «Для нас демократії ще немає, але вона прийде» [264, с. 160]. За словами даної дослідниці, це станеться тоді, коли європейці будуть вивчати думки мусульманських філософів та дослухатися до мусульманської культури.

Європейські філософи, на її переконання, не здатні навчити демократії. Е. Нортон критикує західних філософів, вказуючи, що вони не були достатньо толерантними. Так, за її словами, Платон не любив демократію, Аристотель служив тиранам, Х. Арндт не любила афроамериканців, Дж. Локк не критикував рабовласництво, Мілль «був менше готовий захищати свободи колонізованих індіанців» [264, с. 139], Ж. Дерріда критикував мусульман.

Тому, на думку Е. Нортона, європейці мають забути своїх філософів, а мають прислухатися до порад мусульманських філософів, яких вона бачить у виключно позитивному світлі. За її словами, «тоді ми побачимо вказівники на нашому шляху» [264, с. 159] і му-

сульмани навчать європейців справжньої демократії.

Взагалі Е. Нортон розглядає прибуття мусульман як чудодійний засіб вирішення будь-яких питань європейців. Так, наприклад, за її словами, «стаючи більш турецькою та мусульманською, Німеччина відрікається насправді (а не на словах і не шляхом будівництва пам'ятників) від темряви попередньої епохи» [264, с. 190].

Е. Нортон не згодна з теорією С. Гантінгтона про зіткнення цивілізацій [344], утім не наводить аргументів зі сфери логіки для того, щоб показати неспроможність даної теорії. Зауважимо, що чимало дослідників стверджують, що існують певні розбіжності у світосприйнятті у представників різних цивілізацій і що ці розбіжності можуть призвести до конфліктів [165, с. 118]. Але Е. Нортон не вважає ці теорії гідними ретельного розгляду.

Третя її теза полягає в тому, що європейські жертви джихадистського тероризму самі винуваті в тому, що їх вбили. Наприклад, Е. Нортон згадує про кінорежисера Тео ван Гога, вбитого у 2004 році джихадистським терористом, якому не сподобалося, що режисер розкритикував в одному зі своїх фільмів ставлення до жінок у деяких мусульманських країнах. Кажучи про Тео ван Гога, Е. Нортон висловлює все негативне, що тільки можна знайти про покійного, включаючи критику комплекції Тео ван Гога (з надлишковою вагою), його звички (недостатньо шляхетні), спосіб життя (неохайний) тощо [264, с. 32-35]. Нібито все це може слугувати виправданням того, що його вбили. Ці її аргументи є цілком за межами елементарних етичних норм.

Також Е. Нортон на десятках сторінок стверджує, що сучасні європейці постійно провокують джихадистських терористів. Наприклад, вона пише про скандал з відомими карикатурами як про злочинне провокування мирних та безневинних мусульман. Е. Нортон не аналізує теорії авторів, які вказують на спалах вмотивованого релігійними переконаннями насилля в ХХІ столітті [436; 26], її ці питання не цікавлять.

Джихадистських терористів вона описує як милих, добрих людей, справжніх філософів та любителів мистецтв, яких обставини та європейці примусили здійснити те, що вони здійснили. Так, Саїда Кутба, який готував терористичні акти, Е. Нортон показує як мученика. За її словами, Заходу «немає нічого протиставити його критиці нерівності та дбанню про людську гідність» [264, с. 128].

Вона пише, що у цієї людини «є чому повчитися в тому, що стосується прав людини, людської гідності та рівності» [264, с. 129].

Як приклад авторка зазначає, що Кутб дбав про права жінок, тварин, екологію та критикував комунізм. При цьому Е. Нортон не згадує знамениту фразу Саїда Кутба: «немусульмани – не люди» [175, с. 74], а також його заклики організувати «джихад у вигляді меча» у планетарному масштабі [175, с. 31].

Більше того, Е. Нортон порівнює Кутба з Платоном, Гегелем, Аристотелем, зауважуючи при цьому, що С. Кутб, на відміну, наприклад, від Аристотеля, «не служив тиранам» [264, с. 139]. При цьому американська дослідниця не бере до уваги широку критику відомих західних авторів стосовно С. Кутба [442].

У своєму виправданні дій джихадистів Е. Нортон доходить до того, що вказує, що їх дії є нібито необхідними в ім'я прогресу суспільства, порівнюючи їх з діями інших історичних персон.

Вона пише: «Мова мучеників та мучеництва, стремління засвідчити своїм тілом, своєю кров'ю страсну віру належить Кромвелю і Хомейні, хрестоносцям і моджахедам» [264, с. 105]. Дослідниця припускає необхідність кровопролиття в ім'я прогресу. Наводячи приклади, коли Кромвель вбивав в ім'я своїх переконань, Е. Нортон зауважує, що «ці всі варварські (навіть по мірках свого часу) дії здійснювали люди, яких зараз ми вважаємо не тільки втіленням сили модернізації, але і тими, хто спрямував Англію на шлях торжества закону, конституційного уряду і парламентаризму» [264, с. 106].

Показово, що книга «До мусульманського питання» дуже емоційно забарвлена, і фарби ці чітко розподілені – коли йдеться про європейців, то це критика, а коли йдеться про мусульман, це лише позитивні речі, які доходять навіть до сентименталізму: «Всі органи чуттів свідчать про присутність арабів, турок і мусульман: звук лютні, пахощі кави, смак оливков, відчуття килима під ногами» [264, с. 191].

На нашу думку, проведеного нами критичного аналізу ідей Е. Нортон щодо мусульманського питання цілком достатньо, щоб констатувати їх теоретичну неспроможність.

Ще одним аспектом інтеракції сучасних європейців та мусульман, який ми вважаємо необхідним дослідити в цьому підрозділі, є такий феномен, як ісламофобія.

Дослідники пишуть, що вперше термін "ісламофобія" було використано в англomовному академічному контексті у 1985 році [377]. Відомим цей термін став у 1997 році, коли один із дослідницьких центрів оприлюднив доповідь під назвою «Ісламофобія – виклик для всіх», що було початком широкого використання даного терміна. Зазначимо, втім, що відомими є випадки і більш раннього використання цього слова, наприклад у 1910 році [276, с. 238]. Також зазначимо, що релігієзнавці також використовують близькі за контекстом терміни «арабофобія», «мусульманофобія» тощо.

Після терактів 11 вересня 2001 року ісламофобія стає помітним суспільним феноменом у країнах Заходу, зростаючи з інформацією про кожен новий теракт, що вчиняють у Західному світі радикальні прихильники ісламу, яких прийнято в релігієзнавстві, а також у поліцейських документах Західного світу називати терміном «джихадисти».

Щодо значення поняття «ісламофобія» існують різні точки зору, нерідко протилежного характеру, втім, найбільш популярним є трактування ісламофобії як різновиду ксенофобії, яка спрямована на представників мусульманської релігії.

В наявній релігієзнавчій літературі поширеними є, наприклад, такі визначення: «Сьогодні ісламофобією прийнято називати свідомо помилкове судження про іслам або його дискримінацію» [49, с. 88]; «ісламофобія – це узагальнення негативних поглядів чи відчуттів стосовно ісламу або його прихильників» [276, с. 239].

Термін «ісламофобія» позначає реально існуючі настрої у сприйнятті мусульман мешканцями країн Заходу. Існування цього явища фіксується методами емпіричних досліджень. Наприклад, соціологічні опитування вказують на зростання негативних настроїв щодо мусульманського населення.

Так, за даними низки соціопитувань, якщо у 2002 році неприхильність до мусульман виражали 29 % американців, у 2007 – 35 %, а у 2010 – 53 % опитуваних [313, с. 93].

Проявлятися ця неприхильність може по-різному, коливаючись від насильницьких дій щодо мусульманського населення до дискримінації при влаштуванні на роботу. Серед найбільш трагічних проявів ісламофобії можна назвати теракти норвезького терориста Андерса Брейвіка, внаслідок яких загинуло 77, а було поранено ще 150 мирних людей.

Цікаво зазначити, що дослідники фіксують наявність ісламофобії як у тих країнах Заходу, де є великі громади мусульманських мігрантів (наприклад, у Франції), так і в тих країнах Західного світу, де кількість мусульман є мінімальною (наприклад, у Польщі) [276].

Після хвилі ісламістських терактів у західному світі ісламофобія стала справді поширеним явищем на Європейському континенті. Кількість фактів її прояву настільки велика, що виникла потреба у виданні спеціального щорічника «European Islamophobia Report». Відповідне видання за 2015 рік, наприклад, містить 582 сторінки, узагальнюючи інформацію з 24 країн Європи [380].

Пристаючи до розгляду причин появи ісламофобії, назвемо передусім терористичні акти, які в останні часи регулярно відбуваються в країнах Заходу.

Через те, що терористи, які сповідують погляди радикального ісламу, кожного року вбивають громадян країн Західного світу, мешканці Заходу починають все більше і більше боятися тих людей, релігію яких сповідували вищезазначені терористи.

Звісно, розсудливі люди не можуть не зауважити, що в кожній нації, в кожній релігії є свої радикали, за яких не може нести відповідальність увесь народ, всі вірні якійсь релігії. Приклад А. Брейвіка показує, що навіть серед норвежців – багато в чому секулярної та мирної нації, можуть бути свої фанатики. Однак у Європі фобії щодо норвежців не виникає, адже це був хоча і жакливий, але все ж таки одиничний випадок, а джихадисти останнім часом вбивають у Європі людей регулярно.

Якщо у 2014 році в країнах ЄС сталися чотири теракти, які експерти Європолу класифікували як такі, що були інспіровані радикальним ісламом [406, с. 18-19], то у 2015 році таких терактів було вже сімнадцять [407, с. 22], а у 2016 – тринадцять [408, с. 22]. У 2017 році теж відбулося чимало джихадистських терористичних атак у різних країнах Західного світу – навмисні наїзди машин терористів на мирних громадян, розстріли мешканців, вибухи тощо.

Другою причиною поширення ісламофобії є історичне піддурня цих настроїв. Справа в тому, що мешканці Заходу воювали з мусульманськими народами з перших років виникнення ісламу в VII столітті.

Мусульманські та європейські країни мають довгу історію

кривавих протистоянь. Це і хрестові походи, про які мешканці мусульманських країн не хочуть забувати, називаючи їх величезною несправедливістю з боку християнства. Це і вторгнення мусульманських завойовників на землі Піренейського півострова, яке європейцям вдалося зупинити лише на землях, які зараз належать Франції. Це і кривава війна за звільнення Іспанії від мусульманських еміратів. Це і просування турків на Балканах, яке вдалося зупинити лише під Віднем. Це і колоніальні війни, які вели в тому числі і з мусульманським населенням країни Європи, прагнучи підкорити спротив. Спроби представити одну зі сторін даного протистояння в якості нападника, а іншу в якості потерпілого не мають сенсу – з обох боків було наявним невинне насилля.

Тероризм у сучасній Європі актуалізував пам'ять про давнє криваве протистояння, виступаючи свого роду продовженням попередніх зіткнень між мусульманами та народами Заходу. Всі висловлені раніше прогнози про встановлення миру на землях Західного світу виявилися, на жаль, занадто оптимістичними.

Третя причина – це конфлікт ідентичностей, який ми можемо спостерігати у країнах Заходу між місцевим населенням та мусульманськими мігрантами.

Конрад Педзівіатр справедливо зазначає, що образ мусульман як «інших» або «чужинців» відіграв важливу роль у формуванні європейської ідентичності. Він вказує на негативні образи мусульман, які вивели в своїх творах Іоанн Дамаскін, Данте Аліг'єрі, Вольтер та інші представники європейської культури, та наголошує: «Формуванню спрощеного образу ісламу в Європі сприяли в однаковому ступені релігійні діячі, поети, письменники, а також і мандрівники» [276, с. 239]. Звісно, значна частка інформації була помилковою, заснованою на відсутності глибоких знань про іслам та життя мусульман, але дані уявлення увійшли в європейську культуру, стали її частиною. Зображуючи, чим нібито є мусульмани, європейці намагалися зобразити, чим не є вони самі, виносячи назовні свої власні страхи та уособлюючи їх у постаті мусульманина як «чужинця».

Тут важливо також зазначити, що мусульманські мігранти, які масово прибувають в Європу, в більшості своїй не поспішають інтегруватися в місцеве суспільство. Вони вдягають інший одяг, мають відмінні звички порівняно з місцевим населенням, сповідують іншу релігію. Все це налаштовує розглядати їх саме як «інших», як

чужинців, що іманентно пов'язано з відчуттям страху або неприязні.

Збереження мусульманами поваги до власних традицій часто розглядається європейцями як прояв неповаги до місцевих традицій [313, с. 96]. Тут виникає ґрунт для появи «побутової» ісламофобії як реакції на чужу культуру. Оскільки «саме релігія є базою культурної своєрідності мусульманських мігрантів у Європу, і саме вона виступає перешкодою для асиміляції чи інтеграції» [49, с. 90], негативне ставлення до чужинців переноситься на іслам, як на релігію цих «інших», порівняно з місцевими мешканцями, людей. Ці укорінені у психології процеси відіграють значну роль у сприйнятті мусульман мешканцями Західного світу.

Слід зауважити, що деякі теоретики вказують, що ісламофобія фіксує стигматизовану позицію мусульман у сучасному світі. Так, вже згадувана Е. Нортон пише, що мусульмани зайняли місце, яке мали євреї у свідомості європейців першої половини ХХ століття [461]. У свою чергу, К. Педзівіатр вказує, що «із завершенням «холодної» війни і зникненням минулого ворога у вигляді комунізму світ почав шукати нового ворога – іншого», яким став мусульманський світ у найбільш спрощеному, викривленому вигляді [276, с. 246].

Продовжуючи розгляд даної причини ісламофобії, варто зупинитися також на питанні залежності ісламофобії від кількості мігрантів.

Конрад Педзівіатр зробив цікаве спостереження, що рівень ісламофобії мешканців тієї чи іншої країни насправді жорстко не прив'язаний до кількості мусульман у цій країні. Він демонструє цифри про те, що у Франції, де проживає найбільша кількість мусульманських емігрантів у Європі (більше п'яти мільйонів), рівень ісламофобії дещо нижчий, ніж у Польщі, де мусульман проживає 0,1 % населення, тобто лише 35 тисяч осіб [276, с. 237]. Дослідник висуває гіпотезу, що ісламофобія пов'язана із самоідентичністю місцевого населення та ставленням цього населення до ідентичності мусульман.

У Польщі, яка протягом тривалого часу розглядала себе як європейський «оплот християнства», мусульмани багатьма розглядаються як загроза Європі, незважаючи на те, що самих мусульман поляки могли і не побачити ніколи протягом свого життя на вулицях.

цях своїх міст та сіл. У даному контексті доцільно згадати вчення А. Тойнбі про «розломи» між різними цивілізаціями та роль «форпостів», які вибрали собі місію захисту «своєї» цивілізації від зазіхань цивілізації чужинців – таке ставлення до чужинців є важливим фактором розвитку поляків протягом тривалого часу.

Четверта причина ісламофобії ґрунтується, на нашу думку, в економічній сфері.

Не секрет, що чимало мешканців Європи розглядають мігрантів з мусульманських країн як «дармоїдів», на утримання яких йде значна частка їхніх податків. Свого часу уряди європейських країн заохочували міграцію з мусульманських країн, сподіваючись на те, що нові громадяни будуть виконувати ту роботу, яку не погоджуються робити місцеві мешканці. Однак добре відомо, що далеко не всі мігранти з країн Близького Сходу, переселяючись до Європи, шукають можливостей працевлаштуватися. Багато з них живуть на допомогу, яка сплачується з податків громадян.

Тобто з-поміж мігрантів європейські країни отримали не тільки певну кількість людей, які працюють на благо їхніх економік, але і деяку кількість осіб, що є тягарем для цих економік. До цього варто додати, що малозабезпечені прошарки місцевого населення розцінюють мігрантів як конкурентів у питаннях працевлаштування. Релігієзнавець О.П. Бібікова наголошує, що з глобальною економічною кризою 2008 року рівень життя у деякої частки населення Європи погіршився, що стимулювало популярність уявлень, що мігранти «забирають роботу» у місцевих [49, с. 91]. Звісно, такі настрої є однією з причин ісламофобії.

П'ята причина ісламофобії – сучасні війни, які ведуть країни Заходу на територіях мусульманських держав.

Знаходячись в Іраку, Афганістані та інших мусульманських країнах, війська західних країн зазнають втрат. Так, Сулова зазначає, що, перебуваючи в цих країнах, війська Заходу втрачають своїх солдатів, а це переконує мешканців західних держав розглядати представників тих народів, які вбивають їхніх військових, як тих людей, кого варто боятися або відчувати до них ненависть [313, с. 92].

Наприклад, у військових діях США та їхніх союзників, які велися в Афганістані з 2001 до 2014 року у відповідь на терористичні акти 11 вересня, загинуло більш ніж три тисячі військових країн

Заходу, з них більше 2300 – США, 453 – Великої Британії, Канада втратила 158 військових загиблими, Франція – 86, Німеччина – 54 тощо [464]. Поранених були десятки тисяч. У цих людей є родичі, близькі, знайомі, які могли відчувати страх або неприязнь до жителів Близького Сходу, де загинули або були поранені їхні близькі, а також ділитися своїми емоціями з іншими, що теж зробило свій внесок у поширення ісламофобських настроїв у країнах Західного світу.

Шоста причина – це політичні амбіції правих сил у країнах Заходу.

Спостерігаючи за поширенням невдоволення мігрантами з мусульманських країн, політичні сили вирішили використати це в своїх інтересах. Можна побачити значне посилення в Європі позицій правих партій, які активно використовують ісламофобську риторику. Релігієзнавці наголошують, що ісламофобія допомагає правим партіям мобілізувати свій електорат [276, с. 240].

Звісно, політична культура та правові інститути країн Заходу стримують прояви ісламофобії на політичному рівні, однак, отримавши навіть помірковану підтримку з боку деяких політичних сил, ісламофобія отримала значний потенціал для подальшого культивування в Європі, вона вийшла, так би мовити, на новий рівень свого розвитку як суспільний феномен.

Сьомою причиною ісламофобії є поширена в Європі релігієфобія, тобто неприязнь до будь-яких проявів релігійного. Як пише Конрад Педзвіатр, «релігієфобія – це відраза до священного як такого у суспільній сфері» [276, с. 239].

Багато країн Європи є настільки секуляризованими, що вияви релігійного почуття вважаються там чимось таким, що кидає виклик громадянському суспільству. Оскільки мусульмани принципові у питанні публічного вияву своєї релігійності, в деяких країнах Європи (наприклад, у державах Північної Європи) вони стають мішенню релігієфобських проявів.

Тобто деякі європейці ставляться з неприязню до мусульман не через те, що вони є вірними ісламу, а через те, що вони наполегливі у сповіданні релігії як такої. Цей фактор не є основним у поширенні ісламофобії, але він теж впливає на її розвиток, особливо в тих європейських країнах, де основна частина населення відійшла від релігії.

Звісно, релігієзнавці обговорюють й інші причини поширення ісламофобії, однак ми не вважаємо їх ключовими або взагалі розглядаємо їх в якості сумнівних. Останнє можна сказати, наприклад, про конспірологічні теорії, які популярні серед низки дослідників.

Так, О.П. Бібікова, наприклад вважає, що «ісламофобія є проектом, мета якого – не дозволити країнам близькосхідного регіону посісти гідне місце серед розвинутих країн світу» [49, с. 87]. За її словами, у джихадистських терактах у США та Європі винні хто завгодно, але не самі джихадисти: «Сполучені Штати ведуть війну з ісламом як методами інформаційної війни, так і справжнім озброєним протистоянням – шляхом всебічної мобілізації терористів у регіоні» [49, с. 98].

Нам здається така позиція О.П. Бібікової спробою апології ісламу, яка принесла логіку в жертву бажанню виправдати джихадизм за будь-яку ціну. Стверджуючи, що ісламофобія «виникла як реакція на зростання політичної та економічної потужності мусульманських країн» [49, с. 91], О.П. Бібікова явно переоцінює досягнення країн Близького Сходу, а її конспірологічні думки про роль західних спецслужб у цьому питанні є сумнівними з точки зору відомого методологічного правила «Лезо Оккама» – якщо є декілька пояснень, варто вибирати те, яке є більш простим. Ісламофобія як суспільне явище цілком здатне бути пояснене за допомогою наукових даних і не потребує для свого обґрунтування конспірологічних теорій.

Також ще однією причиною ісламофобії релігієзнавці часто називають діяльність засобів масової інформації [313, с. 94].

Добре відомо, що мешканці країн Заходу, згідно з даними досліджень, отримують інформацію про мусульман здебільшого із засобів масової інформації. І, таким чином, деякі автори роблять висновок, що саме засоби масової інформації винні в ісламофобії.

Нам здається, що такий висновок є результатом логічної помилки. Річ у тому, що ЗМІ – це інструмент поширення інформації, і поширює він смисли, які вже користуються попитом у суспільстві. Наприклад, якщо в суспільстві відбуваються теракти, суспільство буде хотіти знати, хто їх коїть. Через розвинуту правову систему та певну культуру засоби масової інформації на Заході не можуть собі дозволити займатися відвертою фабрикацією даних, вони намагаються відповідати запитам своїх користувачів. Тобто первинним

тут є не те, що роблять засоби масової інформації, а те, чого прагне аудиторія, на яку вони працюють.

Засоби масової інформації є дзеркалом суспільства, намагаючись відображати його потреби, фобії та сподівання. Тому ЗМІ не причина ісламофобії, а ретранслятор вже наявних настроїв у суспільстві, в тому числі й ісламофобських. Якщо уявити, що ЗМІ Західного світу в один момент зникнуть, це не буде означати, що разом з ними зникне й ісламофобія. Тому ми не вважаємо, що засоби масової інформації як такі є причиною ісламофобії.

Цікаво, що у ролі заходів боротьби з ісламофобією укладачі «European Islamophobia Report 2015» Фарід Хавез і Енез Бейракли рекомендують визнати ісламофобію як таку злочином [380, с. 8].

Але чи буде це достатнім засобом для вирішення наявних проблем в Європі? Наприклад, радикальний ісламізм є під заборону в Європі, але це не надто заважає його представникам вчиняти свої теракти. На нашу думку, щодо проблеми ісламофобії потрібні інші методи – комплексні та довготривалі. Цю проблему необхідно вирішувати шляхом наполегливої роботи з ліквідації її причин. Без ліквідації чи хоча б зменшення активності радикального джихадизму ісламофобію не перемогти.

Розділ 4

ХРИСТІЯНСТВО В ЄВРОПІ: ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ ТА ТЕОРЕТИЧНИЙ АСПЕКТИ

4.1. Значення християнства для Європи: інтеграційний фактор

Чимало вчених згодні з тим, що об'єднуюча сила середньовічного світу в Європі полягала у християнстві. І в цьому їх погляди збігаються з поглядами людей середньовічної Європи, які при нагоді сказали б, що вважають себе християнами, котрі живуть у християнський час у християнській частині світу.

Сам же християнський світ не був незмінним: через війни з мусульманами і кампанії проти язичників він то скорочувався, то розширювався. Це поняття ніколи не було тотожне географічному поняттю «Європа». Християнський світ, який знав папа Стефан II, коли він перетинав Альпи в 753 р., відрізнявся від християнського світу 1453 р., коли турки штурмували стіни Константинополя [112, с. 8].

Християнський світ заповнив той вакуум, що утворився після падіння Римської імперії. Християнський світ був не тільки релігійним співтовариством, а й політичним об'єднанням з міцними внутрішніми зв'язками. Римська імперія повністю зникла, але її релігія тріумфувала. І духовні, і світські вожді християнського світу поступово взяли мантию цезарів. На Заході, де Імперія зруйнувалася раніше, єпископ Риму породив уявлення про новий порядок, заснований на поєднаному авторитеті латинської Церкви і католицького імператора.

«Папство, – писав Томас Гоббс, – це не що інше, як привид померлої Римської імперії, що сидить у короні на власній могилі» [497, с. 73]. Зразковим інструментом папства стали нові кесарі – германські кайзери.

Якщо ми, таким чином, будемо розглядати як центральну тему реорганізації християнського світу в нові європейські імперські сис-

теми, то першим кроком слід вважати коронацію Карла Великого на Різдво 800 р.

Імперія Карла Великого стала вінцем союзу римських пап з державою франків, що зростала. Віднині на Заході був імператор-католик, незалежний від Візантії. Саме при дворі Карла Великого відродилося поняття «Європа». Бо Каролінгам треба було якось назвати ту частину світу, де вони панували, щоб відмежуватися від язичницьких земель, від Візантії та від християнського світу в цілому. Хоча ця перша «Європа» була швидкоплинним поняттям, що не пережило Шарлемана, втім помітно, що на цьому етапі воно постає як певна альтернатива поняттю «Християнський світ».

За три століття після смерті Карла Великого кордони християнського світу дуже розширилися. Християнство прийняли Моравія, Болгарія, Богемія, Польща, Угорщина та Київська Русь. На півночі завзяте просування саксонських воїнів супроводжувалося насильницькою християнізацією, але лише в ХІ столітті у Скандинавії вдалося домогтися значного прориву.

Проте від початку зростаюче співтовариство християнського світу переживало внутрішній поділ. Хоча, незважаючи на значні розбіжності, голови латинської та грецької церков все ще вважали місіонерство своєю спільною справою, протягом усього тривалого другого етапу долучення грецька та латинська церкви співіснували в напруженому поділі. Між ними було мало співробітництва, проте не було і формального розколу.

Хоча у латинській та грецькій Церквах була спільна віра, вони часто вважали один одного ворогами. І якщо сторонній спостерігач побачить у них лише два варіанти однієї віри (як у сунітів і шиїтів мусульманського світу), самі вони помічали безліч відмінностей.

Стара тріщина після схизми 1054 перетворилася у прірву, і стало ясно, що навіть саме підґрунтя Християнського світу схильне до зміни. Схизма Сходу із Заходом – головний скандал у християнському світі – так ніколи і не була подолана. З 1054 р. було вже не тільки дві нібито вселенські християнські імперії, а й дві нібито вселенські і ортодоксальні християнські Церкви. За 300 років до того Європа ділилася на південні (християнські) та північні (язичницькі) землі. Тепер вододіл проходив між католицькими землями Заходу і православними землями Сходу.

Ця реорганізація потребувала і нового об'єднуючого поняття.

Таким стало інтегруюче поняття «Європа». «Європа – поняття відносно нове, – пише Норманн Девіс. – Воно поступово, у ході складного процесу розвитку ідей з XIV по XIX сторіччя, витіснило більш старе поняття Християнський світ» [112, с. 5].

Вирішальними стали десятиліття на рубежі XVII ст., що слідували за вируючими протягом життя декількох поколінь, релігійними війнами. На цьому ранньому етапі Просвітництва розколотому співтовариству націй стало незручно згадувати про християнство як джерело їхньої спільної ідентичності, і поняття «Європа» в певному сенсі задовольнило потребу цієї спільноти в більш нейтральному визначенні.

На Заході війни проти Людовика XIV спонукали деяких публіцистів та громадських діячів на заклики до спільних дій з метою покінчити з існуючими розколами. Вільяму Пенну (1644–1718) належить заслуга заклику до загальної терпимості і до створення Європейського парламенту. Французький абат-дисидент Шарль Кастел де Сен-П'єр (1658–1743), автор Проекту загального миру (1713), закликав створити конфедерацію європейських держав для забезпечення стійкого миру.

На Сході Російська імперія, що з'явилася за Петра Великого, вимагала радикального перегляду сформованого світопорядку. Утрехтський мир 1713 р. був останньою великою подією, у зв'язку з якою публічно посилялися на *respublica christiana* – «християнську співдружність». Після цього вже переважає самосвідомість не християнської, а європейської спільноти.

У 1751 р. Вольтер описував Європу як велику республіку, розділену на кілька держав, які мають одне і те саме релігійне підґрунтя. Двадцять років потому Руссо проголосив, що більше немає французів, німців та іспанців, немає навіть англійців, «є лише європейці». Згідно з одним із тверджень, остаточне усвідомлення поняття «Європа» відбулося в 1796 р., коли Едмунд Берк написав, що будь-який європеєць у себе вдома у будь-якій частині Європи. Але і при цьому географічні, культурні та політичні параметри європейського співтовариства завжди залишалися суперечливими.

У політичному розумінні поняттям «Європа» часто користувалися як синонімом гармонії та єдності, яких саме і бракувало. Цей месіанський або утопічний погляд на Європу можна виявити вже в дискусіях перед підписанням Вестфальського миру.

Ці ідеї гучно звучали у пропаганді Вільгельма Оранського і його союзників, які збирали коаліції проти Людовика XIV, а також у тих, хто протистояв Наполеону. «Європа, – сказав Олександр I, – це ми». Вони були присутні і в риториці з приводу рівноваги сил у XVIII столітті і з приводу європейського концерту держав у XIX столітті. Ними відзначена і політика підтримки миру в епоху імперіалізму (поки його не похитнула велика війна 1914 року), коли в Європі бачили свого роду центр, з якого здійснювалося управління світом.

У ХХ столітті європейський ідеал відродили політики, які прагнули залікувати рани двох світових воєн. У 1920-ті роки, після Першої світової війни, цю ідею знов стали просувати всюди на континенті. У Радянському Союзі – в Комінтерні – обговорювалася ідея Сполучених Штатів Європи (на чолі з комуністами). На Заході вона знайшла своє вираження в Лізі Націй і особливо в діяльності Аристида Бріана. Ця ідея була дуже привабливою для нових держав Східної Європи, що не були обтяжені заморськими імперськими володіннями і шукали союзників для захисту від великих держав.

Наприкінці 1940-х років, після появи «залізної завіси», ідею європейської інтеграції взяли на озброєння люди, які прагнули побудувати на Заході Малу Європу, причому цю конструкцію хотіли зводити поступово, концентричними колами з центрами у Франції та Німеччині. Але ця ідея була також проблеском надії для тих людей на Сході, хто опинився відрізанним від європейських цінностей жорстоким комуністичним правлінням.

З падінням Радянської імперії в 1989–1991 роках з'явилася надія на європейське співтовариство, яке б об'єднало увесь континент.

Втім, непевність європейського ідеалу визнавалася і його супротивниками і його прихильниками. У 1876 р. Бісмарк відмахнувся від поняття «Європа», як колись Меттерніх відмахнувся від Італії як «географічного поняття». Грунтовність висловленого Бісмарком презирства визнавав 70 років потому Моне, «батько Європи»: «Європа ніколи не існувала, – заявив він. – Насправді Європу треба створювати».

Зазначаючи першорядну християнську єдність Європи, слід водночас підкреслити, що на карті континенту існує багато справжніх і важливих кордонів, які ділять Європу на Захід і Схід. Найда-

вніший з них – це кордон між католицьким (латинським) та православним (грецьким) християнством. Він з'явився вже в перші століття нашої ери, але, як показали події в Югославії, цей кордон залишався дієвим чинником і в 1990-ті рр. ХХ ст. Але є й інші.

Так, є на карті римський кордон, який поділяє Європу на ареал, що має римське минуле, і ареал, який його не має. Є межа між Західною Римською імперією та Східною Римської імперією. Пізніше з'явився Оттоманський рубіж, що відокремив Балканські країни, які століттями жили під мусульманським правлінням. Ще пізніше (і до 1989 р.) була «залізна завіса».

Представники різних галузей науки пропонують власні варіанти поділу, засновані на критеріях дисциплін, які вони представляють. Антропологи встановлюють кордон по лінії Петербург – Трієст, який повинен відокремити зону нуклеарних сімей від зони розширених родин. Правознавці пропонують відокремлювати землі, де було прийнято римське право, від тих, які його не прийняли. Конституціоналісти підкреслюють поділ на країни з ліберальними, демократичними традиціями та країни, що не мають таких. Політологи виявили поділ на «західні» і «незахідні» форми націоналізму. Економісти пропонують поділ на індустріальні країни Заходу і селянські суспільства Сходу.

Всі ці кордони, уявні або реальні, зробили великий вплив на загальну структуру, у рамках якої осмислювалася сутність Європи та її побудова. Вплив їх був настільки великим, що деякі дослідники прямо заговорили про «білу Європу» на Заході і – зневажливо – про «чорну Європу» на Сході. Все ж цей розкол ніколи не був постійним і незмінним. Більше того, цей поділ грубо нехтує багатьма іншими настільки ж важливими відмінностями. Він нехтує істотними відмінностями всередині Заходу і такими самими усередині Сходу, важливим історичним поділом на Північ і Південь. Взявши до уваги весь набір фактів, можна дійти висновку, що за такою методологією Європу слід ділити не на два регіони, а на п'ять-шість.

Втім, залишилися дослідники, які протистояли не лише націоналізму, але й обмеженому погляду на Європу виключно як на процвітаючий Захід. Та й зараз їхні праці оцінюються як пророцтва. Серед таких далекоглядних мислителів можна виділити британського вченого Х'ю Сетон-Ватсона (1916–1984). Свої думки про Європу він виклав у роботі, яка була опублікована посмертно.

Так, Х. Сетон-Ватсон особливо підкреслював три аспекти: необхідність європейського ідеалу, взаємодоповнюваність східних та західних націй Європи і плюралізм європейської культурної традиції. Кожна теза заслуговує більш розлогого цитування.

Перший блок аргументів Х. Сетон-Ватсон адресував тим, чий вузький розумовий обрій дозволяв вірити, що єдність Європи має будуватися на інтересах безпеки НАТО та економічних інтересах ЄС: «Не потрібно недооцінювати потреби в позитивній спільній меті – у чомусь більш хвилюючому, ніж ціна на олію, більш конструктивному, ніж укладення оборонних союзів – а саме в особливій європейській *mystique*», – писав він.

Другий блок був спрямований проти тих, хто в ім'я Західної цивілізації хотів виключити східних європейців: «До культурного співтовариства Європи входять і інші народи, що живуть за кордонами Німеччини та Італії ...якими не можна знехтувати тільки тому, що сьогодні вони не належать до всеєвропейського економічного і політичного співтовариства... Ніде у світі так не вірять у реальність і важливість європейської культурної спільноти, як у країнах, розташованих між ЄС і Радянським Союзом... Для народів, які живуть тут, Європа означає спільноту культур, до якої належить і їх культура чи субкультура. Жоден з цих народів без Європи не виживе, як і Європа без них. Звичайно, Європейська культурна спільність – міф ... якийсь сплав істини і фантазії. Але абсурдності фантазій не повинні закривати від нас істину» [481, с. 9-17].

Третій блок був спрямований проти тих, хто представляв європейську культуру спрощено або монолітно: «Тісне сплетіння понять Європа і Християнський світ є історичним фактом, що не скасує і найвитонченіша софістика... Але також вірно, що в європейській культурі є такі складові, які не є християнськими: римська, елліністична, можливо, персидська, а в новітні часи – єврейська. Важче сказати, чи присутня серед них також мусульманська складова» [481, с. 9–17].

У висновках Х. Сетон-Ватсон визначив мету і значення європейської культури: «(Європейська культура) не є інструментом капіталізму чи соціалізму; вона не перебуває в монопольному володінні у єврократів ЄС або у кого-небудь ще. Клястися їй у вірності – не означає претендувати на перевагу над іншими культурами... єдність європейської культури є просто продуктом трьохтисячоліт-

ньої праці наших не схожих один на одного предків. Відмова від цієї спадщини означала би нашу загибель і було б злочином позбавити цієї культури молодь і майбутні покоління. Навпаки, перед нами стоїть завдання зберегти і оновити її» [481, с. 9–17].

Отже, не можна заперечити того факту, що в усіх своїх різних обличчях Європа завжди мала центральне ядро і периферії, що розходяться, подібно до того, як це описав І. Валлерстайн у своїй концепції світ-системи. Ядро – це переважно протестантські країни, напівпериферія – переважно католицькі, периферія – переважно православні.

Але незважаючи на всі відмінності, між регіонами Європи є багато спільного. По-перше, вони всі – спадкоємці Християнського світу. Вони пов'язані різними політичними, економічними та культурними зв'язками і взаємодіями. Незважаючи на їх взаємний антагонізм, вони відчують загальні страхи і побоювання щодо зовнішніх впливів – будь то з Америки, Африки чи Азії. Їх фундаментальна спільність так само очевидна, як їх відмінності.

Отже, можна стверджувати, що процес політико-економічної інтеграції країн Європи спирається на потужний цивілізаційний фундамент, формування якого почалося ще у Середньовіччі. В цьому зв'язку С.А. Медведєв зазначає, що релігійний чинник відіграв важливу роль при формуванні європейської суспільно-культурної, а потім і суспільно-економічної єдності в рамках єдиної системи цінностей, які були запропоновані інститутами християнства [212, с. 17].

Досить цікаво висловлювався про роль християнства в європейській цивілізації Альчіде де Гаспері (прем'єр-міністр Італії 1945–1953 рр.): «Коли я стверджую, що християнство стоїть біля витоків походження європейської цивілізації, я не маю наміру підібрати якийсь виключно конфесійний критерій для оцінки нашої історії. Я лише вказую на загальну європейську спадщину, на ту єдину мораль, яка робить акцент на людині та її відповідальності» [500, с. 122].

Але треба звернути увагу на те, що сьогодні мало хто стане стверджувати, що колись існував якийсь моноліт європейської культури. Мабуть більш природно розглядати європейську культурну спадщину як таку, що складається з чотирьох або п'яти взаємозалежних кіл, які перекривають одне одного у пошуках своєї іденти-

чності. Письменник Альберто Моравіа сказав про унікальну культурну ідентичність Європи, що вона – двостороння тканина, «з одного боку, дуже строката ..., а з іншого – одного насиченого і глибокого кольору» [347, с. 328].

Незважаючи на очевидне панування християнської віри аж до середини XX століття, не можна заперечувати, що багато найбільш плідних художніх ідей Нового часу – від пристрасті Відродження та античності до одержимості романтиків Природою – були, по суті, язичницькими. Точно так само не можна не визнати, що сучасні культури новизни, економіки, спорту або поп-культури тісно пов'язані з християнською спадщиною. Не можна відкидати також потужного впливу іудаїзму як на європейську культуру, так і на її економічний уклад.

Крім того, необхідно констатувати роль ісламу як контраверсійного чинника європейської інтеграції. У VII–VIII століттях іслам відрівав християнство від решти світу, в той же час іслам послужив кордоном, за яким християнський світ зміг консолідуватися і самовизначитися. Саме в цьому сенсі іслам став тим єдиним і найсильнішим стимулом, який врешті-решт породив Європу.

Не можна скидати з рахунку і точку зору деяких дослідників, які стверджують, що конфесійний поділ Європи заважав її об'єднанню і, власне, перепони для інтеграції порушив секуляризм. Отже, проблема полягає в тому, щоб вирішити, чи призвели секуляризаційні сили XX століття полікультурну і багатоконфесійну європейську спадщину до інтегрального синергетизму чи до безглузлого сум'яття.

Відомо, що постійно зростаюча більшість населення Європи перестала брати участь у традиційних релігійних заходах, принаймні на регулярній основі, при збереженні високого рівня релігійних переконань на рівні приватної особи. У цьому зв'язку, можливо, слід говорити про відхід населення Європи від церкви і релігійну індивідуалізацію, а не секуляризацію. Грейс Деві охарактеризував цю загальноєвропейську ситуацію як «вірити без приналежності» [399, с. 54].

Але дослідники зазначають, що багато європейців навіть у самих світських країнах досі ідентифікують себе як «християни», вказуючи на неявну, розсіяну, занурену глибоко у душі християнську культурну ідентичність. У цьому сенсі Даніель Ервье-Леже

має рацію, коли вона пропонує зворотну характеристику ситуації в Європі як «приналежати без віри» [398, с. 44]. Таким чином, серед більшості європейців «світська» і «християнська» культурні ідентичності переплітаються у складних і рідко вербалізованих режимах.

Олександр Журавський, зазначаючи особливості процесів секуляризації, які відбуваються в Європі, вказує, що релігії втрачають свою лігітимуючу функцію, світоглядна і компенсаторна функції релігії піддаються ерозії, частина соціальних функцій, традиційно закріплених за Церквою, передається іншим соціальним інститутам [121].

У результаті цих процесів європейське суспільство суттєво змінюється. Зокрема, як пише М.М. Моїсеєв, «найбільш гуманна ідея християнства – ідея «порятунку занепалих», проголошена Новим Завітом, – знову поступилася своїм місцем, як і в дохристиянські часи, ідеї «обраності», але в ще більш жорсткій формі» [222].

Раніше саме християнська церква визначала духовні цінності й орієнтири, які призвели Західну цивілізацію до теперішньої величі. Однак зараз замість релігійних традицій, що заклали основи європейської цивілізації, виникає плюралістичне поле розмитої релігійності, квазірелігійних уявлень, релігійного синкретизму, окультизму. Виниклі нові релігійні рухи нерідко будується за принципом комерційної корпорації, не маючи ніяких суспільно корисних функцій, окрім заробляння грошей на почуттях віруючих.

Олександр Журавський наголошує, що Європа стала заручницею секуляризму, політкоректності та абсолютизації цінностей західної демократії, в результаті чого, «господиня євроквартири не тільки не здатна змусити мусульман цінувати цивільні закони вище релігійних, а й мотивувати інтеграцію мусульман в європейський культурний контекст» [121]. За словами цього дослідника, всі ілюзії про можливість конструювання «європейського» ісламу, який відмовиться від обов'язковості шариатських норм на користь демократичних цінностей і світської конституції країни проживання, розбиваються об аналіз реального життя ісламської умми Європи.

У 2000 році на форумі в Давосі західна еліта в особі впливових політиків, бізнесменів і фінансистів визначили другою за значенням загрозою і проблемою (після загрози катастрофічних змін клімату на Землі) зникнення традиційних етичних засад і норм.

Лише третьою проблемою було названо неефективність існуючої міжнародної системи [121]. Дивно, що можновладці та політики не зауважили, що ця друга проблема прямо пов'язана з процесом втрачання Західним світом духовних цінностей.

Аналізуючи сучасне прагнення європейців до єднання, важко не звертати увагу на інтеграційну силу християнських принципів. У радіопередачах для переможеної Німеччини в 1945 р. поет Т.С. Еліот розвивав думку, що європейська цивілізація перебуває у смертельній небезпеці внаслідок постійного ослаблення християнського ядра. Він описував «закриття ментальних кордонів Європи», що відбувалося в роки становлення національних держав.

Також Т.С. Еліот підкреслював, що культура – це організм: «Культура – це щось, що має рости. Ви не можете звести дерево, ви можете його лише посадити, піклуватися про нього і чекати, поки воно виросте...». Він підкреслював взаємозалежність численних субкультур всередині європейської сім'ї. Кровообігом цього організму було те, що він називав культурним «обміном». Але, насамперед, він звертав увагу на центральну позицію християнської традиції, що увібрала в себе «спадщину Греції, Риму та Ізраїлю»: «Основним у створенні загальної культури народів, кожен з яких має свою культуру, є релігія... Я кажу про загальну християнську традицію, яка зробила Європу тим, чим вона є, і про загальні елементи культури, які це загальне християнство з собою принесло... Саме у християнстві розвинулося наше мистецтво, у християнстві – основа правової системи Європи. Саме на тлі християнства набуває значення наша філософія. Окремий європеєць може не вірити в істинність християнської віри, і все ж те, що він говорить, продукує, робить – все знаходить сенс у християнській спадщині. Тільки християнська культура могла породити Вольтера і Ніцше. Я не вірю, що європейська культура переживе втрату християнської віри» [404, с. 7]. Це уявлення у всіх розуміннях традиційне. Це мірило всіх інших варіантів, відгалужень і блискучих ідей. Це основний зміст того, що мадам де Сталь назвала «мислити по-європейськи».

Відстоюючи важливість ідейної основи Євросоюзу, Кадрі Каян Ренда вказує, що наріжним каменем ЄС з часів його заснування виступають принципи ліберальної демократії, поваги до прав людини та основних свобод, верховенства права. У Лісабонському договорі (підписаний у 2007 році, набув чинності у 2009 році), який

називають малою Конституцією ЄС, відображено також базові цінності – плюралізм, толерантність, рівна солідарність, недискримінація як всередині країн-членів, так і поза їх межами. Водночас він звертає увагу на існування двох взаємопов'язаних дебатних майданчиків, які стосуються змісту сучасного етапу євроінтеграції.

Перший із зазначених дебатних майданчиків окреслює дебати між прибічниками ліберальної ринкової економіки (чия ідеологія, як правило, має протестантське коріння) та їхніми опонентами – прибічниками соціальної ринкової економіки (чиї ідеї базуються на католицьких принципах солідарності).

Другий – дебати між тими, хто вважає, що в основу євроінтеграції мають бути покладені цінності демократії, включаючи мультикультуралізм, з одного боку, і тими, хто відстоює авторитарні позиції антимультікультуралізму – з іншого. У цьому сенсі він протиставляє поняття світської та мультикультурної Європи, дихотомії і поняття християнської Європи та антимультікультурної Європи [472].

Не можна ігнорувати і того факту, що провідним мотивом будь-якого соціально-політичного об'єднання виступає ідентичність. Говорячи у своїх працях про самоідентифікацію як серцевинну ознаку цивілізації, Самюель Гантінгтон пише: «Цивілізація є найвищою культурною цілісністю. Цивілізації – це найбільші «ми», усередині яких кожен відчуває себе в культурному плані як вдома і відрізняє себе від усіх інших «вони» [344].

Думки С. Гантінгтона в контексті євроінтеграції підтримує Чарльз Тейлор. «Першим загальним пунктом, який слід зазначити, – пише він, – є очевидний факт, що релігія часто була і продовжує бути важливим компонентом багатьох політичних ідентичностей. Це у ряді випадків простежується, коли вона стає найважливішим маркером, що визнається як інсайдерами, так і аутсайдерами. В якості «національної» ідентичності: наприклад, католицизм – для поляків, ірландців та (у попередніх поколіннях) для франко-канадців, протестантизм у XVII–XVIII століттях – для британців та Німеччини Бісмарка під час Kulturkampf, православ'я – у випадку сучасної Греції. Проте релігійна ідентичність також відіграє й іншу роль: як основа загальних, етичних, конституційних принципів. Внутрішньоевропейська бійня в першій половині XX століття, а потім деколонізація та будівництво багатонаціональної Європи у дру-

гій половині ХХ століття закінчилися тим, що створили амбівалентні й суперечливі почуття навколо твердження національної ідентичності у «старій» Європі. Але, як би хто не виказував свої переконання і свою позицію стосовно церкви, коріння Європи є християнським, і немає ніякого способу відійти від цього» [490].

Розмірковуючи про істинні цілі Європейського проекту, французький вчений Закі Лаїді зазначає, що після колапсу комуністичної системи, яка виступала як противага для самоідентифікації Європи, побудованій на принципах свободи і правди, для європейців постало складне телеологічне питання. Дехто вважав, що становлення ринкового простору, де вільно циркулюють товари і люди, і є кінцевою метою для Європи. Інші відстоювали пріоритетність ідеологічних стандартів. Незважаючи на зменшення важелів впливу релігії у визначенні колективних відносин, попит на неї, як на основу взаємопорозуміння, не зменшився.

Відповідь може бути знайдено в тій політичній ролі, яку відіграє християнство у визначенні європейської культурної ідентичності. Як і інші великі монотеїстичні релігії, в основі християнства – питання становлення, трансцендентності та загального блага. Такі теми можна знайти в даний час і у світських дебатах, в яких потреба в істині, цілісності та сенсі іноді стикається з вимогою свободи.

Християнський європейський рух – хоча і не він єдиний – доводить, що інвазивні принципи ринку не можуть обійтися без будь-якої форми трансцендентності. Це означає, що принцип абсолютної свободи, на якому будувалася сучасна Європа, може нашкодити пошуку справжньої істини і сенсу її побудови [447, с. 69–70].

Втім, зазначимо, що є й інші думки щодо передумов європейської інтеграції. Так, аналізуючи у своїй відомій праці [491] мотиви європейської інтеграції, Джон Тейлор наводить три таких пункти.

По-перше, він вказує на те, що низка європейських країн, які перед Другою світовою війною були світовими державами, зіткнулися з тією реальністю, що їх вплив значно зменшився. Такі країни, як Франція, Німеччина і Великобританія, вже не мали того впливу у міжнародних справах, яким раніше користувалися. Саме у Франції, яка, зокрема, усвідомлювала свою власну відносну незначущість порівняно із США та СРСР, зародилася ідея об'єднаної Європи як третього великого гравця на світовій арені.

Один з важливих аспектів створення ЄС був зосереджений на-

вколо економіки. Об'єднана Європа прагнула забезпечити європейські компанії таким внутрішнім ринком, який би міг конкурувати зі Сполученими Штатами за розмірами, та забезпечити зниження собівартості товарів та послуг. Тому багато європейців шукали в інтеграції засіб повторного самоствердження в якості значущих гравців у світовій економіці, а для колишніх світових держав, таких як Франція, інтеграція була також надією на повернення собі втраченого глобального значення.

Другою перевагою інтеграції, на думку Тейлора, було те, що європейці бажали миру і внутрішньої стабільності. Це, здається, було особливо актуальним для французів і населення низки дрібніших країн, які неодноразово відчували небезпеку німецького сусідства. Франція прагнула залучити Німеччину до тісної співпраці безпосередньо після війни, у той час як Німеччина була ще відносно слабкою. Німеччина, яка в ці роки прагнула заручитися підтримкою від її сусідів задля того, щоб відродитися як нація без надмірних втрат, охоче погодилася. Це бажання регіональної стабільності можна побачити в розвитку таких організацій, як Європейське об'єднання вугілля і сталі. Це був перший провісник майбутнього Євросоюзу, утворений Паризьким договором 1951 року, за яким послідували Римські договори про створення Європейського економічного співтовариства (ЄЕС) та Євроатому.

Вважалося, що наднаціональне управління та міжнародна інтеграція провідних економічних галузей зробить для будь-якої держави-члена атаку на іншого непрактичною, тому що за умов наявності тісних економічних зв'язків, передбачених цими договорами, агресія проти такої самої держави-члена завдасть шкоди власній економіці нападників. Тож другий первинний мотив євроінтеграції – це підтримка миру, ймовірно, з особливим акцентом на перешкоджання агресії з боку Німеччини.

Третім приводом для укладання європейцями більш тісного союзу, на думку Джона Тейлора, був захист від зовнішніх загроз, у першу чергу з боку СРСР. Переворот у Чехословаччині в 1948 році, організований і проведений СРСР, а також перше радянське ядерне випробування у 1949 році стали каталізаторами євроінтеграції. Держави Західної та Центральної Європи боялися радянської влади, а ФРН розглядалася як особливо уразлива для радянського вторгнення.

Та все ж сусіди Німеччини не погоджувалися на ремілітаризацію Німеччини, якщо тільки це не відбуватиметься в контексті наднаціонального співробітництва. Це бажання захисту призвело до створення військових союзів – Західноєвропейського Союзу та НАТО. Організація Північноатлантичного договору, який було укладено у 1949 році, мала на меті тримати американців у Західній Європі, росіян – поза Західною Європою, а Німеччину – під Західною Європою.

Дж. Тейлор вказує, що останній поштовх до єдності, який став найбільш актуальним на рубежі ХХ і ХХІ століть, – це успіх європейської інтеграції. Країни-члени Європейського Союзу сприймалися як зразок високого рівня життя, важливого економічного значення, стабільності та безпеки. Багато країн, що межують із Союзом, розцінювали переваги членства як привабливі. У ті роки було помітно, як швидко країни Південної Європи стали користуватися майже тим самим рівнем життя, що і порівняно багатші країни Півночі. Безперечно, саме багатство і стабільність стали метою для багатьох колишніх комуністичних країн Східної Європи, які прагнули членства в Європейському Союзі.

Як бачимо, аргументація Дж. Тейлора має суто матеріалістичний характер і викладена у дусі класичного реалізму. Втім, не усі вчені погоджуються з таким підходом. Зокрема, Ян Баше стверджує, що в основі європейської інтеграції – діалектичний процес між ідеями і матеріальними інтересами [376, с. 22].

Подібні складні соціальні процеси найефективніше можна дослідити за допомогою методів соціального конструктивізму. Томас Рісс описав три способи, якими соціальний конструктивізм проливає світло на європейську інтеграцію.

По-перше, це більш глибоке розуміння впливу європейських інститутів на перетворення відповідних інститутів держав-членів та їх внутрішньої політики.

По-друге, соціальний конструктивізм, заснований на понятті змін ідентичності і культури, ставить запитання про те, як це відбувається під час європейської інтеграції.

Нарешті, соціальний конструктивізм робить свій внесок в аналіз того, як держави-члени розуміють зміст і цілі Європейського Союзу і підходи до трансформацій на національному та європейському рівнях [473].

Розвиваючи методологію, запропоновану Ріссом, Джефрі Чекель стверджує, що соціалізація та пізнавальний процес у ході європейської інтеграції є основними концептами, в яких ідейні, у тому числі релігійні фактори можуть бути легко проаналізовані [397].

Дискусії, які тривають довкола культурних та релігійних відмінностей між європейською та іншими цивілізаціями, загострилися під час підготовки Конституційного договору ЄС.

Олександр Журавський пропонує звернути увагу на ту жорстку полеміку, яка розгорнулася між секуляристами і християнськими організаціями Європи з питання про необхідність згадування в тексті майбутньої конституції Єдиної Європи саме християнського коріння європейської цивілізації. Напередодні затвердження Конституції у 2004 р. міністри закордонних справ Італії, Польщі, Литви, Мальти, Португалії, Греції та Словаччині запропонували «відновити справедливість щодо релігії, яку сповідує більшість жителів ЄС», і включити у текст документа згадку про «історичний християнський шлях, що був пройдений Європою» [121]. Приєднався до цього заклику і Папа Римський Іоанн Павло II, котрий закликав до «об'єднання європейських народів на основі християнства».

Однак перемогла секуляристська позиція. Слід зазначити, що серед противників згадування християнства у преамбулі Конституції ЄС були Франція і Німеччина, які є країнами з найбільшими в ЄС мусульманськими громадами.

Християнські партії вимагали внесення до договору положення про визначну роль християнських цінностей у забезпеченні європейської єдності. У цьому сенсі вони підкреслюють християнське коріння Європи і виступають за те, що європейська ідентичність та ідеали не можуть ігнорувати релігію, або, скоріше, роль християнства. Для них європейська ідея повинна відповідати християнству. У цьому зв'язку Кеннет Хоустон вказує, що ще до того, як розгорілися суперечки з приводу *Invocatio Dei*, запропонованих для включення до преамбули проекту Конституції Європейського Союзу, роль релігії в європейській інтеграції перейшла до центру політичної свідомості.

Ще в 1992 році тодішній голова Єврокомісії Жак Делор заявив, що «якщо в найближчі двадцять років ми не надамо душу Європі, враховуючи її духовність і сенс, то гра буде програна». Протягом решти його перебування на посаді та поза нею залучення релігії

відіграло все більш помітну роль у стратегічних і афективних міркуваннях щодо подальшої європейської інтеграції [428].

Хоча під тиском секуляризму і мультикультуралізму Лісабонський договір і утримався від прямого посилення на християнство як чинник європейської інтеграції, роль релігії в європейській культурі була згадана у преамбулі договору, який розпочинається зі слів про натхнення, що його надає культурна, релігійна та гуманістична спадщина Європи, від якої розвинулися універсальні цінності недоторканих і невід'ємних прав людини, свободи, демократії, рівності та верховенства закону [493].

Однак Флоріан Груц і Анетта Шнабель на основі власного дослідження дійшли висновку, що релігія по-різному впливає на інтеграційні процеси на офіційному рівні і на рівні громадян ЄС. Для цього вони, з одного боку, на основі аналізу документів Європейського Союзу показали, як релігія стала засобом для інтеграції на рівні політик ЄС і дебатів. З іншого боку, на основі «Європейського огляду цінностей» (бюлетень громадянського суспільства ЄС) вони проаналізували, як релігія впливає на почуття європейськості серед європейських громадян.

Ці дослідники підсумували, що релігія набула актуальності для Європейської комісії і в публічних дебатах, і як маркер ідентичності для того, щоб відрізнити «нас» від «них». На індивідуальному ж рівні, на їхню думку, деномінація не відіграє важливої ролі у визначенні власної ідентичності. Таким чином, Ф. Груц і А. Шнабель показали, що релігія виступає важливим чинником інтеграції на обох рівнях, це відображається у різних концепціях і у різній динаміці [417].

Цікавою є проблема прояснення питання культурних кордонів Європи. «З моменту підписання Римського договору в 1957 році, яким було засновано ЄЕС і який ініціював тривалий процес європейської інтеграції, західні європейські суспільства зазнали впливу швидкого, різкого і, здавалося б, незворотного процесу секуляризації, – пише Х. Казанова. – У зв'язку з цим можна говорити про появу постхристиянської Європи. У той же час процес європейської інтеграції, розширення на схід Європейського Союзу, а також розробка Європейської конституції викликали фундаментальні питання, що стосуються європейської ідентичності та ролі християнства в цій самобутності. Що являє собою «Європа»? Як і де повинні бути

проведені зовнішні територіальні та внутрішні культурні кордони Європи?» [394].

Що стосується фізичних кордонів Європи, то здебільшого вони визначаються її морським узбережжям. Різні ж спроби визначення її кордонів по суші мають давню історію. За часів античності було встановлено кордони між Європою та Азією за лінією Гелеспонту – Дону. Такими самими вони залишалися і в середні віки. Але ані давні греки, ані географи середньовіччя не мали достовірних знань про східний край Європейської рівнини, частина якої до XVIII століття не мала постійного осілого населення. І лише в 1730 р. Ф. Штраленберг, шведський офіцер на російській службі, висловив припущення, що кордон Європи повинен бути відсунутий з Дону до Уральських гір і річки Урал. Десь наприкінці XVIII століття російський уряд спорудив прикордонний стовп на тракті між Єкатеринбургом та Тюменню, яким позначили кордон Європи та Азії. Проте в цій сталій традиції немає нічого священного і непорушного. Кордон Європи був поміщений на Урал в результаті підйому Російської імперії, хоча багато хто, особливо географи-аналітики, критикували цей факт.

Кордон по Уралу не мав особливого значення для геополітичної концепції Х. Маккіндера і для цивілізаційної теорії А. Тойнбі, для якого найперше значення мали фактори навколишнього середовища, або для швейцарського географа А. Рейнольда, який писав: «Росія – це географічна антитеза Європи». Занепад могутності Росії цілком міг би викликати новий перегляд – і тоді б підтвердилися погляди народженого в Росії оксфордського професора Г. Паркера про «припливно-відпливну Європу», кордони якої то збільшуються з припливом, то відходять [112, с. 7].

Слід зазначити, що уявлення про Європу як про географічну одиницю завжди конкурувало з поняттям Європи як культурної спільноти. І підвалини цієї спільноти закладені саме її спільною християнською історією.

4.2. Роль християнських конфесій в історії та сьогоденні Європи

За даними статистики, католики чисельно переважають у таких європейських країнах: Австрія, Бельгія, Ірландія, Італія, Іспанія, Латвія, Литва, Люксембург, Мальта, Польща, Португалія, Словенія, Словаччина, Угорщина, Франція, Хорватія, Чехія [124].

Аналізуючи роль католицизму в Європі, передусім необхідно зважати на принципи адміністративної структури католицької церкви та на особливості її вчення про Папу Римського.

Римсько-католицька церква – це суворо централізована організація, що має єдиний всесвітній центр – Ватикан. Багатоступеневу ієрархію цієї авторитарної організації очолює єдиний глава – Папа. У католицизмі Папа вважається намісником Бога на землі, непогрішним у справах віри і моральності. РКЦ відстоює принцип «апостольського спадкоємства» – принцип церковного права відповідно, з яким священна ієрархія Церкви прямо і спадкоємно сходять через низку рукопокладень до апостолів.

Внутрішня причина претензії римської католицької церкви на вселенський характер, на думку редактора «Теологічного словника» Уолтера Елвелла, полягає в тому, що католики вірять в те, що Христос заснував постійне служіння, яке покладене на Петра і переходить до його так звані на римському престолі, римських єпископів (пап). Католицька церква спирається на викладені в Біблії слова (Мтф. 16:18), стверджуючи, що, оскільки Петро – «каміння», на якому побудована Церква, оскільки Риму надана абсолютна влада «зв'язувати і вирішувати» [360].

Зовнішніми причинами зміцнення лідерства РКЦ експерти називають по-перше, протистояння європейських християн мусульманському нашестю, яке розпочалося у VII столітті та поглинуло близькосхідні християнські єпархії, по-друге, повернення до католицтва германських племен, що розповсюдилися Європою, перш за все франків, та проголошення їхнього вождя Карла Великого імператором у 800 році.

Можна констатувати, що з часів пізньої античності Римсько-католицька церква стала першим координатором об'єднавчих процесів у Європі і надалі демонструвала тенденцію до духовно-

ідеологічного об'єднання народів континенту за допомогою різних механізмів церковної політики.

Завдяки поширенню віровчення Церкви у колективному мисленні народів століттями складалося уявлення про цілісний європейський континент як християнський дім. Межі християнського світу для середньовічної свідомості збігалися з реальними географічними кордонами Західної та Центральної Європи, що стала таким чином *Locus Sacer* для християнської ідеї.

Управлінська уніфікація церковного життя відбувалася при підйомі римської кафедри, що поступово перетворювалася на центр західного християнства. Провінції Західної Римської імперії почали тяжіти до Риму, і Римська церква виступає в той час берегинею імперської ідеї, увібравши її в себе і передавши від Августів варварським королям.

Прагнення пап до світської влади та до побудови християнської імперії під своїм керівництвом було важливою характерною рисою соціальної активності західної Церкви, що обумовило видимі успіхи католицизму у процесі об'єднання європейських земель. Теократичність суспільної свідомості, нероздільність для пап духовного і світського мечів в управлінні паствою випестували їх особливий управлінський інстинкт, адаптацію до мирської політики, стали сильною зброєю при об'єднанні народів Західної та Центральної Європи.

В епоху Середньовіччя Римсько-католицька церква постала потужним централізуючим осередком Західної Європи. При цьому Рим перетворився на духовно-культурний центр Священної Римської імперії, імператори якої користувалися активною політичною та економічною підтримкою з боку РКЦ, забезпечуючи за це збереження «духовної католицької монополії».

«Релігійна домінанта «єдиного імперського простору», християнський універсалізм яскраво проявлялася у самоназві тодішньої Західної Європи – *Christianitas*, «Християнський світ», – зазначає А.А. Красіков. – Додатковими чинниками, що сприяли уніфікації багатьох аспектів життя населення на релігійній основі, були християнська літургія, яка зайняла місце язичницьких архаїчних містерій, та латина як єдина мова богослужіння» [163, с. 39].

Але вплив католицизму проявляв себе не тільки як духовно-ідеологічний, але й як організаційний чинник. Першим прибічни-

ком централізації в Європі можна вважати сучасника Карла Великого Ліонського єпископа Агобарда. Він відзначився тим, що вимагав встановити єдиний всезагальний закон для усіх християн. «Якщо Господь постраждав, щоб усі були єдині в Його Тілі, – писав він, – то чи не є неймовірне розмаїття законів ... противним цьому Божественному труду об'єднання?» [112, с. 222].

Від часів Каролінгів християнські імператори, діючи незалежно від єпископів, запозичили, однак, у церковних надрах організаційно-правове обґрунтування імперської політики. «Християнський універсалізм, єдність імперії як «спільноти вірних» відображали в поданні імператорів їхню «*monarchia Mundi*» як єдність Церкви – Католицький світ, *Christianitas*. Цю релігійну доміную в імперській політиці також слід розглядати як прояв релігійного чинника у формуванні єдиного європейського континууму в Середні віки», – стверджує Олена Жосул [118].

Прикладом транснаціонального європейського інституту, заснованого на ідеях християнства, можна вважати середньовічну армію часів хрестових походів. Характерно, що паралельно із суто церковними й адміністративними «наддержавними» структурами діяли також засновані на релігійних принципах лицарські та чернечі ордени з чітко регламентованим статутом, які поширювали свою діяльність на всю територію Західної та Центральної Європи.

Хрестові походи можна розглядати як приклад опосередкованого впливу католицизму на формування специфічного політико-економічного устрою середньовічної Європи – феодалізму. 27 листопада 1095 року Папа Урбан II закликав усіх християн до визволення Єрусалиму. Одержимість ідеєю повернути святу землю продовжувалась 200 років і закінчилася крахом.

Протягом 1096–1291 років відбулося сім великих і багато дрібних хрестових походів [112, с. 261]. Ці події викликали до життя нові сили і нові порядки. Вимога утримувати касту лицарів стала основою феодального суспільства, яка пов'язала в єдине нерозривне ціле володіння землею та кавалерійську традицію.

Феодалізм (технічно) може бути представлений як система інститутів, які породжують і регулюють обов'язки підпорядкування і служби з боку однієї вільної людини (васала) щодо іншої вільної людини (сеньйора), а також обов'язки захисту і підтримки з боку сеньйора щодо його васала. Саме такій устрій зробив можливим

народження в Англії відомої Великої хартії вольностей (1215 року) як провісника західноєвропейської моделі демократії.

Незважаючи на раніше поширене переконання, економічне життя у цей період зовсім не переживало застій. Порівняно з минулим станом відбувалося також бурхливе зростання міст, які з XIII століття почали керуватися власною феодалською системою правових норм – Магдебурзьким правом. Господарська діяльність в цих містах, на думку Джорджа Дубі, стала початком європейської економіки [401, с. 32–35].

Феодалізм залишив глибокий слід у культурі Заходу. Він визначив ставлення до власності, до авторитету права і відносин держави з індивідумом. Наголошуючи на контракті, договорі, на балансі прав і обов'язків, він породив турботу про взаємну довіру і вірність слову. Все це мало великі наслідки, що виходили далеко за межі військової служби чи землеволодіння.

Нова ментальність несла із собою також жагу знання, вона сформувала європейські мови і манери. Однак ці зміни, які були від початку породжені католицизмом, за законом бумеранга несли у собі загрозу нероздільному пануванню РКЦ у Західній і Центральній Європі. Така загроза прийшла у XVI столітті з боку протестантських течій – лютеранства і кальвінізму. Лютеранство прямо зверталось до незалежно мислячих князів, воно підтверджувало законність їхньої влади і підтримувало існуючий порядок. Кальвінізм, у свою чергу, поєднувався не стільки з державною політикою, скільки із схильностями певних соціальних груп. Зокрема, він часто був співзвучним до настроїв міської буржуазії, що народжувалася.

У XVI–XVIII століттях папство, в результаті Реформації втрапивши монополізм в духовному просторі Європи, надовго втратило здатність до колишньої гегемоністської політики. Теократичні амбіції пішли з арсеналу римських єпископів, щоб, однак, проявити себе через кілька століть у новій формі. Вестфальський договір, поклавши край тридцятирічній війні між католиками і протестантами, відкрив початок новій геополітичній і міжнародно-правовій епохам.

У результаті зафіксованого у Вестфальському договорі принципу «чия влада – того і віра» з'явилося поняття державного суверенітету. Поява і становлення суверенних держав означали дезінтеграцію і диверсифікацію колишнього єдиного європейського «хри-

стиянського світу». В цей період політика пап була зосереджена на подоланні відцентрових, національних тенденцій в церковних структурах окремих країн, натхнених успіхами Реформації і, відповідно, прагнучих до національних держав. Відтак, на довгий час інтеграційна політика РКЦ мала «антидезінтеграційний» характер (Контрреформація) і спрямовувалася на подолання відцентрових тенденцій.

Наприкінці XVIII – першої третини XIX ст., незважаючи на чергове послаблення позицій папства в результаті Великої французької революції і політики Наполеона, релігійний фактор все одно виявляв себе в інтеграційних та дезінтеграційних процесах.

Революція, поміж іншого, породила принцип народного суверенітету і відкрила «шлюзи» на шляху ліберальних ідей і секуляризму. У свою чергу, антиреволюційна коаліція і Священний Союз створювалися за підтримки папи, який апелював до монархічної солідарності європейських государів. Окрім відновлення французької монархії, вони ставили завданням і захист Католицької церкви та віри. У свою чергу, Бонапарт, намагаючись створити в Європі конфедеративний союз уніфікованих держав під егідою Великої Франції, приділяв особливу увагу релігії, усвідомлюючи її неминучу роль в об'єднанні народів і прагнучи підпорядкувати церкву своїй політиці.

У цей період Європа фактично являла собою сукупність імперій, які поширювали свою владу і поза межі континенту. Втім, революційні ідеї, що їх розповсюдили Європою наполеонівські війни, незважаючи на поразку їхніх ініціаторів, спричинили зростання всередині імперій різноманітних національних рухів, що найбільш яскраво проявилось в ході так званої «весни народів» – революції 1848 року.

Втім, ідея сильної національної основи, яка передбачала автономність від імперського центру, входила у протиріччя зі вселенським характером папської влади, і дана логіка виправдовувала себе у відносинах Римської церкви з національними державами аж до кінця XIX століття.

У другій третині XIX століття ідеї папського абсолютизму і універсалізму Католицької церкви пережили певний ренесанс, що відобразилось у першу чергу в концепції ультрамонтанства, яка призвела до прийняття на I Ватиканському соборі догмату про пап-

ську непогрішність. Соборні ідеї лягли в основу універсалістської політики Римської церкви в цей період, по-новому надихнувши усвідомлення нею своєї вселенської місії.

Католицька церква почала в новітню епоху брати участь в інтеграційних процесах в Європі, пристосувавшись до реалій історичного контексту, які змінилися. Таким чином, «ідеї абсолютизму й універсалізму РКЦ було адаптовано до реалій Європи Націй, – зазначає П'єр Шоню, – хоча з політичних міркувань Рим перешкоджав рухові за національне об'єднання в Італії та Німеччині» [355, с. 263–264].

Все ХХ століття геополітичні зусилля Ватикану були зосереджені на нагадуванні про забуте християнське коріння європеїзму і відвоювання власної вагової ролі у формуванні європейської свідомості. Як вказує Олександр Кирлежев, на початку ХХ ст. під впливом тих течій християнської науки, що користувалися історико-критичним методом, у католицькому світі виникає модерністський рух, що був кваліфікований офіційним Ватиканом як «синтез усіх ересей».

Але в 1960-х роках на II Ватиканському соборі у римсько-католицькій церкві відбувся поворот від «реакції» до визнання деяких ліберальних цінностей (сучасного політичного устрою, релігійної свободи і прав людини, необхідності екуменічної взаємодії і міжрелігійного діалогу) [176].

Місією католицької церкви, відповідно до концепції її післявоєнних ідеологів, стала духовно-ідеологічна участь в європейській інтеграції, виконання супровідних функцій для направлення інтеграції у правильне русло. Тому інституціональний процес європейської інтеграції з самого початку викликав однозначну підтримку і схвалення Святого Престолу.

На думку дослідників Джорджа Бірнса і Антоні Тімоті, на початкових етапах сучасної європейської інтеграції певну (а в деяких випадках – визначальну) роль відігравала Римсько-католицька церква [392, с. 283–305]. Хосе Казанова підкреслює, що «початковий проект Європейського Союзу був християнсько-демократичним, санкціонованим Ватиканом. Його реалізація починалася на тлі загального релігійного піднесення в Європі після Другої світової війни і в геополітичному контексті «холодної» війни. Словосполучення «вільний світ» та «християнська цивілізація» стали синонімами»

[394, с. 66].

У тому самому дусі висловлюється Брайан Хехір: «Ватикан (і Католицька церква в цілому) були тісно пов'язані з християнсько-демократичними партіями в Західній Європі. Євросоюз заснований на Європейському Співтоваристві, а Європейське Співтовариство перебувало під великим впливом християнської демократії. У свою чергу, християнська демократія післявоєнної Європи являла собою політичний рух, який пов'язаний з католицькою соціальною думкою і перебуває у тісній співпраці зі Святим Престолом» [390, с. 103]. Тімоті Бернс підкреслює, що ЄС був значною мірою сформований католицьким соціальним вченням [392, с. 285]. Широко відомий факт, що батьки-засновники Європейського Співтовариства (державні діячі, які стояли біля витоків європейської інтеграції) були глибоко віруючими людьми. Насамперед, йдеться про міністра закордонних справ Франції Роберта Шумана, канцлера ФРН Конрада Аденауера і прем'єр-міністра Італії Альчіде де Гаспері.

Роберт Шуман вважав, що європейська уніфікація не зможе відбутися без «натхнення, що виходить з її християнських витоків», а Європа є «втіленням універсальної демократії, в християнському розумінні цього слова» [499, с. 50]. Слід зазначити, що християнсько-демократичні партії були ініціаторами процесу європейської інтеграції в другій половині ХХ століття, і Ватикан підтримував цей проект.

При цьому Т. Рісс підкреслює, що європейські християнсько-демократичні партії повоєнних років «засновували свої політичні програми на думці, що західна цивілізація взаємопов'язана з християнськими цінностями, потребує захисту від спокуси сучасного способу життя і в захисті від комунізму – як ще більшій небезпеці» [449, с. 99–100].

Папа Пій XII, який займав Римський престол з 1939 по 1958 р., ще в 1948 році, як підкреслює Антоні О'Махоні, «розвивав тему можливого Європейського Союзу. Пій XII і його католицькі сучасники – де Гаспері, Аденауер, Роберт Шуман – фактично намагалися побудувати «християнсько-демократичну» Європу як бастион захисту від комунізму. Для них це була також серйозна спроба організувати справедливий порядок в Європі ... Це була та нова Європа, яку хотіли бачити з вільної Західної Європи, яка заснована на демократії, яка шукає інституційні форми для союзу і співпраці та яка

базується на християнських принципах. Пій XII, підтримуючи створення Європейського Співтовариства, бачив у цьому «історичну місію християнської Європи» [469, с. 182–184].

Слід зазначити, що на початку ХХІ століття РКЦ взяла активну участь у реформуванні договорів ЄС, кульмінацією якої стало набрання чинності Лісабонським договором. Як зазначає Сергій Мудров, цей договір отримав неоднозначну оцінку з боку християнської спільноти. Але в цілому можна говорити про домінування позитивних відгуків.

Так, доповідь Європейської Комісії «Церква і суспільство» (COMECE), опублікована у грудні 2009 року, відображає позитивний погляд католиків на Лісабонський договір (оскільки релігійні статті залишилися в ньому практично без змін). Комісія зазначила, що формулювання Договору багато в чому збіглися з цілями РКЦ.

Зокрема, Хартія фундаментальних прав стала юридично обов'язковим документом; також було задекларовано повагу до статусу церков у рамках національного законодавства і ЄС зобов'язався вести регулярний діалог з церквами [223]. Починаючи з 1960-х років римські понтифіки, зберігаючи прихильність логіці історичного досвіду Церкви, одночасно активно адаптують її соціальну доктрину під реалії навколишнього суспільства. Особливо значимою в цьому сенсі була роль Папи Іоанна-Павла II. Сучасна РКЦ обстоює духовну єдність усіх громадян ЄС, спираючись на християнську традицію, свою місію вона бачить у спрямуванні інтеграційних прагнень віруючих у духовне русло.

У праці «Протестантська етика і дух капіталізму» Макс Вебер стверджує, що релігія відіграє важливу роль в економічному розвитку європейських країн. При цьому загальновідомою є його теза, що протестанти більш схильні до ділової активності, а отже, домоглися більших економічних успіхів, аніж католики [71, с. 54–62]. Безпосередньо із цього було виведено і стало майже аксіоматичним твердження, що сучасна модель економічної інтеграції країн ЄС (конфедеративна, ліберальна, секулярна) є наслідком «економічного панування» протестантських країн, «перемоги» протестантської релігійної етики над католицькою [393].

На перший погляд, факти економічної історії Європи стабільно цю тезу підтверджують. Втім, розвиток економічної науки йде шляхом залучення нових даних, розширення меж, поглиблення та

вдосконалення методології досліджень. Зокрема, довгострокова історична ретроспектива дозволяє під децю іншим кутом розглянути твердження М. Вебера і суттєвим чином змінити традиційне уявлення про історико-культурні корені «євроінтеграційної економічної моделі».

Протягом XVI–XVII століть «католицькі» країни, за даними статистики, були приблизно на 18 % «багатшими» від протестантських (наприклад, середньозважений ВВП на душу населення у XVI столітті складав близько 820 дол. у католицьких країнах, порівняно із 690 дол. у протестантських).

Але починаючи з середини XVII століття, тобто після Вестфалю, коли внаслідок дезінтеграції католицької Європи основними акторами в сфері політики, а відтак і економіки, постають суверенні держави, католицький світ починає відставати по темпах економічного розвитку. У XVIII столітті тенденція залишалася незмінною: оскільки зростання ВВП на душу населення у протестантських країнах відбувалося значно швидшими темпами, аніж у католицьких, їхні економіки домінували (наприклад, протягом XVIII–XIX століть «протестантська» економіка була загалом на 25 % багатшою від «католицької»).

З точки зору інституційної теорії, історичний успіх «протестантських економік», насамперед Великої Британії та Нідерландів, можна пояснити більш інтенсивним характером Промислової революції: практично усі економічні інновації XVII–XIX століть – товарна біржа, фондовий та страховий ринки, патентне право тощо – походять саме звідти, в той час як у католицьких регіонах Європи вони впроваджувалися із значним запізненням [489].

У період 1850–1950 рр. ВВП на душу населення у «протестантській» Європі більш ніж на 70 % перевищував аналогічний показник «католицької» Європи. Власне, саме цю тенденцію й відображено у згаданій вище праці М. Вебера.

Однак, починаючи з початку XX століття, ситуація змінилася. На межі XIX–XX століть міжконфесійний економічний розрив зазнав суттєвих змін. Темпи росту економік католицьких країн спочатку наздогнали (20–30-ті роки XX ст.), а потім, починаючи із середини 1940-х років, випередили протестантські.

Більшість дослідників пояснює даний феномен руйнівним впливом Другої світової війни на економіки Німеччини, Нідерлан-

дів, Данії, Норвегії та Фінляндії [402], однак подібне пояснення не слід вважати вичерпним, оскільки воно не пояснює переважання протестантських країн навіть у період руйнівної Тридцятирічної війни, а з іншого боку, починаючи з 1960–1970-х років, країни Європи розвивалися у рівних, щодо чинника «повоєнного відновлення», умовах.

У другій половині ХХ століття економічний розрив між конфесійними субрегіонами Західної Європи помітно скоротився. Так, наприклад, до кінця ХХ ст. розрив між протестантськими і католицькими країнами у доходах на душу населення скоротився до 12 %, а по окремих країнах – до рівня розрахункової похибки – 5–7 %. Цей процес відбувся переважним чином за два десятиліття. З 1960 року по 1980 рік розрив між протестантськими і католицькими країнами зменшився з 30–40 % до 10–12 % і протягом 2001–2012 рр. коливається на рівні 5–7 % – найнижчий показник за більш ніж 500 років.

Важливу роль у вирівнюванні економічного розвитку країн Західної Європи відіграв процес політико-економічної інтеграції, який офіційно розпочався із започаткування в 1957 р. Європейського економічного співтовариства і Європейської асоціації вільної торгівлі – у 1960 р. Створення зони вільної торгівлі стало вирішальним чинником вирівнювання цін, тобто продуктивності праці й капіталу. Водночас спостерігалось зближення інституційних засад економічної і соціальної політик, умов зовнішньої торгівлі тощо, які помітно вплинули на скорочення розриву між доходами на душу населення у «протестантських» та «католицьких» країнах.

Таким чином, як стверджує Р. Барро, в історичній ретроспективі для економіки Західної Європи можна виділити три періоди:

1) XVI–XVII ст. – домінування «католицької» економіки із її відставанням від «протестантської» за темпами росту;

2) XVIII – середина ХХ ст. – випереджаюче зростання економік протестантських країн із поступовим збільшенням розриву;

3) починаючи із середини ХХ ст. – швидке (а за історичною шкалою – блискавичне) подолання економічного розриву [378].

Цікаво, що період протестантського домінування чітко співпадає з періодом панування на європейському політико-економічному просторі відцентрових прагнень національних суверенних держав, в той час як католицькі країни демонструють свої

переваги в умовах існування та відродження інтеграційних тенденцій. Тим не менш, очевидно, що процес інституалізації технологічних, економічних та соціальних інновацій в рамках ЄС мав значні наслідки у довгостроковій перспективі: економічна інтеграція країн Західної Європи дозволила вирішити застарілу суспільно-економічну проблему – відставання «католицьких» країн від своїх «протестантських» сусідів [489].

Таким чином, можна констатувати, що Римсько-католицька церква пронесла у своїй еклезіологічній і соціальній політиці інтеграційний імпульс з перших століть християнства до наших днів. По суті, Римсько-католицька церква жила ідеєю інтеграції набагато раніше, ніж нинішні інститути Євросоюзу. Католицький досвід об'єднання Європи представляє особливу унікальність для сучасного етапу її історії. На відміну від інших інститутів європейської інтеграції, Римська церква, як найстарший з них, виробила специфічні механізми колективізації народної свідомості, впровадження інтеграційної ідеології у вигляді ідей загальноєвропейської християнської спільності.

Характерна для Риму схильність до світського імперського управління, традиція світської влади наділила Римську церкву особливим сприйняттям і оперуванням механізмами політичної інтеграції. РКЦ, як найдавніший з інститутів європейської інтеграції, шляхом історичної еволюції виробила оригінальну модель впровадження ідеології об'єднання із ієрархічним, централізованим організаційно-економічним механізмом. Відповідним чином економіки католицьких країн більш ефективно розвиваються у складі інтеграційних об'єднань, які управляються наднаціональними органами, ніж у складі ізольованих суверенних національних держав. «Католицькі країни в Європі були і будуть двигунами економічної та політичної інтеграції», – стверджують Б.Ф. Нельсен і Дж. Л. Гут [456].

Розглянувши роль католицизму в історії та сьогоденні Європи, переходимо до докладного аналізу ролі протестантизму.

Теологічний словник Уолтера Елвелла вказує, що у широкому значенні протестантизм – це рух у християнстві, який має корені в Реформації XVI ст. і пізніше втілювався в основних напрямках церковного життя реформістів – лютеранському, реформатському (кальвіністському і пресвітеріанському), англікансько-єпископальному

(хоча самі англіканці переважно вважають себе рівною мірою католиками і протестантами). Існують численні відгалуження, представлені баптистською, методистською, п'ятдесятницькою та іншими церквами. Чисельне переважання протестантів відзначається у таких європейських країнах: Великобританія, Данія, Ісландія, Норвегія, Фінляндія, Швейцарія. Визначальний історичний вплив протестантизм здійснив у Бельгії, Естонії, Нідерландах, Німеччині, Швеції [124].

Описуючи мотиваційні відмінності протестантів, Макс Вебер вказує, що замість ідеї братерства і готовності «віддати сорочку» нужденному (жест, що символізує відмову від уз тлінного світу і готовність до жертви заради спасіння душі, характерний для католиків і, особливо, для православних) протестантами керує суворий обов'язок, який змушує віддавати всі сили служінню «справі» і не потурати «лінощам» тих, хто не хоче жити чесною працею, ублажає тіло і губить душу [72, с. 28].

Отже, протестантська етика відмовилася від універсалізму любові, визнала світську професійну діяльність служінням Богу (світський аскетизм), а власність стала розглядатися як благословення Боже, дане конкретній людині. Цінність приватної власності затверджується на рівні масової свідомості, а багатство стає вираженням успіху в справах, яким Бог нагороджує свого обранця. Воно призначене не для споживання, а щоб бути вкладеним у справу, приносити ще більше багатство і тим служити Богові й прославляти працею його справи. Булгаков пише: «Світський протестантський аскетизм, діючи з усією силою проти безтурботного користування майном і свідомо обмежуючи споживання, особливо предметів розкоші, звільняє накопичення від перешкод з боку традиційної етики: він розриває аскетичні пута до накопичення в ім'я того ж аскетизму, не тільки легалізуючи прагнення до збагачення, але і розглядаючи його прямо як богоугодну справу. Таким чином, виходить, що можна наживати гроші зі спокійною совістю» [58, с. 359].

Але, як зазначав М. Вебер, крім буржуазного підприємця, аскетичний протестантизм виховав ще й совісних, надзвичайно працездатних, відповідальних робітників, прив'язаних до праці як до покликання, як до богоугодної мети життя.

Слідом за М. Вебером більшість дослідників вказують на абсолютну перевагу протестантизму порівняно з іншими християнсь-

кими конфесіями щодо позитивного впливу на економічний розвиток, а також на становлення демократичного громадянського суспільства і розгортання інтеграційних процесів. «Протестантизм виявився здатним забезпечити виникнення економічної системи з більшою соціальною мобільністю і соціальним розшаруванням, став духовною основою економіки, що базується на швидкому технічному зростанні та розширенні виробництва в гонитві за прибутком від капіталовкладень, – зазначає В.І. Гараджа. – Сутність релігії цього типу була виражена в «протестантській етиці», що зробила настільки значний вплив на розвиток сучасного світу і його економіки» [87].

У дослідженні впливу релігії на суспільство такі автори, як Роберт Грієр [416], Чарльз Норт і Карл Гвін [460, с. 103–117] визначили, що за показниками, які характеризують економічний стан країни (рівень ВВП на душу населення, індекс економічної свободи), найбільш успішними є протестантські, а найменш успішними – православні та мусульманські країни. Католицькі країни займають проміжну позицію між найбільш та найменш економічно успішними країнами.

Проведений Уляною Щурко емпіричний аналіз потенційних ефектів від дотримання принципів окремих релігійних вірувань, а також розрахунки коефіцієнтів кореляції між показниками соціально-економічного та духовно-релігійного розвитку підтверджують вагомий вплив релігійних факторів на стабілізацію економіки в період трансформацій та економічне зростання. Нею визначено наявність позитивного впливу протестантського і католицького віровчення на мікро- та макроекономічні показники країн [359].

За результатами дослідження Олександра Зайченка, в економічному розвитку країн Європи залежно від релігійних орієнтацій існує «...виражена перевага за рівнем економічного розвитку протестантів над католиками, католиків над православними і православних над мусульманами» [124].

Здається, що історичний поділ Західної Європи на два економіко-релігійних субрегіони із різуче відмінним станом економіки вказує на факт існування подібного тренду. Як свідчать дані, лідером за економічним розвитком у 2012 році як за показником розміру ВВП, так і за показником ВВП на душу населення, були протестантські країни. Загалом, загальновідомо, що країни з домінуван-

ням протестантизму є багатшими від інших.

Лоуренс Харрісон на основі своїх зіставлень дійшов висновку, що протестантські країни більш здатні до модернізації, ніж католицькі, насамперед у Європі. За Індексом людського розвитку протестантські та католицькі країни розрізняються майже на 50 пунктів, причому у перших середньостатистичний показник становить 9,2 при максимумі 162, який вважається найгіршим. З 10 найменш корумпованих країн 8 – протестантські, в одній дотримуються конфуціанства (Сінгапур), ще в одній – католицизму (Люксембург, населення якого становить менше 500 тис. осіб).

Північні країни (Фінляндія, Швеція, Норвегія, Данія та Ісландія) є чемпіонами прогресу. На розвиток цих країн величезний вплив справило лютеранство. Ці країни займають лідируючі позиції згідно з вищевказаними індикаторами модернізації: Норвегія і Данія – перші за показниками довіри у світі, недалеко від них пішли Швеція і Фінляндія.

Теорій, що пояснюють переваги у характері «протестантського» економічного розвитку, не бракує, зокрема:

1) Реформація стала додатковою «рушійною силою», що вплинула на продуктивність праці, заощадження та інвестиції («дух капіталізму» М. Вебера) [71];

2) релігійні доктрини по-різному ставилися до освіти та науки, що в кінцевому підсумку призвело до переважання більш ліберальної «протестантської» моделі інноваційного розвитку (Х. Струлік);

3) економічний секуляризм забезпечив відсторонення Церкви від економічної політики (Р. Барро та Р. Маклірі) [378].

Якщо для «католицької» моделі ресурсно-економічною основою виступала церковна власність (земля, капітал, скарби тощо) й лише потім – внески віруючих, то для «протестантської» (як наслідок церковної секуляризації) єдине джерело коштів – внески, тобто економічна база протестантизму значно більш тісно пов'язана із доходами конфесійної громади.

Втім, проведений нами компаративістський аналіз впливу основних принципів протестантизму на соціально-економічні процеси в Європі дозволяє дійти таких висновків:

1) на початковому етапі розвитку (XVI–XVII ст.) секуляризація власності Римсько-католицької церкви дозволила мобілізувати значний обсяг додаткових ресурсів для розвитку «приватного сек-

тора економіки», водночас скоротивши загальні суспільні витрати (відміна церковної десятини);

2) у той самий період, як наслідок бурхливого створення та розвитку протестантських громад, активізувалася й ускладнилася система зв'язків між ними (культурних, ідеологічних, економічних), а отже – структура суспільства загалом і економіки зокрема, і саме якісне зростання суспільних потреб обумовило необхідність впровадження інновацій, а відтак – випереджаючий ріст економік «протестантських» країн на базі національних держав (XVIII – середина ХХ ст.), навіть в умовах криз і війн;

3) аналогічні процеси (секуляризація майна та культурної сфери, відміна десятини, розбудова системи капіталістичної економіки) протягом ХІХ століття відбулися і в «католицьких» країнах, але рамки національних держав стримували зростання «католицьких» економік Європи, натомість інтеграційні процеси і створення наднаціональних керівних структур в рамках ЄЕС обумовили, починаючи із середини ХХ ст., їхній швидкий «наздоганяючий» економічний розвиток;

4) протестантизм сформував систему відносин, яка характеризується порівняно більш високим рівнем довіри між партнерами і протистояння корупції. За даними, наведеними Лоуренсом Харрісоном, середньозважений показник довіри у протестантських країнах складає 42 % (у православних – 25 %, у католицьких – 16 %), середньозважений індекс корупції у протестантських країнах – 14,9 (у католицьких – 45,6, у православних – 75,7) [345];

5) для протестантських країн євроінтеграція не є обов'язковою передумовою успішного розвитку у ХХІ столітті – найвищі показники за рівнем ВВП на душу населення [324], за індексом якості життя та за індексом щастя мають ті протестантські країни (Норвегія, Швейцарія), які не є членами Європейського Союзу, Норвегія також очолює списки країн за індексом розвитку людського потенціалу.

Але особливо важливим у контексті нашого дослідження є те, що основні принципи протестантизму докорінним чином змінили мотиваційну основу європейської інтеграції. Протестантизм, який вийшов на духовне і суспільне поле Європи у ролі альтернативи монополістичній владі Римсько-католицької церкви, закріпив у політичній свідомості європейців ідею про допустимість множинності

центрів впливу – у тому числі центрів влади, ідеології, віри, що знайшла обґрунтування в концепції федералізму.

Протестантська система мислення запропонувала власну модель європейської інтеграції – федеративний союз рівностатусних суб'єктів, організований з дотриманням суверенних прав усіх його членів. «Протестантська модель інтеграції пропонує союз рівноправних суб'єктів, об'єднаних на добровільних, договірних засадах – замість імперської гегемонії, – зазначає С.А. Медведєв. – Першими прикладами подібних об'єднань можуть бути Республіка сполучених провінцій (Нідерланди), Швейцарська конфедерація» [212, с. 24].

Починаючи з середини XVI століття ідеї Реформації транслювалися в політичну свідомість частини європейських народів, сприяючи поступовому розвитку уявлень про пріоритетність федеральної моделі спільного суспільного буття замість моделі монопольної гегемонії, яку пропонувала РКЦ.

Контр-імперське прагнення протестантських політичних лідерів до відособленості спиралося на форсування національного чинника (на противагу чужому для феномена «громадянина імперії» поняття «національність») і відмова від монополії католицької релігійної ідеології, яка асоціювалася з імперією.

Саме ідеї лютеранства прискорили соціальні процеси суверенізації та федералізації в деяких районах Європи, ставши фундаментом «колективного ментального» для багатьох народів, що прийняли Реформацію на практиці, при організації державно-політичного устрою власних країн. Повстання Лютера призвело до закріплення в європейській свідомості ідеї духовного плюралізму, множинності центрів релігійної влади і, відповідно, – релігійної свободи, віротерпимості, індивідуалізму.

Багато європейських філософів пропонували пацифістські проекти укладення союзу європейських держав під гаслами забезпечення стабільності на континенті. Основна формула цих проектів, незважаючи на відсутність прямого релігійного змісту і навіть секулярні тези, побічно відповідає кальвіністській доктрині федералізму. Федеральна теологія, кальвіністські ідеї обмеження абсолютної влади за допомогою договірного народного суверенітету набували поширення у свідомості мислителів Нового часу, виявлялися живильним середовищем для теорій природного права і лібе-

ралізму (зокрема, розглянуті у першому розділі концепції Дж. Локка, Ш. Монтеск'є, Ж.-Ж. Руссо та ін.), які пізніше знайшли відображення в соціальних проектах масонських лож.

Ідеї федералістського об'єднання Європи – концепція Сполучених Штатів Європи – циркулювали починаючи з середини ХІХ століття, на різноманітних пацифістських конгресах, що знайшло своє відображення в різноманітних пан'європейських рухах 1920-х років – від комуністичних і нацистських до ліберально-демократичних.

Загальноєвропейські федералістські ідеї, які отримали особливий імпульс як альтернатива концепціям фашистської державної диктатури й у результаті були взяті на озброєння безпосередніми творцями процесів європейської інтеграції вже після Другої світової війни, тим не менш, у самій своїй основі зберігали взаємозв'язок з поглядами кальвіністів, які першими запропонували праобраз сучасної моделі договірної єдності. «Сучасний Європейський Союз, як об'єднання держав, свої глибинні духовно-ідеологічні цивілізаційні основи багато в чому черпає саме в протестантській моделі інтеграції, – вважає Олена Жосул. – У всякому разі, запропонована протестантизмом соціальна модель на міждержавному рівні виявилася однією з домінант, які після неминучих історичних змін у результаті вивели Європу до сучасного способу самоорганізації своєї єдності» [118].

Інституційний розвиток Європейського Союзу, таким чином, значною мірою відбувається саме в рамках федеральної тенденції, і, на думку деяких дослідників, «ідеальний тип» європейського федералізму, народжений на зорі Нового часу одночасно з новаторською релігійною свідомістю, сьогодні міг би з успіхом використовуватися як критерій для оцінки процесу формування європейської спільноти.

Не можна не зазначити, що «протестантська» модель завідомо несе в собі помітний відцентровий імпульс, передумови до дрібності, політичної та духовної автономізації, появи нових суб'єктів інтеграції на основі колишніх, що є наслідком, насамперед, задекларованих протестантизмом постулатів свободи і права на самовизначення.

Протестантизм парадоксальним чином постає в певні періоди у ролі ідейної платформи для локальних дезінтеграційних процесів

у Європі, пов'язаних з утворенням незалежних від сил імперії держав. Цей парадокс, як вказують європейські аналітики С. Дурлауф, А. Куртелос, К. Тан, полягає в тому, що протестантська інтеграційна модель містить у собі такий «дезінтеграційний» механізм, який у сучасній Європі проявляється, наприклад, через «суверенізацію» регіонів (Бельгія, Велика Британія, Іспанія) [402]. На цю суперечність звертає увагу і Самюель Гантінгтон: «Протестантській моделі властиві багатополярність, право на самовизначення, широка автономія (включаючи максимізацію свобод громадян), які зробили її більш гнучкою, однак при цьому надавши додатковий імпульс відцентровим тенденціям» [344].

«Будучи протестантськими країнами, Великобританія та Скандинавія опиратимуться інтеграції, – стверджують Б.Ф. Нельсен і Дж. Л. Гут. – Зазвичай вони будуть чинити опір усім основним інтеграційним ініціативам з ідеологічних мотивів. Ми очікуємо, що англо-скандинавські країни будуть намагатися спиратися на національні інститути і демократичний електорат (тобто, парламенти і референдуми), щоб здійснювати максимальний контроль над процесом інтеграції як захисту від посягань на суверенітет» [456].

Зважаючи на неоднозначність інтеграційних імпульсів, що їх породжує «протестантська» модель, а також наявне зниження економічного динамізму цієї моделі в умовах розгортання інтеграційних процесів, ми можемо констатувати, що усі згадані теорії релігійного детермінізму лідерства протестантських країн мають дещо спекулятивний характер. Оскільки аргументи як «за», так і «проти» спираються на одну й ту саму історико-фактологічну базу, вони в принципі не можуть бути доведеними (за критерієм Карла Поппера).

Проте, на нашу думку, не варто протиставляти «католицьку» і «протестантську» моделі, чи вважати «протестантську» домінуючою, вони є комплементарними щодо цілей суспільної інтеграції. Децентралізований, багаторівневий організаційно-економічний механізм об'єднаної Європи сполучається із централізованими органами управління, традиційним прагненням до універсалізму та суспільної стабільності, тобто несе в собі риси обох релігійно-конфесійних концептуальних моделей.

Навіть певна «відцентровість» протестантизму не проявляє себе як домінуюча тенденція, і протестантська логіка організації

Європи не є повним антиподом католицької. Можна сказати, що ідеї Реформації у результаті дозволили протестантській конфесії дати свою специфічну відповідь на питання про європейську єдність у вигляді поєднання конфедеративних і федеративних засад.

Третя за чисельністю християнська конфесія, після католицизму та протестантизму, це – православ'я. Розглянемо його роль у Європі.

Православні переважають у таких державах – членах ЄС: Болгарія, Греція, Кіпр, Румунія, а також в інших європейських державах, таких як Білорусь, Грузія, Македонія, Молдова, Росія, Сербія, Україна.

Так само як католицизм і протестантизм, православ'я визначається особливими історичними і політичними умовами, які в комбінації з ортодоксальною теологією призвели до розвитку специфічного розуміння ролі особистості в суспільстві та впливу на інтеграційні процеси.

«Візантійська цивілізація, як вона установилася у ІХ ст., мала деякі специфічні риси, яких не було ані у сучасних державах Заходу, ані у Римській імперії минулого, – підкреслює Н. Девіс. – Держава і Церква у Візантії були злиті у певне невидиме ціле. Божественна влада у Візантії покоїлася на двох стовпах: світській владі імператора (автократора) і церковній владі патріарха. Імперія захищала Православну церкву, а Церква вихваляла Імперію. Такого цезаропапізму не було на Заході, де світська влада і влада папи ніколи не змішувалися» [112, с. 182].

Таке злиття держави і церкви значно ускладнює завдання дослідження впливу православ'я на соціально-економічні процеси, тому що, як у жодній іншій системі, дуже важко відділити один від одного релігійний і політичний (державний) чинники.

Слід зазначити, що більшість західних, а також багато вітчизняних і російських дослідників-«західників» зневажливо ставляться до православ'я, свідомо применшуючи роль «ортодоксів» у європейських процесах, а також акцентуючи на сучасному економічному стані православних країн, які відстають у рівні розвитку як від протестантських, так і від католицьких країн.

«На даний момент православ'я не є значимим чинником світової політики, оскільки православний світ як політичне ціле є не міждержавним союзом, а мережею, що складається з різних право-

славно-політичних рухів, окремих індивідів, груп тиску всередині церковних і державних адміністрацій, – вважає Анастасія Мітрофанова, – Однак так звані православні країни не будують свою політику відповідно до положень якої-небудь православної ідеології» [220]. Олена Жосул у своєму дослідженні пише: «Діапазон розвитку православних Церков, по суті, завжди залишався «периферійною зоною» для інтеграції. На відміну від головних релігійних знаменників європеїзму – католицизму і протестантизму – православ'я було дистанційовано від впливу на ментальність населення держав, які сформували структури нинішнього Євросоюзу, і не зробило істотного внеску в цивілізаційний базис європейської спільноти» [118].

На наше переконання, ця упереджена позиція пояснюється такими факторами:

а) по-перше, консервативністю тих дослідників, які звикли визначати європейську ідентичність кордонами «західнохристиянської цивілізації», а розвиток світового процесу пояснювати концепцією «зіткнення цивілізацій», сформульованою С. Гантінгтоном у межах парадигми реалізму. Красномовний приклад – констатуючи, що після розширення ЄС практично всі території середньовічного християнського світу, тобто католицької та протестантської Європи, окрім нейтральної Швейцарії, опинились у складі Нової Європи, Х. Казанова чітко вказує, що до її складу увійшли також «інші» – православні Греція, Кіпр, а також Болгарія та Румунія [394];

б) по-друге, вузькістю поглядів тих авторів, які сприймають Європу тільки у межах Євросоюзу, в той час як сучасні глобалізаційні тренди все більше наближають як аналітиків, так і політиків до бачення Великої Європи «від Лісабону до Владивостока»;

в) по-третє, статичністю викладок, які представляють сучасний рівень економіки, не беручи до уваги минуле і не аналізуючи динаміку розвитку економічних процесів та інші фактори, які синергетичним чином можуть вплинути на майбутні перспективи;

г) по-четверте, беззастережним використанням для означення впливу системи православ'я на соціальні, політичні, економічні, в тому числі інтеграційні процеси тих самих маркерів, які застосовуються до католицької та протестантської систем.

Важливо наголосити, що у рамках православ'я склався особливий тип колегіальності. «Дві основні обставини у цьому конфлік-

ті зіграли вирішальну роль: створення державно залежної церкви на Сході (колегіальна модель), з одного боку, і стан незалежної церкви на Заході (автономна модель) – з іншого, – зазначає Ірена Рістич. – Перша обставина пов'язана з тим, що Константинопольський патріархат, як найбільш впливовий з чотирьох східних патріархів, завжди перебував занадто близько до центру влади в особі імператора для того, щоб створити незалежний центр влади, який міг би стояти у конкуренції до імператорської влади і який дозволив би церкві побудувати власну автономію у складі держави. Завдяки тому, що Римський Папа перебував далеко від імператора, йому і вдалося остаточно сформувати власну ідентичність, яка була незалежна від держави. Друга обставина, яка призвела до розвитку двох різних церков, пов'язана з тим, що константинопольський патріарх повинен був знаходити спільну мову з трьома іншими також сильними і традиційними патріархами в Єрусалимі, Олександрії та Антіохії, в той час як в оточенні Римського Патріарха не було ані духовного, ані світського конкурента, що дозволило йому монополювати духовну і політичну владу» [475].

Східна церква дотримувалася точки зору, що церква має свою голову тільки у Христі, і що пентархія патріархів представляє собою егалітарну колегію, засновану на принципі колективності. Східна церква відмовилася від боротьби за свою незалежність від світської влади, вважаючи ідеальною систему, яка забезпечує єдність між духовною та світською владою (симфонія). У такій системі людина має свою заздалегідь визначені місце і обов'язок.

Отже, колективізм і первинність інтересів держави порівняно з обов'язками особистості є атрибутивними рисами такого напрямку християнства, як православ'я.

Недоліками такої системи є, наприклад, екстенсивність і висока людська ціна економічного зростання. Але до безумовних переваг такого устрою можна віднести високу мобілізаційність економіки, що особливо важливо в умовах наявності загроз власне існуванню держави і необхідності швидкого наздоганяючого характеру економічного розвитку.

Як підкреслює болгарська дослідниця Даніела Калгаджева, «православ'я відкрито до демократії завдяки своїм традиційним віруванням у те, що свобода вибору і людський фактор є необхідною умовою для всіх форм соціальних змін. Корінна відмінність у став-

ленні Православної церкви до демократії та плюралізму полягає в тому, що її ієрархія підтримує демократію, але висловлює подвійне ставлення до плюралізму. Взаємодія православ'я з демократією ... приходиться у момент, коли питання впливу та обмеження плюралізму утискають не тільки православних, але також майже всіх інших. Насправді, дещо подібне можна спостерігати і у поведінці католицької церкви, яка, будучи відкритою для міжрелігійного діалогу, висловлює певні застереження щодо релігійного плюралізму, тому що його беззастережний релятивізм підриває сенс існування правди у єдиному Богові» [438].

Історію православ'я можна розділити на два періоди – візантійський і сучасний. До 1453 р., протягом тисячолітнього періоду існування Візантії, православ'я набувало зрілості, будучи, як вже зазначалося, тісно пов'язаним з імперською владою.

Дійсно, в соціальних питаннях візантійська держава практикувала патерналізм. Наприклад, держава регулювала всі аспекти ремісницької та іншої виробничої діяльності. Державні підприємства, такі як гинакеї, забезпечували повну зайнятість населення у містах [112, с. 184]. Що стосується інтеграційних трендів, то оцінки дослідників різняться.

За висловом російського вченого ХІХ ст. Костянтина Леонтьєва, візантизм відкидав будь-яку надію на загальне благоденство народів, він був найважливішою антитезою ідеї «вселюдства» в сенсі земної всерівності, земної свободи, земної вседосконалості та вседовольства [184, с. 99]. Втім, історичні факти змушують взяти під сумнів цю негативістську тезу. «Під покровом грецької культури у Візантії зберігались численні національні співтовариства, причому самого різного етнічного походження, – підкреслює Н. Девіс. – Наречені імператорів бували з хазар, франків, руських. На Балканах жило греко-слов'янське населення, в азійських провінціях – пост-еліністичне та вірменське» [112, с. 184]. Дмитро Оболенський православну Візантію навіть називає Візантійською співдружністю націй [266, с. 26].

За період після 1453 року на еволюцію православ'я вплинули, головним чином, дві події – падіння Візантійської імперії і поділ західного християнства. Кінець імперської опіки сприяв незалежності єпископату та переважному внеску Росії до православної спадщини. Після падіння Візантійської імперії православна церква ро-

зробила принципово відмінні від імперського механізми суспільно-економічної та політичної інтеграції.

Не витримують критики твердження тих авторів, які намагаються довести факт економічної відсталості та політичної апарти-сипації православного світу від європейських процесів часів пізнього Середньовіччя і Відродження.

Так, Київська Русь, яка прийняла християнство візантійського обряду, до монгольської навали у середині XIII ст. займала ключове положення на тогочасній європейській економічній інтеграційній осі – «шляху з варягів до греків». Це була найурбанізованіша держава Європи, недарма мандрівники охрестили її «країною ста міст». А Великий Новгород, який уник монгольського ярма, до 1478 року залишався найпотужнішим форпостом одного з найперших європейських інтеграційних утворень – Ганзейського Союзу у Східній Європі. Видатний російський історик Микола Карамзін зазначає, що і у XVI ст. іноземці «славили стародавню чесність Новгородців і Псковітян».

Слід зазначити, що монгольське ярмо стало фактором, який посприяв зростанню політичної ролі Церкви як об'єднуючої сили християнського світу. Так, М.М. Карамзін вказує на значення православ'я для збереження європейської ідентичності росіян: «Росіяни, незважаючи на приниження рабством, відчували свою громадянську перевагу, яка ґрунтувалася на Візантійських звичаях, освячених Християнством. Тому вони вийшли з-під ярма з більш європейським, ніж азійським характером. Європа нас не впізнавала, але вона за ці 250 років змінилася, а ми залишилися, як були» [143, с. 504].

Парадоксальним чином 2,5 сторіччя монгольського панування стали періодом економічного піднесення Православної церкви. «Політика ханів, утискуючи народ і князів, протегувала Церкву та її служників, виявляла особливе до них благовоління, – зазначає М. Карамзін. – Володіння церковні, звільнені від податків ординських і князівських, благоденствували. Народ скаржився на скудність, іноки багатіли. Вони займалися торгівлею, були звільнені від купецьких мит... Однак, незважаючи на свою знаменитість і важність, духовенство православне не виказувало надмірного владолюбства, притаманного духовенству Західної Церкви, і, слугуючи Великим Князям у державних справах корисним зряддям, не сперечалось з ними щодо світської влади» [143, с. 503–504].

У цьому вбачається характерна роль православ'я у формуванні національних політичних інститутів. Слов'янський інститут царів певною мірою змішував візантійську і римську доктрини політично-релігійної влади. Царі не могли слідувати візантійському зразку, відповідно до якого був тільки один Базилевс на землі, а тому діяли швидше як світські правителі, але претендували на конкретну владу над своєю місцевою церквою.

«Болгарським винаходом був принцип відповідності між територією держави і церкви, – зазначає Д. Калканджева. – Прийнята у Королівстві Сербії та Київській Русі, ця модель призвела до виникнення нової групи православних церков: так званих помісних церков» [438]. Такий підхід створив конкретні церковно-державні відносини у Східній Європі, взаємопроникнення яких не має аналогів у будь-якій іншій частині християнського світу. Згодом зростання рівня націоналізму перетворило ці помісні церкви у національні. Той факт, що вони стали найбільш завзятими союзниками молодих балканських держав, часто розглядається як аргумент, що православ'я саме по собі є джерелом націоналізму. Проте, як вказує Д. Калканджева, зв'язок між православ'ям і націоналізмом є результатом конкретних геополітичних, економічних і соціальних умов. За цих умов підтримка православними церквами націй-держав була необхідна як фактор стабільності у Східній Європі [438].

Як зазначає А.В. Мітрофанова, у кожній «православній країні» склалися різні версії політичного православ'я, які можна умовно поділити на три групи:

1) офіційна «православна ідеологія», яка служить у ролі громадянської релігії, що скріплює цілісність цієї держави;

2) етноцентричні ідеології, засновані на етнічному розумінні православ'я;

3) ідеології православно-соціалістичного характеру, орієнтовані на об'єднання «православного світу» (зазвичай – під керівництвом Росії) [220].

Для позначення цієї останньої ідеології російські богослови ввели термін «соборність». За словами світського богослова ХІХ в. А. Хомякова, «соборність – це душа православ'я». Важливо зазначити, що з кінця ХV століття соборність, як ідеологія інтеграції православного світу, формувала мету державної політики Росії. Москва у ролі «третього Риму» починає збирання православних зе-

мель.

Втілення в життя цієї моделі проходило дуже інтенсивно, хоча західні вчені це збирання називають експансією. «Стрімка експансія Росії продовжувалася зі швидкістю, яка за період 1683–1914 років складала в середньому принаймні 80 квадратних кілометрів на день», – зазначає Норман Девіс [112, с. 642]. Добре відомо, що у 1878 році козаки підійшли до стін Константинополя.

Але необхідно наголосити, що у багатьох православних країнах інтеграційні спроби Росії приречені були зіткнутися з об'єктивними труднощами. У деяких з них православ'я настільки зрослося з етнічною приналежністю, що інтеграційні проросійські сили опинилися тут в абсолютній меншості. У внутрішній політиці цих країн є тільки дві реальні сили: прихильники інтеграції із Заходом, що сприймають православ'я тільки як громадську релігію, і прихильники етнічного православ'я.

Отже, стало очевидним, що ідеологія соборності потребує модернізації. Найбільший творчий внесок у модернізацію принципу соборності, починаючи з другої половини XIX ст., внесли такі російські богослови, як В. Соловйов, Н. Бердяєв, С. Булгаков, Г. Флоровський, а також професори російських семінарій у Парижі і Нью-Йорку – насамперед, А. Шмеман та І. Мейєндорф. Їх праці свідчать про життєвість означеної православної традиції в нових умовах.

Всі згадані автори працювали, кожен по-своєму, для возз'єднання християнського світу. Суть їхньої екуменічної концепції полягає в тому, що справжньої єдності можна досягти не в пошуках мінімального спільного знаменника серед християнських церков, а у згоді з повнотою єдиного переказу екуменічних соборів, збереженого у непошкодженому вигляді лише православ'ям.

Модернізовані принципи соборності намагалися втілити у життя помісні православні церкви (ППЦ), які практикують інтеграцію на соборно-колегіальних засадах. Ця окрема цивілізаційна модель європейської інтеграції передбачає підтримання духовно-ідеологічної єдності, уніфікації принципів і норм, збереження поліцентричної структури управління та розвиток широкої різноманітності організаційних форм. «Незважаючи на те, що догматика православ'я значно ближча до католицької, на теренах Європи ППЦ сформували модель, наближену до «конфедеративної», хоча вона і включає до себе деякі елементи централізованої моделі», – зазначає

А.А. Красиков [163, с. 79–80].

Даний тип соціальної організації, що базується на релігійно-конфесійних принципах, є специфічною інтеграційною формулою, яку православ'я може запропонувати Європі, що стоїть перед об'єднавчими викликами. У той же час помісні православні Церкви, що пропонують соборно-колегіальну інтеграцію на базі духовно-ідеологічної єдності суспільства, можуть більш органічно взаємодіяти із західно-християнськими громадами в процесі консолідації європейських народів, у силу віросповідальної спільності.

«Якщо з порівняльно-цивілізаційної точки зору російське православ'я може представлятися як «інакший компонент» щодо Європи, то з постсекулярної точки зору, яка зосереджується на акторах і культурних сферах всередині цивілізаційних утворень або на міжцивілізаційних перетинах, православна релігія є частиною плюралістичного релігійного ландшафту Європи і бере участь у тривалому процесі визначення сенсу європейської політичної та культурної інтеграції», – пише Христина Штекль [357].

Дмитро Бондаренко вказує, що, незважаючи на невелику питому вагу православних серед всіх віруючих Євросоюзу, православні церкви беруть активну участь у співпраці з європейськими інститутами. Так, константинопольський патріархат і РПЦ відкрили офіційні представництва в структурах Євросоюзу [54].

Твердження про причетність православних організацій до євроінтеграційних процесів підтверджує і той факт, що православні церкви взяли активну участь у роботі над проектом Конституції ЄС. Навесні 2003 року на острові Крит відбулася спеціальна нарада представників десяти православних церков, на якому обговорювалося питання: «Європейська конституція про церкви і релігії: пропозиції православної церкви». У підсумковому документі було заявлено, що майбутня Конституція ЄС має містити прозоре посилення на християнську спадщину Європи. Крім цього, «релігійна свобода має право бути гарантованою не тільки як приватне право людини, але і як право традиційних європейських церков і релігій».

Як вказує Сергій Мудров, участь православних церков у створенні нової конституційно-правової бази Європейського Союзу продовжилась і у процесі роботи над проектом Лісабонського договору. Російська Православна церква, визнаючи, що «без християнських коренів текст Преамбули був би загально позбавлений сенсу»,

в той же час зазначила, що «з практичної точки зору той факт, що існує системний діалог з ЄС (стаття 17), можливо, є навіть важливішим». Представник РПЦ позитивно оцінив те, що, у світлі 17-ї статті церкви не прирівнюються до неурядових організацій або груп за інтересами (лобістських структур). Ідея про те, що церкви не повинні прирівнюватися до НУО, була також виражена єпископом Порфирієм, представником Церкви Кіпру при ЄС, який підкреслив, що «ці моменти знаходяться в різних категоріях» [223].

Слід визнати, що Католицька і Православна церкви займають практично однакові позиції щодо викликів, перед якими постала сучасна Європа. На це звернув увагу митрополит Тадеуш Кондрусевич. Папа Римський Бенедикт XVI і Константинопольський Патріарх Варфоломій I у спільній заяві від 1 грудня 2006 р., позитивно оцінивши шлях до формування Європейського Союзу, закликали більше уваги звертати на людську особистість та її права, особливо на право релігійної свободи, а також захищати національні меншини з їх культурними традиціями і релігійними особливостями, залишаючись відкритими до інших релігій та їхнього внеску в цивілізацію. Вони також закликали католиків і православних об'єднати зусилля для збереження християнських коренів, традицій і цінностей, щоб гарантувати повагу до історії і внести свій внесок у цивілізацію майбутньої Європи.

У березні 2006 року Папа Бенедикт XVI, звертаючись до парламентаріїв Європейської народної партії, підкреслив, що християнська спадщина зміцнює Європу і що її слід дотримуватися при налагодженні відносин із сусідами, при створенні соціальних моделей і знаходженні відповідей на питання, які пов'язані з інтеграцією. Особливо важливо дотримуватися етичних норм в пошуку соціальної моделі, яка адекватно відповідає вимогам глобалізованої економіки і демографічних змін.

У свою чергу, Патріарх Московський і Всієї Русі Алексій II на сесії Парламентської Асамблеї Ради Європи 2 жовтня 2007 року підкреслив, що хоча Європейський континент випробував вплив багатьох культур, але саме в рамках християнської системи цінностей було сформоване уявлення про гідність людини і умови його реалізації. Християнські ідеї гідності, свободи і моральності у своєму взаємозв'язку створюють унікальний код європейської свідомості, що володіє невичерпним творчим потенціалом [156].

4.3. Релігійне питання у світлі наявних у Європі теоретико-методологічних парадигм інтерпретації суспільної проблематики

Спочатку ми проаналізуємо основні наявні в Європі теоретико-методологічні парадигми інтерпретації суспільної проблематики, а саме реалізм, лібералізм, неомарксизм та соціальний конструктивізм. На нашу думку, буде продуктивним проаналізувати, як в рамках кожної з цих парадигм здатна сприйматися взаємодія поширення ісламу та християнство в Європі.

Почнемо наш розгляд з парадигми реалізму. Реалізм постав як контраверсія тотального клерикалізму епохи Середньовіччя. Реалісти не визнають людину «божою істотою», відтак відділяють політику та економіку від моралі. Реалісти наполягають на секуляризації економічної та політичної сфер суспільних відносин. Базові ідеї цього напрямку були представлені в поглядах Ніколо Макіавеллі, Томаса Гоббса, Жан-Жака Руссо та Ганса Моргентау. Для розуміння сутності теоретико-методологічних підходів, які вирізняють реалістичну парадигму, варто навести твердження Г. Моргентау про те, що політика, як і суспільство взагалі, керуються об'єктивними законами, які мають свої джерела в людській природі.

Найяскравішим представником класичного реалізму по праву вважається відомий італійський мислитель та політик Ніколо Макіавеллі, відомий передусім своїми працями «Правитель», «Роздуми на першу декаду Тита Лівія», «Історія Флоренції». Однією з основних аксіом концепції Н. Макіавеллі, яка викладена у творі «Правитель», є твердження, що люди за своєю природою є порочними, егоїстичними і злими істотами, їх турбують не блага держави, а передусім власні матеріальні інтереси.

Н. Макіавеллі наголошував, що люди можуть змиритися із втратою свободи, влади, навіть зі смертю батька, але ніколи й нікому не простять втрати власного майна. На думку цього мислителя, політика покликана відповідати порочній природі людей. Правитель має бути переконаним, що знать – честолюбна, а народ – чернь, яка захоплюється зовнішніми ефектами та успіхом. Покірність підданих найкраще гарантують примус і страх. Правитель має бути схожим на сильного лева, щоб жахати вовків, і на хитрого ли-

са, щоб не втрапити у пастку [189]. По суті, відмежування політики від моралі перетворилось на проповідь аморалізму в політиці. Політика, в розумінні мислителя, – це сфера підступності й віроломства. Відтоді аморальна політика за принципом «мета виправдовує засоби» дістала назву «макіавеллізм».

Одним із фундаторів реалізму вважається видатний англійський філософ Томас Гоббс. Найвідомішою його працею є «Левіафан, або Матерія, форма і влада держави церковної і громадянської». Так, само як і Н. Макіавеллі, Т. Гоббс виходить з того, що людина за своєю природою є істотою егоїстичною. У ній приховано іманентне бажання влади. Оскільки люди від природи не рівні у своїх здібностях, то їхні суперництво, взаємна недовіра, прагнення до володіння матеріальними благами, престижем або славою ведуть до постійної «війни всіх проти всіх і кожного проти кожного». У стані спільного володіння майном кожен вимагає права на володіння усім майном. Водночас людям властиві страх смерті та інстинкт самозбереження, який домінує над іншими пристрастями, а також природний розум, тобто здатність кожного тверезо розмірковувати про позитивні й негативні наслідки своїх дій. Це спонукає людей до пошуку шляхів самозбереження. Щоб уникнути взаємного знищення у цій війні, люди приходять до необхідності укладення суспільного договору, результатом якого стає Держава-Левіафан. Як зазначав Т. Гоббс, ми продаємо державі нашу свободу в обмін на гарантії безпеки.

Таким чином, матеріальні відносини між окремими людьми вводяться в русло, хай штучного і відносного, проте все ж цивілізованого стану. Утім, людської душі це не змінює. Т. Гоббс стверджує, що і зараз, і завжди буде вестися війна думок доти, доки почуття зачіпають інших людей, і ця війна схожа на природний стан. Кожен вважає, що він знайшов істину, і переконаний, що всі інші думки є помилковими. У такий спосіб у релігії кожна секта оголошує себе істинною церквою [497, с. 137].

Подібно до цього відносини між державами продовжують перебувати у природному стані. Кожній з них належить те, що вона в силах захопити, і доти, доки вона здатна утримувати захоплене. Єдиним «регулятором» міждержавних відносин є, таким чином, сила, а самі учасники цих відносин знаходяться в положенні гладіаторів, що тримають наготові зброю і настоєжено стежать за пове-

дінкою один одного.

Основна праця Ж.-Ж. Руссо, в якій викладено його політичні погляди, має назву «Про суспільний договір, або Принципи політичного права». Поширені в той час ідеї природного права і суспільного договору Ж.-Ж. Руссо використав для обґрунтування свого вчення. Природний стан він називав «золотим віком», у якому не було приватної власності, всі люди були вільними і рівними. У цьому стані був лише один вид нерівності – фізичний, зумовлений природними відмінностями людей. Але з появою приватної власності з'являються суспільна нерівність, поділ на багатих та бідних, боротьба між ними.

Втім, всупереч розповсюдженій у вітчизняній суспільствознавчій думці традиції, Руссо не належить до когорти гуманістів. Його погляди на природу людини повністю відповідають постулатам традиційного реалізму. «Спостерігаючи за першими і найбільш простими діями людської душі, – писав він у «Роздумах про природу нерівності», – мені здається, я можу представити два причинних принципи. Перший – ми найглибше зацікавлені у власному добробуті та безпеці. Другий – ми відчуваємо природну гидливість до іншої розумної істоти і, зокрема, при виді наших власних страждань від болю або смерті» [497, с. 199].

В економічній площині традиційний реалізм значною мірою корелюється із системою меркантилізму, яка була головним досягненням економічної думки на початку Нового часу. Меркантилізм (від лат. mercanti – торгувати) – система доктрин, що висувалися авторами трактатів XV–XVIII ст. та обґрунтовували необхідність активного втручання держави в господарську діяльність, в основному у формі протекціонізму – встановлення високих імпорتنих мит, видачі субсидій національним виробникам. Термін ввів у науковий обіг французький економіст та драматург Антуан Монкретьєн. У 1615 році А. Монкретьєн опублікував «Трактат про політичну економію». Трактат містить ряд рекомендацій підприємцю. Господарство країни розглядається як об'єкт державного управління. Джерело багатства країни – зовнішня торгівля, особливо вивіз промислових та ремісничих виробів. Іноземці порівнювалися з насосом, що викачують багатство з Франції. А. Монкретьєн надавав першорядне значення «природному багатству» (хліб, сіль, вино), бо не кількість золота робить державу багатою, а «наявність предме-

тів, необхідних для життя».

Меркантилізм у ту епоху існував як офіційна економічна доктрина, прийнята провідними країнами Європи: Англією, Пруссією, Австрією, Швецією. Як пише І. Валлерстайн, «увесь період від Тридцятирічної війни і до кінця епохи Наполеона був ерою меркантилізму в усіх німецьких землях або в усій центральній Європі» [324]. В Англії меркантилізм (протекціонізм) був введений у 1690-ті роки і проіснував у панівному становищі до середини ХІХ ст.

Отже, сутність теорії меркантилізму полягає у переконанні, що для успіху та процвітання держава має використовувати всі правові, адміністративні, військові та управлінські можливості. У цьому сенсі система меркантилізму протиставляється системі *laissez-faire* (вільного підприємництва, невтручання держави у справи ринку).

В усіх своїх формах система меркантилізму прагне до посилення і зміцнення джерел економічної влади – колоній, виробництв, флоту, мит – і відкрито спрямована проти економічних суперників своєї країни. Томас Мун зазначав: «Простим засобом збільшення нашого багатства і скарбів є торгівля з іншими країнами, але ми мусимо постійно додержуватись одного правила: кожен рік продавати іноземцям більше, ніж ми купуємо у них (у грошовому еквіваленті)» [112, с. 382–384]. Меркантилізм багато в чому виходить з уявлень доіндустріального періоду: передбачається обмеженість індивідуальних потреб, нееластичність попиту, економіка мислиться в рамках гри з нульовою сумою (виграш одного дорівнює програшу іншого учасника). Саме ця теорія гри з нульовою сумою є тим, що поєднує реалізм і меркантилізм в єдину соціально-економічну парадигму.

Після цих загальних характеристик парадигми реалізму можемо перейти до розгляду релігійного питання в її рамках.

Етатизм, як один з базових пунктів реалізму, логічно призвів до відстоювання ним ідеї необхідності секуляризації суспільного, і перш за все економічного, життя. Поняття «секуляризація» (від лат. *Saecularis* – світський, мирський) виникло у середині ХVІІ ст. і позначало економіко-правовий акт відчуження церковного майна на користь держави або приватних осіб: конфіскацію земель, майна, скарбів у монастирів, відміну церковної десятини тощо. Цей процес мав на меті витіснення Церкви з економічної сфери. У Західній Єв-

ропі він завершився до початку ХХ ст. [51, с. 19–20].

У сучасному розумінні секуляризація є процесом звуження сфери впливу релігійних інститутів на економіку, політику, культуру і освіту тощо. На думку Р. Беллі, «...процес секуляризації тягне за собою не ліквідацію самої релігії, а зміну її суспільних функцій та структури» [41]. Так звана «секуляризаційна теза» народилася в лоні концепції «суспільного прогресу» Ж.-Ж. Руссо, саме тому її іноді помилково пов'язують з ліберальною парадигмою. Ця теза стверджує, що розвиток економіки, зростання національного багатства та суспільного добробуту базується на розвиткові релігійно нейтральних інститутів, перш за все громадянського суспільства, при цьому саме суспільство нібито стає менш релігійним. Останнє вимірюється або через причетність до організованої релігії, або за показниками релігійних переконань.

Таким чином, у рамках реалізму секуляризація на інституціональному і організаційному рівнях трактується як процес реструктуризації суспільних відносин, при якому релігійні інститути змінюють роль, функції під впливом змін у соціально-економічному житті. Цю тезу пізніше розвинув марксизм, однак в дещо іншому ключі.

У сучасній теорії реалізму «секуляризаційну тезу», яка стверджує, що релігія та релігійні інститути є вторинними, тобто наслідком дії таких загальних чинників, які відображають стан економічних, політичних, соціальних, регіональних та інших аспектів суспільного розвитку загалом, розглядають У. Блюм [385], Д. Доббелер [400] та інші.

Так, наприклад, Д. Доббелер вважає, що процес секуляризації відбувається на трьох рівнях: макро-, на рівні структурних зрушень у суспільстві, мезо- (організаційному), переважним чином щодо структурних змін всередині релігійних організацій, та на мікрорівні, під яким мається на увазі особистісні, індивідуальні зміни у ставленні членів суспільства до релігії [400, с. 104].

Дослідження Р. Барро та Р. МакЛірі [378], Р. Інглхарта та П. Норріса [432], О. Галора та С. Міхалопулоса [412] щодо взаємозв'язків між релігією, культурою та економічною ефективністю мали на меті перевірку гіпотези про ендогенний характер впливу релігійного чинника на довгострокове економічне зростання. Національні економіки демонстрували низку емпіричних аномалій, які

традиційна методологія економічної теорії пояснити не могла, як наприклад, різке скорочення темпів росту, починаючи із кінця 1980-х рр.

Розроблені вченими моделі, як для національних економік, так і для міжкраїнних порівнянь, не змогли переконливо довести чи відкинути «секулярну гіпотезу», оскільки релігійний чинник, не корелюючи із макроекономічними показниками, досить часто тісно пов'язаний із мікро- та мезоекономічними, як, наприклад, довгострокові стимули продуктивності праці.

З іншого боку, такі вчені, як П. Бергер [383] і Х. Казанова [394; 395] висловили думку, що традиційна теорія секуляризації не повною мірою відображає вплив релігійного чинника на суспільно-економічні процеси, більш того, йдеться навіть про часткову «десекуляризацію» суспільного життя в Європі.

У свою чергу, Л. Яннаконе з вищезазначеного приводу зазначає, що «...в той час як вчені-економісти ігнорували релігію, виходячи із переконання, що вона зникає під впливом секуляризації, практика свідчить протилежне: релігія залишається дуже потужним чинником економічного розвитку суспільства у XXI столітті» [431]. Таким чином, народжена у загальному тренді реалізму концепція секуляризації у сучасній науці піддається аргументованій критиці, перш за все з боку представників соціального конструктивізму.

Що ж стосується концепції інтеграційних тенденцій у межах європейського континенту, то можна зазначити, що теорія і практика реалізму та меркантилізму суттєво підірвали ідею християнської єдності хоча б стосовно іновірців, яка до цього декларувалася.

Гуго Гроцій у роботі «Індія» наводив такий сумний, але показовий приклад, пов'язаний з комерційною активністю Данії на Сході. Тривога данців щодо підтримки комунікацій індійських компаній була обмежена не лише належною військовою силою, але й дипломатією, незважаючи на те, що більшість протестантського населення Данії була впевнена, що християни не повинні укладати угоди з нехристиянами. Поразка португальців у війні призвела до того, що султан Сінгапуру Джохар забажав вести торгівлю безпосередньо з Данією, відкинувши португальське ембарго. Такі переговори було розпочато у 1602 році і завершено у 1604 році підписанням вигідної торговельної угоди з протестантською Данією. Цікавим у

цьому факті є те, що конвенціональна католицька теологія, включаючи Аквіната, зазвичай стверджувала, що підписані з іновірцями договори є так само обов'язковими для виконання. У той час як протестанти до підписання угоди із султаном заперечували це і наполягали на тому, що жодні договори не можуть бути укладені з іновірцями. Як бачимо, у діях Данії макіавеллізм проявив себе повною мірою – економічна вигода перемогла релігійні принципи. Слід зазначити, що, дискутуючи навколо подібних фактів, протестантські гуманісти теолог Петер Мартір і юрист А. Джентлі вже всередині XVII сторіччя обговорювали питання: у яких випадках християни можуть обіцяти військову підтримку іновірцям [497, с. 93].

Таким чином, на думку фундаторів реалізму, природну сутність людини визначають матеріальний егоїзм та страх за своє існування. Держава дещо редукує ці прояви людської душі всередині створюваної нею економічної, політичної та правової системи шляхом застосування або загрози застосування насильства. Релігія не може змінити людську душу і тому не може розглядатися як чинник, що визначає економічні та політичні відносини. Внаслідок цього в рамках реалізму розгортається пануюча теорія і практика секуляризму.

Реалізм стверджує, що з точки зору інтеграції, релігійні організації не лише не здатні подолати стан війни всіх проти всіх, який постійно триває в духовній сфері, але навпаки – стимулюють його внаслідок конфліктів між конфесіями і сектами. На міжнародній арені панує той самий анархізм, який був характерний для природного стану: діями держав керує той самий економічний егоїзм і страх за власну безпеку, а головним чинником забезпечення економічних інтересів виступає військово-політична могутність. Об'єднатися держави може змусити лише страх перед більш сильним супротивником. Ці ідеї були взяті за основу і послідовниками традиційного реалізму в межах структурного реалізму і неореалізму.

Вказуючи на три базові пункти реалістичної парадигми, Джон Бейліс і Стів Сміт надають ключові позиції критики реалізму.

По-перше, притаманний реалізму (так само, як і меркантилізму) етатизм – тобто пріоритетність інтересів держави перед інтересами громадянина та інших суб'єктів.

По-друге, проголошення виживання і забезпечення власної безпеки, у тому числі економічної, в якості базового принципу реалізму.

По-третє, самодопомога і покладання тільки на власні сили, на які спирається теорія реалізму, могли б бути виправданими у тому випадку, якщо б держави існували суто ізольовано, але такого не може бути [379, с. 176]. Історичний досвід показує, що країни постійно взаємодіють між собою, перш за все в економічній площині. Тим більше в умовах глобалізації, коли світ стає взаємозалежним, а економічна діяльність транспарентною щодо державних кордонів, ці принципи вже здаються абсурдними.

Цікаво акцентувати увагу на аргументах, що наводять адепти реалізму, пояснюючи причини створення Європейських співтовариств (Європейського об'єднання вугілля і сталі у 1951 році та Європейського Економічного Співтовариства та Євроатому у 1957 році). Серед цих аргументів можна знайти посилення на усвідомлення необхідності усунення економічних суперечок, що призвели до двох світових війн, втрати провідними європейськими державами імперських амбіцій, страху перед комунізмом, спільної реалізації відомого плану Маршалла. Проте в них не ставиться питання внаслідок чого на цьому етапі економіки Бельгії, Італії, Нідерландів, Німеччини, Люксембургу та Франції, а пізніше й інших західноєвропейських країн, виявилися майже ідентичними або дуже схожими за своїми базовими принципами, що надало можливість для їхньої інтеграції. Відповіді на ці нерозв'язні для реалізму питання знаходимо в іншій теоретико-методологічній парадигмі – лібералізмі.

Лібералізм виступає як історична альтернатива реалізму. Лібералізм проголошує, що ініціативна, вільна, тобто неконтрольована діяльність осіб, головним чином економічна й політична, є справжнім джерелом поступу в суспільному житті. В його основі лежить уявлення, що кожна людина найкраще знає, що для неї краще. Теорія лібералізму включає як економічну, так і політичну складові.

Економічний, або класичний, лібералізм виступає за індивідуальні права на власність і свободу контракту. Гаслом цієї форми лібералізму є «вільне приватне підприємство». Економічний лібералізм стверджує, що вартість товарів і послуг має визначатися віль-

ним вибором індивідуумів, тобто ринковими силами.

Політичний лібералізм ґрунтується на переконанні, що окремі особистості є основою закону і суспільства, і що громадські інститути існують для того, щоб сприяти наділенню індивідуумів реальною владою.

Теоретико-методологічну основу ліберальної парадигми заклали Джон Локк, Адам Сміт, Давід Риккардо, Ієремія Бентам, Бенжамен Анрі Констан де Ребек, Джон Стюарт Мілль. Вплив релігії на соціальну та, зокрема, економічну поведінку людей і відповідну структуру суспільства досліджували Алексіс де Токвілль та Макс Вебер. Звернемо увагу на ті аспекти запропонованих цими мислителями концепцій, які стосуються предмета нашого дослідження.

Соціально-економічні основи ліберальні ідеї Нового часу знайшли своє теоретичне обґрунтування в концепції видатного англійського мислителя Джона Локка. Перші доробки у цьому напрямку він зробив у праці «Елементи», коли читав лекції з моральної філософії у Християнській церкві. Але найбільш повно вони викладені в його праці «Два трактати про правління». Свої умовиводи Дж. Локк починає з тези про те, що Бог надав людям світ у спільне користування, щоб зробити його більш придатним та зручним для життя [497, с. 173]. Ця теза проходить червоною ниткою через весь його Другий трактат.

Дж. Локк аргументує цю тезу тим, що, оскільки світ був наданий Богом для користування людям, то необхідно пристосувати його у той чи інший спосіб для того, щоб він міг використовуватися ними або хоча б приносити користь окремій людині. Відстоюючи принцип природних прав на споживання, він пише, що плоди чи оленина, які здобуті диким індіанцем, який не знає огорожі і залишається мешканцем первісної громади, належать йому і тільки йому, ніхто не має на них права, допоки він сам не передасть якісь речі комусь. Дж. Локк констатує, що подарунок Бога був безкорисним доти, доки не з'являється право власності на ті речі, які ми збираємося споживати.

Далі він переходить до так званої теорії трудової імпропріації. «Той, хто харчується з дуба або яблуками, які він зібрав з дерева у лісі, звичайно, набуває на них право для себе. Ніхто не заперечує, що ці харчі належать йому. Проте я запитую: Коли вони почали належати йому? Коли він їх перетравив? Чи коли він їв? Чи коли він

їх варив? Чи коли він приніс їх додому? Чи коли він їх підібрав? І ще, коли перший врожай від цих рослин був не його, то й ніхто не має на нього права? Отже, праця робить відмінним те, що належить йому або є спільним» [497, с. 174]. Цей принцип Дж. Локк використовує, зокрема, для обґрунтування вільної риболовлі в океані, який є великим і належить усьому людству.

У відповідь на закиди, що природне право на споживання має бути відкинуто, Дж. Локк, слідуючи своїй логіці, аргументує, що, оскільки Бог дав людству світ для задоволення настільки, наскільки хтось зможе використати всі переваги життя, перш ніж воно буде зіпсоване; наскільки він зможе надбати власність своєю працею. Він пише: «Наші природні потреби задовольняються невеликою кількістю речей, які можуть бути легко придбані без великої праці або коштів. Що ж стосується того, що Бог дав нам на додаток, ми маємо розпорядитися ним таким чином, щоб не викинути його у море або на смітник, але використати його для задоволення потреб інших людей або віддати чи позичити його тим, хто просить, оскільки це необхідно для тих, хто вірить не у те, щоб бути власником цих речей, але у те, щоб представляти або служити Богу Отцю» [497, с. 175].

Дж. Локк приділяв велику увагу відносинам між європейськими державами, у тому числі європейській діяльності з освоєння і колонізації нових земель, відстоюючи право на покарання тих народів або держав, які порушують природні права, які віддають арбітражне право життя та смерті господарю захоплених на війні рабів, які захоплюють землю іншого народу, не питаючи його згоди. У той же час він рішучо виступав проти абсолютизації влади європейських правил, а також проти того, що ми зараз називаємо «подвійними стандартами».

В «Есе стосовно толерантності» Дж. Локк вказує на суттєву розбіжність між забезпеченням «миру, захисту і безпеки» суспільства та застосуванням моральних чеснот, визначених у загальному плані. Він каже, що благодійність є обов'язком людини і християнина і, попри заборони, має стати частиною універсального права на толерантність [497, с. 179].

Завдяки Дж. Локку з часів «Другого трактату» ми маємо відоме твердження про те, що природний закон вчить усіх людей, які зверталися до нього, що буття всіх є рівним і незалежним, нікому

не може належати Життя, Здоров'я, Свобода чи Власність іншого. Це так, тому що все буття є творінням Бога.

Подібно до Дж. Локка Адам Сміт почав свою вчену кар'єру на кафедрі моральної філософії в університеті Глазго, де він опублікував свою «Теорію моральних почуттів». Це було дослідження походження схвалення та несхвалення. Сміт вступив в область економіки, коли задався питанням походження і застосування такого людського почуття, як жадібність, а також тим, як приватний інтерес може послужити загальному благу, і його «Дослідження про природу і причини багатства народів» було, по суті, розлогим есе на ту саму тему.

Ця праця підірвала протекціоністську філософію меркантилізму, яка панувала в економічній науці до того часу вже протягом 20 років. А. Сміт дійшов висновку про існування суспільства, у функціонуванні якого беруть участь всі люди, а також сформулював закони ринку. Він описав механізми виробництва, конкуренції, пропозиції та попиту і ціноутворення. Особливу увагу він приділив організації праці, продемонструвавши основні положення у відомому описі фабрики шпильок: за допомогою раціоналізації праці і спеціфікації завдань робітники могли виготовляти 48000 шпильок за день, при тому, що кожен робітник самостійно міг виготовити лише 2–3.

Адам Сміт особливо підкреслював, що у природі ринку закладено здатність до саморегуляції, яка (якщо їй не заважати) сприяє соціальній гармонії. Він встановив два основних закони ринку: закон накопичення та закон народонаселення. «Потреба в людях, – писав він з шокуючою прямою, за необхідності регулює виробництво людей». Він любив промовляти: «Залиште ринок у спокої» [112, с. 444].

З часів Адама Сміта економічна наука безперервно досліджує порушені ним теми. Початок поклали Д. Рікардо, Т. Мальтус і К. Маркс, потім Дж. Гобсон, Ф. Бастіа та Дж. К. Маршалл і, нарешті, Г. Веблен, Й. Шумпетер та Дж. Кейнс.

Оскільки Англія розвивалася швидше за інші держави, не дивно, що найбільш послідовні викладення ідей лібералізму ми знаходимо у працях англійців. «Принципи політичної економії» Давида Рікардо стали підсумком праць класичних економістів, початок яким поклав Адам Сміт.

В рамках лібералізму зароджується концепція, яка отримала назву утилітаризм, її засновником вважається Ієремія Бентам. У своїх працях «Фрагменти про владу», «Принципи законодавства» та інших І. Бентам виходив з того, що сенс людської діяльності складають отримання задоволення та уникнення страждань, а найвагомим критерієм оцінки будь-яких явищ є їхня корисність, тобто здатність бути засобом розв'язання якого-небудь завдання. Метою ж розвитку людства є максимізація загальної користі шляхом досягнення гармонії індивідуальних та суспільних інтересів.

На відміну від більшості представників лібералізму, в центрі уваги І. Бентама перебувала не ідея індивідуальної свободи, а інтереси й безпека особи. Він вважав, що свобода межує зі свавіллям. Індивід має не сподіватися на нібито належні йому від природи права та свободи, а дбати про себе, про своє благополуччя. Лише він сам мусить визначати, у чому полягають його інтереси та зиск. Критерієм оцінки діяльності держави, на думку І. Бентама, є користь, а її метою – найбільше щастя найбільшій кількості людей.

Пам'ятником помірному лібералізму стали праці Джона Стюарта Мілля. В есе «Про свободу» Дж. Мілля розробив зразковий маніфест прав особистості, які можуть бути обмежені лише у тому випадку, якщо вони зачіпають права інших. «Єдина мета, заради якої людство має право втручатися у свободу дій будь-якої кількості людей, – писав він, – це самозахист».

У трактаті «Про поневолення жінок» Джон Стюарт Мілля сформулював аргументи на користь фемінізму, заявивши, що в безлічі відмінностей між чоловіками та жінками немає нічого, щоб виправдовувало б їхню відмінність у правах. У його працях, присвячених економічній теорії, деякі з крайніх принципів лібералів попередньої епохи були очищені та модифіковані. Він підписувався під утилітаристським принципом «найбільшого щастя», але із застереженням, що щастя не буде розумітися лише як задоволення.

Після цих загальних висновків щодо парадигми лібералізму в цілому сконцентруємося на її ставленні до релігійного питання.

Передусім тут необхідно зазначити, що, будучи оплотом європейських абсолютистських монархій і феодального суспільно-економічного устрою, у XVII–XVIII ст. Католицька церква виступила агресивним антагоністом ліберальних ідей. Зі свого боку і ліберали, серед яких Д. Віко, Ш. Монтеск'є, Вольтер, Д. Юм та інші,

рішуче критикували клерикалізм.

Класичний лібералізм знаходить родючий ґрунт для свого розвитку у протестантських конфесіях, особливо у кальвінізмі. Можна сказати, що лібералізм та протестантська етика є, відповідно, ідейним та духовним підґрунтям капіталізму. Взаємозв'язок цих чинників досліджували у своїх працях А. Токвілля та М. Вебер.

Ідеї лібералізму послідовно відстоював французький дослідник-компаративіст Алексіс де Токвілля. Найвідоміша його праця – «Про демократію в Америці». У ній А. Токвілля красномовно стверджує, що уявлення про Бога є джерелом майже всього, що є в поведінці людини: «Не існує жодної людської діяльності, за виключенням, можливо, приватної, яка б не була результатом тієї дуже загальної концепції, яку має людина про Бога: це і відносини її з людським родом, це і характер її душі, це і її обов'язки щодо своїх товаришів, – зауважує вчений. – Ніщо не може запобігти цій ідеї, що є загальним джерелом, з якого походить все інше» [495, с. 442–443].

А. Токвілля вважав, що християнство є першоджерелом нової демократичної соціальної держави, тому що християнська релігія поклала в основу ідеї держави докази рівності, єдності, братерства всіх людей. Християнство більше ніж світське Просвітництво вчило європейців, які з'явилися в Америці, що феодальній ієрархії не має бути місця в християнському суспільстві. Але це був особливий вид християнства, який живив демократичну соціальну державу в Новому Світі. В Америці переважали протестанти, які, як зазначив А. Токвілля принесли в Новий Світ таке християнство, яке було демократичним та республіканським. Релігійний дух Америки таким чином сприяв створенню та підтримці демократичної республіки у Сполучених Штатах. Релігія породила демократичну політику.

Релігія створила ідеологічні умови для демократії, але, на думку А. Токвілля, у демократичній Америці вона мала ще й важливу додаткову функцію. Досвід Великої французької революції викликав у молодого французького аристократа тривогу щодо великих небезпек, притаманних демократії внаслідок нестабільності, яка може призвести до хаосу або тиранії. Великим оплотом проти нестабільності в Америці, на його думку, стали не її закони, якими б чудовими вони не були, швидше, важка вдача американського народу.

А. Токвілл говорив про взаємозв'язок порядку в домі і в державі. У той час як європейці намагалися сховатися вдома від свого горя та тривоги, американці любов до порядку вміло переносили з власного дому у державні справи. Такий порядок зберігається у протестантизмі, але А. Токвілл аналізом йде ще глибше. Він зауважив, що саме поняття свободи ніколи не було у конфлікті з християнством в Америці, як це було в Європі. Американці переплели свій демократичний стиль християнства та політичні свободи настільки тісно, що одне без іншого вже годі й уявити [495, с. 291–293]. За його словами, в Америці християнство виступає захисником свободи та демократії. Аналіз А. Токвілля зроблений на досвіді Америки, але він був призначений у першу чергу для Європи. Запропонована ним методологія надає можливість у соціально-економічних наслідках бачити морально-релігійні причини.

Якщо ми звернемося до теорії М. Вебера про походження капіталізму, ми аналогічним чином повинні вийти за рамки його безпосереднього об'єкта як економічної системи до його аргументів про роль релігійної культури у формуванні суспільства. І знову ми побачимо релігію в центрі соціально-економічної теорії.

Макс Вебер – німецький соціолог, економіст та правознавець, один із засновників соціології як науки. Вивчаючи проблему виникнення капіталізму як суспільно-економічної формації, він переконався, що хоча капіталізм і має глибоке історичне підґрунтя, але його активний розвиток у ХХ ст. не був історичною закономірністю.

Швидше, він став наслідком поєднання багатьох історичних факторів в окремо взятому регіоні (в Європі), а цей симбіоз спрямував розвиток цілого континенту в русло практичного капіталізму. Власне, його праця «Протестантська етика і дух капіталізму» скерована на те, щоб розкрити найважливішу, на його думку, сукупність передумов, які сформували той суспільний лад, який зараз домінує.

Причину переходу до панування нового стилю капіталізму, який прагне прибутку раціонально та систематично, а не випадково або залежно від ентузіазму, М. Вебер вбачає у протестантській етиці.

А починає він з того, що дає визначення капіталізму. «Капіталістичним, – пише М. Вебер, – ми будемо називати таке державне

правління, яке ґрунтується на очікуванні прибутку за допомогою використання можливостей обміну, тобто мирного привласнювання. Там, де існує раціональне прагнення до капіталістичного прибутку, там відповідна діяльність орієнтована на облік капіталу. Це означає, що вона спрямована на планомірне використання матеріальних засобів або особистих зусиль для отримання прибутку таким чином, щоб обчислений у балансі кінцевий дохід підприємства, виражений матеріальними благами в їхньому грошовому еквіваленті, перевищував «капітал», тобто вартість використаних у підприємстві матеріальних засобів. Сучасна раціональна організація капіталістичного підприємства неможлива без двох важливих компонентів: без відокремлення підприємства від домашнього господарства та без тісно пов'язаної з цим раціональної бухгалтерської звітності. Точна калькуляція – основа всіх таких операцій – можлива лише при використанні вільної праці» [71, с. 7].

Постає питання: чому за межами Заходу не було раціональної організації праці, чому інші країни світу не знали раціонального капіталізму? М. Вебер зробив спробу підійти до найбільш важкого для сприйняття аспекту аналізованої проблеми під одним надзвичайно важливим кутом зору: йдеться про обумовленість «господарського мислення», «етосу» даної форми господарства певною релігійною спрямованістю. Ілюстрацією цієї обумовленості повинен служити зв'язок сучасного господарського «етосу» з раціональною етикою аскетичного протестантизму.

Наріжним каменем для дослідника став факт беззаперечної більшості протестантів серед власників капіталу та підприємців, а також серед висококваліфікованих верств робітників, і насамперед серед вищого технічного та комерційного персоналу сучасних підприємств.

Розв'язуючи цю проблему, М. Вебер на початку вказує на те, що причина соціальної диференціації полягає зовсім не в тому, що «протестант хотів би краще їсти, тоді, як католик воліє спокійно спати», як це вважалося раніше. Перша причина полягає в тому, що вище благо протестантської етики – в успіху при повній відмові від насолоди, яку дарує цей успіх, від усіх евдемоністичних або гедоністичних моментів: цей успіх у такій мірі мислиться як самоціль, що стає чимось трансцендентним і навіть просто ірраціональним по відношенню до «щастя» або «користі» окремої людини. Друга – це

відповідальне ставлення до праці як до покликання. Здатність до мислення, що сконцентроване на успіху у праці, а також культивування ідеї «обов'язку по відношенню до праці» найчастіше поєднуються у протестантів із суворою хазяйновитістю, через що вони беруть до уваги розмір свого заробітку з тверезою поміркованістю. Все це надзвичайно підвищує продуктивність їхньої праці. Тут ми знаходимо найбільш сприятливе підґрунтя для ставлення до праці як до самоцілі, як до «покликання», яке необхідно капіталізму. Господарському ладу капіталізму необхідна ця відданість справі, це служіння своєму «покликанню», що проявляється у добуванні грошей [71, с. 45].

Навряд чи потребує доведення те твердження, що концепція успіху як самоцілі, як «покликання» суперечить моральним поглядам цілих епох. Фома Аквінський визначає жагу наживи як ганьбу. Отже, в понятті «покликання» знаходить своє відображення той центральний догмат усіх протестантських віросповідань, який відкидає католицький поділ моральних заповітів християнства на «*praescepta*» (правила) та «*consilia*» (плани), – догмат, який єдиним засобом стати угодним Богу вважає виключно виконання мирських обов'язків так, як вони визначаються для кожної людини її місцем у житті; тим самим ці обов'язки стають для людини її «покликанням» [71, с. 64].

Практичним результатом труда осіб, які працювали заради свого спасіння відповідно до свого покликання, було створення підприємницького класу, такого продуктивного та ефективного, що він витіснив з бізнесу кволих купців та ремісників традиційної Європи.

У результаті протестантські родини накопичили величезні багатства, які лише зміцнили їх у своїй вірі, що Бог благословив тих, хто корився Його заповідям. Так Реформація, на думку М. Вебера, завдяки релігійній ідеї сформувала нову економічну систему. Він вважав, що саме протестантський дух капіталізму спричинив те, що людство досягло сьогодні такого величезного розвитку.

Теорія М. Вебера фокусується на отриманні прибутку, але чи може його головна теза бути застосована до політики? Тут ми маємо звернутися за допомогою до третього з названих теоретиків – Майкла Вальзера. У своїй праці «Революція святих» М. Вальзер стверджує, що веберівська теза насправді краще може бути засто-

сована до розробки раціональної політики, ніж раціональної економіки [502, с. 306].

На думку М. Вальзера строгість та раціоналізм кальвінізму давали відчуття порядку програми дисциплінованих дій для людей, що залишилися самотніми та наляканими в результаті розпаду традиційного феодального суспільства. Той, хто вільно прийняв протестантизм, першим долучився до тієї внутрішньої трансформації, що була викликана Духом Святим, і яка дисциплінувала індивіда в рамках програми особистого благочестя.

Це внутрішнє реформування цілком природно призвело до спроб реформування суспільства: політика стала покликанням, і люди взяли на себе відповідальність за перетворення світу навколо них. Таким чином, для М. Вальзера кальвінізм не робить людей капіталістами, скоріше, він забезпечує навчання політичних активістів.

Іронія долі полягає в тому, що співтовариство кальвіністів, яке описує М. Вальзер, було політично та морально консервативним і навіть репресивним, але в кінцевому підсумку цей новий порядок призвів до розпалювання революції, яка звільнила людей та сформувала сучасний тип демократичної європейської політичної системи.

Але постає питання: наскільки деякі варіанти християнства, у даному випадку – кальвінізм, які мали важливе відношення до витоків демократії та капіталізму, мають актуальне релігійне пояснення у сучасній європейській світській культурі? Кожен з теоретиків, чії концепції були розглянуті вище, зазначає дисипації релігійного почуття: А. Токвілль акцентує увагу на зниженні американського релігійного завзяття у наступних після засновників поколінь; описане М. Вебером кальвіністське підприємництво, що розпочинається з бажання прославити Бога в найменших подробицях його життя, перетворюється на безбарвний деїзм Б. Франкліна, який проголошує утилітарні банальності; а пуританський активіст М. Вальзер, який завзято розпочинає роботу з метою перетворення всього суспільства на святу Співдружність, врешті-решт, як не дивно, стає самовдоволеним джентльменом, суддею або парламентарієм [502, с. 300].

Проте можна стверджувати, що релігія до цього моменту вже сказала своє слово. Релігійні ідеї, можливо, зараз вже втратили

свою владу над серцями людей, але вони були перетворені на спільну релігійну спадщину. Європейська культура, як і раніше, відображає свою християнську спадщину у своїх мовах та символах, у своїх спорудах, святах, у своїх конституціях та законах, у своїх школах. Це своєрідна культурна інерція, яка визначає європейські цінності та європейський стиль життя [456].

Отже, значення методології, закладене М. Вебером у «Протестантській етиці», у тому, що досліджуючи причини виникнення капіталізму на Заході, ми можемо зробити власний ґрунтовний аналіз головних основотворчих факторів європейського суспільства, прослідкувати характер їхнього розвитку та спробувати зробити прогнози щодо впливу цих факторів на європейське суспільство.

Саме описані М. Вебером морально-етичні цінності протестантського лібералізму заклали основи тих спільних європейських цінностей, які зробили можливим появу сучасної Європи в тому вигляді, в якому вона є зараз.

Під впливом лібералізму виникають перші ідеї про шкоду націоналізму та про певну європейську «єдність у різноманітності». Видатний французький мислитель Шарль Монтеск'є у своїй праці «Про дух законів» зазначає, що держава, в якій індивідууми знаходять себе, постає як держава товариська, і навпаки – держава, в якій нації знаходять себе, постає як держава війни [497, с. 185].

Наприкінці 80-х – початку 90-х років на фоні розпаду Радянського Союзу, падіння Берлінської стіни, народження «Нової Європи» без розмежувальних ліній, підписання у 1992 році Маастрихтського договору, який ознаменував народження якісно нового міжнародного утворення – Європейського Союзу, лібералізм набуває нового дихання.

Знаковою у цьому відношенні стала книга американського політичного економіста Френсіса Фукуяма «Кінець історії і остання людина», в якій вчений проголосив, що поширення ліберальних демократій в усьому світі може свідчити про кінцеву точку соціокультурної еволюції людства і стати остаточною формою людського уряду [339, с. 7–28].

Але нам здається необхідним звернути особливу увагу на те, що для фундаторів лібералізму релігійна етика складає неодмінну основу їх вчень. Відкинувши твердження реалістів про те, що держава виступає основним регулятором відносин між людьми, вони

відродили і привнесли нову аргументацію у переконання, що тільки віра у Бога може і повинна бути тим «візником», який направляє всі інші почуття людини.

Віра надає позитивного продуктивного спрямування навіть такому почуттю як жадібність. Вона є регулятором і природного права на споживання, формуючи в його межах необхідність обмежень і прагнення благодійності. Рівність у вірі – ось наріжний камінь класичного лібералізму – саме вона надає людині справжню свободу, в тому числі економічну. «Для А. Сміта економічна наука була частиною спекулятивної філософії, і найбільші практики цієї науки визнавали крихкість своїх побудов, – пише відомий англійський вчений Норман Девіс. – В очах профанів, однак, економіка значить набагато більше: вона зайняла місце, що звільнилося із занепадом релігії і відсутністю суспільного консенсусу в питаннях моралі; тепер вона все більше займає політиків, представляється панацеєю від усіх лих, навіть запорукою особистого задоволення. З предмета спеціального, технічного, що роз'яснює устрій людського тіла, вона все більше перетворюється на самоціль, формулює цілі суспільства, мотиви дій, спонукання. Мораліст Сміт жахнувся б, побачивши це» [112, с. 444].

Вульгаризоване трактування ліберальної концепції ринку призвело до того, що деякі теоретики висунули навіть концепцію «релігійних ринків». Вони стверджують, що держава у той чи інший спосіб взаємодіє з релігією, впливає на ступінь релігійності суспільства, а отже, регулює «ринки релігій» (у класичному розумінні як взаємодія попиту і пропозиції) в інтересах суспільного розвитку.

При цьому діяльність релігійних інститутів розглядається як надання специфічних «послуг», а їхня взаємодія – як «конкуренція». Отже, «концепція релігійних ринків» вважає релігію одним із видів суспільно-економічної діяльності й відносить її до загально-економічних чинників, які впливають на суспільний розвиток як один із багатьох регульованих олігополістичних ринків.

Але на противагу цій довільній суміші вульгарного лібералізму і марксизму слід зауважити, що віра і релігія не є ринком. Без релігійно-етичної основи лібералізм не існує – він перетворюється на «дикий капіталізм». Саме у такій формі псевдолібералізм був штучно нав'язаний населенню елітами пострадянських держав.

Без релігійно-етичної основи природне право на споживання

перетворює суспільство з морально-духовного утворення на «суспільство споживання», суцільну кризу якого ми спостерігаємо зараз. Неможливо досягти гармонії у ринкових відносинах без самообмеження, яке є результатом релігійного виховання. Відтак, вони перетворюються на суцільну череду соціальних конфліктів.

Така парадигма, яку ми розглянемо в цьому розділі, – це неомарксизм.

Втім, почнемо цей розгляд з його теоретичних підвалин, а саме зі стислого аналізу внеску Карла Маркса в думку Європи.

По-перше, марксистська методологія передбачає цілісний аналіз явищ соціального світу. З цієї точки зору академічний поділ соціального світу на різні сфери – філософію, історію, економіку, політичні науки, соціологію, міжнародні відносини – є довільним. Оскільки ніщо не може бути пізнаним одне без одного, соціальний світ треба вивчати як ціле. Запропонована марксизмом шкала і комплексність соціального світу надає великі можливості для його аналізу.

Другою концепцією, яка визначає сутність марксизму, є матеріалістичне розуміння історії. Суть цієї концепції полягає у твердженні про те, що процес історичних змін є відображенням економічного розвитку суспільства.

Динаміки цьому процесу надає суперечність між розвитком засобів виробництва та виробничими відносинами, які разом складають економічний базис даного суспільства. Технологічний розвиток засобів виробництва призводить до необхідності зміни виробничих відносин.

Розвиток економічного базису є каталізатором для широкої трансформації суспільства. Це відбувається тому, що, як доводив К. Маркс у «Нарисі критики політичної економії», модель виробництва визначає взагалі процес соціального, політичного та інтелектуального життя. Тому законодавчі, політичні, культурні, а також релігійні інститути в більш або менш опосередкованій формі віддзеркалюють форми економічної влади та контролю. Вони виступають як надбудова стосовно економічного базису і постійно впливають на нього [203, с. 18–34].

Класовий підхід також відіграє ключову роль у марксистському аналізі. На відміну від лібералів, які стверджували, що свобода гарантує досягнення гармонії інтересів між різними соціальними

групами, марксизм стверджує, що суспільство систематично схильне до класових конфліктів.

У «Комуністичному маніфесті» К. Маркс і Ф. Енгельс стверджували, що історія всіх існуючих суспільств – це є історія класової боротьби. Марксизм не зупиняється тільки на аналізі соціального світу, на відміну від інших наукових шкіл, він пропонує змінити його. Ці зміни мають відбутися внаслідок звільнення робітничого класу від буржуазного пригнічення шляхом пролетарської революції. Після чого людство будуватиме нове безкласове комуністичне суспільство. Саме воно гарантуватиме справжню свободу, мир і ліквідацію всіх форм відчуження людини. Пролетаріат, якому немає що втрачати, окрім своїх ланцюгів, забезпечить інтеграцію світу в єдину бездержавну спільноту, оскільки у пролетаріаті немає батьківщини. Мотиваційним гаслом такої інтеграції став відомий девіз: «Пролетарі усіх країн, єднайтеся!».

Марксизм пояснює існування релігії реальними суспільно-історичними відносинами. З появою класового суспільства це – відносини, побудовані на експлуатації людини людиною.

Переносячи здійснення своїх ідеалів за межі «цього» світу, релігія примиряла людину з реально існуючою суспільною несправедливістю – саме цю соціальну функцію релігії мав на увазі К. Маркс, характеризуючи її як «опіум для народу». Розвиваючи і критично долаючи фейєрбахівську антропологізацію релігії, марксизм підкреслює, що в основі релігійного відчуження лежить реальне відчуження людини в суспільстві: «Це держава, це суспільство породжують релігію, мінливий світогляд, бо самі вони – мінливий світ... Релігія є самосвідомістю і самовідчуттям людини, яка або ще не знайшла себе, або вже знову себе втратила» [202, с. 414–415].

К. Маркс і Ф. Енгельс доводили, що релігія виникає в силу дії причин, закладених у самій організації людського суспільства. Релігія не результат неуцтва або навмисного обману (хоча вона зовсім не виключає ні того, ні іншого). Вона необхідний продукт такого суспільного ладу, де людина перебуває у стані рабської залежності від пануючих над нею сил – вказує К. Маркс та його послідовники. Соціальна несправедливість полягає у тому, що в умовах класового суспільства релігія захищає інтереси панівних класів, виправдовуючи всі форми експлуатації і гноблення.

Згідно з постулатами марксизму, у класовому суспільстві ре-

лігія, як елемент соціальної структури, виконує певні функції, є одним з інструментів, за допомогою якого ідеї панівних класів стають пануючими.

Економічний детермінізм класичного марксизму знаходимо і в його поясненні змін у релігійних віруваннях. Марксизм показував, як з кожним великим історичним переворотом у громадських порядках відбувався переворот і в релігійних уявленнях людей. Так, середньовічний католицизм уособлював собою феодальний різновид християнства, на противагу якому з розвитком капіталізму виник протестантизм як буржуазний різновид християнства.

У свою чергу, і католицизм з другої половини ХІХ ст. стає на шлях пристосування до умов буржуазного суспільства. Разом з тим в епоху Відродження все більшого значення набуває процес секуляризації – поступового падіння впливу релігії, вивільнення з-під її контролю різних сторін суспільного й особистого життя. «Подолання релігії потребує, – писав К. Маркс, – певних економічних передумов, необхідних матеріальних умов. Релігія зникатиме в тій мірі, у якій буде розвиватися соціалізм. Її зникнення повинно відбутися в результаті суспільного розвитку, в якому велика роль належить вихованню» [203, с. 474].

При осмисленні того місця, яке займає в сучасній міжнародно-політичній науці неомарксизм, слід враховувати такі моменти. По-перше, те, що об'єднує його з традиційною марксистською парадигмою, і те, що його відрізняє від неї. По-друге, слід брати до уваги, що неомарксизм, на відміну від канонічного марксизму (але так само, як і інші парадигми), складається з різнорідних концепцій, які вимагають розгляду не лише загальних (парадигмальних) характеристик, а й особливостей теоретичних поглядів найбільш великих представників.

Народження різноманітних неомарксистських течій відбулося, по-перше, внаслідок того, що прогнози класиків марксизму не збулися. Навіть пролетарська революція перемогла не у найрозвинутіших країнах Європи, а у відсталій Росії, а пізніше – у ще більш відсталому Китаї. Втім, і у православної Росії, так само як і у конфуціанському Китаї, слабкість пролетаріату була компенсована сильними колективістськими традиціями, закладеними в основу цих віросповідань. По-друге, неомарксизм замінив марксизм внаслідок аргументованої критики класичної теорії К. Маркса з боку її опонен-

тів, зокрема, і Макса Вебера.

Італійський вчений і політичний діяч Антоніо Грамши, критикуючи спрощення марксистської теорії, зведення її до механістичності, жорсткої детермінованості, пише з приводу вульгаризації проблеми співвідношення базису і надбудови марксизму: «...не можна представляти і пояснювати будь-яке коливання політичного та ідеологічного барометра як безпосереднє вираження змін у базисі ...» [94, с. 24]. А. Грамши розробив теорію гегемонії правлячого класу у суспільстві. Ця гегемонія, на його думку, забезпечується тим, що моральні, релігійні, культурні, політичні цінності домінуючої групи розповсюджуються у суспільстві таким чином, що вони сприймаються підлеглими групами та класами як свої власні.

Відповідно до аналізу А. Грамши, для того аби домінантна ідеологія охопила все суспільство та затвердилася в ньому, необхідно, щоб вона отримала статус незаперечної «спільної мети».

А. Грамши використовує термін «історичний блок» для пояснення взаємовпливу між соціально-економічними відносинами (базисом) та моральною, релігійною, культурною, політичною практикою (надбудовою), які зміцнюють існуючий порядок. А. Грамши таким чином доводить, що акцентування при аналізі суспільних явищ виключно на економічних чинниках є помилкою. Для продуктивного дослідження та прогнозування мова повинна йти про аналіз взаємодії економічних, ідейних та політичних факторів.

В економічній теорії вихідним пунктом і основою концептуальних побудов неомарксистів виступає думка про несиметричність взаємозалежності сучасного світу і більше того – про реальну залежність економічно слаборозвинених країн від індустріальних держав, про експлуатацію та пограбування перших останніми.

Грунтуючись на деяких тезах класичного марксизму, неомарксистичні уявлення про простір міжнародних відносин у вигляді глобальної імперії, периферія якої залишається під гнітом центру і після здобуття раніше колоніальними країнами своєї політичної незалежності. Це проявляється у нерівності економічних обмінів та нерівномірному розвитку.

У контексті нашого дослідження безумовний інтерес викликає теорія світ-систем сучасного американського вченого Іммануїла Валлерстайна, якого за його критику сучасного капіталізму часто асоціюють з неомарксистами. Головна праця І. Валлерстайна – ба-

гатотомник «Сучасна світ-система»: у першому томі розглядається генезис європейської світ-економіки в XVI ст., у другому – її розвиток у період меркантилізму, у третьому томі він виклав її історію до 1840-х. В інших своїх роботах І. Валлерстайн аналізує еволюцію капіталістичної світ-економіки в XIX– XX століттях і навіть робить прогнози на ХХІ століття.

Головним поняттям розробленої І. Валлерстайном концепції є світ-економіка – система міжнародних зв'язків, заснована на торгівлі. Історія розглядається ним як розвиток різних регіональних світ-систем (світ-економік і світ-імперій), які довгий час конкурували одна з одною, поки європейська (капіталістична) світ-економіка не стала абсолютно домінуючою. Тим самим І. Валлерстайн заперечує традиційні формаційний та цивілізаційний підходи до історії, пропонуючи нову, третю парадигму суспільного розвитку.

Традиційно вважалося, що капіталізм, як суспільна система, спочатку зародився в окремих найбільш розвинених країнах, і лише потім почало утворюватися капіталістичне світове господарство. Згідно з концепцією І. Валлерстайна, навпаки, капіталізм спочатку розвивався як цілісна система світових зв'язків, окремими елементами якої були національні економіки.

За І. Валлерстайном, капіталізм народився в XVI ст., коли в силу випадкового збігу обставин в Західній Європі світ-імперії поступилися місцем світ-економіці, заснованій на торгівлі. Капіталістична світ-економіка породила колоніальну експансію західноєвропейських країн, до XIX ст. вона придушила всі інші світ-економіки і світ-імперії, залишившись єдиною сучасною світ-системою. Відповідно до даної теорії І. Валлерстайна, всі країни капіталістичної світ-економіки живуть в одному ритмі, який диктують «довгі хвили» К.Я. Кондратьєва.

На початку свого дослідження І. Валлерстайн звернувся до предмета «капіталістичного землеробства» і скористався ним для виявлення «витоків світової економіки». Застосовуючи системний аналіз, І. Валлерстайн зумів виявити «ядро» європейської економіки на Заході та її залежну «периферію» на Сході. Він стверджував, що ядром були Англія, Нідерланди, північна Франція та західна Німеччина. У XV ст. вони мали лише «невеликі переваги», проте змогли скористатися вигодами в торгівлі і створити такі умови, які перетворили феодалське дворянство Західної Європи у клас капіта-

лістичних землевласників. Свою зростаючу економічну владу вони зуміли поширити і на Новий Світ. У результаті вони сформували відому нам структуру. І в колоніальному, і у східноєвропейському сільському господарстві запанував «примусовий капіталізм, який нав'язував товарне сільськогосподарське виробництво». У той час як передові країни процвітали, кріпосні селяни Пруссії, Богемії, Польщі та Угорщини перебували у становищі рабів на плантаціях. Цей уклад далі йшов лише шляхом все більшої незбалансованості. «Невелика перевага XV ст. стала в XVII ст. великою розбіжністю, а в XIX ст. – колосальною відмінністю» [66, с. 123–126].

Таким чином, ієрархія світ-економіки ранжує країни на три групи: ядро, напівпериферію та периферію. Кожна з цих груп відрізняється соціально-економічною структурою.

Відсталість країн периферії пояснюється, за І. Валлерстайном, цілеспрямованою політикою країн ядра – вони нав'язують підлеглим країнам таку економічну спеціалізацію, яка зберігає лідерство розвинутих країн.

Хоча розвинені країни пропагують ідеологію «вільної торгівлі», І. Валлерстайн вважає капіталізм глибоко антиринковою системою, оскільки країни ядра монополізують своє привілейоване становище і силою захищають його. Він красномовно пише: «Так капіталізм – усього лише жадібність? Ні, не лише, проте жадібність відіграє дуже велику роль. А жадібність за визначенням задовольняється за рахунок інших» [68].

Хоча І. Валлерстайн і не звертається у своєму аналізі виникнення поділу країн на «ядро», «напівпериферію» і «периферію» до характеру релігійних аспектів, проте, якщо ми накладемо на схему світ-економіки дані, представлені у доповіді Директора Інституту культурних перетворень Школи права і дипломатії при Університеті Тафтса, професора Лоуренса Харрісона, то певною мірою зможемо встановити суттєву кореляцію між пануючим віросповіданням країни та її місцем у світ-економіці.

Л. Харрісон проаналізував 117 країн, у яких більше 1 млн. людей сповідують одну зі світових релігій: протестантизм, католицизм, православ'я, буддизм, іслам, індуїзм і особливе етичне вчення – конфуціанство. Також до дослідження включено Ізраїль, як країну, в якій більшість населення сповідує іудаїзм. Всього Л. Харрісоном виділено 10 індикаторів економічного зростання: індекс люд-

ського розвитку, який включає в себе освіту, охорону здоров'я, інформацію про прибуток на душу населення; грамотність; жіночу грамотність; народжуваність; загальну свободу, як оцінка стану ступеня свободи; демократію; ВВП на душу населення; коефіцієнт Джині (найменший коефіцієнт свідчить про найбільш справедливий розподіл доходів у суспільстві); довіру (відсоток населення, переконаного, що людям можна довіряти); корупцію.

Грунтовний аналіз Л. Харрісона показує, що країни з переважно протестантським віросповіданням, іудаїстський Ізраїль, конфуціанська Японія, католицька Італія – складають ядро; католицькі, православні, конфуціанські – напівпериферію; ісламські (у першу чергу неарабські), буддистські та індуїстські – периферію [345].

Критикуючи марксизм, англійський історик Норман Девіс вказує, що, сам того не бажаючи, К. Маркс фактично створив для тих, хто прийняв його теорію за наукове обґрунтування мрії про соціальну справедливість, черговий сурогат релігії. Н. Девіс психологічне коріння цього месіанського вчення вбачає в іудаїзмі. У рамках цього вчення К. Маркс став «пророком», пролетаріат – «народом обраним», соціалістичних рух – «церквою», революція – «другим пришестям», а комунізм – «землею обітованою» [112, с. 619]. Утім, економічний детермінізм і класовий підхід класичної марксистської теорії згодом були суттєво трансформовані.

Неомарксистичні довели, що економічний базис і надбудова є взаємозалежними. Отже, релігія, як вагома складова надбудови, за певних умов здійснює потужний вплив на соціальні, у тому числі економічні процеси. Європейську і – ширше – світову інтеграцію класичний марксизм вважав наслідком майбутньої всесвітньої пролетарської революції, внаслідок якої буде побудовано безкласове суспільство – комунізм, що призведе згодом до відмирання і релігії як знаряддя гегемонії експлуаторських класів.

Проте неомарксистська теорія світ-економіки дещо змінила погляди на інтеграційні процеси. Інтеграція в рамках капіталістичної світ-системи постає як взаємодія країн «ядра», «напівпериферії» та «периферії». У цій концепції ми не знаходимо дослідження впливу релігійних факторів на розподіл економічних ролей. Але зіставлення теорії І. Валлерстайна і даних аналізу залежності рівня розвитку країн від панівного віросповідання, представлених Л. Харрісоном, відкривають їхню суттєву кореляцію.

Далі переходимо до розгляду парадигми соціального конструктивізму. З кінця 1980-х років і до 1990-х років однією з головних теорій у галузі соціальних відносин став конструктивізм. Вчені конструктивісти, такі як Джон Раджі, Марта Файнмор, Кетрін Сіккінк, Пітер Каценштейн, Олександр Вендт та інші, визначили декілька основоположних принципів конструктивізму, які були прийняті в межах панівного співтовариства і призвели до академічних обговорень серед реалістів, лібералів, інституціоналістів та конструктивістів. Конструктивізм часто виступає як альтернатива двом провідним теоріям міжнародних відносин – реалізму та лібералізму.

Для конструктивістів найбільш принциповим є положення, згідно з яким соціальна реальність не є ні незмінно даною, ні раціонально зумовленою. Реальність ціннісно та культурно своєрідна.

Як і лібералізм, реалізм переважно раціоналістично орієнтований, претендуючи на знання того, чим саме визначаються інтереси учасників міжнародних відносин. Для реалізму такі інтереси полягають у максимізації безпеки і влади, для лібералізму – у ліберальній модернізації економічних та політичних інститутів.

Навпаки, для конструктивізму концентрація на «об'єктивно заданих» національних інтересах або «природних» політико-економічних інститутах (як, наприклад, ліберальна демократія західного типу) є занадто вузькою. Конструктивісти виходять з того, що у кожній раціональності є історичне коріння: вона створюється і переосмислюється дієвою участю впливових акторів. Самі інтереси (а отже, і раціональність) задані соціально, а не інтелектуально. Вони підлягають, насамперед, соціальному вивченню і розумінню. Ключ до такого розуміння – історичне та політичне осмислення економічних інтересів. Звідси випливають три основні принципи конструктивізму: культурна, історична та політична обумовленість соціальної дії.

Конструктивісти виходять з того, що наше знання про світ соціально обумовлене і історично швидкоплинне. Як ми показували вище, більшість раціоналістів і реалістів, лібералів і марксистів схильні недооцінювати роль релігії, культури, історії та політичної активності в міжнародних процесах. При цьому вони тяжіють до абсолютизації та універсалізації своїх висновків («наука повсюди і завжди наука»). А конструктивісти, вважаючи знання культурно обумовленим, сприймають міжнародні відносини як дисципліну,

що виникла в Європі і продовжує відображати і відтворювати мислення західної цивілізації, залишаючись відносно закритою для впливу з незахідних частин світу. Отже, виходить, що наші погляди на процеси європейської інтеграції теж культурно, історично і політично обумовлені.

Перевага конструктивізму в тому, що онтологічно він захищає ідеалістичну картину світу і тому сприймає міжнародні відносини як систему норм, ідей та інститутів. Міжнародні відносини – не анархія і визначена нею боротьба за матеріальні ресурси (реалізм) або затвердження цінностей свободи (лібералізм), а складна сукупність культурних підсистем, що спонукають учасників міжнародних відносин визначатися з їхніми цінностями та ідентичностями. Ця «боротьба» – конкуренція за культурне самовизначення, а не за владу або утвердження ідеалів лібералізму. І влада, і свобода, наполягають конструктивісти, це лише варіанти такого роду смислів і являють собою окремі випадки самовизначення в системі міжнародних відносин.

Конструктивістські підходи до осмислення соціальних процесів у Європі стали з'являтися в середині 1990-х років у роботах Кнуда Еріка Юргенсона, Томаса Кристіансена, Маркуса Ястенфухса, Томаса Діеза, Сабіни Юнг, Джефрі Чеккеля та інших. У результаті відбулася переорієнтація поля наукових дискусій.

Якщо раніше ці дискусії точилися між інтерговерналізмом та різними варіаціями супранаціоналізму, то тепер вони перетворилися на методологічні дебати між раціоналістами усіх напрямків та конструктивістами [396, с. 219–249]. Застосування методології конструктивізму виявилось дуже плідним для дослідження впливу релігійних інститутів на економічні та інтеграційні процеси у сучасному світі.

Аналізуючи вплив релігії на суспільство, Петер Боеттке запропонував конструктивістську схему, яка ілюструє взаємовідносини ідей, інституцій та продуктивності системи [386]. Розуміння складності цих взаємовідносин дозволило йому сформулювати три такі напрямки їх дослідження.

По-перше, дослідження як саме релігійні ідеї впливають на економічні та політичні інститути і як, у свою чергу, останні впливають на економіку та добробут. Цей напрямок є продовженням досліджень, започаткованих М. Вебером, але сьогодні його плідно ро-

зробляє Тимур Куран [443, с. 473–494].

По-друге, використовуючи методи економічних наук, проаналізувати організацію релігійної активності та оцінити ефективність різноманітних практик. Дослідження з цього напрямку були ініційовані Гаррі Беккером, Конрадом Боулдингом [388], їхнє продовження можна побачити у роботах Ричарда Робертсона [476], Ларрі Йаннаккона [431], Дерека Нила [455], Дідри МакКлоскі [454] та інших.

По-третє, яким чином і чому економіка як дисципліна стала сучасною релігією з критеріями економічного зростання в якості Євангелія. Цей напрямок розвинуто в роботі Роберта Нельсона [457].

Релігія, резюмує П. Боетке, знаходиться в ядрі нашого розуміння того, хто ми є і як ми себе усвідомлюємо. Водночас релігія, як економічний шлях мислення, допомагає нам у наших інтелектуальних намаганнях підійти до оцінки того, як релігійні системи вірувань і релігійні організації легітимізують і координують нашу соціальну взаємодію, забезпечуючи або мир і процвітання, або конфлікти і бідність. Вона є носієм традицій, що визначають характер суспільства, в якому ми живемо. Якщо ми будемо лише намагатися пояснити, чому одні нації є багатими, а інші бідними, ми не просунемося далеко вперед, поки ми адекватно не оцінимо ту силу, з якою релігійні ідеї формують людське сприйняття, поведінку та інститути [386, с. 18].

У рамках широкої та різнобарвної парадигми соціального конструктивізму майже через сто років після оригінальної роботи М. Вебера, важливість релігії в поясненні процвітання народів, здається, переживає друге народження. У той час як вчені вважають за краще уникати кореляції релігії безпосередньо з процвітанням, вони прагнуть показати як пов'язані її основні інститути зі сприянням економічному зростанню.

Наприклад Р. Путнам у своєму дослідженні розвитку всієї Італії, яке було проведене у 1993 році, приписує переважаючу відсутність довіри до інших, зафіксовану на півдні країни, із сильною католицькою традицією, у якій існує потужний вертикальний зв'язок у рамках церковної організації, що, на його думку, і веде до підриву горизонтальних зв'язків із співвітчизниками [469].

Схожі крос-державні дослідження провели Ж. Ла-Порта, Ш.-

Й. Ландес, Р. Інглехард, Й. Шульц і Т. Вільямсон. Критично наслідуючи М. Вебера, більшість цих авторів переконливо свідчать на користь своїх претензій, показавши надійну кореляцію між основною релігією країни і функціонуванням соціальних установ та економічних організацій.

Однак, як стверджує Луїджі Джуїзо, вищенаведені докази можна інтерпретувати двома способами. Одним із можливих пояснень є те, що певні характеристики, властиві для певної релігії, такої як католицизм, негативно впливають на розвиток талантів та установ, що, в свою чергу, сприяють економічному зростанню.

Альтернативна інтерпретація, яка в рівній мірі узгоджується з результатами, виглядає так, що у минулому було щось таке, що корелює з релігією і призводить до пастки системної нерівноваги. Відповідно до цієї інтерпретації, у релігійному впливі немає нічого фундаментально незмінного, але це той гістерезис, який необхідно оцінювати як чинник, виходячи із сучасних культурно-історичних умов. У цій гіпотезі є припущення, що на певному етапі історичного розвитку були деякі аспекти релігії, у даному випадку у католицизмі, що були ворожі до розвитку тих чи інших інститутів, наприклад, трастів, але ці аспекти зникли з плином часу, можливо, через реформи [418].

Хоча різниця між двома вищезазначеними гіпотезами з історичної точки зору може здаватися нецікавою, втім, з точки зору економіки це дуже важливо. Якщо перша альтернатива правильна, це означає, що оскільки швидко змінити релігію країни неможливо, то існує дуже мало надій привнести процвітання до багатьох бідних країн. З іншого боку, другий варіант дає надію. Досить знайти ті координаційні устрої, які здатні вивести країну на шлях сталого розвитку, не намагаючись змінити релігійні переконання людей.

Щоб визначити вплив релігії окремо від впливу інших історичних випадковостей, соціальні конструктивісти змушені виходити у своєму аналізі поза межі окремої країни. Дійсно, такий комплексний аналіз не може бути проведений лише в межах однієї країни, тому що роль релігії може значною мірою залежати від соціально-історичного контексту, у якому вона розвивалася. Для вирішення означеної проблеми в цих дослідженнях використовується великий набір різноманітних даних.

Розвиток інформаційних технологій сприяв розширенню поля

досліджень конструктивістів завдяки можливості комплексного порівняння, математичного аналізу та оцінки колосальних за обсягом статистичних баз змінних.

Новий імпульс розвідкам соціальних конструктивістів у галузі взаємовідносин між релігійними віруваннями та процвітаням країни дали американські дослідники – Роберт Барро та Рейчел МакКлірі. Досліджуючи вплив релігійних вірувань на економіку, вони вирішили ввести до бази змінних такі показники як частота відвідувань богослужінь, віра в рай, віра в пекло, рівень споживання товарів та послуг.

Вони узагальнили дані по 59 країнам, де більшість населення сповідувала одну з чотирьох релігій – християнство, іслам, індуїзм і буддизм – за період з 1981 по 2000 рік і склали на цій основі складні статистичні моделі. Їх результати показали сильну кореляцію між економічним зростанням і певними зрушеннями в переконаннях, хоча тільки в країнах, що розвиваються.

Найбільш вражаючим результатом їх дослідження є те, якщо віра в пекло різко зростає, в той час як фактична відвідуваність церкви залишається незмінною, вона корелює з економічним зростанням. Віра в рай також має такий само ефект, хоча він є менш вираженим. «Палиця» у вигляді пекла виступає більш ефективним мотиватором, ніж надія на рай – пояснює цей ефект Р. Барро. Сама по собі віра в Бога не має ефекту в царині економіки в той чи інший бік. Навпаки, якщо відвідуваність церкви частішає, економічне зростання уповільнюється. Р. МакКлірі вважає, що це має сенс з точки зору суто економічної – в міру розвитку економіки люди можуть заробити більше грошей, тому їх час стає все більш цінним з точки зору економічного зростання. Дослідниця стверджує: «Що ви хочете, коли у людей є свої діти, які ростуть у вірі, але водночас вони повинні бути повноцінними членами суспільства. Вони не повинні проводити весь свій час у релігійних службах» [453].

Р. Барро і Р. МакКлірі дійшли висновку, що хоча релігійність має тенденцію до зниження, пов'язаного із загальним економічним розвитком, часткові відносини залежать від конкретних аспектів розвитку. Наприклад, заходи релігійності позитивно пов'язані з освітою, але негативно пов'язані з урбанізацією, і позитивно пов'язані з наявністю дітей.

Збільшення середньої тривалості життя, як правило, негативно

пов'язане з частотою відвідування церкви, але позитивно пов'язане з релігійними переконаннями. Наявність державної релігії позитивно пов'язана з релігійними заходами, ймовірно, через субсидії, які зазвичай надходять до релігійних установ. Але релігійність негативно пов'язана з державним регулюванням релігійного ринку, з переслідуванням релігійних організацій, що були характерними для комуністичних урядів.

Ліквідація комуністичних режимів призвела до відновлення релігійності в більшості з постсоціалістичних країн у 1990-х. Серед проаналізованих конфесій, участь у релігійних службах є вищою для католицької, ніж для інших релігій, за винятком ісламу. За проведеними спостереженнями, віра в рай і пекло є найвищою для мусульманських, ніж для католицьких або інших конфесій. Аналіз факторів, що визначають релігійність, дозволяє авторам побудувати набір інструментальних змінних для використання при оцінці впливу релігії на процвітання країни. «Варто підкреслити, – пишуть Р. Барро і Р. МакКлірі, – що ці моделі ефекту зростання застосовуються, коли ми контролюємо зворотний причинний зв'язок з використанням інструментальних змінних, які запропоновані у нашому аналізі факторів, що визначають релігійність. Інструментами є наявність державної релігії, наявність державного регулювання релігії, ступінь релігійного плюралізму та склад прихильності серед основних релігій. Результати залишаються незмінними. На підставі аргументованих екзогенних інструментальних змінних, ми гадаємо, що наші оцінки відображають причини впливу релігії на економічне зростання, а не навпаки» [378].

Інший американський вчений Вонсуб Еум у 2001 році опублікував власне дослідження, в якому він до запропонованої Р. Барро і Р. МакКлірі бази змінних додав чітко математично прораховані дані щодо фрагментації та поляризації віруючих.

Через емпіричну перевірку з використанням даних з 2000 року було доведено, що ні релігійною фрагментацією, ні релігійною поляризацією не можна достовірно підтвердити наявність будь-якого потужного впливу на економічне зростання суспільства. Крім того, участь у релігійній діяльності та віра в рай показали слабкий зв'язок зі зростанням економічних показників. Хоча було встановлено, що віра в пекло тісно пов'язана з економічним зростанням, важко зробити висновок, що саме спричиняє таку кореляцію, бо ці

фактори можуть бути зовнішніми, наприклад історичними, а можуть бути і подвійними, або навіть комплексними. В. Еум не виключає, що подальші дослідження, можливо, навіть змусять науковців відмовитися від такої кореляції [409].

У роботі «Опіум для народу?» Луїджі Гуїзо, Паола Сапієнза і Луїджі Зінгалезе ще більш широко підійшли до вивчення впливу релігії на економічні відносини [418]. Вони внесли до алгоритму дослідження такі питання: ставлення до співпраці, ставлення до інститутів влади, ставлення до жінок, ставлення до правових норм, ставлення до ринку, ставлення до заощадливості та справедливості ринку, пов'язавши ці питання з оцінкою рівня релігійності, стану здоров'я, статтю, віком, освітою, соціальним положенням та статками. У своєму масштабному соціологічному опитуванні італійські вчені використовували такі питання.

Для визначення ставлення до співпраці: «Ви можете сказати, що більшості людей можна довіряти, чи що ви маєте бути обережним у спілкуванні з іншими людьми?», «До цього списку внесено різні групи людей. Чи могли б ви вказати з ким з них ви не хотіли б жити по сусідству?».

Для визначення ставлення до інститутів влади: «Я назву ряд організацій (уряд, поліція, збройні сили). Чи можете ви сказати мені про ступінь довіри до цих організацій: абсолютна довіра, досить високий рівень довіри, не дуже впевнений, або взагалі не довіряю?».

Для визначення ставлення до жінок: «За браком робочих місць, чоловіки повинні мати більше прав на роботу, ніж жінки?», «На вашу думку, жінки повинні мати дітей, щоб реалізуватися, чи ні?», «Для самореалізації бути домогосподаркою тотожно праці за плату?», «І чоловік і дружина повинні сприяти добробуту?», «Університетська освіта важливіше для хлопчика, ніж для дівчини?».

Для визначення ставлення до правових норм: «Як ви ставитеся до отримання державної допомоги, на яку ви не маєте права?», «Як ви ставитеся до уникнення плати за проїзд у громадському транспорті?», «Чи підете ви на обман у сплаті податків, якщо у вас буде така можливість?», «Ви купуватиме щось, знаючи, що ця річ крадена?», «Чи вважаєте ви можливим одержання хабара в ході виконання своїх обов'язків?».

Для визначення ставлення до ринку: «Як ви гадаєте, нам пот-

рібна значна різниця у прибутках для мотивації індивідуальних зусиль?», «Чи вважаєте ви, що приватна власність у бізнесі та промисловості має бути збільшена?», «На вашу думку, конкуренція – це добре, бо вона стимулює людей працювати і розвивати нові ідеї?».

Для визначення ставлення до заощадливості та справедливості ринку: «Чи погоджуєтесь ви з тим, що люди мають брати на себе більше відповідальності, щоб забезпечити себе?», «Чи згодні ви з тим, що важка робота зазвичай є запорукою кращого життя?», «Чи погоджуєтесь ви з тим, що добробут держави може рости так, що всі будуть заможними?», «Чому, на ваш погляд, у цій країні є люди, які живуть за межею бідності: а) вони бідні через лінь та відсутність сили волі; б) вони бідні, тому що суспільство ставиться до них несправедливо?».

За підсумками дослідження Л. Гуізо, П. Сапієнза та Л. Зінгалезе зауважують, що загалом релігія позитивно впливає на розвиток сильних державних та соціальних інститутів. Релігійні люди більше довіряють іншим, вони також більше довіряють державним установам, менш готові порушувати закон і більше вірять у справедливість на ринку, проте вони є менш толерантними та прогресивними у ставленні до жінок.

Кореляція між релігійністю та ставленням до ринку виявилася більш складною. Більш релігійні люди не готові розділяти рівні стимули і досить скептично ставляться до приватної власності. Однак знакова кореляція змінюється, коли це стосується людей, які відвідують релігійні служби на більш регулярній основі: вони більшою мірою готові підтримувати рівність стимулів і, зокрема, вони виступають за більший розвиток приватної власності.

На відміну від цього, релігійність пов'язана з більш високим акцентом на ощадливість, більшим почуттям індивідуальної відповідальності і твердою вірою в те, що ринкові відносини і їхні результати є справедливими.

Використана методологія дала змогу виявити і рівень впливу національних релігійних систем залежно від наявності домінуючої релігії. Так, вплив релігійності менший, коли релігія є панівною, проте тут є і відмінності. Наприклад, як було зазначено вище, зростання релігійності не суттєво впливає на довіру до інших, проте виявляється, що такий результат є поєднанням двох сильних, але протилежних ефектів. Той, хто відрізняється більшою релігійністю,

має тенденцію більше довіряти іншим, якщо ця релігія не є домінуючою. Втім, релігійне виховання в системі панівної релігії пов'язане із зменшенням довіри до інших.

Як показало дане дослідження, у цілому більша кореляція релігії і нетерпимості детермінується домінуючими релігіями. Точно так само потужність впливу релігійного виховання на ставлення до поліції і збройних сил є правильною для людей, які виховуються в середовищі домінуючої релігії. Ефект стає негативним для тих, хто був вихований в іншому релігійному середовищі. Зміщення негативного ставлення до гендерної рівності пов'язано з релігійною освітою, що здійснюється в межах домінуючої релігії.

Ті, хто регулярно відвідують церкву, менш консервативні у ставленні до жінок, якщо вони належать до домінуючої релігії. Крім того, регулярне відвідування релігійних служб має менше негативних наслідків, наприклад, бажання порушувати правові норми, коли людина відвідує служби домінуючої церкви.

Коли мова йде про ставлення до справедливості ринкових відносин залежно від рівня релігійності, то спостерігається диференційований вплив домінуючої релігії. Тож, система з домінуючою релігією демонструє більшу кількість людей, які позитивно оцінюють рівень справедливості ринку, але для тих, хто регулярно відвідує церкву, така залежність, насправді, є менш очевидною.

Здійснивши ґрунтовний аналіз у напрямку пошуку відповіді на питання: чи є релігія справді опіумом для народу?, Л. Гуізо, П. Сапієнза і Л. Зінгалезе, втім, застерігають проти лінійного оцінювання релігійних впливів, тому що ці впливи по-різному можуть позначатися на інших. Наприклад, хоча ставлення до жінок і корелюється з частотою відвідування церкви, проте насправді цей факт є результатом індивідуального вибору, пов'язаного з релігійністю. Можливо, проте, що релігійне виховання може корелюватися з деякими латентними характеристиками батьків, які впливають на ставлення дітей безпосередньо, а не через релігійну освіту.

Цікавий досвід застосування методології соціального конструктивізму представлено у комплексному дослідженні «Економіка, Релігія та Щастя», яке виконали швейцарські вчені Лассе Штайнер, Ліза Лейнерт, Бруно С. Фрей [487]. У цій роботі подано два основних підходи економічних досліджень у галузі релігії.

Перший досліджує вплив релігії на економіку. В його рамках

обґрунтовано, що релігія та інтерналізовані системи цінностей мають позитивний вплив на економіку.

Другий підхід полягає в поясненні релігійної поведінки за допомогою економічних моделей, що показують, як людина може отримати користь від релігії.

У рамках цих підходів формулюються і основні питання, які викликають інтерес у економістів. Як цінності та норми, інтерналізовані у системи переконань, впливають на людську поведінку? Які це має наслідки на мікроекономічному і макроекономічному рівнях? Чи можна пояснити віру в Бога в межах стандартних економічних рамок?

Пошук відповідей на ці питання призвів авторів до емпіричного аналізу впливу різних аспектів релігійності на суб'єктивне благополуччя або щастя. Вони показують як релігійні переконання можуть змінити економічну поведінку окремих осіб і як релігія впливає на економіку в цілому. Розвиваючи відому з часів І. Бентама і Дж. Мілля класичну утилітаристську концепцію за допомогою психологічної економіки, Л. Штайнер, Л. Лейнерт і Б.С. Фрей представляють результати вивчення впливу релігії на щастя. При цьому в якості проксі для економічної вигоди вони використовують розмірність суб'єктивного благополуччя. На прикладі Швейцарії вчені доводять наявність позитивної кореляції між релігійністю та суб'єктивним відчуттям щастя. Особливо чітко простежується цей ефект внаслідок відвідування церкви або протестантської сповіді, у той час як результати впливу внутрішньої релігійності не настільки однозначні. Безперечно, ця методологія може дати нові результати при її застосуванні в рамках компаративістських крос-державних досліджень.

Слід зважати, що релігійний чинник за різних умов може виступати як причиною, так і наслідком трансформації системи соціально-економічних відносин. В умовах, коли релігійні інститути відігравали в суспільстві провідну роль (XVI–XVIII ст.), масштабні, якісні економічні зміни були неможливими без їхньої попередньої реструктуризації.

З іншого боку, акумуляція суспільно-економічних змін рано чи пізно проявляється через еволюційну (або революційну) зміну системи релігійних інститутів (XIX–XX ст.).

Прикладами першого типу взаємодії є хід соціально-

економічних зрушень у країнах «реформатського поясу»: розпочавшись із релігійних, суспільні реформи з часом перейшли на якісно новий рівень, посприявши «протестантському економічному диву».

Другий тип представлено серією «антиклерикальних революцій» у процесі створення національних держав так званого «оливого поясу», де суспільно-політичні зміни супроводжувалися націоналізацією церковного майна та загальною секуляризацією суспільного життя (освіта, культура тощо).

Таким чином, слід зазначити, що в рамках парадигми соціального конструктивізму було запропоновано складну диференційно-мультиплікативну гіпотезу суспільно-економічного розвитку, яка базується на таких припущеннях: 1) у сучасних економічних формаціях наявні певні суспільні складові (чинники), що зберігаються від традиційних суспільств, в т.ч. релігійні інститути; 2) інституалізація релігійних принципів (економічних змін) позначається на суспільному розвитку через взаємовплив і набуває різноманітних видів та форм.

Розділ 5

ПРОГНОСТИЧНИЙ РАКУРС РОЗГЛЯДУ ФЕНОМЕНА РАДИКАЛЬНОГО ДЖИХАДИЗМУ

5.1. Фактори розвитку подальших подій у руслі радикального джихадизму

Перш ніж приступити до розгляду матеріалу даного розділу нашого дослідження, ми вважаємо за потрібне розглянути питання можливості прогностики щодо суспільної проблематики. Дійсно, одна справа, коли ми досліджуємо речі, що мають стосунок до минулого або теперішнього, де ми можемо спиратися на факти, на те, в існуванні чого можна пересвідчитися, і зовсім інша справа – коли йдеться про події, які ще не сталися, про події, щодо яких можна робити тільки припущення з тим чи іншим ступенем вірогідності. Тут варто ще раз звернути увагу на методологічні підстави дослідження. В цьому аспекті ми будемо спиратися на роздуми щодо методологічних питань прогностичних досліджень, які сформулював в своїй праці «Філософія історії і прогностика» І.А. Гобозов [92].

Цей дослідник вказує, що існує чимало аргументів у критиків ідеї можливості прогностики щодо суспільної проблематики. Якщо спробувати систематизувати ці аргументи, можна отримати перелік як мінімум з п'яти пунктів.

По-перше, ці критики кажуть, що в розвитку суспільства нібито немає ніякої повторюваності, що важко прослідкувати причинно-наслідкові зв'язки, що в історії нібито все відбувається один раз в певному місці і в певний час. Справді, коли ми кажемо про фізичні явища припливів та відпливів моря, фази Луни або рух планет, ми можемо бути впевненими щодо повторюваності подій. Однак такої впевненості у нас не може бути, коли ми досліджуємо суспільні процеси. Історичний процес ці критики уявляють собі в якості чогось, що складається з окремих, не пов'язаних між собою фрагментів і шматків.

По-друге, критики можуть сказати про те, що відносини, які

складаються у процесі спільної діяльності людей, набагато складніше природних процесів і явищ. Вони містять тісно переплетені між собою складові елементи (економічні, політичні, духовні тощо), які важко відірвати один від одного, щоб дослідити їхню сутність та перспективи розвитку. Якщо ми досліджуємо процес пересування якогось об'єкта, ми можемо вирахувати його швидкість, зважаючи на відстань, час, тертя та інші подібні чинники, втім, щодо розвитку суспільства ми не раз бачили, що прогнози є неповними та часто не виправдовуються.

По-третє, критики можуть сказати про те, що суспільство змінюється і розвивається швидше, ніж природа, а наші знання про соціум швидше застарівають, що теж робить питання прогнозування складним. Таким чином, нібито виходить, що дослідник приречений відставати у змісті своїх прогнозів від мінливої реальності, він готується побудувати прогноз, виходячи з одних даних, а майбутнє виростає на ґрунті іншої дійсності.

Аналізуючи дану критику, І.А. Гобозов зауважує, що вона абсолютизує наявні перешкоди. Вона перебільшує ризики прогнозування, упускаючи з уваги засоби зменшення реально існуючих проблем. За його словами, те, що дослідження суспільного життя складніше і важче, ніж природних процесів і явищ, аж ніяк не означає, що суспільство не має своїх законів функціонування і розвитку, і що не можна робити прогностичні висновки у принципі. Звісно, соціальне прогнозування – річ складна та має свої обмеження, втім, якщо бути обережним та врахувати максимальну кількість необхідних факторів, розробити вірогідний прогноз цілком можливо.

Даний теоретик наголошує, що пізнавати майбутнє цілком можливо. Це є задачею, з якою раціональне дослідження здатне впоратися. Раціональність має для цього необхідні інструменти та засоби. Реальність містить необхідні підказки щодо того, що буде в майбутньому – елементи можливості майбутнього суспільних процесів закладені в наявній дійсності, тобто в теперішньому часі, і їх можна ефективно досліджувати.

Тим, хто займається прогностикою, необхідно ретельно вивчати ці елементи, щоб зрозуміти події, які можуть статися в майбутньому. Причому важливо зробити наголос на такому – щоб зрозуміти майбутнє, важливо знати не тільки сьогодення, але й минуле. Як пише І. Гобозов: «Якщо в минулому містяться елементи сьо-

годення, то в ньому містяться елементи майбутнього. Тому виникають можливості прогнозувати майбутнє людського суспільства» [92, с. 19].

Майбутнє є реалізацією тих можливостей, які розпорошені в минулому та сьогодні. Дослідник має виділити те, що є суттєвим, що може справити вплив на такі події, взяти їх до уваги та спробувати, за допомогою раціональних засобів, звісно, уявити подальший розвиток суспільних подій.

Отже, позитивна відповідь на запитання про можливості існування правдивих прогнозів щодо соціальної проблематики, на наш погляд, має необхідні методологічні підстави. Обґрунтовані та вдалі прогнози можуть бути в принципі, а чи є вони справді в наявності з нашої проблематики – це нам ще належить перевірити. Спочатку ми проаналізуємо фактори, які здатні здійснити визначальний вплив на перебіг подій щодо мусульманського питання в Європі, а потім у другому підрозділі даного розділу розглянемо розроблені прогнози.

В рамках аналізу прогностичного ракурсу розгляду феномена радикального джихадизму передусім необхідно осмислити особливості мусульманської релігії, які відіграють суттєву роль у контексті взаємодії ісламу із Західною цивілізацією. Іслам має специфіку у віровченні, у своїй соціально-політичній програмі, в тих організаційних формах, в яких він представлений в сучасному світі, зокрема, в Європі. Все це необхідно врахувати, оцінюючи можливі варіанти розвитку заявленої проблематики в Європі ХХІ століття.

У мусульманській релігії є ряд важливих особливостей, які проявляють себе в сучасній взаємодії ісламу з населенням немусульманських країн. Ці особливості кидаються в очі досліднику, котрий використовує компаративний метод, порівнюючи сучасний стан християнства та мусульманської релігії.

Зокрема, Микола Ракитянський, який порівнює християнство та іслам, вказує, що в рамках мусульманської релігії ідеї особистості відводиться надзвичайно мало місця, а мусульманська громада – умма – відчувається її членами як щось ціле, як той суб'єкт, задля утвердження інтересів якого повинні спрямовуватися усі зусилля членів громади. В центрі вчення мусульманської релігії стоїть не конкретна людина, індивідуум, а умма – сукупність мусульман. Якщо зважати навіть на назву даної релігії, то зрозуміло, що мусу-

льманин має бути покiрною часткою цього величезного цiлого, що має свої iнтереси та ефективнi засоби iх досягнення. Як пише М. Ракитянський, завдяки цiй особливостi експансiя iсламу стає надзвичайно ефективною: «Поєднання абсолютної догматичностi, яка має афективний, пристрасний, нетерпимий, жертвний характер, i абсолютної безсуб'єктностi робить iсламський менталiтет в епосi релiгiйних мас енергетично напруженим, пасiонарним» [289, с. 125]. Звiсно, це є спiрна думка, можливо, вона дещо гiперболiзує заявленi питання.

На нашу думку, абсолютної безсуб'єктностi вiруючого бути не може, втiм, М. Ракитянський пiднимає важливе питання, актуальнiсть якого добре зрозумiла, якщо додати до розгляду особливостi сучасного стану релiгiйних переконань корiнного населення Європи.

На початку ХХI столiття християнство в Європi переживає кризовий стан. Великi маси людей або зовсiм перестали вiрити, або змiсть християнських вiрувань користуються сумiшшю квазирелiгiйних вiрувань, що мiстять у собі окультнi, мiстичнi, нетрадицiйнi вiрування та архаiчнi забобони. Серед стiйких вiруючих традицiйних для Європи конфесiй можна назвати зовсiм невелику кiлькiсть населення. Наприклад, у Францiї, яка колись вiдрiзнялася потужними християнськими традицiями, вiдвiдують церкву хоча б раз на мiсяць тiльки 11 % населення [282, с. 104]. Подiбна ситуацiя i в iнших європейських краiнах. Особливо це помiтно в Пiвнiчнiй Європi, де храми, що залишилися у спадок вiд минулих християнських часiв, стоять порожнiми та iх продають пiд господарчi потреби.

Знаменним був факт вiдмови європейцiв включити до конституцiї Європейського Союзу навіть згадку про християнське корiння народiв Європи. Сучаснi мешканцi Захiдної Європи навіть борються з пам'яттю про своє християнське корiння, не хочуть згадувати, чим вони зобов'язанi християнству.

Такий стан речей примушує низку дослідників констатувати, що Європа, вiдрiкаючись вiд своїх релiгiйних основ, вибрала, як цивiлiзацiя, шлях самогубства. Добре вiдомо про визначальну роль релiгiї у формуванні специфiчностi будь-якої цивiлiзацiї. Релiгiя надихає народи на великi звершення, вона формує iхнi уявлення про свiт та сферу належного, вона надає потужний поштовх розвитку мистецтв та культури в цiлому. Як пишуть дослідники з цього

питання: «Загально визнано, що саме релігії відіграли важливу роль у структуруванні тих людських масивів і просторів загальних цінностей, смислів і символів, які, власне, і створюють цивілізації» [282, с. 101].

Якщо порівняти ставлення до релігії у корінних мешканців Європи та у прибулих мігрантів з мусульманських країн, ми можемо побачити разючі відмінності. У той час як корінні європейці стають атеїстами, агностиками, забуваючи християнство, вихідці з мусульманських країн, опинившись у Європі, не забувають про релігію своїх предків. Вони вороже налаштовані до антропоцентризму і гедонізму Заходу, тримаються за релігійні настанови своїх предків.

Звісно, можна сказати, що специфіка мусульманських мігрантів є вторгненням архаїки на землі постіндустріального, постсучасного світу, де релігія стала вже подоланим етапом розвитку суспільства. Втім, ми так не вважаємо. Життя в сучасній Європі є не якимсь новим етапом постсучасного світу, а банальним регресом – поверненням до язичницького стану суспільства, коли обожнювалася сама людина, її пиха та пристрасті.

Цікаво зауважити, що молоді покоління мусульман в Європі стають ще більш релігійними, ніж їх прибулі у свій час на європейські землі батьки [182]. На перший погляд, люди, які народилися в Європі, які з народження користуються благами європейської цивілізації, повинні брати за зразок культурні норми Європи, ставати агностиками чи атеїстами, але у випадку з дітьми мусульманських мігрантів ми бачимо протилежний процес – бачачи європейське життя зсередини, вони масово починають цікавитися радикальними напрямками ісламу. Деякі з них мріють зруйнувати той комфортабельний європейський світ, в якому вони живуть, бо вважають його безбожним.

Як зазначає С. Латіон: «Якщо перші два покоління європейських мусульман культивували релігійну і культурну практику, яка базувалася здебільшого на звичаях і традиціях їхньої сім'ї або села, ніж на Корані і профетичній традиції, то представники молодшого покоління (принаймні, частина з них) дотримуються релігійних приписів більш строго, ніж старше покоління» [182, с. 54]. Ці молоді люди відчують себе саме мусульманами, а не вихідцями з Алжиру, Пакистану або Сирії. Вони цікавляться ідеями салафітів,

читають книги Маудуді, С. Кутба, з інтересом стежать за діяльністю так званої Ісламської держави в Іраку і Сирії.

Це певний парадокс, який потребує осмислення. Значна частка мусульманських мігрантів другого та третього покоління в Європі не бачать необхідності переймати культурні норми тієї країни, де вони опинилися, вони хочуть користуватися матеріальними благами європейського світу, але не хочуть сповідувати його ідеї, більше того, вони зневажають їх.

Релігія надає людям мотивацію, бо пропонує їм надмету, що виходить за межі повсякденності. Чимало авторів каже, що зараз у корінних європейців немає надмети, яка могла б їх мобілізувати на великі звершення. Поширені ідеї про те, що історія завершилася, – симптом того, що західне суспільство не бачить цілей для подальшого розвитку. Західна цивілізація завжди дивувала своїх сусідів нестримною жагою змін, але зараз європейці вважають, що досягнуте є досконалим. І йдеться не тільки про політичні цінності на кшталт ліберальної демократії, але й про духовні цінності, де в якості мети помістили насолоду. Ж. Бодріяр саркастично зауважив, що людину в сучасному західному світі тлумачать як підприємство з вироблення задоволень. Цей шлях у нікуди, для суспільства гонитва за насолодою є виснажливим бігом на місці.

У той час як значна частина європейців відкинула трансцендентне, цікавлячись лише цінностями цього світу – самореалізацією, кар'єрою, гедонізмом, погляд мусульман, перш за все так популярних серед них зараз салафітів, спрямований у славне минуле їх релігії, коли єдина мусульманська держава простягалася від Індії до Іспанії, а її жителі беззаперечно виконували волю свого пророка. Вони хочуть повернути те, що було у них раніше, і готові піти на будь-які жертви в ім'я Аллаха. Звісно, якщо ці дві позиції – європейська та салафітська приходять у зіткнення, ми бачимо наскільки вони різні.

Якщо розглянути порушені питання в широкому контексті, ми можемо сказати, що ми спостерігаємо зіткнення двох проектів глобалізації – західної вестернізації і східної ісламізації. Перший проект черпає свою силу у світі речей, другий – у світі сакрального. На боці Заходу – передові досягнення науки, техніки та комфорт. На боці мусульманського Сходу – віра, чисельність та жага до експансії.

Про те, що глобалізація може мати різні обличчя, і не тільки західне, писала низка авторів. Так, звісно, Захід зараз найбільш успішний у глобалізаційних процесах, однак, по-перше, це було не завжди, а, по-друге, інші цивілізації теж прагнуть домінування. Це особливо помітно на прикладі мусульманської цивілізації.

Як зазначає Олена Островська, сутністю ісламського проекту глобалізації є такі риси. По-перше, це, реісламізація мусульманських країн з подальшою їх консолідацією. По-друге, це створення єдиного економічного, а в перспективі і політичного простору глобальної взаємодії країн мусульманського світу [272, с. 140].

Ми б також додали у вищенаведений перелік Олени Островської ще третій пункт, а саме прозелітичну роботу, яку проводять мусульмани, залучаючи до своїх лав у тому числі і європейське населення.

Добре відомо, що радикальні джихадисти багато приділяють уваги питанням пропаганди своїх поглядів. Їхні агітаційні видання розповсюджуються багатьма мовами, в тому числі європейськими. І результати у цих зусиль вже є – серед бойовиків Ісламської держави зараз можна побачити чимало людей, які нещодавно змінили свою віру на іслам, піддавшись на пропаганду ідей салафізму, в тому числі і в Європі. Відомо, що навіть на пострадянському просторі сотні людей піддалися на цю пропаганду.

Зазначимо, що велич Західного світу було закладено за часів, коли жителі Західної Європи не були атеїстами. Минуле Європи славиться великими географічними відкриттями, потужними науковими та технічними звершеннями, великими досягненнями мистецтва, блискавичними бойовими перемогами над нападами. Зараз у Європі багато хто вважає, що відмовившись від християнства, Захід буде, як і раніше, сильний та великий. Серед мусульман зараз, навпаки, спостерігається релігійне відродження, їхні народи вбачають у своїй релігії джерело своїх життєвих сил і запоруку майбутнього процвітання.

Однак серед європейських інтелектуалів є багато людей, які вважають, що успіх Європи та її релігія ніяк не пов'язані. Більше того, лунають голоси про те, що успіхи європейців відбувалися всупереч їхнім духовним цінностям. Однак факти кажуть про інше. Наприклад, якщо проаналізувати сучасний стан європейського суспільства, то можна побачити, що, оголосивши боротьбу своїм тра-

диційним духовним цінностям, воно вимирає. В Європі люди тепер масово сповідують замість християнства егоїзм, а, відтак, не хочуть більше витрачати час та кошти на утримання дітей. Колись багатодітні сім'ї європейців тепер мають у кращому випадку одну дитину. Це шлях до зникнення.

За наявних даних складно відповісти на питання, який із двох вищеназваних проектів глобалізації – вестернізація або ісламізація – виявиться більш успішним. Роль науки та техніки справді важлива в сучасному світі. Можливо, Заходу вдасться тримати першість і надалі. Однак точно і однозначно ми можемо сказати, що відкрите протистояння між даними проектами глобалізації вже почалося.

Серед мусульман є чимало радикальних організацій, які відкрито оголосили війну Заходу. Це і Аль-Каїда, і так звана Ісламська держава, і менш відомі терористичні організації. Кожного року в Європі стаються численні теракти, що забирають людські життя. Причому варто додати, що ця війна є саме релігійною війною. Адже джихадисти наголошують, що вони воюють з «ворогами Аллаха». В релігійному підході вони бачать виправдання своїм жорстокостям та засіб розглядати свої дії в якості служіння своєму богові. Радикальні джихадисти абсолютно відверто говорять про свої претензії на світове панування. Тут можна пригадати промови Бен Ладена або книжки Саїда Кутба.

За наявних тенденцій деякі дослідники вбачають вихід з цієї скрутної ситуації в діалозі між ісламом і християнством. І, дійсно, ми можемо побачити чимало мусульман, котрі, належачи до помірних напрямків ісламу, аж ніяк не хочуть вступати в протиборство із Заходом, а, навпаки, шукають можливостей приборкати своїх радикалів. Тут можна пригадати Равіля Гайнутдіна, Таріка Рамадана, Бассама Тібі, Рамадана аль-Буті та інших. Ці люди чимало роблять для того, щоб залагодити наявні конфлікти моменти між ісламом та Заходом. Але вони не можуть перешкодити Аль-Каїді, так званій Ісламській державі та іншим терористичним угрупованням воювати з тими, кого ці радикали називають «хрестоносцями» і «ворогами Аллаха». Мусульмани самотійно не можуть вирішити проблему з радикальним джихадизмом. Цей «випущений з пляшки джин» принесе ще багато проблем як жителям Європи, так і мусульманам, поки його не знешкодити об'єднаними зусиллями сил Заходу та представників поміркованого ісламу. Це спільна справа, яку мають ви-

конати обидві сторони – Ісламський світ та Захід, інакше її вирішити не вдасться.

Однак одна справа – об'єднатися, щоб знешкодити спільного ворога, а зовсім інша справа – спробувати повністю зняти наявні протиріччя. Зараз чимало є оптимістів щодо питання міжрелігійного діалогу, котрі кажуть, що можна створити якусь комісію, яка узгодить постулати двох релігій і таким чином віковому протистоянню християнства та ісламу буде покладено край. Можливість успіху в такого роду діалозі між християнством і ісламом викликає великі сумніви.

По-перше, хочемо наголосити, що релігії являють собою доктрини, які побудовані на догматах віри, де компроміси майже неможливі. Як відомо, навіть внутрішньохристиянський екуменічний рух не досяг заявлених цілей. Ще менше надій на успіх діалогу між такими релігіями, як іслам і християнство, в історії взаємодії яких так багато кривавих сторінок.

По-друге, сама постановка питання про діалог між ісламом і християнством як засіб примирення Заходу та ісламського світу з логічної точки зору є помилковою, оскільки Західний світ зараз складно назвати християнським. Він був християнським, він багато в чому в боргу перед християнством, однак, зараз це багато в чому секулярний світ, який теж бореться з християнством. Боротьба ця відбувається в ідеологічній сфері, коли християнство виставляється ніби анахронізмом, ніби лише історичним артефактом, а не екзистенційною основою Західного світу.

Отже, насправді в наш час ми можемо спостерігати, як радикальний іслам та сучасна західна секулярна цивілізація поєднують зусилля, щоб боротися з християнством. На цьому тлі християнству погоджуватися на пропозиції ісламу означає те саме, що підписувати капітуляцію. Нам здається, що на це західні християнські церкви не підуть, у першу чергу католицизм. Серед протестантських конфесій є деякі невеликі групи, які вже проголосили, що вони сповідують «хріслам», тобто суміш ісламу та християнства, але Ватикан подібного не допустить.

Говорячи про прогностичну проекцію протистояння Заходу та ісламського світу, не можна не зазначити, що в науковому та технологічному плані, світ ісламу ще довго не зможе нічого значного протиставити Заходу. У сфері науки сучасні мусульмани мають

слабкі позиції, порівняно з представниками Західної цивілізації. Незважаючи на величезні демографічні показники мусульманського населення, серед вчених ми можемо помітити всього 1 % мусульман.

Ще одним красномовним фактом є те, що на наукові дослідження в арабському світі витрачають у сім разів менше коштів, ніж у середньому по світу. Якщо цей показник не зміниться, перспектив на науковий прорив у мусульманських країнах немає.

Також показовими є відомості, що на арабську мову перекладають не більше ста книг на рік [282, с. 107]. Ця замкненість на собі не є сприятливою для розвитку науки.

Отже, аналіз наявної ситуації щодо науки в мусульманському світі не дає підстав очікувати, що ісламські країни зможуть оспирити наукову та технологічну першість Заходу.

Мусульмани часто згадують про значні наукові досягнення, які їх цивілізація мала в Середньовіччі в порівнянні з європейцями. І це правда. Зруйнувавши Римську імперію, європейські варварські племена тривалий час не могли досягти значних успіхів у науці та технологіях. На цьому тлі досягнення арабських завойовників, які вторглися в Європу в епоху Середньовіччя, і справді здавалися чимось видатним. Протягом декількох століть європейці могли констатувати, що їм є чому вчитися у мусульманських вчених. Утім, ті часи давно минули. Зараз іслам може протиставити Заходу лише свою пасіонарність і численність. Однак у цих двох моментах досягнення ісламу дійсно вражають.

В останні десятиліття ми бачимо масову міграцію до Європи вихідців з мусульманських країн. Ця міграція пов'язана, по-перше, з військовими діями на батьківщині мігрантів. Руйнація режимів Саддама Хусейна в Іраку, Каддафі в Лівії, війна в Афганістані, в Сирії відбувалися безпосередньо за участю військових сил Заходу. Ці події, а також військові дії ІДІЛ, численні теракти фанатиків перетворили Близький Схід на місце, звідки втікають мільйони жителів. Один з головних напрямків – Європа з її системою соціального забезпечення біженців та комфортом.

Другою причиною даної міграції є галопуюче зростання населення в країнах, де іслам є основною релігією. Незважаючи на війни та інші випробування – бідність, низький рівень медичного забезпечення, ми бачимо стрімке демографічне зростання в мусуль-

манських державах.

Демографічне зростання в мусульманському світі безпосередньо пов'язане з мусульманською релігією. В цьому не важко переконатися, проаналізувавши такі три фактори. По-перше, іслам дозволяє полігамію; по-друге, іслам заохочує багатодітність; по-третє, іслам протидіє пропаганді заходів контролю над народжуваністю. Все це прямо впливає на зростання чисельності мусульманського населення у світі. Частина з цих людей переїжджає в Європу.

На цьому тлі ми бачимо, що корінне населення Європи практично втратило волю до продовження свого роду. Європейці зайняті тим, що вони називають самореалізацією. Вони не хочуть брати на себе турботи про виховання дітей. І тому, незважаючи на передову медицину і високий рівень життя, чисельність корінного населення Європи стрімко скорочується – коли в сім'ях з двох осіб народжують тільки одну дитину або зовсім відмовляються від дітонародження, вимирання неминуче.

Цінності сучасного Західного світу стимулюють місцевих мешканців дбати про речі, які не пов'язані з дітонародженням. Гроші, особистий успіх, кар'єрне зростання, творчі здобутки – це все не має безпосереднього зв'язку з народженням дітей. Більше того, якщо людина приділяє увагу власній сім'ї та відповідально виховує дітей, це віддаляє її від того, що позиціонується в сучасному Західному світі в якості важливого.

До того ж зараз можна спостерігати в країнах Європи стрімке поширення ідеологій, які закликають відмовитися від християнських уявлень про сім'ю, які спрямовані на виправдання відмови від дітонародження.

Щоб зрозуміти сучасну демографічну ситуацію в мусульманських країнах, слід заглибитися в історію питання. Варто проаналізувати зміни в кількості населення мусульманських держав протягом історії – це дозволить усвідомити причини стрімкого стрибка в його чисельності, який відбувся на очах теперішнього покоління. Розглянемо цифри, які представив у своєму докладному дослідженні змін кількості мусульман протягом історії В.Я. Білокреницький [42].

Отже, за наявними даними, на початку ісламської цивілізації – в період Багдадського халіфату (750–1258 рр.) – в Аллаха вірило близько 30–50 млн. людей, що становило трохи вище однієї

десятої населення Землі того часу. У XV–XVI століттях чисельність мусульман досягла 100 млн. осіб. В середині XVII століття питома вага мусульман у загальносвітовому населенні дорівнювала 13 %, однак безпосередньо до 1700 року дещо знизилася до 12 %. Якщо в середині XIX століття кількість мусульман у світі становила близько 100 млн. осіб, то на початку XX століття їх було вже в два рази більше (втім, у відсотковому співвідношенні мусульмани тоді склали ті самі 12 % населення Землі). В середині XX століття процентне співвідношення було таким самим, хоча чисельність мусульман зросла до 300–320 млн. осіб. А ось у другій половині XX століття в мусульманському світі стався справжній демографічний вибух. У 1970-ті роки чисельність мусульман становила вже 553 млн. осіб (15,3 % світового населення). До 1980 року частка мусульман зросла до 16,5 %, в 1985 – до 17,1 %, а в 2000 р. – до 19,2–19,5 %. Загальна кількість мусульман в останньому році XX ст. дорівнювала 1 млрд. 188 млн. осіб, тобто збільшилася більш ніж удвічі протягом 30 років [42, с. 106–112].

Як зауважують дослідники, причиною демографічного вибуху населення ісламського світу стали досягнення медичної науки, які мусульманські країни взяли на озброєння з середини XX століття. Зокрема це призвело до скорочення показників дитячої смертності, а також показників смертності від епідемій та хвороб, які не складно вилікувати за допомогою сучасної медицини. Не варто забувати також про внесок вчених, які розробили практики очищення води та інших методів запобігання розповсюдженню інфекційних хвороб.

У результаті у країнах ісламського світу відбулося різке скорочення раніше високих показників смертності населення. Однак у силу серйозних позицій, які мав у даних країнах іслам з вищевказаними трьома пунктами його демографічної програми (підтримка полігамії, багатодітності і протидія практикам контролю над народжуваністю), в ісламських країнах збереглося дітонародження на високому рівні. Отже, суттєво скоротивши смертність та не допустивши скорочення показників народжування, мусульманський світ у результаті отримав різке зростання населення.

Наявні тенденції дають можливість прогнозувати, що до 2025 року чисельність мусульман буде майже 2 млрд. осіб, що складе 23 % населення планети. Для порівняння, за тими самими прогнозами,

питома вага християн скоротиться з 33 % до 30 %. Нагадаємо, що велика частка цього показника християнського населення утворена населенням Південної Америки, яке хоча і має високі показники народження, однак не може компенсувати стрімке скорочення населення іншого християнського регіону – Європи.

До 2050 року частка мусульман серед жителів планети зросте до 35 % з подальшим неухильним стрибкоподібним збільшенням [42, с. 118]. Ніхто з поважних вчених не береться розробляти прогнози на більш віддалену перспективу, втім, очевидно, що якщо не станеться якихось глобальних змін, майбутнє нашої планети в руках трьох цивілізацій – Ісламського світу, Китаю та Індії. Європейці ж будуть посідати досить скромне місце на тлі представників цього тріумвірату.

Отже, ми розглянули, по-перше, особливості мусульманської релігії в розрізі її потенціалу взаємодії із Західною цивілізацією і, по-друге, демографічні аспекти порушеної нами тематики. В ході цього розгляду вимальовується картина, яка дозволяє нам прогнозувати майбутнє зростання ролі ісламу в Європі.

Зокрема, у нас немає підстав вважати, що в найближчі десятиліття зміняться наявні демографічні тенденції. А тенденції ці полягають у тому, що корінне населення Європи старіє і вимирає, а мусульманське населення Європи демонструє вибуховий приріст своєї чисельності. Щодо Європи ми бачимо, що для зупинення падіння показників немає ні ідеологічних, ні якихось інших передумов. Стосовно мусульманського світу також ми можемо сказати, що ми не бачимо факторів, які могли б на найближчу перспективу змінити наявну тенденцію, зокрема, нівелювати дію вищезазначених трьох аспектів демографічної програми ісламу.

Основний масив сучасного мусульманського населення Європи становлять не корінні для цих країн мусульмани (хоча такі теж є, наприклад, в Албанії, де мусульмани живуть вже не одне століття), а мусульманські мігранти першого, другого або третього покоління. Тобто ісламське питання в усій його гостроті виникло в Європі зовсім недавно і воно безпосередньо пов'язане із сучасними міграційними процесами.

Завдяки всезростаючій міграції, зараз присутність мусульман у Європі не можна не помітити і цей факт буде ставати все більш очевидним з кожним роком. Так, якщо зараз у Франції мусульман

близько 10 % населення, то немає ніяких перешкод тому, щоб цей показник виріс до 50 % ще до кінця цього століття.

Відчуваючи себе значною суспільною силою, мусульмани Європи активно борються за свої права. Зараз вони успішно домагаються можливості будувати в Європі численні мечеті, мусульманські школи, вимагають поваги до своїх звичаїв. У найближчому майбутньому європейські мусульмани будуть брати активну участь у політиці, створювати свої партії, брати участь у формуванні урядів європейських держав.

У той же час в Європі буде наростати джихадистський екстремізм. Існуючі доктринальні протиріччя між ісламом і секулярним Західним світом зняти не вдасться. Суттєвої асиміляції мусульманського населення як немає зараз, так і не буде найближчим часом. На думку Миколи Ракитянського, «лавиноподібне демографічне зростання, масові форми політичної активності, прояви релігійного екстремізму і фанатизму будуть тільки наростати» [289, с. 126].

Судячи з подій останнього часу, міграція з мусульманських країн не піде на спад. Це пов'язано не лише із затяжними кривавими військовими конфліктами в країнах Близького Сходу, а в першу чергу з постійним зростанням населення мусульманських країн.

На тлі добровільного вимирання корінного населення Європи, етнонаціональний і релігійний склад населення цього регіону ще до кінця століття істотно зміниться на користь вихідців з мусульманських країн.

Як вважають деякі дослідники, існує реальна небезпека того, що європейський проект може припинити своє існування: «Деякий час західні цінності будуть служити регулятором життя і після втрати європейцями панівного становища, але це буде фантомний феномен, свого роду «посмішка чеширського кота», який розтанув, а його посмішка ще довго витала в повітрі. Потім ці цінності неухильно почнуть вимиватися і, врешті-решт, Захід як цивілізація, зникне» [282, с. 102]. Однак ми вважаємо, що такий варіант розвитку подій все ж є малоімовірним.

По-перше, Західна цивілізація не раз у своїй історії демонструвала здатність до виживання. Можливо, мусульманський фактор виявиться для Європи приводом прокинутися від сну повсякденності світу речей і знову знайти сенс свого існування за рамками егоїстичних і гедоністичних мотивів. Раніше джерелом вітальної

сили Заходу було християнство. І це джерело зараз, як і раніше, відкрите для тих, хто хоче і може черпати в ньому сили і натхнення.

Ще одним фактором, який ми вважаємо необхідним у нашому дослідженні проаналізувати – це фактор так званого євроісламу.

Передусім зазначимо, що саме розуміють дослідники під терміном «євроіслам». Так, А. Садихова пропонує таке тлумачення даного поняття: «Цей новий різновид ісламу повинен поєднувати мусульманські обов'язки і принципи з основами громадського устрою західних держав, такими як права людини, влада закону, демократія і гендерна рівність» [297, с. 90].

В основі міркувань Таріка Рамадана, які привели його до розробки ідеї євроісламу, лежить розмежування таких понять, як «релігія» та «культура» [470]. Т. Рамадан вважає, що не слід ототожнювати іслам виключно з арабською культурою, адже це лише одна з можливих культур, а іслам – це щось більш істотне. За його словами, прихильникам ісламу не варто боятися перестати бути арабами, але варто боятися перестати бути мусульманами [99, с. 68].

Отже, Т. Рамадан каже, що віруючі в Аллаха можуть належати до різних культур. Зокрема, він виділяє «азіатський іслам», «африканський іслам» та проголошує необхідність появи «євроісламу». Різноманіття у культурних питаннях, на думку Таріка Рамадана, не заважає бути правовірним тій особі, яка дотримується духу мусульманської релігії [471].

Обґрунтовує свої ідеї Тарік Рамадан твердженням про те, що ісламу властива гнучкість та здатність до змін, оскільки іслам – це «не статична програма, а сукупність принципів, які можуть втілюватися в різних політичних формах, тому що суспільство схильне до постійної динаміки» [221, с. 126].

Прибувши на землі Європи, мусульмани, на думку Т. Рамадана, здатні засвоїти деякі патерни європейської культури. Зокрема, це ідеї демократії та правової держави. Т. Рамадан вважає, що це не є дуже складним завданням, адже, на його думку, ці ідеї не є абсолютно чужими для ісламу. Зокрема він каже, що іслам припускає ідею наявності прав людини (зокрема, свободу віросповідання), ідею народоправства (зокрема, в ісламі є ідея шури – дорадчого органу) [221, с. 126].

При цьому Тарік Рамадан категорично відкидає проекти секуляризації ісламу. Він вважає їх абсолютно нездійсненними. Тарік

Рамадан закликає не до розчинення мусульман у Європі, він хоче, щоб їхня активність була спрямована в інші форми соціальної взаємодії, ніж зараз [470, с. 24]. Наразі мусульманські громади в Європі є замкненими, багато в чому самодостатніми. Т. Рамадан пропонує мусульманам більш активно взаємодіяти з місцевими мешканцями, вливатися у спільне європейське життя.

Важливим є вчення Таріка Рамадана про «землю свідчення». Нагадаємо, джихадистські радикали апелюють до ісламського вчення про розподіл світу на «землю війни» та «землю ісламу». На їхню думку, на тих землях, де іслам не є поширеним, мусульманам належить військовим чином поширювати іслам. Натомість Тарік Рамадан каже про три території – «землю війни», «землю ісламу» та «землю свідчення». Остання земля – це країни, де мусульмани мають не воювати з тамтешніми мешканцями, а свідчити їм про іслам як релігію, що має свої переваги [221, с. 125]. Такою «землею свідчення» Т. Рамадан оголосив Європу.

На його думку, мусульмани, які мешкають в Європі, мають не замикатися у своїх мусульманських кварталах, а вчити місцеві мови, отримувати європейську освіту, активно включатися в європейське суспільство, намагатися впливати на нього, свідчачи про іслам як релігію гідних та праведних людей.

Якщо подивитися на цифри, можна побачити, що Т. Рамадан спрямовує свій заклик до потужної сили. За офіційними даними, в Західній Європі зараз проживає близько 20 млн. мусульман. Найбільша кількість з них мешкає у Франції (до 7 млн. мусульман), де прихильники ісламу становлять 10 % від загального числа населення країни. Також значні громади мусульман проживають у Німеччині (понад 3 млн. осіб), у Великій Британії (понад 2 млн.) та Італії (1 млн.) [99, с. 68]. Якщо ці люди почнуть намагатися активно впливати на суспільно-політичні процеси в Європі, європейська політика зазнає суттєвих змін.

Зазначимо, що позиція Т. Рамадана наражається на серйозну критику. Для європейських інтелектуалів Т. Рамадан є недостатньо ліберальним, а для представників мусульманського світу він занадто вестернізований. Біографічні обставини Таріка Рамадана теж роблять його вчення неоднозначним.

Справа в тому, що дід Таріка Рамадана – шейх Хасан ал-Банна – був засновником релігійно-політичної організації «Брати-

мусульмани», яка заборонена в декількох країнах за терористичну діяльність. Батько Таріка Рамадана – Саїд Рамадан – теж був членом цієї організації. Все це призводить до певного скепсису стосовно ідей Таріка Рамадана у ліберальній частині європейського інтелектуального середовища. Але він широко відомий в Європі, працює професором в Оксфордському університеті та активно пропагує своє вчення.

У ідей Таріка Рамадана поступово з'являються прихильники. Серед них можна назвати, наприклад, німецького вченого сирійського походження Бассама Тібі [494]. Професору факультету Міжнародних відносин Геттінгенського університету Бассаму Тібі належить афоризм, який вже став широко відомим: «Або іслам європеїзується, або Європа ісламізується» [297, с. 91]. Б. Тібі прагне, щоб здійснилася перша з цих двох альтернатив.

Будучи мусульманином, Бассам Тібі критикує ісламізм, вказуючи, що через нього мусульман почали ототожнювати з терористами. Б. Тібі пропагує ідею реформування ісламу в Європі. Однак, якщо Т. Рамадан приділяє основну увагу філософським, ідеологічними аспектам євроісламу, то Б. Тібі центрує увагу на правових питаннях. За його концепцією, потрібно виявити спільні загальнолюдські цінності в європейській і мусульманській культурах та продемонструвати їхню узгодженість з джерелами мусульманського права [494].

Бассам Тібі вважає важливим для мусульман, які мешкають у Європі, просуватися у напрямку врахування цінностей європейського ліберально-демократичного суспільного устрою та відмови від історично застарілих норм, які не відповідають вимогам життя у сучасному суспільстві.

Описуючи життя мусульманських громад у Європі, Бассам Тібі зазначає, що в них через нестачу інтеграції процвітає антизахідний і антиплюралістичний ісламізм. Мусульмани діаспори самі себе етнізують, замикаючись в автономні, замкнуті спільноти, причому чимало з них культивують уявлення про володіння моральними перевагами над прихильниками інших конфесій [323].

Б. Тібі пише, що ті мусульмани Європи, які є прихильниками ісламізму як політичної релігії, використовують ідею джихаду (тобто «звільнення»), маючи на увазі звільнення світу від Заходу, тобто девестернізацію світу через ісламізацію. Мусульманський

вчений зазначає, що іслам і Захід є єдиними світовими цивілізаціями, які культивують у своїх світоглядах універсальні домагання і в цьому пункті стикаються одна з одною. Цим, зокрема, пояснюється, чому західне сприйняття пов'язує зовнішню загрозу з ісламом, а не з конфуціанством, буддизмом або індуїзмом. Політичний іслам ґрунтується не тільки на вірі, але також і на культурній системі з універсальними претензіями. Будь-яка політизація цього універсальності створює з цього політичну небезпеку для миру на Землі [323].

За словами Б. Тібі, в колективній свідомості європейських мусульман сучасність і історія міцно поєднуються, згадуючи в сучасному контексті середньовічні хрестові походи та джихад військ мусульманських народів. Вказуючи на попередню традицію, мусульманські радикали називають свої терористичні акти джихадом, хоча насправді ісламська доктрина джихаду забороняє теракти як негідний метод боротьби. Так само не випадково сучасні мусульмани відродили та заново запровадили у політичний дискурс забуте на Заході поняття «хрестоносці» для позначення сил Західної цивілізації.

Ідея боротьби із Заходом об'єднує мусульман. Хоча ісламська цивілізація складається з тисяч різних локальних культур, серед мусульман виникає єдність на світоглядному рівні, коли виникає загроза ззовні. Ненависть до Заходу є таким об'єднуючим мотивом, – пише Б. Тібі. Він констатує, що «більшість мусульман єдині у своєму сприйнятті себе як жертв Заходу» [323].

Б. Тібі пише, що універсальні претензії ісламської цивілізації виражаються в переданому протягом століть у незмінному вигляді поділі світу у свідомості мусульман на ісламську і неісламську території: дар аль-іслам (земля ісламу) проти дар аль-харб (земля війни). Хоча в мирні часи допускається, згідно з думкою мусульманських улемов, третя сфера, дар аль-ахд (земля договору), однак вона має існувати тільки тимчасово – припинення джихаду може тривати лише до тих пір, поки мусульмани занадто слабкі, щоб розширювати свою територію. За свідченням Бассама Тібі, ця картина світу не змінилася до сьогоднішнього дня.

Б. Тібі пише, що у сучасній ісламській ортодоксії та ісламізмі не можна не почати культурну настанову, яка полягає в уявленні про себе як про жертву, яка служить виправданням для антизахідного неоабсолютизму. Бассам Тібі вказує на певне протиріччя між уявленням про себе як жертву та відомими намаганнями ісламської

цивілізації в усі епохи якомога більше розширитися. Він пише, що ісламісти в якості виправдання кажуть, що мусульманські правителі у своїх спробах ісламізувати світ мали не загарбницькі цілі, а лише «божественну місію миру в усьому світі» [323].

Підбиваючи підсумки своєму аналізу, Б. Тібі наголошує, що джихадизм є серйозною загрозою для Заходу. На його думку, стосовно джихадистів потрібна політика безпеки, а не спроби налагодити діалог. Також він пропонує мусульманам Європи нове бачення ісламу – так званий євроіслам.

Але поки що ідеї євроісламу не набули масової підтримки серед мусульман, що мешкають у Європі. На думку дослідників, створення євроісламу – справа не на найближчу перспективу. Так, А. Садихова пише: «Формування євроісламу – тривалий історичний процес, який релігія має пройти у природний спосіб, сама по собі» [297, с. 97]. На її думку, мусульмани не приймуть євроіслам у вигляді лише певного переліку настанов і вимог, які вони із завтрашнього дня повинні виконувати, оскільки Тарік Рамадан та його послідовники це вважають доцільним. Для цього, – каже Садихова, – потрібні більш суттєві причини.

Додамо до нашого розгляду також, що ідеї, подібні до концепції «євроісламу», висловлюються й іншими авторами. Наприклад, у деяких мусульманських народів пострадянського простору з'являються ідеологи реформування ісламу в дусі зближення з ідеями ліберальної демократії Західної Європи.

Наприклад, серед татарських авторів є такі люди, як Л. Баширов, котрі заявляють про близькість даному народу ідей європейського шляху розвитку. Ці автори пишуть, що, зберігаючи моральні основи ісламу, даний мусульманський народ цілком може перейняти європейські ідеї щодо громадського життя [159, с. 53]. Ідеологи цього руху спираються на ідеї джадидизму – руху кінця XIX століття з реформування мусульманської освіти та способу життя в європейському дусі.

5.2. Аналіз наявних прогнозів щодо розвитку мусульманського питання в Європі

Незважаючи на те, що поточні тенденції щодо мусульманського фактора в Європі є наочними, спроби їхнього екстраполювання на недалеке майбутнє не є однозначними. Існують прихильники діаметрально протилежних прогнозів щодо майбутнього Європи в розрізі мусульманського питання. Ми нарахували як мінімум три сценарії подальшого розвитку ісламу в Європі, які мають найбільш впливові позиції в інтелектуальних колах.

Перший сценарій пропонують прихильники ідеї продуктивності ідеології мультикультуралізму. Другий сценарій поділяють теоретики, які переконані у поступовій «оксамитовій» ісламізації Європи. Третій сценарій пророкує радикальну ісламізацію Європи. Розглянемо кожен з цих сценаріїв, зупиняючись на їхніх вузлових моментах.

Прихильники продуктивності ідей мультикультуралізму вважають, що мирне співжиття мусульманського та немусульманського населення Європи є цілком можливим без домінування перших чи других. Ці теоретики вважають, що мусульмани не будуть розчинятися в європейському культурному просторі, а зберігатимуть свою ідентичність, що, на їхню думку, лише допоможе європейським націям у спільній ході до прогресу [45].

Можливість об'єднання зусиль різних культур заради спільної мети – ось центральне місце прогнозів прихильників мультикультуралістичної парадигми. «Прогресивне значення мультикультуралізму полягає в постійному пошуку інтеграційного модусу», – пишуть його прихильники [173, с. 64]. Однак ця інтеграція полягатиме саме у співжитті, яке буде зберігати усі специфічні особливості даних різних культур. Тут не йдеться про асиміляцію, тут ведуть мову про необхідність культивування різноманітності.

Такі теоретики, як Ж. Кепель, вважають, що мусульманські мігранти цілком спроможні безконфліктно жити в Європі, що вони на найближчу перспективу стануть поділяти цінності демократії разом з іншими європейцями [439]. Е. Нортон взагалі переконана, що європейці мають повчитися у мусульманських народів повазі до свободи та демократії, тому, на її думку, чим більше мусульман

приїде до Європи, тим краще буде європейцям [461].

Окремі представники даної позиції вважають, що запорукою мирного та продуктивного співжиття в Європі мусульман та немусульман виступить «відкритість» ісламу та християнства одне до одного. Наприклад, Е. Платті наголошує, що саме замкненість на собі є джерелом людських трагедій. За його словами, мусульмани та християни покажуть, «що саме у своїй вірі вони знаходять сили уникати осліплення, здатність до всеохоплюючого гуманізму, до відкритості іншому» [280, с. 237].

Жозеф Доре теж пропонує християнству та ісламу бути «відкритими» одне до одного та вважає, що минулий сумний досвід взаємодії цих двох релігій (мусульманські завоювання, хрестові походи тощо) можуть допомогти мусульманам та християнам жити мирно у майбутньому. Жозеф Доре закликає пам'ятати «про минулі помилки та нетерпимість», щоб не повторювати їх у майбутньому [110, с. 12].

Даний сценарій розвитку ісламу в Європі має своїх критиків. Здебільшого критики вказують на факти, що прямо суперечать оптимістичним очікуванням прихильників мультикультуралізму, а саме небажання значної частки мусульманських мігрантів працювати, дотримуватися демократичних законів, а також випадки релігійно вмотивованого насильства та тероризму, що почастишали в Європі зі зростанням напливу мігрантів з мусульманських країн.

В якості прикладу можна навести позицію американського дослідника Г. Фуллера [411], який прогнозує посилення напруження у стосунках між мусульманами та немусульманами в Європі, всупереч усім сподіванням мультикультуралістів.

Другий сценарій розвитку ісламу в Європі – це сценарій «оксамитової» ісламізації Європи. Прихильники цього сценарію вважають, що помірковане поширення ісламу допоможе європейцям подолати їхню духовну кризу. Вони вважають, що в умовах, коли традиційні церкви західного християнства втратили свій авторитет та вплив на багатьох європейців, іслам зможе зайняти цю нішу носія традиційних духовних цінностей та в такому вигляді мати попит у європейців.

У секуляризованій Європі традиційні цінності, які пов'язані з консервативними уявленнями про духовність, родину та спосіб життя, опинилися майже без підтримки. Традиційні суспільні ін-

ституту, які дбали на цих теренах про дані цінності – християнські церкви – наразі ослабли настільки, що не користуються значною підтримкою населення в багатьох європейських країнах.

У цих умовах мусульмани вважають за потрібне взяти на себе функцію провідника традиційних цінностей європейців. Так, муфтії шейх Равіль Гайнутдін пише: «Наша місія – місія людей віри – полягає саме в тому, щоб, відкидаючи проект остаточного розриву з традицією, релігією та духовністю, який нам нав'язують, закликати всіх людей до спасіння» [78, с. 14].

Равіль Гайнутдін – представник поміркованого крила в ісламі. Він виступає проти радикалів. Утім, в умовах, коли західне християнство не має впливу на величезні маси молодих європейців, він вважає за необхідне для ісламу «простягнути руку допомоги» тим, хто втратив духовні орієнтири на Заході.

Муфтії Р. Гайнутдін пише, що зараз Європа переживає потужну духовну кризу внаслідок власної відмови від релігійності: «Починаючи з епохи Відродження, коли Європа вирішила відмовитися від Творця як від обтяжливої гіпотези та зосередилася на людині, її чаяннях і, насамперед, на свободі від усіх і вся, тоді і почав формуватися той самий антропоцентричний тип мислення з притаманним йому індивідуалізмом, егоцентризмом, гедонізмом, орієнтацією на матеріальний світ, проповідництвом здирництва і збагачення з особистою метою, стиранням культурної різноманітності, уніфікацією людства, нарешті кризою духовності» [78, с. 13].

В таких умовах позиція ісламу є зрозумілою – зберігаючи консервативні цінності та демонструючи наполегливість в їхньому відстоюванні, мусульманські провідники розраховують посісти в європейському суспільстві місце, яке втрачено представниками західних християнських конфесій: місце поборника традиційних цінностей. Р. Гайнутдін пише: «Рубіж відповідальності всіх людей віри я би визначив таким чином: допомогти врятувати заблудлого від неминучої загибелі» [78, с. 15].

Представники поміркованого ісламу зазначають, що емансипована людина Заходу страждає, а пізнати причину спустошеності її серця їй може допомогти мусульманська проповідь консервативних цінностей та допомога у «відкритті та пізнанні Бога».

Варто зазначити, що мусульманські ідеологи кажуть не про нав'язування Європі ісламського майбутнього, а про відновлення

європейського мусульманського минулого.

Нагадаємо, що в Європі свого часу чимало земель було мусульманськими. Як відомо, в Середні віки європейцям вдалося зупинити арабів тільки у Франції, а пізніше європейці спромоглися зупинити турків тільки під Віднем. На захоплених європейських землях протягом тривалого часу існували мусульманські держави. В якості прикладу можна згадати численні емірати Аль-Андалус на Іберійському півострові.

Мусульмани пам'ятають, що свого часу вони мали великі володіння в Європі та нагадують європейцям, що життя на цих мусульманських землях характеризувалося розквітом наук, мистецтв, а також рівнем терпимості, який був вищим за той, що був у часи інквізиції в середньовічних західноєвропейських християнських королівствах.

Серед мусульманських ідеологів давно існує думка, що і у сучасних умовах мусульманські держави можливі в Західній Європі. Більше того, вони вважають, що ці держави будуть більш успішними, ніж християнські. Так, ще у 1906 році мусульманський публіцист Ісмаїл Гаспрінський писав про «обитель щастя» мусульман у Європі – уявну мусульманську державу в Західній Європі, в якій встановлено справедливе суспільство.

Ісмаїл Гаспрінський описував це мусульманське суспільство в Західній Європі так: «Обитель Щастя – істинно ісламська країна, тому немає в ній розподілу на класи і стани. Всі рівні між собою і різняться одне з одним тільки природними даруваннями, тільки набутими знаннями та славою. В цій країні благополуччя вважається найціннішим багатством, а справедливість – вищим знанням та мистецтвом» [88].

Ісмаїл Гаспрінський вважав, що європейська країна, яка керуватиметься мусульманськими настановами, не буде ні в чому поступатися іншим європейським країнам і навіть перевищуватиме їх у тому, що стосується соціальних свобод, рівності, системи освіти, благочестя та навіть технічного прогресу.

Цікаво, що і справді частина людей Заходу вважає, що мусульманські правила життя здатні були б покращити ситуацію в їхніх ультраліберальних суспільствах. В якості прикладу можна навести поширення у США нової релігії під назвою хріслам, що є сумішшю ісламу та християнства [448]. Як ми зазначали вище, є прихильники

й у думки, що незабаром з'явиться «євроіслам» – реформований різновид мусульманської релігії, який буде поміркованим та здатним привертати на свій бік великі маси мешканців Європи [174].

Цей сценарій розвитку подій теж має чимало критиків. В якості його слабкого місця вказують на те, що даний сценарій практично ігнорує існування західних християнських церков. Звісно, вони зараз значною мірою втратили свій вплив, але ця ситуація може змінитися. Так, О. Кустарев вказує, що західні християнські церкви не зможуть не реагувати на поширення ісламу та відродять свій вплив у Європі на хвилі протидії можливої експансії мусульманства [174].

Третій сценарій – це радикальна ісламізація Європи. Автори, які вважають можливим такий варіант розвитку подій, кажуть не про помірковану «оксамитову» ісламізацію, а про трагічні та швидкі події, які пов'язані зі встановленням мусульманського панування в європейських країнах всупереч волі корінних європейців. Як пишуть дослідники, це може, наприклад, статися в тому разі, якщо європейська влада остаточно втратить контроль за міграційним потоком і мусульмани буквально стануть більшістю в Європі.

Наразі чимало європейських інтелектуалів пише про загрозу перетворення Європи на ісламські емірати. В якості прикладу можна навести книгу французького письменника Мішеля Уельбека «Покора» [328], що вийшла у 2015 році. Втім, ці побоювання виникли не зараз. Вони мають давню історію.

Наприклад, про те, що європейські країни можуть бути радикально ісламізованими писав ще у 1914 році Гілберт Кіт Честертон [348] та у 1978 році Ентоні Берджес [46]. Дійсно, зараз ці алармістські настрої мають багато прихильників, але виникли ці настрої не сьогодні і не вчора, а мають давню історію в європейській думці. Можна пригадати аргументацію, яку висували у Середньовіччі прихильники ідеї виселення з Європи морисків – тоді в Європі казали, що нащадки мусульман-завойовників не асимілюються, а їх чисельність швидко зростає.

Крім тих, хто попереджає про можливість сценарію швидкої ісламізації Європи, є й ті, хто прагне його практично втілити у життя. Тут варто зробити ремарку, звертаючи увагу на теорію Е. Кало про те, що існують два способи передбачення майбутніх суспільних процесів. Перший з цих способів полягає в дослідженні минулих

подій і виведенні з них майбутніх, а другий – в діях і актах суб'єктів історії.

У першому випадку дослідник знаходиться поза історичними фактами, він ніби на відстані спостерігає і описує те, що відбувається, а потім з допомогою логічних методів виводить майбутнє.

У другому випадку він сам є дійовою особою, і його дії, як і дії інших людей, ведуть до певних наслідків, до певного майбутнього результату.

Перший спосіб оголошується розумовим процесом, а другий – практичним. В першому випадку вчений оперує певними логічними категоріями, з їх допомогою він приходить до тих чи інших висновків щодо майбутнього. А у другому він робить все, щоб майбутнє стало таким, яким він його бачить [92, с. 8].

Одним із проявів другого з названих вище способів передбачати майбутнє є дії ісламістської групи Islam4UK. Представники цієї групи публічно називали своєю метою поширення шаріату на Велику Британію, поки Islam4UK не була заборонена як терористична організація у 2010 році.

Як відомо, один з ідеологів радикальної ісламізації Європи А. Чоударі навів такі чотири варіанти можливого встановлення шаріату в Бельгії: «У Бельгії значне ісламське населення, особливо у містах. Перемога шаріату наступить за допомогою одного з чотирьох засобів: або більшість населення прийме іслам, або іноземні ісламські сили завоюють країну, або трапиться повстання проти утисків мусульман, або мусульмани скинуть правлячий режим і суспільство буде об'єднане під рукою ісламу» [281, с. 56].

Цікаво, що за свідченням Б.Тібі, діючі зараз у Німеччині мечеті мають імена воїнів джихаду, які свого часу вторглися в Європу як фатех (завойовники) [323]. На думку цього мусульманського вченого, це зовсім не випадково, а відображає наявні антиплюралістичні настрої в мусульманських громадах Європи.

Автори, які поділяють побоювання щодо радикальної ісламізації, часто використовують термін «Єврабія» для того, щоб охарактеризувати сучасний демографічний стан країн Західної Європи – надвисокі показники міграції мешканців мусульманських країн в Європу та надвисокі показники народжуваності серед мусульманських мігрантів на тлі депопуляційних тенденцій місцевого населення. Якщо розглянути сучасні теорії управління хаосом, то мож-

на побачити, що подібні явища, коли мусульмани швидко перетворюються з маргінальної частини європейського соціуму на домінуючу його частину є цілком ймовірними [172, с. 194–207].

М. Ракитянський вважає, що лавиноподібне демографічне зростання, масові форми політичної активності, прояви релігійного екстремізму і фанатизму будуть тільки наростати. Він пише: «Поступово складається ситуація, коли Захід з його суб'єктністю, креативністю, раціоналізмом, прагматизмом і, разом з тим неадекватною «якістю» розуміння ісламу, в недалекому історичному майбутньому ризикує стати жертвою його наростаючої «кількості» [290, с. 89].

За словами М. Ракитянського, у відносинах з ісламом західні суб'єкти політики зберігають безкомпромісну настанову безумовності та тотальності своїх ліберальних цінностей. При цьому зберігається стійка ілюзія можливості ментальної трансформації ісламу. Ця омана обумовлена двома моментами. По-перше, стратегії мислення операторів влади англо-саксонського світу спираються на відмінні від ісламу ментально-догматичні основи. По-друге, вони не рефлексують щодо своїх месіанських ліберально-догматичних настанов, вважаючи їх цілком природними і універсальними [290, с. 90].

Ф. Плещунов пише, що зараз близько чверті населення Брюсселя складають мусульмани. Це 300 тисяч мусульман, які ходять у 77 мечетей, що працюють наразі в цьому європейському місті [281, с. 53]. Ф. Плещунов наводить дані соціологів, за якими у 2030 році у Брюсселі більшість жителів будуть складати саме мусульмани [281, с. 55], якщо збережуться поточні тенденції. Звісно, такі величезні людські маси будуть справляти в тому числі і політичний вплив на розвиток цієї європейської країни.

Втім, точка зору щодо можливості сценарію радикальної ісламізації Європи має чимало критиків. Розглянемо цю скептичну позицію на прикладі аргументації, яку запропонував Олександр Кустарев. Він вважає даний сценарій лише типовим міфом: «Популярність цього сценарію легко пояснити. Він є наочним, його легко живописати. Він зачіпає найбільш хворобливий нерв людини, граючи на її побоюваннях перед будь-яким нашестям чужих. Ця маса, як нам здається, насувається, щоб відняти у нас наше – землю, дім, робочі місця, жінок. Вона нам незрозуміла, і ми її естетично відки-

даємо» [174].

Олександр Кустарєв порівнює побоювання щодо мусульман з поширеними в Європі уявленнями про китайців. Він пише, що китайці не показують відвертої ворожості стосовно Заходу, а мусульманські країни її демонструють; китайці значною своєю частиною вестернізувалися, а мешканці мусульманських країн цього не хочуть; про китайських терористів нічого не чути, а терористичні акти, які коять мусульмани, відбуваються дуже часто. Тому, на думку Олександра Кустарєва, колективна свідомість європейців і обрала мусульман в якості уявного ворога.

О. Кустарєв гіпотетично розглядає ситуацію, коли клерикальна ісламська партія перемагає на виборах в європейській країні. Він хоче прояснити питання: чи зможе ця партія ісламізувати європейську країну? На його думку, це неможливо. О. Кустарєв наводить такі аргументи на користь своєї тези.

По-перше, навіть якщо мусульмани складуть значну частку населення в європейській державі, їхня політична консолідація буде важко досяжною. Справа в тому, що ісламських конфесій чимало і вони ворогують між собою.

Другий фактор – етнічна різноманітність мусульман, що, на думку цього автора, завадить консолідації їхніх зусиль.

По-третє, в європейських мусульман не може з'явитися харизматичний лідер, який був би здатен консолідувати навколо себе прибічників ісламу. Чому саме поява такої людини неможлива, О. Кустарєв не пояснює.

По-четверте, щоб змінити характер європейської держави в ісламістський бік, мусульманська партія має бути фундаменталістською та авторитарною, але це не сприятиме масовості такої партії.

По-п'яте, навіть якщо в європейській державі прийдуть до влади мусульманські клерикали, вони стануть поміркованими, адже «будь-яка харизма доволі швидко рутинізується».

По-шосте, в разі перемоги на європейській виборах мусульманська партія буде змушена піти на коаліцію з європартіями, і це теж призведе до втрати нею свого харизматичного характеру. У полемічному пориві О. Кустарєв навіть пропонує допомогти мусульманам отримати владу в Європі – на його думку, це «найкращий засіб вихолостити іслам» [174].

Далі докладно розглянемо сценарії розвитку ісламського пи-

тання в Європі таких дослідників, як Жиль Кепель, арх. Августин (Нікітін) та Г. Фулер.

Жиль Кепель – відомий французький теоретик з ісламських питань. На початку ХХІ століття він видав книгу «Джихад: експансія та занепад ісламізму» [439], в якій висловив теорію, яка викликає чимало дискусій в академічному середовищі [312; 336]. Це теорія щодо «ери ісламізму». Кепель пише, що ця «ера» розпочалася на початку 1970-х років та вступила у фазу занепаду на початку ХХІ століття.

За словами Ж. Кепеля, цей період у розвитку мусульманських народів був «спростуванням попередньої епохи – епохи націоналізму». Використовуючи марксистську методологію, він розглядає історичний розвиток у якості низки етапів, які співвідносяться за гегелівською формулою «теза-антитеза-синтез».

Таким чином, виходить, що націоналістичний період у розвитку мусульманських народів був тезою, ісламістський період був антитезою, а той період, який має прийти на зміну ісламістському етапу, буде прогресивним періодом, тобто синтезом даних двох названих протилежностей.

Ж. Кепель розглядає ісламістський етап як «еру великих та драматичних потрясінь», однак вважає його необхідним етапом для встановлення в мусульманському світі норм життя, що будуть близькими до сучасного Заходу.

За теорією Ж. Кепеля, початок «ісламістської ери» підготували такі ідеологи, як пакистанець А. Маудуді, єгиптянин С. Кутб та іранець А. Хомейні. Вони сформулювали та висловили її теоретичне підґрунтя. Це були предтечі встановлення «ісламістської ери».

Хронологічний початок даної «ери» Ж. Кепель пов'язує із завершенням ізраїльсько-арабської війни у жовтні 1973. Будучи теоретиком, для якого важливі марксистські ідеологічні настанови, Ж. Кепель звертає особливу увагу на економічні чинники. Так, він зауважує, що важливим фактором початку ісламістської ери був той факт, що від ізраїльсько-арабської війни виграли такі експортери нафти як Саудівська Аравія, адже різко зросла ціна на вуглеводневу сировину, що забезпечило суттєву фінансову підтримку сил, що сповідують ідеї ісламізму.

У своїй історіософській концепції Ж. Кепель всіляко дотримується ідеї тріадичного руху. Це можна побачити, наприклад, у тому,

що Ж. Кепель виділяє саме три фази в розвитку «ісламістської ери» – періоди «розкачування», експансії та подолання.

Перша фаза, на думку Ж. Кепеля, продовжувалася з кінця 1973 року до 1979 року, коли сталася відома ісламська революція в Ірані. В якості рушійних сил, які забезпечили ефективність цього «розкачування», Ж. Кепель називає «релігійну буржуазію», середні класи та бідну міську молодь, яка, будучи результатом демографічного вибуху у третьому світі, змогла отримати доступ до початкової освіти. Ця здатність ісламістської ідеології до охоплення широких верств населення, на думку Ж. Кепеля, і забезпечила ефективність періоду «розкачування». Він пише: «Ісламістську ідеологію може поділяти як бородань-капіталіст, так і мешканець бідних кварталів» [145, с. 22].

Другу фазу в розвитку «ісламістської ери» Ж. Кепель називає фазою стрімкої експансії ісламістського руху. Вона тривала, за його концепцією, з початку 1980-х років до кінця 1990-х років.

Теоретик указує, що ідеологія ісламізму за своєю суттю є утопією, пропонуючи відновити справедливе суспільство часів раннього ісламу і державу, засновану Мухаммадом у Медині. Втрата Радянським Союзом ідеологічного впливу на світ та розпад СРСР сприяли поширенню ісламізму. Ж. Кепель пише, що «зникнення соціалістичного месіанізму звільнило утопічну нішу, яку ісламізм виявився здатним зайняти» [145, с. 25].

Утопічний характер ісламізму дозволяв провідникам цієї ідеології не дотримуватися вимог раціо та бути рішучими у своїх діях, незважаючи ні на що. Так, Ж. Кепель зазначає, що апеляція до релігії дозволяла ісламістам «не звітувати за свої дії у цьому світі» [145, с. 22].

Фаза експансії призвела до поширення претензій ісламістів не лише на терени всіх мусульманських країн, але на увесь світ як такий. В якості прикладу цьому Ж. Кепель наводить видану А. Хомейні фетву, яка закликала до вбивства С. Рушді. Ж. Кепель пише: «Цим жестом він символічно поширив простір ісламу – умму – на Західний світ, починаючи із Західної Європи: британський підданий С. Рушді був оголошений таким, що заслуговує смерті, в силу вироку, винесеного йому іранським аятолою» [145, с. 25].

Третю фазу розвитку «ісламістської ери» Ж. Кепель називає фазою подолання. Її початок він пов'язує з подіями початку 2000-х.

Хвилю насилля, яка прокотилася внаслідок дії джихадистів по всьому світу він прийняв за ознаку розпаду ісламізму [145, с. 25].

На думку Ж. Кепеля, ісламізм спирається на дуже крихкий соціальний фундамент. Кепель вважає, що союз бідної міської молоді та побожних середніх класів не здатний витримати тривалої боротьби з правлячими режимами мусульманських країн. Він пише про антагонізм реальних інтересів учасників ісламістського руху.

Початок хвилі міжнародного джихадистського насилля Ж. Кепель пояснює таким чином. За його словами, ісламісти з різних мусульманських країн, які в Афганістані боролися з радянськими військами, після виводу цих військ були «сп'янені джихадом, переконані в тому, що саме вони одні вигнали Радянський Союз, ці групи перенесли афганський досвід на увесь світ і почали вважати, що зможуть прискорити падіння "безбожних" режимів на планеті» [145, с. 26].

Однак, на переконання Ж. Кепеля, силові дії, терористичні акти джихадистів не могли не відвернути народні маси мусульманських країн від ісламістської ідеології. За його словами, мешканці мусульманських країн «дуже швидко» відвернулися від ісламізму та почали об'єднуватися проти нього на основі світської ідеології «навколо теми поваги до прав людини» [145, с. 26].

На початку XXI століття Ж. Кепель писав, що у 2000 році ідеологічне ослаблення ісламізму і зниження його мобілізаційного потенціалу знаменує собою початок третьої з названих ним фаз – стадії подолання.

За словами Ж. Кепеля, «на цьому етапі, що відкрився в XXI столітті, мусульманський світ, безперечно, остаточно вступить у сучасність, слідуючи ще невідомим нам моделям злиття із західним універсумом – зокрема, через міграцію і її наслідки, через революцію в області телекомунікацій та інформації». На оптимістичні переконання Ж. Кепеля, занепад ісламізму відкриває шлях до мусульманської демократії, основи якої вже закладені у наші дні [145, с. 21].

Легко побачити, що прогнози Ж. Кепеля не виправдалися. Джихадистське насилля та тероризм нікуди не поділися навіть через майже двадцять років після оптимістичних сподівань французького теоретика. Натомість, на жаль, у мусульманських країнах можна побачити подальше посилення ісламістського фактора, виник-

ла так звана Ісламська держава, криваві джихадистські терористичні атаки стали звичним явищем у західній Європі.

Економікоцентрична парадигма, яку використовує Ж. Кепель у своїх дослідженнях, показала свої слабкі сторони. Як показує практика, антагонізм економічних та заснованих на них соціальних інтересів різних суспільних груп у мусульманських країнах не призвів до того, що ісламісти втратили свою соціальну базу. В ХХІ столітті стало очевидним, що питання, пов'язані з релігійною проблематикою, далеко не завжди прив'язані до економічних факторів.

Також Ж. Кепель переоцінив прагнення широких мусульманських мас до ідей західної демократії. Відлуння ідеї Ф. Фукуями щодо «кінця історії», яке ми можемо побачити в роботах Ж. Кепеля, вкотре продемонструвало свою неспроможність – наразі стало очевидним, що не увесь світ вважає ліберальну демократію бажаним ідеалом.

Перейдемо до розгляду прогностичного сценарію викладача Санкт-Петербурзької Духовної Академії архімандрита Августина (Дмитро Євгенович Нікітін). Архімандрит Августин є відомим фахівцем з мусульманського питання в Європі. Він написав та опублікував цілу низку ґрунтовних та визнаних у науковому світі досліджень, де розглянув причини та наслідки сучасної ісламізації Європи. Помітне місце серед цих розвідок посідає монографія «Іслам в Європі», видана у 2009 році [28]. У цій книзі архімандрит Августин пропонує своє бачення розвитку подій в Європі, пов'язаних з посиленням мусульманського фактора.

Ідеї архімандрита Августина мали жваве обговорення в академічному середовищі [5; 162] та є прикладом цікавих та ґрунтовних теорій, дослідження яких є продуктивним для осмислення перспектив розвитку мусульманського фактора в сучасній Європі.

Передусім необхідно зазначити, що арх. Августин розглядає посилення мусульманського фактора в Європі у термінах історіософської концепції «виклику та відповіді», яку розробив А. Тойнбі.

Арх. Августин вказує, що поточна хвиля міграції мусульманських народів є потужним викликом для Європи: «Якщо б іммігранти були тільки носіями робочої сили, ніяких проблем не існувало б, але, не бажаючи ні інтегруватися, ні асимілюватися в суспільстві, що їх прийняло, вони стверджують власний стиль життя» [28, с. 5]. Показники міграції мусульман у Європу, а також народжуваності у

переселенців настільки високі, що Європа, про суті, опинилася перед вибором: або поступово втрачати власну ідентичність, або реагувати на мусульманський фактор. На переконання арх. Августина, подальший розвиток Європи можливий лише в тому випадку, якщо Європа буде здатна відповісти на цей виклик. Якщо вона виявиться нездатною на це, її подальший розвиток неможливий, це буде лише деградація.

За словами арх. Августина, у європейців в умовах посилення ісламського фактора в сучасній Західній Європі є три можливих варіанти реагування.

Перший сценарій – це шлях компромісу. Європейці можуть погодитися на обмеження власних свобод, зокрема, свободи слова, відповідно до вимог приїжджих мусульман. За його словами, це означає відхід від європейських цінностей та початок прийняття чужої культурної гегемонії. В якості прикладу він наводить карикатури на Мухаммада, які викликали відому реакцію з боку мусульман.

Другий сценарій – це прийняття Європою виклику мусульманського світу та «оголошення війни між Заходом та ісламом на захист західних культурних цінностей» [28, с. 628].

Звісно, тут йдеться про «війну» не в буквальному смислі цього слова, а про протидію в культурній площині. Це означає відмову Європи від засвоєних у другій половині ХХ століття ідей політкоректності та мультикультуральності й повернення до традиційної європейської культури. Цей шлях дозволить Європі зберегти свою базову культурну символіку, однак, призведе до зміни відносин у суспільстві у бік посилення їхньої суворості.

Третій сценарій – це шлях «ні війни, ні миру». В межах цього сценарію будуть відбуватися часткові компроміси. На думку арх. Августина, даний шлях буде мати такі самі наслідки, що й шлях компромісу, і буде знаменувати собою кризовий розвиток ситуації.

За прогнозом архімандрита Августина, Європа обере саме шлях «ні війни, ні миру». Тому варто очікувати подальшого посилення кризи та загроз для Європи. Він виділяє три групи такого роду загроз.

По-перше, це загроза розмивання ідентичності Європи, передусім продовження наступу на християнську складову європейської цивілізації.

По-друге, це посилення терористичної загрози. Добре відомо, що джихадистські терористи, які вчиняють свої напади на європейських громадян, є вихідцями з мусульманських країн або їхніми нащадками.

По-третє, серед загроз, які несе з собою масова міграція мусульманських народів у Європу, арх. Августин називає економіко-соціальні проблеми. За його словами, ця загроза проявиться в тому, що європейські соціальні структури будуть нездатні «перетравити» усіх приїжджих.

За спостереженнями арх. Августина, переселенці не хочуть працювати. Через високі показники народжуваності, їхня кількість фантастично зростає, але вони не допомагають економікам європейських країн, які стали їх новою домівкою. Велика кількість мігрантів живуть на допомогу, яку виділяють європейські держави, та не прагнуть займатися працею.

Поки що в Європі є три держави, в яких домінує мусульманське населення – це Боснія та Герцеговина, Македонія, Албанія. Однак, на переконання арх. Августина, наявні тенденції призведуть до того, що кількість європейських держав, де домінують мусульмани, зросте. В якості прикладу він вказує, що мусульманські райони та пригорода вже існують у Парижі, Берліні, Лондоні і в багатьох інших європейських містах.

Цікаво порівняти позицію арх. Августина з прогнозами інших дослідників. В якості прикладу візьмемо ідеї щодо розвитку ісламського фактора, які висловив відомий французький дослідник Ж. Кепель. У своїй роботі «Джихад: Експансія і занепад ісламізму», яку він видав у 2003 у Парижі [439], йдеться про те, що стосунки між мусульманським світом та Європою вдасться владнати через те, що мусульмани приймуть ідеали Заходу щодо прав людини та демократії. Ж. Кепель вважав, що мусульманський світ відмовиться від ісламізму, кількість мігрантів не буде значною, а ті мусульманські переселенці, які приїдуть до Європи, будуть асимілюватися. Як демонструють поточні події 2017 року, прогноз, розроблений архімандритом Августином у 2009 році, виявився більш близьким до істини, ніж прогноз Ж. Кепеля, запропонований ним у 2003 році.

Останній прогноз, який ми розглянемо в цьому підрозділі, належить Г. Фуллеру – відомому американському досліднику з ісламських питань, колишньому заступнику Національної ради США з

розвідки. Йому належить низка праць з аналізу поточної ситуації в мусульманському світі та взаємодії мусульманських країн з державами Заходу. Одна з найбільш відомих праць цього автора – «Майбутнє політичного ісламу» [411] – викликала активне обговорення в академічних колах, запропонувавши оригінальну прогностичну концепцію щодо розвитку наявних тенденцій в ісламізмі.

Г. Фуллер зазначає, що ісламістські сили є найбільш динамічною політичною силою у сучасному мусульманському світі. Прозахідні мусульманські сили становлять собою незначний сегмент політичного спектра мусульманських держав та не мають значного впливу на маси. Колись впливові в мусульманському світі ліві рухи з розпадом радянського блоку фактично зникли, а їхні нечисленні прихильники не мають помітної підтримки.

Г. Фуллер виділяє в ісламізмі два напрямки – радикальний та ліберальний.

За його оцінкою, всі ісламістські радикали є фундаменталістами, тобто дотримуються вузького, буквального та нетерпимого тлумачення ісламу. Більшість з них поділяють утопічне бачення панісламської держави.

Ліберальний (модерністський) ісламізм, на переконання Г. Фуллера, визнає цінності демократії, прав людини, плюралізму та громадянського суспільства як такі, що повною мірою сумісні з ісламом. Представники цього різновиду ісламізму вважають, що можна інтерпретувати священні для мусульман релігійні тексти таким чином, щоб розробити розуміння ісламу, сумісне із сучасними соціальними та політичними цінностями Заходу.

У своєму прогнозі Г. Фуллер зазначає, що радикалізм та лібералізм в ісламізмі якийсь час будуть існувати разом, але в кінцевому рахунку перемога буде на боці лібералізму [340]. В якості аргументу Г. Фуллер наголошує, що саме таким чином завершилися подібні протистояння в історії інших світових релігій.

На переконання Г. Фуллера, радикальні ісламісти не здатні запропонувати вирішення тих серйозних проблем, з якими стикаються мусульмани. Він вважає, що прибічників радикальних поглядів невідворотно очікує маргіналізація в тих мусульманських спільнотах, які шукають дієвих вирішень своїх проблем.

Однак Г. Фуллер не каже про близький кінець «епохи радикального ісламу». За його концепцією, наявні політичні, соціальні та

економічні умови сприяють появі значної кількості людей, які готові до насильницьких дій і легко рекрутуються радикальними організаціями [340].

Американський дослідник підкреслює, що радикальний ісламізм живиться тими проблемами, які існують у мусульманських країнах. Поки ці проблеми є настільки значними, як зараз, радикальний ісламізм буде мати необхідну кількість прибічників. Тому у джихадистського тероризма є сприятливий ґрунт навіть незважаючи на те, що значна більшість мусульманського населення не бере в ньому активної участі.

На переконання дослідника, наявні на Близньому Сході політичні інститути не здатні вирішити вищезгадані проблеми. Тому Г. Фуллер вважає, що Захід має допомагати мусульманським країнам, покращуючи життя мусульман: «Необхідно сприяти в покращенні тяжких умов існування в ісламському світі. Тільки в цьому випадку можна сподіватися на успіх західного заклику до мовчазної більшості в ісламських країнах рішучо висловитися проти екстремізму» [340].

На думку Г. Фуллера, Захід має надавати допомогу мусульманським країнам, незважаючи на те, що, за його власними прогнозами, терористи будуть і надалі вбивати жителів Заходу. Оскільки, на його думку, це єдиний спосіб допомогти перемогти поміркованому, тобто «лібераль-ному», ісламізму ісламізм радикальний.

Роблячи прогноз на найближчу перспективу, Г. Фуллер вважає найбільш реальними такі три складові розвитку подій.

По-перше, стосунки між міжнародним ісламом та США і надалі будуть погіршуватися. По-друге, буде зростати напруження у стосунках між мусульманами, які мешкають на Заході, та населенням західних країн. По-третє, ісламісти стануть більш активними у підтримці національно-визвольних рухів ісламських меншин [340].

Окрім західної допомоги, Г. Фуллер вважає необхідним для ліберального ісламізму розробити ясне, позитивне та конструктивне бачення суспільства та держави. За його словами, якщо ісламісти продовжать «зосереджуватися виключно на пошуках «справжності» в ісламі, то приречуть себе на роль тих, хто тільки каже «ні» і не здатен указати шляхи у майбутнє» [340]. В іншому випадку радикальний ісламізм продовжить своє домінування і надалі.

Ми вважаємо, що ідеї Г. Фуллера про найближчі перспективи

розвитку ісламу більш достовірні, ніж його довготермінові прогнози. Адже у прогностиці добре відоме правило: «Чим ближче подія, яку потрібно передбачити, тим прогноз достовірніше, оскільки досліднику легше з'ясувати причини виникнення явищ, легше їх аналізувати, отже, легше передбачити» [92, с. 11].

Цікаво порівняти прогностичні ідеї Г. Фуллера з іншими концепціями про майбутній розвиток ісламського фактора у світі. Так, французький дослідник Ж. Кепель вважає, що ісламізм швидко демократи-зується та не буде становити проблеми для західного світу через «прагнен-ня мусульман до дотримання прав людини та демократії» [145]. Росій-ський автор – архімандрит Августин (Нікітін), навпаки, вважає, що взаємо-дія ісламського світу та європейських країн буде полягати у все більш агресивному нав'язуванні мусульманами свої інтересів європейцям [28].

Як ми бачимо, Г. Фуллер згоден з Ж. Кепелем у далекій перспективі – він теж вважає, що ліберальний напрямок в ісламізмі переможе. Однак Г. Фуллер не вважає, як Ж. Кепель, що це станеться найближчим часом. У найближчій перспективі позиція Г. Фуллера не суперечить вищеназваним ідеям архімандрита Августина, адже Г. Фуллер пише, що напруження у стосунках між мусульманами, які мешкають на Заході, та населенням західних країн буде зростати.

ВИСНОВКИ

В огляді літератури ми аргументували, що першоджерелами для нашого дослідження є Коран, роботи таких представників ісламської думки, як Ахмад ібн Ханбаль, Ібн Таймія, Мухаммад ібн Сулейман ат-Тамімі, Абу-аль-Аля Мадуді, Саїд Кутб, Ісмаїл Гаспринський, Равіль Гайнутдін, Рамадан аль-Буті та ін.

Також досліджували джихадизм у своїх працях такі вчені: І. Антонович, О. Ашур, Дж. Брачман, А. Бухарс, Г. Мирський, Р. Несипбай, Е. Салтман, Дж. Тьорнер, Т. Хегхаммер, Ф. Хосрохавар, К. Хьюїт та ін. Але, безумовно, глибокі статті та монографії даних авторів не приділяють окремої уваги узагальненню наявної інформації щодо джихадизму, являючи собою розгляд того чи іншого його важливого аспекту. Жодна з праць наведених авторів не розкриває тему «Радикальний джихадизм у Європі початку ХХІ ст.: передумови, сутність та прогнози щодо майбутнього».

Серед дослідників, які аналізують осереддя сучасного радикального джихадизму – так звану «Ісламську державу» – ми виділили таких: М. Адамова, А. Атван, М. Баконіна, К. Бланшо, И. Бурганова, Х. Гамбір, З. Гульмохамад, А. Зелін, І. Кфір, Е. Ланчовичина, Е. Салтман, Г. Стансфілд, М. Стишинський, Є. Тесленко, А. Федорченко, А. Хашим. У їхніх цікавих та важливих працях розглянуто передусім політичний, економічний та ідеологічний аспекти Ісламської держави. Ми аргументували, що релігієзнавчі аспекти діяльності Ісламської держави поки що є маловивченим науковим питанням.

Що стосується праць, які вивчають термінологічні питання, пов'язані з аналізом релігійного тероризму, то в даній сфері працюють такі дослідники, як М. Юргенсмайер, Дж. Еспозіто, А. М. Кадієва, І. П. Добаєв, Ю. В. Ахромєєва, К.Н. Самошонков, А. Арістова, С. М. Бурлак, В. Пісоцький та ін. Ми аргументували, що в докладних та важливих працях даних авторів ще не вирішено остаточно питання термінологічної класифікації проявів ісламістського тероризму в Європі перших десятиліть ХХІ століття.

Релігійний тероризм як явище досліджують Дж. Ганнінг,

Дж. Джонс, С.Н. Еніколопов, Дж. Майєр, О.А. Миронова, Г.В. Новакова, Д. Перлмуттер, М. Седвіг, Р. Стейн, А. Шблей. Дані вчені отримали важливі наукові результати, втім, вони розглядали окремі аспекти даної тематики, не надали повної картини релігійного тероризму джихадистського спрямування в Європі початку ХХІ століття.

Питання сутності релігійного конфлікту осмислювали такі дослідники, як В. Докаш, М. Ю. Зеленков, З. Силаєва, В.Ф. Федоров, М.І. Шишова. Вищенаведені автори отримали дані, які є далекими від тематики конфліктів, спричинених джихадизмом, утім, їх можна екстраполювати на проблематику нашого дослідження.

Тему цивілізаційного конфлікту глибоко дослідили О. Шпенглер, А. Тойнбі та С. Гантінгтон, М. Перрі, Г. Негрін, Дж. Харріс, С.Б. Кримський, Ю.Б. Павленко. Аналіз праць наведених вище авторів надав багато матеріалу для нашого дослідження, втім, дані мислителі та вчені в своїх працях не охоплюють події, які сталися в останні роки ХХІ століття.

Систематизацією концептуального ядра переконань радикального салафізму займалися Г. Лаузіре, Р. Мейджер, І. Добаєв, Д. Сисоєв, Аль Хатіб Ібрагім Ясін, А. Канах, О. Постнов, С. Бережной, К. А. Кадирова, Д. Рязанов. У рамках досліджень даних авторів порушувалися важливі та різноманітні питання, пов'язані із вченням та практикою салафітів, утім, ще не знайшла достатнього розгляду проблема теоретичного підґрунтя салафітського руху.

Важливе в контексті нашого дослідження вчення Саїда Кутба досліджували такі автори: Д. Беньямін, С. Саймон, Г. Кіссинджер, Й.-Е. Лейн, Т.Б. Мамітов, Д. С. Рязанов, А. В. Сараб'єв, А.Н. Старостін, Дж. Тот, Л.Н. Ямпольська. У працях цих авторів показано значення, специфіку, вплив та сутність релігійного вчення С. Кутба, і ми спиралися на ці дані у своєму дослідженні. Однак серед розглянутих питань названими авторами не було приділено окремої уваги систематичній критиці, яка б обґрунтувала деструктивний характер та неспроможність вчення, викладеного С. Кутбом в його книзі «Віхи на шляху», що ми здійснили самостійно в нашому дослідженні.

Суперечлива постать середньовічного мислителя Ібн Таймії викликає інтерес у таких науковців, як І. Абдулла, Аль-Матруді, Абу Халіл, М. Вайн, Л. Маєвська, О. Маточкіна, М. Родіонова,

А. Сілвермен, Дж. Янсен тощо. Однак більшість вищеназваних дослідників центрує увагу на правових та політичних аспектах вчення Ібн Таймії, не займаючись окремо темою релігійно-філософських поглядів даного мислителя.

Як ми аргументували, чимало авторів розглядали у своїх статтях та монографіях різні грані взаємовідносин мусульманських та християнських народів Середньовіччя, але тільки деякі з них розглядали цю проблематику в контексті вивчення образу ісламу як релігії в уявленнях європейців. Окремі аспекти цієї теми розглядалися у працях таких авторів: П. Віймар, І. Георгізова, І. Добаєв, С. Дударев, Є. Заруцька, О. Лабінцев, А. Ламбтон, В. Уотт тощо.

Ми показали, що науковим дослідженням майбутнього розвитку ісламу в Європі займалися арх. Августин (Нікітін), Ж. Кепель, Г. Фуллер, В.Я. Білокреницький, С. Латіон, О.А. Островська, І. Подберезький, М.М. Ракитянський, О. Уткін, Й. Ханс, С. Хантер, Дж. Еспозіто, Р. Гайнутдін, Ж. Доре, О. Куропятник, О. Кустарев, Е. Платті, Ф. Плещунов, Тарік Рамадан, Б. Тібі, Аль Саїд, Д. Давидова, Л. Королева, А. Марч, А. Михальова, О.П. Бібікова, П. Готтчолк, К. Педзівіатр, М.М. Сулова, Ф. Халлідей, Л. Шерідан, А. Шрьок. Ми аргументували, що дані автори висловили численні та часто протилежні позиції – від заяв алармістського характеру до тверджень, що мусульмани успішно асимілюються в Європі. Хоча ці автори розглянули різні сценарії розвитку ситуації в Європі, втім, їхні роботи не є систематизуючими, вони не дають загальної картини наявних можливостей перебігу подій. В нашій монографії ми заповнили цей пробіл.

Розглянувши також стан українського ісламознавства, ми констатували, що воно знаходиться на початковому етапі свого розвитку. Серед його основних напрямків ми виділили чотири основні складові. По-перше, це теоретичний напрямок, що спрямований на вивчення сутнісних аспектів вчення мусульманської релігії. По-друге, це історичний напрямок, простежує розвиток мусульманства в Україні. По-третє, це суспільствознавчий напрямок, представники якого вивчають місце ісламу в українському суспільстві. По-четверте, це безпековий напрямок. Дослідники, які вивчають іслам у рамках останнього з названих напрямків концентрують увагу на тих загрозах, які несуть радикальні ісламістські організації. В рамках саме цього напрямку в Україні вивчається проблематика ради-

кального джихадизму.

Як ми встановили, безпековий напрямок в українському ісламознавстві поки що слабо представлений. На цю тематику написано небагато досліджень. Втілення в Україні у життя масштабних наукових дослідницьких проєктів з вивчення небезпек, які несе радикальний джихадизм, ще попереду.

У методологічній частині нашого дослідження ми показали, що з другої половини ХХ століття в методології релігієзнавчих досліджень відбуваються істотні трансформації. По-перше, докладаються значні зусилля зі створення методології, яка здатна забезпечити науковий характер результатів релігієзнавчих досліджень. По-друге, релігієзнавчі дослідження стали активно залучати методи феноменології релігії, методичні розробки соціології та структуралізму тощо.

Зважаючи на ці зміни, ми поклали в основу свого релігієзнавчого дослідження такі методи, як філософську феноменологію, методологічні напрацювання соціології релігії, історичний метод, методичні розробки герменевтики, а також структуральний метод.

Ми аргументували, що філософська феноменологія здатна допомогти уникнути в релігієзнавчому дослідженні зайвого дескриптивізму, дозволяючи здійснити таке дослідження, яке цікавиться суттю розглянутих явищ для людини.

Як ми показали, врахування методологічних напрацювань соціології релігії є важливим для того, щоб долучити емпіричні дані до релігієзнавчого дослідження, гарантуючи його твердий емпіричний базис.

Також ми обґрунтували, що історичний метод є необхідним для дослідника в галузі релігієзнавства, якщо він прагне отримати надійний інструмент для критичного вивчення даних, що знаходяться в його розпорядженні. Це метод допомагає побачити досліджувані явища в їхньому розвитку, отримати релевантний опис історичних фактів, а також їх історичну контекстуалізацію.

Ми аргументували, що структуральний метод допомагає продемонструвати, що релігійні феномени не є якимось довільним скупченням образів і ритуалів, а мають структуру, яка функціонує з урахуванням своїх внутрішніх закономірностей. Зокрема він ефективний при аналізі феноменів синхронії та діахронії у релігійних вченнях.

У релігієзнавстві для осмислення релігійних текстів природно використовувати методичні засоби герменевтики, яка має значні здобутки у цьому питанні. Ми обґрунтували, що такі методичні напрацювання герменевтики як герменевтичне тлумачення сутності інтерпретації, ідеї щодо герменевтичного кола, рекомендації щодо врахування співвідношення між текстом та традицією, яка нам його надає, здатні суттєво допомогти при роботі з текстами ісламських теологів як давнини, так і сьогодення.

Також у методологічному підрозділі нашої монографії ми показали різницю між релігієзнавчим та богословським підходами до вивчення релігійних конфліктів. Ми показали, що богословський та релігієзнавчий підходи є різними модусами осягнення релігійної проблематики, що їхні здобутки не є ідентичними та мають свою специфіку. Якщо богослов'я осмислює релігійний конфлікт у проекції дотримання або недотримання учасниками даного конфлікту норм та догматів їхньої релігії, то релігієзнавство розглядає релігійний конфлікт у проекції його феноменології, тобто емпірично фіксованих виявів даного конфлікту.

Методологічною основою нашого дослідження є системний підхід. Ми аналізуємо радикальний джихадизм як певну систему поглядів та дій. Ми показали, що цей підхід дозволяє розуміти кожен складову даного цілого в якості елемента, сутність якого розкривається через аналіз його ролі та місця в даній системі. Системний підхід допомагає не упускати з уваги важливі змістовні зв'язки, які пов'язують компоненти досліджуваної проблематики, виділяти в ній системоутворюючі елементи, бачити відмінність між суттєвим та другорядним, а також пізнавати специфіку кожної зі складових досліджуваного поля, виходячи з цього місця, яке вона посідає у цілому.

Як ми показали, конфлікт між радикальним ісламом та населенням Європи сягає коріннями VIII століття, коли мусульманські народи вперше принесли джихад на терени Європи, захопивши Піренейський півострів. З цього часу почалося кровопролитне протистояння, яке з певними перервами триває до сих пір. Серед помітних подій цього протистояння можна назвати хрестові походи, захоплення Балкан турецькими військами та осаду ними Відня, колоніальну політику європейських держав в арабському світі.

Перші риси сприйняття ісламу європейцями були сформовані

ще в добу Середньовіччя і спочатку містили в собі чотири таких елементи.

По-перше, це відчуття чужості ісламу та мусульман по відношенню до європейців. Це сприйняття живилося не тільки військовими зіткненнями між мусульманським та християнським світами, але й тим фактом, що мусульмани, підкоривши частину європейських земель, «не розчинялися» серед місцевого населення, не прагнули асиміляції, всіяко підтримуючи свою самобутність.

По-друге, це сприйняття мусульман як людей, у яких можна навчитися корисному. Протягом змушеного життя поруч з мусульманами європейці позичили у мешканців ісламських країн чимало важливих знань, ідей та технік, так само як і мусульмани навчалися у європейців.

По-третє, це трактування мусульманської релігії в якості обману та чогось цілком несумісного з християнством. Наприклад, Фома Аквінський відкидав ідею, що мусульмани та християни мають спільне Священне Писання. На переконання Аквіната, засновник мусульманської релігії діяв обманом та апелюючи до плотських бажань людей, охочих до ідеї полігамії та обіцянок фізичних задоволень у мусульманському раю. Також Фома вважав характерним для ісламу тяжіння до насильства та вирішення питань військовим шляхом.

По-четверте, важливим компонентом у сприйнятті мусульман європейцями в епоху Середньовіччя був страх. Цей страх у собі має дві складові: страх перед величезною чисельністю мусульманського населення (зокрема завдяки високим показникам народжуваності прихильників ісламу, на що вказували корінні мешканці європейських земель ще у часи Середньовіччя), а також страх перед військовою відвагою та бойовими успіхами мусульманських військ.

У сучасному сприйнятті європейцями ісламу можна побачити значні зміни. Так, бажання навчатися у мусульман нині зустрічається рідко, хоча і існує у свідомості деяких західних інтелектуалів, наприклад послідовників Е. Нортон. Питання розбіжностей між богословськими аспектами християнської та мусульманської релігії більше не викликає зацікавленості у європейців, хоча чимало європейців звертають увагу на виключну фанатичність деяких прибічників мусульманської релігії.

Поруч з цими трансформаціями, все ж таки частина середньо-

вічного образу ісламу в свідомості європейців залишилася незмінною. В сучасній Європі, як і в Середні віки, можна спостерігати фіксацію факту небажання мусульман асимілюватися, побоювання стосовно високих показників народжуваності у мусульманського населення, усвідомлення чужості мусульманської культури стосовно європейських правових та суспільних звичаїв, страх перед великою кількістю мусульманського населення. Колишній страх перед військовими успіхами мусульман трансформувався в XXI столітті у страх перед джихадистськими терактами.

Як ми також показали, історичний процес складання теоретичних підстав ідеології радикального джихадизму теж є дуже давнім явищем, яке сягає перших століть формування ісламського вчення.

Шукаючи відповіді на питання ідейного підґрунтя, на якому формувалися вчення, які призвели згодом до формування радикального джихадизму, ми дослідили уявлення ісламу про людину. Як ми аргументували, загальноісламські уявлення про метафізичний статус людини містять два основних виміри – «раб Аллаха» та «намісник Аллаха». Однак ці виміри реалізуються по-різному в рамках екстерналістської (класичний іслам) та інтерналістської (суфізм) традиції тлумачення обов'язків людини.

Ми обґрунтували тезу, що виникнення ідеології радикального джихадизму було можливим тільки в рамках екстерналістського тлумачення, яке вимагає від віруючого виконання своїх релігійних обов'язків саме в матеріальному, а не в духовному світі.

Серед представників екстерналістської традиції вирішальну роль у формуванні теоретичних передумов появи вчень, які згодом призвели до появи радикального джихадизму, зробили сунітські ісламські мислителі ханбалітського мазхабу – Ахмад ібн Ханбаль, Ібн Таймія, Мухаммад ібн Абд аль-Ваххаб ібн Сулейман ат-Тамімі та інші.

Як ми показали, дані мислителі робили наголос, по-перше, на необхідності літерального тлумачення норм Корану та Сунни, а також наполягали на важливості повернення до настанов віри та життя первинної мусульманської громади. Ці два моменти стали теоретичною основою, на якій виник салафізм – той рух, одним із проявів якого став у XX–XXI століттях радикальний джихадизм.

Самобутність ідейних уявлень салафізму можна побачити з аналізу вчення його представників щодо таких ключових для ісла-

му поняття, як «таухід», «такфір», «джихад».

Як ми аргументували, ідею таухіду салафіти тлумачать, по-перше, надзвичайно ригористично, а, по-друге, проєцируючи релігійні уявлення на політико-правову сферу.

Практику такфіру салафіти тлумачать дуже широко, вважаючи, що звинувачення у куфрі може бути спрямовано не тільки на представників усіх релігій, окрім ісламу, але і на мусульман, які не прагнуть власними діями доводити те, що вони не є мушріками.

Серед тлумачень джихаду радикальні салафіти вважають можливим пропагувати та практикувати «джихад у формі меча» не тільки в якості засобу захисту, але і як наступальний засіб.

Ми аргументували, що в генезі салафізму відіграли важливу роль чотири ідеї Ібн Таймії. По-перше, Ібн Таймія проголошував абсолютну покірність Аллаху як необхідну якість віруючого мусульманина. Друга ідея – це відкидання будь-яких нововведень в ісламі, будь-яких спроб реформувати цю релігію. Третя ідея – це заклик Ібн Таймії повернутися до ісламу перших поколінь мусульман, коли уявлення про те, як саме необхідно служити Аллаху, ще не були викривлені. Четвертою складовою була своєрідна концепція джихаду, яку запропонував Ібн Таймія. Він тлумачить джихад як обов'язок мусульман, а також як найкращий з усіх можливих різновидів поклоніння Аллаху. Як ми показали, для формування в ХХ столітті радикального джихадизму виявилася важливою теза Ібн Таймії, що джихад може бути спрямований не тільки проти представників інших релігій, але й проти мусульман, якщо вони в чомусь викривили початкове ісламське вчення.

Популярність ідей Ібн Таймії серед ідеологів радикального джихадизму ХХ–ХХІ ст. викликана такими двома основним факторами. По-перше, запропонована цим середньовічним мислителем концепція джихаду допомагає вербувати нових членів у терористичні організації та обґрунтовує широкі можливості застосування релігійно забарвленого терору. Використовуючи настанови Ібн Таймії, радикальні джихадисти отримали теоретичну санкцію звинувачувати у здійсненні ширку будь-кого, кого вони хочуть вбити, та проголошувати джихад стосовно будь-кого, хто їм не подобається – адже завжди можна знайти привід звинуватити будь-кого у відході від суворих норм, які побутували в VII столітті в первинній мусульманській громаді. Другим фактором, що приваблює радика-

льних джихадистів у вченні Ібн Таймії – це його фундаменталізм та непримиренність у соціальних питаннях, які мають, за його вченням, здійснюватися у повній відповідності до середньовічних тлумачень настанов шаріату.

Вчення Мухаммада ібн Абда аль-Ваххаба ібн Сулеймана ат-Тамімі також відіграло одну з ключових ролей у формуванні теоретичної доктрини салафізму. Як ми обґрунтували, три таких тези ат-Тамімі були ключовими для салафітського вчення.

По-перше, ат-Тамімі вважав, що ісламському розумінню таухіду зобов'язані слідувати не тільки мусульмани, але й всі інші народи. Відтак, якщо, наприклад, християни вірять у троїчність Бога, то вони, з точки зору ат-Тамімі, чинять злочин проти Аллаха, який заповідав їм, як і всім людям Землі, сповідувати ісламське розуміння монотеїзму. По-друге, ат-Тамімі тлумачив наявний стан суспільства в сучасних йому мусульманських країнах як джахілію, тобто стан язичницького невігластва, що потребує нового та рішучого навернення в іслам. По-третє, ат-Тамімі наголошував на необхідності дотримуватися суворих релігійних норм в усіх без винятку сферах життя, включаючи ті, які є дуже далекими від сфери відправлення релігійного культу. Сучасний радикальний джихадизм використовує ці три аспекти, про які вчив ат-Тамімі, в якості теоретичного обґрунтування своїх деструктивних практик.

Також ми аргументували, що, окрім релігійно-правового етапу, який представлений, зокрема, ідеями таких мислителів, як Ахмад ібн Ханбаль, Ібн Таймія та ат-Тамімі, у формуванні теоретичної бази салафізму був наявним ще релігійно-філософський етап, який був представлений у XX столітті ідеями таких авторів, як Абу аль-Ала Маудуді та Саїд Кутб.

При аналізі теоретичної спадщини Абу Маудуді, ми обґрунтували, що у процесі формування ідеології радикального джихадизму важливою стала його теза, що для всіх людей існує лише один закон – закон Аллаха, а всі інші чинні на планеті закони – це вигадки, яких дотримуватися непотрібно. Ще однією важливою в даному контексті ідеєю Абу Маудуді було його тлумачення джихаду. Абу аль-Ала Маудуді пропагував джихад у двох аспектах: по-перше, як надійний засіб змінити світ, а, по-друге, розвивав ідеї Ібн Таймії про те, що брати участь у джихаді є обов'язком для кожного мусульманина.

Зазначимо, що вчення Ібн Таймії, ат-Тамімі, Абу Маудуді можна тлумачити не тільки у ключі радикального джихадизму. Джихадисти знайшли те, що цікавить їх у вченні даних мислителів, обходячи увагою ті аспекти вчення даних авторів, які не вписуються в їхнє розуміння ісламу. Однак викладене у книзі «Віхи на шляху до Аллаха» вчення Саїда Кутба витлумачити можна лише в одному ключі – в руслі уявлень радикального джихадизму.

Дані уявлення Саїда Кутба є проявом екстремістської ідеології, деструктивним вченням та теоретичним обґрунтуванням джихадистського тероризму та характеризуються п'ятьма ознаками. Це вчення, по-перше, спрямоване на досягнення світового панування військовим шляхом; по-друге, розпалює ненависть до величезних мас людей за релігійною ознакою; по-третє, виправдовує релігійні війни; по-четверте, агітує за встановлення тоталітарного суспільства; по-п'яте, пропонує техніки підготовки релігійних екстремістів.

Ми аргументували, що головним засобом досягнення своїх цілей С. Кутб проголосив наступальний військовий джихад. Причому вестися цей джихад, на його думку, має як стосовно всіх немусульманських держав, так і всіх сучасних йому мусульманських держав, оскільки там живуть, за його словами, «несправжні мусульмани». На переконання С. Кутба, результатом такої війни повинно стати підкорення всього світу. Причому, як він вчить, поневолені народи мають або стати мусульманами, або поголовно платити данину у вигляді джизья – військового податку.

У своєму дослідженні ми обґрунтували три причини неспроможності вчення С. Кутба. По-перше, його вчення засноване на маніпуляціях, наведенні вирваних з контексту цитат та на видаванні бажаного за дійсне. По-друге, його вчення оголошує війну всьому світові, що невідворотно призведе до поразки спроб його втілення у життя. По-третє, воно є утопією, адже прагне примусити людей ХХІ століття жити у суворій відповідності до норм життя людей у VII столітті.

В якості складової нашої критики вчення С. Кутба, ми показали, що його ідеї є небезпечними та деструктивними не тільки щодо населення немусульманських країн, але і щодо мусульман як таких.

Ми аргументували, що, по-перше, С. Кутб вимагає від мусульман воювати проти своїх країн. Таким чином він провокує громадянські, братовбивчі війни, які спрямовані в першу чергу проти

представників своєї ж релігії – ісламу.

По-друге, по суті, С. Кутб виступає проти ісламського вчення як такого, пропонуючи замість традиційних трактувань своє власне розуміння ісламу, тези якого, як ми показали, критикують знані мусульманські вчені різних мазхабів.

По-третє, спроби радикалів втілити у життя настанови С. Кутба налаштовують населення різних країн світу проти ісламу як такого, іменем якого прикриваються джихадистські екстремісти, влаштовуючи свої теракти по всьому світові.

Як ми показали, криза світських ідеологій в країнах Близького Сходу призвела до ренесансу релігійних уявлень, зокрема до популярності салафітських ідей повернення до первинного ісламу. Своїм прихильникам ці ідеї здаються засобом, який здатен подолати політичні, економічні та духовні негаразди, які склалися в країнах цього регіону.

Реконструювавши історичні та теоретичні передумови формування радикального джихадизму, ми проаналізували його сьогодення в європейському аспекті.

Як ми показали, основою ідеології, що спрямовує дії в Європі ісламістських терористів в перші десятиліття XXI століття, є радикальний салафізм з такою його програмою дій стосовно несалафітського оточення (і немусульманського, і мусульманського), як радикальний джихадизм. Радикальний джихадизм характеризується виключною жорстокістю, принципом «мета виправдовує засоби», дихотомічною поляризацією світу, акцентуацією релігійної нетерпимості, санкціонуванням з боку релігії агресивних дій щодо іновірців.

Найбільш помітними складовими екстремістської діяльності радикальних джихадистів є терористичні атаки, яких було скоєно в Європі не менше 47 за останні два десятиліття, а також пропаганда екстремістських поглядів, вербування нових членів та інші дії, які спрямовані проти мирного населення.

Керівництво діями ісламістських терористів в Європі перших двох десятиліть XXI століття здійснюється переважно двома терористичними організаціями – ІДІЛ (у 2014 році перетворилася на так звану Ісламську державу) та Аль-Каїдою, причому перша в останні роки набагато обходить другу за активністю в Європі. З точки зору організаційної структури, в діях даних терористів можна побачити

дві основні моделі – ієрархічну та неієрархічну. В першому випадку організацію терористичних дій характеризує жорстка ієрархічна підпорядкованість, ідеократичний принцип організації та харизматичне лідерство. У другому варіанті перший з названих трьох елементів відсутній, хоча два останніх є в наявності.

Ми обґрунтували, що дії джихадистських терористів у Європі перших десятиліть ХХІ століття відповідають ознакам релігійного тероризму та є складовими релігійного конфлікту, який не вирішити тільки засобами політичного врегулювання. Також ми аргументували, що як мінімум частина терактів ісламістських терористів безпосередньо спрямована саме проти християн (наприклад, у 2016 році це був напад на церкву в Сент-Етьєн-дю-Рувре у Франції).

Ватажки Аль-Каїди та ІДІЛ привернули чимало прибічників салафітських ідей, надавши своїм політичним та кримінальним прагненням релігійну форму. Зокрема, заклики до скоєння терактів радикальні джихадисти здійснюють у формі традиційної мусульманської проповіді (хутба), терористів-смертників виставляють у ролі мучеників за віру, а об'єкти терористичних атак таврують за допомогою негативних релігійно забарвлених образів – «хрестоносці», «грішники», «вороги Аллаха» тощо. Для виправдання вбивств використовується радикалізована ідея священної війни – джихаду, для закріплення свого панівного становища на захоплених землях, терористи застосовують норми шариату. Захоплені терористами ІДІЛ землі були проголошені територією відновленої теократичної держави мусульман – халіфатом, першим халіфом якого стала людина, що називає себе нащадком пророка Мухаммада. Завдяки активній апеляції до релігійних почуттів, терористи змогли привернути на свій бік численні людські та фінансові ресурси.

Зокрема ми аргументували, що в терористичній діяльності Ісламської держави релігія служить, по-перше, засобом виправдання терористичної діяльності, по-друге, інструментом рекрутування людських ресурсів для терористичної діяльності, по-третє, засобом підтримки влади в руках керманічів даної терористичної організації.

Ми обґрунтували тезу, що радикальний джихадизм – це релігійно фундована теорія та відповідні практики, які спрямовані на розпалювання та здійснення релігійно вмотивованої війни передусім проти християн, іудеїв та невіруючих, а також проти всіх тих

людей (включаючи представників поміркованих напрямків ісламу), які не поділяють настанови радикальних салафітів.

Аналізуючи феномен радикального джихадизму, ми також аргументували такі тези.

По-перше, радикальний джихадизм – це абсолютно неприйнятна ідеологія, яка пропагує вбивства та насилля.

По-друге, радикальний джихадизм не може розглядатися в розрізі права того чи іншого народу на військовий захист своїх інтересів, адже проголошує не оборонну, а наступальну та тотальну війну, яка має відбуватися не тільки щодо військових, але й стосовно цивільного населення.

По-третє, джихадизм є релігійно фундованою деструктивною ідеологією, яка спрямована насамперед проти представників двох релігій – іудаїзму та християнства.

Також нами було обґрунтовано, що у сучасному тероризмі як явищі відбувається нарощування тієї компоненти, яка черпає свою мотивацію в релігійній сфері. Ми виділили чотири основні риси релігійного тероризму.

По-перше, це особлива доктринальна непохитність і небажання йти на компроміси.

По-друге, це пантериторіальний характер діяльності релігійного тероризму.

По-третє, релігійні переконання служать терористам не метою, а засобом задоволення їхніх деструктивних нахилів.

По-четверте, релігійний тероризм претендує на статус легітимного насильства, підриваючи основи державності сучасних країн.

В ході нашого дослідження ми обґрунтували тезу, що значна частка релігійних конфліктів у Європі перших двох десятиліть ХХІ століття є продовженням протистояння між Західною цивілізацією та Ісламською цивілізацією, яке триває з періодами відносного затишшя вже 13 століть поспіль.

Окрім того, ми показали, що сучасні події, пов'язані з мусульманською міграцією в Європу, можна трактувати в тойбіанському ключі в якості «відповіді» Ісламської цивілізації на «виклик» колонізації мусульманських країн європейськими метрополіями, яка тривала протягом останніх декількох століть.

Серед складових цієї «відповіді» ми виділили такі три аспекти: масова міграція мусульманського населення на європейські те-

рени; надвисокі темпи зростання мусульманського населення в Європі як запорука майбутнього домінування; хвиля насилля, яка не вщухає останні десятиліття на багатьох землях, де є мусульманське населення.

Ми показали, що, мігруючи на Захід, мусульмани створюють всередині європейських країн анклавів Ісламської цивілізації, які прагнуть зберегти власну ідентичність, що створює конфліктогенні осередки всередині Західної цивілізації.

Відчуваючи неможливість забезпечити в рамках європейського простору звичні їм за мусульманськими країнами політико-правові умови життя, представники Ісламської цивілізації шукають компенсації в суб'єктивній духовній сфері мусульманської релігії, де сильні позиції має радикальний ісламизм.

Процес рекрутування радикальними ісламістами релігійних фанатиків з-поміж мігрантів до Європи активізується також такими двома факторами. По-перше, для будь-яких мігрантів релігія стає одним з основних засобів самоідентифікації; по-друге, у сучасному Західному суспільстві наявний феномен девальвації в очах населення секулярної влади.

В рамках перших десятиліть ХХІ століття в Європі цивілізаційний конфлікт між представниками Ісламської та Західної цивілізацій отримав активних учасників не тільки з боку радикальних ісламістів. Теракти Андерса Брейвіка – дзеркальний приклад тероризму з протилежного боку в даному протистоянні. В останні роки Європою активно поширюється ісламофобія, яка набуває все більш загрозливих форм для мусульманських мігрантів.

Ми переконані, що конфліктна ситуація, яка склалася в сучасній Європі в царині стосунків представників Західної та Ісламської цивілізацій, потребує негайних пошуків засобів свого вирішення, оскільки наявні ознаки того, що ця ситуація здатна призвести до розгортання повномасштабного та кровопролитного цивілізаційного конфлікту.

Аналізуючи критику ідей радикального салафізму (який виступає теоретичною базою джихадизму) з боку поміркованих мусульманських вчених, ми дійшли таких висновків. Представники поміркованого ісламу спрямовують свою критику передусім на чотири особливості ідей представників радикального салафізму. Перша особливість – це твердження салафітів про нібито історичну фун-

дованість особливого статусу салафізму в ісламі. Друга особливість – це критика салафітами незаконних нововведень у релігії та житті мусульман. Третя – це практикування радикальними салафітами такфіру (звинувачення у невір'ї). Четверта – це непримиримість радикальних салафітів до тих, хто має інші погляди на віру та релігію.

В якості критики першої з вищеназваних особливостей ідей салафітів, мусульманські вчені зазначають, що такі претензії не мають реального історичного підґрунтя, а є видаванням бажаного за дійсне.

Щодо другої з вищеназваних особливостей помірковані мусульманські вчені наголошують, що, по-перше, самі салафи припустили можливість певних нововведень а, по-друге, салафізм як такий є нововведенням.

Стосовно третьої з вищеназваних особливостей ідей салафітів критики вказують, що обґрунтовано оголосити такфір якійсь людині може лише Суддя Судного дня, а не представники радикального салафізму.

Щодо четвертого пункту з вищеназваних особливостей мусульманські критики зазначають, що позиція радикальних салафітів не обґрунтована мусульманським вченням та завдає шкоди уммі, вносячи в неї смуту та розпалюючи численні конфлікти.

Проаналізувавши інтеракційний аспект сучасного джихадизму та європейського суспільства ми, зокрема, звернули увагу на феномен ісламофобії та виділили сім факторів, які є важливими причинами поширення цього явища в сучасних країнах Заходу.

По-перше, це релігійно вмотивовані джихадистські терористичні акти, які в останні часи регулярно відбуваються в країнах Заходу та налаштовують місцеве населення проти ісламу як такого.

По-друге, це фактор наявності історичного підґрунтя у мусульмано-європейського протистояння. Європейці не можуть не пригадати, що в історії їхніх народів наявні численні факти військових зіткнень з мусульманськими народами.

По-третє, це конфлікт ідентичностей, який ми можемо спостерігати у країнах Заходу між місцевим населенням та мусульманськими мігрантами. Значна частина мусульманських мігрантів поводить себе підкреслено інакше у порівнянні з корінним населенням, культивуючи чужу для місцевих громадян ідентичність. Не всі корінні європейці готові не зважати на інакшість мігрантів всередині

власного суспільства.

По-четверте, це економічний чинник, який виражається в тому, що чимало мешканців Європи розглядають мігрантів з мусульманських країн як осіб, на утримання яких йде значна частка їхніх податків.

По-п'яте, це сучасні війни, які ведуть країни Заходу на територіях мусульманських держав. Далеко не всі європейці здатні розрізняти серед мусульман представників різних релігійних напрямків, національностей, політичних поглядів. Чимало корінних європейців генералізують будь-яких мусульман в якості ворога, з яким його держава веде війну.

По-шосте, це політичні амбіції правих сил у країнах Заходу. Відчувши, що серед корінного населення Європи зростає запит на неприйняття чужості мігрантів з мусульманських країн, частка європейських політиків вирішила скористатися з цих настроїв та проводить відповідні агітаційні кампанії, сподіваючись на зростання власної електоральної бази.

По-сьоме, це поширена в Європі релігієфобія, тобто неприязнь до будь-яких проявів релігійного. На відміну від багатьох християн сучасної Європи, мусульманські віруючі не соромляться демонструвати свої релігійні почуття, що викликає обурення з боку численних європейських борців з релігією.

Розглянувши теоретичні позиції, які критикують ставлення європейського населення до мусульманських мігрантів, ми проаналізували, зокрема, теорію Е. Нортон. Ідеї Е. Нортон щодо мусульманського фактора в Європі мають три вузлові моменти.

По-перше, Е. Нортон апелює до відчуття вини європейців, указуючи на злочинні дії низки європейських режимів щодо євреїв протягом першої половини ХХ століття. Вона стверджує, що сучасні європейські держави здійснюють подібні дискримінаційні дії і стосовно мусульман.

По-друге, Е. Нортон парадоксальним чином стверджує, що європейські країни не є демократичними, і що європейці мають навчатися демократії у мусульман.

Третя складова теорії Е. Нортон полягає в тому, що, за її словами, європейські жертви джихадистського тероризму самі винуваті в тому, що їх вбили.

Як ми показали, теоретичні побудови Е. Нортон є логічно не-

спроможними, а також такими, що частково виходять за межі етичних норм. Замість фактів або інших перевірених даних, дана дослідниця спирається на стереотипи, архаїзми та занадто сміливі припущення, використовує некоректні порівняння, її дискурс позбавлений неупередженості. Її теорія щодо мусульманського фактора має відверто апологетичний характер, не ставлячи за мету об'єктивність.

Осмысливши передумови радикального джихадизму, а також поточне становище і сутність цього деструктивного явища, ми перейшли до аналізу місця християнства в Європі.

Як ми показали, християнство заклало культурні, світоглядні та історичні підвалини того, що зараз називається Європою. Тим спільним, що поєднує різні регіони Європи є насамперед те, що вони всі є спадкоємцями Християнського світу.

Ми аргументували, що саме християнство сформувало єдність цінностей європейського суспільства, його моральну основу, яка акцентує важливість людини та її відповідальності.

Іслам, охопивши в Середні віки з півдня та сходу християнський світ, допоміг консолідуватися та самовизначитися європейцям як християнському суспільству, відчутти спорідненість християнських країн.

Вгасання інтересу сучасних європейців до публічної демонстрації своїх релігійних почуттів не означає, що вони відмовляються від європейської культури, яка була утворена багато в чому на ґрунті християнських уявлень. Вони продовжують нести в собі християнську культурну ідентичність, навіть відмовляючись від використання самоназви «християни».

Кожна з християнських конфесій Європи – католицизм, протестантизм, православ'я – зробили свій внесок у формування ідентичності європейців. Домінування в цьому питанні католицизму має історичне пояснення, яке безпосередньо пов'язане з експансією ісламу, яка в Середньовіччі поглинула або послабила близькосхідні християнські регіони.

Римсько-католицька церква стала першим координатором об'єднавчих процесів у Європі і надалі демонструвала тенденцію до духовно-ідеологічного об'єднання народів континенту за допомогою різноманітних механізмів церковної політики. Прагнення пап до світської влади та до побудови християнської імперії під

своїм керівництвом було важливою характерною рисою соціальної активності західної Церкви, що обумовило видимі успіхи католицизму у процесі об'єднання європейських земель. Одним із прикладів транснаціонального європейського інституту, заснованого на ідеях християнства, можна вважати середньовічну армію часів хрестових походів.

Виникнення протестантизму поклало початок нової міжнародно-правової епохи в житті Європи, що було закріплено Вестфальським договором, який поклав край тридцятирічній війні між католиками і протестантами. В результаті зафіксованого у Вестфальському договорі принципу «чия влада – того і віра» з'явилося поняття державного суверенітету. Поява і становлення суверенних держав означали дезінтеграцію і диверсифікацію колишнього єдиного європейського «Християнського світу». В цей період політика пап була зосереджена на подоланні відцентрових, національних тенденцій в церковних структурах окремих країн, натхнених успіхами Реформації і, відповідно, прагнучих до зміцнення національних держав у Європі. Тому на довгий час інтеграційна політика РКЦ мала «антидезінтеграційний» характер (Контрреформація) і спрямовувалася на подолання відцентрових тенденцій.

Водночас протестантизм спричинив вплив на економічний розвиток, а також на становлення демократичного громадянського суспільства в Європі. Зокрема, Реформація вплинула на продуктивність праці, інститути заощаджень та інвестування, зняла певні перешкоди інноваціям у науці, допомогла ствердженню ідеї прав людини. Як ми показали, є чимало аргументів на користь того, що саме протестантська етика виступила ідейним та духовним підґрунтям капіталізму.

Православ'я, хоча і має значну специфіку порівняно з іншими християнськими конфесіями у тлумаченні суспільства, особистості, сфери належного та гідного, є набагато ближче до католицизму чи протестантизму, ніж до ісламу чи інших релігій. Ця близькість у релігійному, а також і у культурному плані забезпечує однорідний (у своїх базових рисах) культурний простір Європи, а також спільний (у своїх базових рисах) шлях розвитку.

В ході дослідження ставлення теоретичної думки Європи до релігійного питання, ми виділили чотири основні теоретично-методологічних парадигми: реалізм, лібералізм, неомарксизм та со-

ціальний конструктивізм.

Ми показали, що прихильники реалізму підірвали ідею християнської єдності стосовно іновірців, яка до цього декларувалася. Реалісти вважають, що релігія не може змінити риси поведінки людини і тому не може розглядатися як чинник, що визначає економічні та політичні відносини. Внаслідок цього в рамках реалізму розгортається пануюча теорія і практика секуляризму. Ця парадигма містить в собі ідею необхідності секуляризації суспільного життя, пропонуючи звузити сферу впливу релігійних інститутів на економіку, політику, культуру і освіту тощо, змінюючи суспільні функції релігії.

Прихильники класичного лібералізму вважають, що християнство є першоджерелом демократичної правової держави, оскільки християнська релігія поклала в її основу ідеї рівності, єдності, братерства всіх людей. Утім, ліберали тлумачать християнство у протестантському дусі, зберігаючи християнську віру, але відкидаючи традиційні християнські релігійні інститути. Під впливом лібералізму виникають перші ідеї про шкоду націоналізму та про певну європейську «єдність у різноманітності».

Прихильники неомарксистських теорій вважають (на відміну від класичних марксистів), що економічний «базис» і «надбудова» є взаємозалежними. Отже, релігія, як вагома складова «надбудови», за певних умов здійснює потужний вплив на соціальні, у тому числі економічні процеси. Зокрема цю тезу можна побачити у констатації неомарксистами факту, що християнські країни мають кращі економічні показники та показники соціального розвитку, ніж більшість мусульманських країн. Неомарксистичні уявлення про простір міжнародних відносин у вигляді глобальної імперії, периферія якої залишається під гнітом центру, навіть після здобуття колишніми колоніальними країнами своєї політичної незалежності, та виступають за ліквідацію будь-яких обмежень між периферією та центром, між культурами та цивілізаціями. Ідеологія мультикультуралізму виникає як розвиток ідей неомарксизму за участю елементів вчення лібералізму та реалізму.

Прихильники парадигми соціального конструктивізму показують кореляцію між основною релігією країни і функціонуванням соціальних установ та економічних організацій. Наприклад, пов'язують сильні вертикальні соціальні зв'язки в суспільстві з ка-

толицизмом, потужні горизонтальні зв'язки – з протестантизмом. Зокрема, представники соціального конструктивізму вказують, що іслам виступає підґрунтям тих рис соціальної поведінки, які не є властивими для Європи.

Ми аргументували, що християнство є одним з найважливіших екзистенційних та інтегративних факторів, що складають основу європейської ідентичності. Воно заклало цінності сучасної Європи, спричиняло істотний вплив на формування її правової, соціальної, культурної, економічної своєрідності. Потрапляння на територію Європи значних мас представників мусульманської ідентичності, без їхньої асиміляції, призведе до суттєвих трансформацій ціннісної, правової, культурної своєрідності Європи.

Ми показали, що парадигми неомарксизму, реалізму та частково лібералізму відкривають можливості для послаблення християнської складової європейського суспільства, заохочують дані процеси та опосередковано сприяють посиленню позицій ісламу в Європі.

Також ми обґрунтували тезу, що уявлення про небезпеку процесів розмивання європейської ідентичності в рамках поширених в Європі теоретико-методологічних парадигм (реалізм, лібералізм, неомарксизм та соціальний конструктивізм) можливо насамперед в рамках дискурсу парадигми соціального конструктивізму, який володіє ефективними інструментами фіксації кореляції між релігійними факторами та їхнім впливом на розвиток соціальних процесів.

Як ми аргументували, в той час як корінні європейці масово стають атеїстами, агностиками, забуваючи релігію, що заклала світоглядні підвалини Західної цивілізації – християнство, молоді покоління мусульман у Європі стають навіть більш релігійними, ніж їх прибувши у свій час на європейські терени батьки. Причому чимало молодих європейських мусульман вибирають саме салафізм в якості своєї версії ісламу, що посилює ресурсну базу радикального джихадизму в Європі.

Можливість успіху в діалозі між християнством і ісламом в якості засобу протидії поширенню радикального джихадизму в Європі викликає великі сумніви. По-перше, релігії являють собою доктрини, які побудовані на постулатах віри, де компроміси майже неможливі. По-друге, сама постановка питання про діалог між ісламом і християнством як примирення Заходу та ісламського світу

є помилковою, оскільки Західний світ зараз складно назвати християнським. Наразі ми можемо спостерігати, як радикальний іслам та сучасна секулярна західна цивілізація поєднують зусилля, щоб боротися з християнством.

Як свідчать наявні тенденції, в етнонаціональному плані склад населення Європи значно зміниться – корінне населення буде рік за роком поступатися позиціями мігрантам та дітям мігрантів з мусульманських країн. Причому суттєвої асиміляції мусульманського населення як немає зараз, так і не буде найближчим часом. Ми аргументували, що демографічне зростання мусульманського населення безпосередньо пов'язане з тією релігією, яку вони сповідують. По-перше, іслам дозволяє полігамію; по-друге, іслам заохочує багатодітність; по-третє, іслам протидіє пропаганді заходів контролю над народжуваністю. Демографічний фактор теж розширить можливості для радикального джихадизму в Європі.

Ще одним фактором, аналіз якого є важливим у контексті прогнозів щодо майбутнього ісламу в Європі, є концепція євроісламу, що була розроблена Таріком Рамаданом та Б. Тібі. Ця концепція вказує на необхідність розробити європейську версію ісламу, який збереже мусульманську віру, втім, стане вираженням європейської культури з її ідеями поваги до прав людини, свободи, демократії тощо. Творці ідеї євроісламу вважають, що потенційно вона могла б знизити радикалізм частини мусульманських мігрантів у Європі, пропонуючи розглядати європейські країни як «землю свідчення», а не «землю війни». Однак ми показали, що ідея євроісламу поки не отримала широкої підтримки серед мусульман Європи.

Як було нами показано, в наявній літературі описані як мінімум три сценарії можливого перебігу подій в Європі в розрізі подальшого розвитку ісламського питання.

По-перше, це сценарій успішності ідей мультикультуралізму. Його прихильники (наприклад, Е. Нортон) вважають, що мирне співжиття мусульманського та немусульманського населення Європи є цілком можливим без домінування перших чи других. Ці теоретики вважають, що мусульмани не будуть розчинятися в європейському культурному просторі, а зберігатимуть свою ідентичність, що, на їхню думку, лише допоможе європейським націям у спільній ході до прогресу. Центральним місцем прогнозів прихильників мультикультуралістичного сценарію є твердження про мож-

ливість об'єднання зусиль різних культур заради спільної мети. Окремі представники даної позиції також вважають, що запорукою мирного та продуктивного співжиття в Європі мусульман та немусульман виступить «відкритість» ісламу та християнства одне до одного (Е. Платті, Ж. Доре).

По-друге, це сценарій можливості «оксамитової» ісламізації Європи. Прихильники цього сценарію (наприклад, Р. Гайнутдін) вважають, що помірковане поширення ісламу допоможе європейцям подолати їхню духовну кризу. Вони вважають, що в умовах, коли традиційні церкви західного християнства втратили свій авторитет та вплив на багатьох європейців, іслам зможе зайняти цю нішу носія традиційних духовних цінностей та в такому вигляді мати попит у європейців.

По-третє, це сценарій радикальної ісламізації Європи. Відмінність третього від другого сценарію полягає не тільки в інтенсивності процесу ісламізації, але і в його характері – в рамках «оксамитового» сценарію ісламізація підтримується корінним європейським населенням, а в рамках радикального варіанта ісламізація відбувається всупереч волі даного населення. Третій сценарій – це шлях, коли ісламізація відбувається або через різке зростання чисельності мусульман всередині Європи, або через їхні силові дії. Серед авторів, які застерігають від такого перебігу подій, можна назвати, наприклад, М. Уельбека, Ф. Плещунова.

Ми аргументували, що в усіх трьох зазначених сценаріях є слабкі місця, на які вказують критики.

Слабким місцем сценарію успішності ідей мультикультуралізму є наявність фактів, які прямо суперечать оптимістичним сподіванням їхніх прихильників. А саме, критики даного сценарію (наприклад, Г. Фуллер) вказують, що значна частка мусульманських мігрантів не бажає слідувати правовим нормам західної цивілізації, зокрема у сфері дотримання прав людини. Відомим також є факт почастишання випадків релігійно вмотивованого насильства та тероризму зі зростанням напливу мігрантів з мусульманських країн у Європу.

Слабким місцем другого сценарію є недооцінювання ролі західних християнських церков. Критики цього сценарію (наприклад, О. Кустарев), пишуть, що християнські церкви не зможуть не реагувати на поширення ісламу та цілком здатні відродити свій вплив

в Європі на хвилі протидії можливої експансії мусульманства

Слабким місцем третього сценарію є його алармістський характер, що, можливо, свідчить про надмірну та емоційну переоцінку негативних тенденцій та їхніх перспектив. Також критики цього сценарію (наприклад, О. Кустарєв) вказують на те, що мусульманські сили в умовах європейської політики обов'язково стануть поміркованими і не зможуть не йти на компроміси.

Також ми розглянули прогнози щодо подальшого розвитку ісламського питання в Європі, які розробили Жиль Кепель, арх. Августин (Нікітін) та Г. Фуллер.

Ж. Кепель стверджував, що «ера ісламізму», розпочавшись на початку 1970-х років, наразі вступила у фазу занепаду. Ж. Кепель розглядає ісламістський етап як «еру великих та драматичних потрясінь», однак вважає його необхідним періодом для встановлення в мусульманському світі норм життя, що будуть близькими до сучасного Заходу.

Як ми показали, джихадистське насилля та тероризм нікуди не поділися навіть через майже двадцять років після оптимістичних сподівань французького теоретика. Натомість у мусульманських країнах можна побачити посилення ісламістського фактора, виникла так звана Ісламська держава, джихадистські терористичні атаки стали звичним явищем у західній Європі.

Причину слабкості прогнозу Ж. Кепеля ми пояснили недоліками економікоцентричної парадигми, яку використовував цей французький теоретик. Як показує практика, антагонізм економічних та заснованих на них соціальних інтересів різних суспільних груп у мусульманських країнах не призвів до того, що ісламісти лишилися без своєї соціальної бази. Питання, пов'язані з релігійною проблематикою, далеко не завжди прив'язані до економічних факторів. Також ми аргументували, що Ж. Кепель переоцінив прагнення широких мусульманських мас до ідей західної демократії. Відлуння помилкової ідеї Ф. Фукуями щодо «кінця історії», яке можна побачити в роботах Ж. Кепеля, вкотре продемонструвало свою неспроможність.

Архімандрит Августин (Д.Є. Нікітін) розглядає посилення мусульманського фактора в Європі в термінах історіософської концепції «виклику та відповіді», яку розробив А. Тойнбі. Арх. Августин вказує, що поточна хвиля міграції мусульманських народів є поту-

жним викликом для Європи, яка, про суті, опинилася перед вибором: або поступово втрачати власну ідентичність, або реагувати на мусульманський фактор. На переконання арх. Августина, подальший розвиток Європи можливий лише в тому випадку, якщо Європа буде здатна відповісти на цей виклик. Якщо вона виявиться нездатною на це, її подальший розвиток неможливий, це буде лише деградація.

На думку арх. Августина, у європейців в умовах посилення ісламського фактора в сучасній Західній Європі є три можливі варіанти реагування. Перший сценарій – це шлях компромісу. Другий сценарій – це рішучі дії на захист західних культурних цінностей. Третій сценарій – це шлях «ні війни, ні миру». За прогнозом архімандрита Августина, Європа обере саме шлях «ні війни, ні миру», який призведе тільки до подальшого посилення кризи та загроз для Європи. Як ми показали, прогноз архімандрита Августина починає збуватися – Європа не готова рішучо виступити на захист своєї культурної ідентичності, однак не готова і відверто визнати невідворотність необхідності поступитися важливими аспектами своєї сутності. Європою вибрано шлях «ні війни, ні миру», що не вирішує проблему, а веде тільки до посилення наявних небезпек.

Прогноз Г. Фуллера полягає в тому, що співіснування радикального та ліберального напрямків в ісламі згодом завершиться перемогою ліберального ісламу, адже радикальні ісламісти не здатні запропонувати вирішення тих серйозних проблем, з якими стикаються мусульмани. Втім, Г. Фуллер не каже про близький кінець «епохи радикального ісламу». За його концепцією, наявні політичні, соціальні та економічні умови в мусульманських країнах сприяють появі значної кількості людей, які готові до насильницьких дій і легко рекрутуються радикальними організаціями.

Г. Фуллер вважає найбільш реальними такі три складові найближчого розвитку подій. По-перше, стосунки між міжнародним ісламом та західними країнами на найближчу перспективу будуть погіршуватися. По-друге, буде зростати напруження у стосунках між мусульманами, які мешкають на Заході, та населенням західних країн. По-третє, ісламісти стануть більш активними у підтримці національно-визвольних рухів ісламських меншин.

Ми аргументували, що прогноз Г. Фуллера має високі шан-

си на здійснення. Як ми бачимо, Г. Фуллер згоден з Ж. Кепелем у далекій перспективі – він теж вважає, що радикали в ісламі зникнуть. Однак Г. Фуллер не вважає, як Ж. Кепель, що це станеться найближчим часом. У найближчій перспективі позиція Г. Фуллера не суперечить вищеназваним ідеям архімандрита Августина, адже Г. Фуллер пише, що напруження у стосунках між мусульманами, які мешкають на Заході, та населенням західних країн буде зростати.

У цілому, як ми продемонстрували, наявні дані свідчать, що конфлікт між двома проектами глобалізації – вестернізацією і ісламізацією буде наростати і посилюватися в найближчі роки. Цей конфлікт на найближчу перспективу буде супроводжуватися зростанням релігійного екстремізму і джихадистського тероризму на території Європи.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абд аль-Разик А. Проблема хали фата. *Отечественные записки*. 2003. № 5. С. 30–35.
2. Абдулатипов Р.Г. Судьбы ислама в России: история и перспективы. Москва: Мысль, 2002. 230 с.
3. Абдуллаев М.А. Суфизм и его разновидности на Северо-Восточном Кавказе. Махачкала, 2000. 120 с.
4. Адамова М.А., Сергеев С.И. К вопросу измерения деятельности террористической организации ИГИЛ как мировой проблемы. *Азимут научных исследований: экономика и управление*. 2017. Т. 6. №. 1. С. 267–270.
5. Акаев В.Х. Ислам в Европе: состояние, адаптация, перспективы. *Исламоведение*. 2013. № 4. С. 15–17.
6. Акаев В.Х. Ислам: социокультурная реальность на Северном Кавказе. Ростов-на-Дону: СКНЦ ВШ, 2004. 150 с.
7. Акаев В.Х. «Северокавказский ваххабизм» разновидность исламского радикализма. *Научная мысль Кавказа*. 2000. № 3. С. 10–19.
8. Акаев В.Х. Суфизм и ваххабизм на Северном Кавказе. Конфронтация или компромисс? Махачкала: ДНЦ РАН, 1999. 125 с.
9. Акаев В.Х. Суфийские братства и ваххабиты. *Азия и Африка сегодня*. 1998. № 6. С. 14–19.
10. Алиев А.К. Северный Кавказ: современные проблемы этнополитического развития. Махачкала: Изд-во ДНЦ РАН, 2003. 220 с.
11. Алиев А.К., Арухов З.С., Ханбабаев К.М. Религиозно-политический экстремизм и этноконфессиональная толерантность на Северном Кавказе. Москва, 2007. 230 с.
12. Алиев М.Г. В поисках согласия. Москва: Республика, 2002. 250 с.
13. Аль Хатиб Ибрагим, Ясин. Салафитский радикализм и трансформация идейных доктрин в суннитском исламе : автореф. дис. на соискание науч. степ. канд. филос. наук : спец. «Религиоведение, философская антропология, и философия культуры». Махачкала, 2003. 18 с.
14. Альтерматт У. Этнонационализм в Европе. Москва: Изд-во Рос. гум. ун-та, 2000. 320 с.
15. Аль-Умар А.Х. Религия истины Ислам. Москва, 1997. 150 с.
16. Аль-Фаузан Ф. Книга единобожия. Махачкала, 1997. 220 с.

17. Анаит А. Современная исламская политическая мысль. Каир: Мактаблт Мадбули. 1988. 240 с.
18. Андрущенко В. Організоване суспільство. Київ : Інститут вищої освіти АПН України, 2006. 734 с. URL: <http://www.nbu.gov.ua/books/2006/06vaos/>
19. Анри М. Феноменология жизни. *Логос*. 2011. № 3(82). С.172–185.
20. Антее П. Ислам в современном мире. *Ислам в Евразии*. Под ред. М.В. Иордана; пер с нем. Москва, 2001. С. 45–80.
21. Антонов К.М. Теология как научная специальность. *Вопросы философии*. 2012. №. 6. С. 73–84.
22. Антонович И. Радикальный джихадизм – геополитическая угроза цивилизационным основаниям современного миропорядка. *Журнал Белорусского государственного университета*. 2015. № 4. С. 30–37.
23. Апель К.-О. Коммуникативное сообщество как трансцендентальная предпосылка социальных наук. *Трансформация философии*. Москва: Логос, 2001. С. 193–236.
24. Апель К.-О. Трансцендентально-герменевтическое понятие языка. *Трансформация философии*. Москва: Логос, 2001. С. 237–263.
25. Арестов В.Н. Религиозный экстремизм: содержание, причины и формы проявления, пути преодоления. Харьков: Изд-во при ХГУ, 1987. 120 с.
26. Арістова А. Поняття «релігійний конфлікт»: пошуки і дискусії. *Українське релігієзнавство*. 2008. № 45. С. 5–10.
27. Арухов З.С. Экстремизм в современном исламе. Очерки теории и практики. Махачкала: Кавказ. 1999. 164 с.
28. Архимандрит Августин (Никитин). Ислам в Европе. СПб.: ЦСО, 2009. – 656 с.
29. Архимандрит Августин (Никитин) Ислам в Германии. – С.-Петербург: Восточный институт, 2015. 480 с.
30. Ат-Тантауи А. Общее представление об Исламе. Пер. с араб. Абдуль-Уаххаб Мадуар. Киев: Ансар Фаундейшн, 2012. 224 с.
31. Афанасьев Н.Н. Идеология терроризма (отличительные черты терроризма, радикализма и экстремизма). *Социально-гуманитарные знания*. 2001. № 6. С. 206–219.
32. Ахмед А. Перекрёстки ислама. *Родина*. 1999. № 10. С. 18–20.
33. Ахромеева Ю.В. Социокультурные основы религиозного экстремизма : автореф. дис. на соискание науч. степ. канд. филос. наук: спец. «Религиоведение, философская антропология, и философия культуры». Воронеж, 2009. 18 с.

34. Байрамуков А.К. История ислама. Черкесск. 1994. 110 с.
35. Баконина М.С. «Идеальный халифат» – салафитская идеологическая революция. *Вестник СПбГУ. Серия 13. Востоковедение. Африканистика*. 2016. № 3. С.116–126.
36. Балагушкин Е.Г. Нетрадиционные религии в современной России: морфологический анализ. Ч. 1. Москва: ЦОПИФРАН, 1999. 210 с.
37. Бандуровский К. В. Бессмертие души в философии Фомы Аквинского. Москва: РГГУ, 2011. 328 с.
38. Басилов В.И. Культ святых в исламе. Москва, 1970. 230 с.
39. Баширов Л.А. Ислам в контексте этнополитических процессов в современной России. *Государство, религия, Церковь в России и за рубежом*. 2009. № 1. С. 15–20.
40. Баширов Л.А., Трофимчук Н.А. Ислам и этнополитические конфликты в современной России. *Религия и культура*. 2000. С. 23–30.
41. Белла Р. Религия как символическая модель, формирующая человеческий опыт. *Американская социология сегодня. Перспективы, проблемы, методы*. Москва: Прогресс, 1972. С. 14–34.
42. Белокреницкий В.Я. Россия и исламский мир: политико-демографические тренды. *Полития*. 2007. № 4. С.104–121.
43. Беляев А.Е. Мусульманское сектантство. Москва, 1957. 200 с.
44. Беляев Е.А. Арабы, ислам и Арабский Халифат в раннее средневековье. Москва, 1966. 420 с.
45. Бенхабиб С. Притязания культуры: равенство и разнообразие в глобальную эру. Москва: Логос, 2003. 289 с.
46. Бёрджесс Э. 1985. Москва: АСТ, 2015. 320 с.
47. Бердяев Н.А. О фанатизме, ортодоксии и истине. *Человек*. 1997. № 9. С. 30–48.
48. Бережной С.Е. Исламский фундаментализм на Юге России: Политологический анализ: автореф. дис. на соискание науч. степ. канд. политических наук: спец. «Политические институты, этнополитическая конфликтология, национальные и политические процессы и технологии». Ростов-на-Дону, 2004. 17 с.
49. Бибикова О.П. Исламофобия на Западе и в России. *Ислам в современном мире*. 2015. № 11(2). С. 87–100.
50. Библия. Синодальное издание. Москва, 1968.
51. Богданова О.А. Процесс секуляризации и кризис личности в западной культуре XX века: монография. Ростов-на-Дону: РГЭУ, 2011. 344 с.
52. Богучарский Е.М. Мусульманский этикет. Москва: Рипол

классик, 2010. 270 с.

53. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция. Москва: Рипол Классик, 2013. 230 с.

54. Бондаренко Д. Религия и создание Новой Европы. *Зеркало недели*. 26.09.2003. С. 8.

55. Боронбеков С. Основные ценности ислама, объекты охраны шари ата. *Государство и право*. 2003. № 2. С. 92–100.

56. Бражник И.И. Социальная сущность сектантского экстремизма. Москва: Знание, 1974. 250 с.

57. Брильов Д.В. Інституціоналізація ісламознавства в Україні в період незалежності (1991–2014 рр.). *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2015. № 1–2. С. 136–147.

58. Булгаков С.Н. Народное хозяйство и религиозная личность. *Соч. в 2 т.* Т. 2. Москва: Знание, 1993. 359 с.

59. Бурганова И.Н. Нивелирование ИГИЛ со стороны национального государства. *Успехи современной науки и образования*. 2017. Т. 4. № 1. С. 153–159.

60. Бурковская В.А. Криминальный религиозный экстремизм в современной России. Москва: Институт правовых и сравнительных исследований. 2005. 220 с.

61. Бурлак С.М. Релігійний фанатизм: релігієзнавчо-психологічна сутність та форми прояву: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.11 – релігієзнавство. Київ, 2005. 18 с.

62. Быкова Е.В. Ислам, мусульманское право и общечеловеческие ценности. *Международное публичное и частное право*. 2010. № 4. С. 21–25.

63. Вагабов М.В. Ислам: история и современность. Махачкала, 2002. 320 с.

64. Вагабов М.В. Мусульманский конфессионализм в прошлом и настоящем. Махачкала, 1985. 250 с.

65. Вайнштейн Г. Ислам в городском пространстве и в общественном сознании Европы. *Мировая экономика и международные отношения*. 2013. № 6. С. 29–37.

66. Валлерстайн И. Миросистемный анализ: Введение. Пер. с англ. Н. Тюкиной. Москва: Изд. дом «Территория будущего», 2010. 265 с.

67. Валлерстайн И. После либерализма. Пер. с англ. М.М. Гурвица, П.М. Кудюкина, Л.В. Феденко; под ред. Б.Ю. Кагарлицкого. Москва: Едиториал УРСС, 2003. 346 с.

68. Валлерстайн И. Уолл-стрит действительно построена на жад-

ности. *Скепсис*. 01.04.2008. URL: http://scepsis.net/library/id_1896.html

69. Ваттимо Дж. После христианства. Москва: Три квадрата, 2007. 172 с.

70. Ваххабиты XVIII–XX века. Историческое исследование. Сост. С.А. Шумов, А.Р. Андреев. Москва, 2002. 400 с.

71. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму. Пер. з нім. О. Погорілого. Київ: Основи, 1994. 261 с.

72. Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира. *Избранное. Образ общества*. Москва: Знание, 1994. 288 с.

73. Виймар П. Крестовые походы: Миф и реальность священной войны. *Евразия*. 2006. 140 с.

74. Воге П.Н. Ислам в современном мире. *Актуальные проблемы Европы*. 2008. № 1. С. 10–43.

75. Габермас Ю. Постметафізичне мислення. Київ: Дух і літера, 2011. 280 с.

76. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики. Пер. с нем. Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н.Бессонова. Москва: Прогресс, 1988. 704 с.

77. Гайнутдин Р. Ислам – религия мира. *Ислам: Ответ на вызовы времени: выступления, статьи, интервью, документы*. Москва: Эксмо, 2011. С. 194–203.

78. Гайнутдин Р. Ислам есть смирение собственной воли перед волей Аллаха. *Ислам в современном мире*. 2014. № 4. С. 13–16.

79. Гайнутдин Р. Ислам: ответ на вызовы времени. *Ислам побеждает терроризм*. Москва: Эксмо, 2011. С. 622–627.

80. Гайнутдин Р. Исламский мировой порядок – это единство во многообразии. *Ислам: Ответ на вызовы времени: выступления, статьи, интервью, документы. 1994–2008*. Москва: Эксмо, 2011. С. 408–417.

81. Гайнутдин Р. Об отношении к террористической акции в США. *Ислам: Ответ на вызовы времени: выступления, статьи, интервью, документы. 1994–2008*. – Москва: Эксмо, 2011. С. 326–327.

82. Гайнутдин Р. Путём договора и согласия. *Ислам: Ответ на вызовы времени: выступления, статьи, интервью, документы. 1994–2008*. Москва: Эксмо, 2011. С. 295–300.

83. Гайнутдин Р. Умеренность – курс воспитания мусульманской молодёжи. *Ислам: Ответ на вызовы времени: выступления, статьи, интервью, документы. 1994–2008*. Москва: Эксмо, 2011. С. 500–512.

84. Гайнутдин Р. Умеренный ислам – важнейший путь профилак-

тики екстремизма. *Ислам: Ответ на вызовы времени: выступления, статьи, интервью, документы*. Москва: Эксмо, 2011. С. 523–538.

85. Гайнутдин Р. Учение Абу Ханифы как залог толерантности в современном многоконфессиональном обществе. *Ислам: Ответ на вызовы времени: выступления, статьи, интервью, документы*. Москва: Эксмо, 2011. С. 628–638.

86. Гальперин Б.И. Религиозный экстремизм: Кто есть кто. Киев: Политиздат Украины, 1989.

87. Гараджа В.И. Социология религии. Москва: Наука, 2005. 240 с.

88. Гаспринский И. Обитель Счастья мусульман. URL: http://magazines.russ.ru/oz/2004/1/2004_1-1_1-pr.html

89. Геополітичні орієнтації населення і безпека України: за даними соціологів. За ред. М.О. Шульги. Київ: ТОВ «Друкарня «Бізнесполіграф», 2009. 128 с.

90. Георгізова І.Л. Мусульманське право як соціальне явище середньовічного арабського суспільства. *Вісник Черкаського ун-ту. Серія: Історичні науки*. 2011. № 212. С. 94–99.

91. Гнесь О. Стереотипізація ісламу і формування ісламофобії в Україні засобами масової інформації. *Українське релігієзнавство*. 2010. Спецвип. 1. С. 15–20.

92. Гобозов И.А. Философия истории и прогностика. *Философия и общество*. 2008. № 4. С. 5–23.

93. Горшунов Д.Н. Частное право и ислам. *Ученые записки Казанского ун-та. Серия Гуманитарные науки*. 2010. Т. 152. № 4. С. 20–28.

94. Грамши А. Тюремные тетради. Часть первая. Москва: Изд-во полит. лит., 1991. 248 с.

95. Грачев А.С. Политический экстремизм. Москва: Мысль, 1986. 300 с.

96. Грюнебаум Г.Э. Классический ислам. Москва, 1986. 530 с.

97. Гуссерль Е. Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія. Вступ до феноменологічної філософії. *Філософська думка*. 2002. № 3. С. 134–149.

98. Гуссерль Е. Криза європейського людства і філософія. *Сучасна зарубіжна філософія. Течії та напрямки*. Київ: Ваклер, 1996. С. 69–83.

99. Давыдова Д.А. Политические идеи евроислама в современном международном сообществе. *Альманах современной науки и образования*. – 2009. № 1-1. С. 67–69.

100. Денисова Г.С. Социальная субъектность этноса (концептуа-

льный подход). Ростов-на-Дону: Изд-во РГПИ, 1997. 246 с.

101. Дивисенко К.С. Религиозные знания, убеждения, практики в структуре жизненного мира. *Социологический журнал*. 2011. № 4. С. 84–100.

102. Дикаев С.У. Террор, терроризм и преступления террористического характера (криминологическое и уголовно-правовое исследование). С.-Петербург: Юрид. центр Пресс, 2006. 240 с.

103. Добаев И.П. Идеологические конструкты радикального исламизма. *Гуманитарий Юга России*. 2015. № 1. С. 121–129.

104. Добаев И.П. Исламский радикализм в международной политике (на примере регионов Ближнего, Среднего Востока и Северного Кавказа). Ростов-на-Дону: Ростиздат, 2000. 230 с.

105. Добаев И.П. Исламский радикализм: Сущность, идеология, политическая практика: автореф. дис. на соискание уч. степени доктора филос. наук : спец. «Социальная философия». Ростов-на-Дону, 2003. 30 с.

106. Добаев И.П. Исторические и доктринальные корни исламского радикализма, его современные проблемы и течения. *Центральная Азия и Кавказ*. 2001. № 2. С. 14–19.

107. Добаев И.П., Немчина В.И. Новый терроризм в мире и на Юге России: сущность, эволюция, опыт противодействия. Ростов-на-Дону: Ростиздат, 2005. 304 с.

108. Додхудоева Л.Н. Между упразднением халифата и Второй мировой войной: пресса как катализатор развития мусульманского реформаторского движения (1924–1939). *Вестник ТГУПБП*. 2016. № 4. С. 118–126.

109. Докаш В. Міжрелігійний діалог як фактор суспільної стабільності. *Релігія та соціум*. 2010. № 2. С. 120–125.

110. Доре Ж. Верность и открытость – фундаментальная проблема религий. *Христианство, иудаизм и ислам: Верность и открытость*. Москва: Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2004. С. 7–12.

111. Дударев С.Л. Особенности раннего этапа исламского джихада времён крестовых походов. *Теодицея*. 2010. № 1. С. 10–16.

112. Дэвис Н. История Европы. Пер. с англ. Т.Б. Менской. Москва: Изд-во АСТ, 2006. 944 с.

113. Ениколопов С.Н. Терроризм и агрессивное поведение. *Национальный психологический журнал*. 2006. № 1. С. 28–32.

114. Еремеев Д.Е. Ислам: Образ жизни и стиль мышления. Москва: Политиздат, 1990. 350 с.

115. Жирар Р. Козел отпущения. С.-Петербург: Изд-во Ивана Лимбаха, 2010. 334 с.
116. Жирар Р. Насилие и религия: причины или следствия. *Логос. Религия сегодня*. 2008. № 4 (67). С. 129–139.
117. Жирар Р. Насилие и священное. Москва: Новое лит. обозрение, 2010. 428 с.
118. Жосул Е.В. Религиозный фактор в процессах политической интеграции и дезинтеграции в Европе: автореферат дис. канд. полит. наук: 23.00.02. «Политические институты и процессы». URL: <http://www.dissercat.com/content/religioznyj-faktor-v-protsessakh-politicheskoi-integratsii-i-dezintegratsii-v-evrope#ixzz2eQb7t8JB>
119. Журавлев И.В. Подготовка воинов Аллаха (VI–XIII вв.). Москва, 2000. 230 с.
120. Журавский А.В. Ислам. Москва: Весь мир, 2004. 450 с.
121. Журавский А. Религиозная традиция в условиях кризиса секуляризма. *Континент*. 2004. № 120. С. 265–284.
122. Заброда Т.Н. Ислам в контексте религиозно-политического экстремизма: философско-религиоведческий анализ: автореф. дис. на соискание уч. степени канд. филос. наук: спец. «Религиоведение, философская антропология, и философия культуры». Ростов-на-Дону, 2007. 19 с.
123. Заброда Т.Н. Некоторые проблемы генезиса и особенности современного «исламского экстремизма». *Философия права*. 2007. № 3. С. 30–35.
124. Зайченко А. Религиозная культура и развитие экономики в странах Европы. *Энциклопедия знаний*. URL: <http://www.pandia.ru/text/77/375/16539.php>.
125. Заруцька О.А. Предпосылки и генезис классической социально-экономической доктрины ислама. *Вісник Київського нац. ун-ту ім. Тараса Шевченка. Філософія. Політологія*. 2008. № 89–90. С. 75–78.
126. Зеленков М.Ю. Религиозные конфликты: проблемы и пути их решения в начале ХХІ века (политико-правовой аспект). Воронеж: Воронежский гос. ун-т, 2007. 244 с.
127. Зінько С.Ю. Проблеми інтеграції мусульманських спільнот у Європі: досвід для України. *Стратегічні пріоритети*. 2008. № 4. С. 229–240.
128. Ибн Теймийа. Аль-Ибадия. URL: <http://www.way-to-allah.com/ru/documents/Al-Ibadiya.pdf>
129. Ибрагим Т. Ислам. *Новая философская энциклопедия в 4-х тт.* Т.2. Москва: Мысль, 2010. С.162–164.

130. Игнатенко А.А. Политика государственного терроризма и исламские неправительственные религиозно-политические организации на Ближнем Востоке. *"Исламский фактор" в международных отношениях в Азии*. Москва, 1989.

131. Игнатенко А.А. Религиозный экстремизм как угроза международной и национальной безопасности. *Безопасность Евразии*. 2002. № 1(7). С. 515–519.

132. Игнатенко А.А. Халифы без халифата. Москва: Наука, 1988. 300 с.

133. Излученко Т.В. Русский ислам: Современное положение и тенденции развития. *Вестник Красноярского гос. пед. ун-та им. В.П. Астафьева*. 2013. № 1 (23). С. 24–30.

134. Искандарян А. Экстремисты (о ваххабизме). *Родина*. 2000. № 1. С. 200–202.

135. Ислам и политика. (Взаимодействие ислама и политики в странах Ближнего и Среднего Востока, на Кавказе и в центральной Азии. Под ред. В.Я. Белокриницкого, А.З. Егорова. Москва: Крафт+, 2001. 300 с.

136. Ісламські процеси у світі та в Україні: реалії і прогнози. Колективна монографія. Відп. ред. А. В. Арістова. 2011. *Українське релігієзнавство*. Київ: УАР, 1957. 200 с.

137. Йонсон Л., Эсенов М. Политический ислам и конфликты в Евразии. *Центральная Азия и Кавказ*. 1999. № 4. С. 5–9.

138. Кадиева А.М. Религиозный экстремизм: сущность, причины, пути преодоления: автореф. дис. на соискание уч. степени канд. филос. наук: спец. «Религиоведение, философская антропология и философия культуры». Махачкала, 2008. 18 с.

139. Кадырова К.А. Джихад в трудах Абу Аля аль-Маудуди. *Вестник РУДН*. 2015. № 1. С. 48–65.

140. Канах А. Джихадистський салафізм як нове явище у міжнародній політиці. *Українське релігієзнавство*. 2013. № 68. С. 109–113.

141. Капустин Н.С. Особенности эволюции религии (на материалах древних верований и христианства). Москва: Мысль, 1984. 350 с.

142. Капуто Дж. Как секулярный мир стал постсекулярным. *Логос*. 2011. № 3 (82). С. 186–205.

143. Карамзин Н.М. История государства Российского. Харьков: Фолио, 2011. 1152 с.

144. Кебуладзе В. Феноменологія досвіду. Київ: Дух і Літера, 2011. 280 с.

145. Кепель Ж. Джихад: Экспансия и закат исламизма. Пер. с фр.

В.Ф. Денисова. Москва: Ладомир, 2004. 468 с.

146. Кимелев Ю.А. Философия религии: Систематический очерк. Москва: Изд. Дом «NotaBene», 1998. 450 с.

147. Кирсберг И.В. Религиоведение: от дисциплины к науке? *Философия и культура*. 2011. № 12. С. 104–110.

148. Кирюшко М.І. Історіографія сучасного українського ісламознавства і становлення мусульманської спільноти в незалежній Україні. *Культура народів Причорномор'я*. 2002. № 1. С. 12–15.

149. Кирюшко М. Політичний іслам – маркер кризового суспільства. *Українське релігієзнавство*. 2010. Спецвипуск 1. С. 10–15.

150. Кисельов О.С. Вивчення мусульмансько-християнських відносин в Україні: завдання, методи та проблеми. *Наука. Релігія. Суспільство*. 2009. № 1. С. 119–122.

151. Клибанов А.И. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. Москва: Наука, 1973. 530 с.

152. Кожушко Е.П. Современный терроризм: Анализ основных направлений. Минск: Харвест, 2000. 230 с.

153. Козловський І.А. Своєрідність розвитку ісламського фактора в умовах Донецького регіону. *Українське релігієзнавство*. 2004. С. 178–182.

154. Колодний А. Україна в її релігійних виявах: монографія. Київ, 2005. 630 с.

155. Коміренко В.І., Гончаров О.В. Особливості економічного співробітництва між Україною та Саудівською Аравією. *Сучасні питання економіки і права*. 2011. № 1. С. 34–38.

156. Кондрусевич Т. Христианские ценности в контексте европейской интеграции: доклад на Международной научно-практ. конф. «Национальная государственность и европейские интеграционные процессы» г. Минск, 10–11 октября 2008 г. *Белорусский христианский портал «Церква»*. URL: <http://churchby.info/bel/269/>

157. Коран. Переклад смислів з арабської мови. Пер. М. Якубович. Київ: Основи, 2013. 435 с.

158. Коровиков А.В. Исламский экстремизм в арабских странах. Москва, 1990. 170 с.

159. Королева Л.А., Королев А.А. «Евроислам» в постсоветской России: к историографии вопроса. *ОНВ*. 2007. № 4 (58). С. 53–54.

160. Костырев А.Г. Украина: буфер или межцивилизационный форум? *Современная Европа (журнал общественно-политических исследований Института Европы Российской академии наук)*. 2008. № 4. С. 131–137.

161. Кочубей Ю.М. Исламоведение в Украине. *Східний світ*. 2015. № 2. С. 152–152.

162. Кошелев В.С. Феномен исламизма в современном мире. *Общество, государство и религии в современном мире*. Минск: РИВШ, 2014. С. 14–23.

163. Красиков А.А. Религиозный фактор в европейской и российской политике: исторический аспект. Москва: XXI век-Согласие, 2000. 280 с.

164. Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения. Москва: Академический проект, 2007. 239 с.

165. Кримський С.Б., Павленко Ю.Б. Цивілізаційний розвиток людства. Київ: Фенікс, 2007. 230 с.

166. Кудрявцев А. «Ваххабизм»: проблемы религиозного экстремизма на Северном Кавказе. *Центральная Азия и Кавказ*. 2003. № 3. С. 115–122.

167. Кудряшова И.В. Фундаментализм в пространстве современного мира. *Политические исследования*. 2002. № 1. С. 66–77.

168. Кузнецов Ю.П. Террор как средство политической борьбы экстремистских группировок и некоторых государств. С.-Петербург, 1998. 200 с.

169. Кузьмін С.А., Азаров М.Ю. Сучасний стан терористичної загрози в Україні. *Боротьба з організованою злочинністю і корупцією (теорія і практика)*. 2012. № 2. С. 43–48.

170. Кулик А.В. Идеи раннехристианской философской мысли о необходимости порядка. *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. 2014. № 2–1. С. 99–101.

171. Кулик А.В. Философские основания идеи управления хаосом. *Гілея: науковий вісник*. 2014. № 84. С. 274–278.

172. Кулик А.В. Эволюция философских стратегий взаимодействия с хаосом: монография. Днепропетровск: Грани, 2014. 312 с.

173. Куропятник А.И. Мультикультурализм: идеология и политика социальной стабильности полиэтнических обществ. *Журнал социологии и социальной антропологии*. 2004. № 2. С. 53–66.

174. Кустарев А. Ислам на горизонте. Что за горизонтом? *Неприкосновенный запас*. 2015. № 6. URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2015/104/islam-na-gorizonte-что-za-gorizontom-pr.html>

175. Кутб С. Вехи на пути Аллаха. URL: www.islamnuri.com/Russ/knigi/Vekhi%20na%20puti%20Allakha.doc

176. Кырлежев А. Либеральные тенденции в русском православии: к постановке проблемы. *Неприкосновенный запас*. 2003. № 6 (32). С. 35–42. URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2003/6/kyr-pr.html>

177. Кырлежев А. Постсекулярное: краткая интерпретация. *Логос*. 2011. № 3 (82). С. 100–106.

178. Кюн Г. Мировые религии, мир и всеобщая этика. *Христианство, иудаизм и ислам: Верность и открытость*. Ред. Жозеф Доре. Москва: Библейско-богословский ин-т им. св. апостола Андрея, 2004. С. 239–254.

179. Лабынцев А. Феномен терроризма смертников. *Научно-аналитический журнал «Обозреватель – Observer»*. 2007. № 1. С. 121–127.

180. Ланда Р.Г. Глобализация и политический ислам. *Новая и новейшая история*. 2011. № 2. С. 24–31.

181. Ланда Р.Г. Исламский фундаментализм. *Вопросы истории*. 1993. № 1. С. 32–41.

182. Латион С. Мусульманская молодёжь Европы. На пути к новой идентичности? *Ислам в современном мире*. 2015. № 3 (35). С. 49–58.

183. Левин З.И. Развитие арабской общественной мысли. Москва: Наука, 1984. 223 с.

184. Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891). Под ред. Г.Б. Кремнева. Москва: Республика, 1996. 644 с.

185. Ляхов Е.Г., Попов А.Е. Терроризм: национальный, региональный и международный контроль. Москва, Ростов н/Д., 1999. 230 с.

186. Маевская Л.Б. Идеология Ибн Таймии как фундамент для формирования ваххабизма. *Культура народов Причерноморья*. 2012. С. 105–109.

187. Макаров Д.В. Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. Москва, 2001. 180 с.

188. Макаров Н.Е. Исторические и социальные аспекты политического экстремизма. *История государства и права*. 2005. № 8. С. 24–29.

189. Макиавелли Н. Государь. *Избранные произведения*. Москва: Худож. Лит., 1982. 340 с.

190. Максимов Ю. Религия креста и религия полумесяца. Москва: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2008. 240 с.

191. Малашенко А.В. В поисках альтернативы: арабские концепции путей развития. Москва, 1991. 208 с.

192. Малашенко А.В. Ислам как фактор внутренней политики России. *Безопасность Евразии*. 2002. № 1(7). С. 524–526.
193. Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. Москва: Моск. центр Карнеги, 1998. 340 с.
194. Малашенко А. Мусульмане в начале века: надежды и угрозы. Москва: Моск. фонд Карнеги, 2002. 236 с.
195. Малашенко А.В. Мусульманский мир СНГ. Москва, 1996. 182 с.
196. Малышева Д.Б. Конфликты в развивающемся мире, России и СНГ: религиозные и этнические аспекты. Москва: ИМЭМО РАН, 1997. 400 с.
197. Малышева Д.Б. Феномен постсоветского ислама в восприятии российских востоковедов (обзор литературы). *МЭМО*. 2000. № 9. С. 117–124.
198. Мамытов Т.Б. Теория и практика глобального джихада. *Проблемы современной науки и образования*. 2016. № 16. С. 130–133.
199. Мангейм К. Диагноз нашего времени. Москва: Юрист, 1994. 340 с.
200. Манжола В. Проект будівництва Великої Європи, або міжнародні імперативи зовнішньої політики України. *Зовнішні справи*. 2009. № 2. С. 6–9.
201. Марион Ж.-Л. Метафизика и феноменология – на смену теологи. *Логос*. 2011. № 3 (82). С. 124–143.
202. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение. *Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч.* Изд. 2. Т. 1. 525 с.
203. Маркс К. Очерк критики политической экономии. *Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч.* Изд. 2. Т. 45. 576 с.
204. Маркс К. Тезисы о Фейербахе. *К. Маркс, Ф. Энгельс. Собр. соч.* Изд. 2. Т. 3. 534 с.
205. Марчук Н.И. Необъявленная война в Афганистане: официальная версия и уроки правды. Москва, 1993. 250 с.
206. Маточкина А.И. Обращение к идеям Ибн Таймийи в новое и новейшее время. *Ученые записки КФУ. Гуманитарные науки*. 2013. № 3. С. 111–119.
207. Маточкина А.И. Проблема власти в воззрениях Ибн Таймийи. *Религиоведение*. 2010. № 1. С. 143–149.
208. Маудуди Абу-аль-Аля. Давайте быть мусульманами. Исламабад, 1997. 120 с.
209. Маудуди Абу-аль-Аля. Жизненная миссия пророка. Москва: ПК "Сантлада", 1992. 220 с.

210. Маудуди Абу-аль-Аля. Ислам сегодня. Москва, 1993. 150 с.
211. Маудуди Абу-аль-Аля. Этические воззрения ислама. URL: http://portal21.ru/news/we_recommend.php??ELEMENT_ID=1068.
212. Медведев С.А. Христианские корни европеизма: науч.-аналит. обзор. *Ин-т Европы*. Москва: ИНИОН, 1990. 214 с.
213. Медведчук Н.А. Екуменічний рух у Європі: головні течії та актуальні проблеми розвитку. *Науковий вісник Волинського нац. ун-ту ім. Л. Українки. Розд. III. Всесвітня історія*. 2009. № 13. С. 304–310.
214. Мец А. Мусульманский Ренессанс. Москва, 1996. 537 с.
215. Милославская Т.П. Начальный этап деятельности ассоциации «Братьев-мусульман». *Религии мира. История: ежегодник*. М., 1982. С. 45–49.
216. Миронова О.А. Религиозный и этнорелигиозный терроризм как один из видов современных угроз национальной безопасности государства. *Общество: политика, экономика, право*. 2015. № 4. С. 5–7.
217. Мирский Г.И. Бен Ладен, Аль-Каида и судьба джихадизм. *Мировая экономика и международные отношения*. 2011. № 12. С. 31–48.
218. Мирский Г.И. Ислам и нация: Ближний Восток и Центральная Азия. *Полис. Политические исследования*. 1998. № 2. С. 77–82.
219. Мирский Г.И. «Политический ислам» и западное общество. *Политические исследования*. 2002. № 1. С. 78–86.
220. Митрофанова А.В. Религиозный фактор в мировой политике: на примере православия: автореф. дис. док. полит. наук: 23.00.04. «Политические проблемы международных отношений, глобального и регионального развития». URL: <http://www.dissercat.com/content/religiozniy-faktor-v-mirovoi-politike-na-primere-pravoslaviya#ixzz2eQgVxLPI>
221. Михалева А.В. Опыт региональной трансформации исламской политической мысли в Европе: Тарик Рамадан. *Вестник РУДН. Серия: Политология*. 2010. № 1. С. 122–133.
222. Моисеев Н.Н. Мир ХХІ века и христианская традиция. *Вопросы философии*. 1993. № 8. С. 3–14.
223. Мудров С.А. Христианские церкви и европейская интеграция: параметры взаимодействия. *Научно-богословский портал «Богослов»*. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/2820311.html>
224. Музыкина Е. Концепция человека в исламской антропологии. *Исламоведение*. 2017. № 8(1). С. 105–111.
225. Муратова Э.С. Ислам в современном Крыму: индикаторы и проблемы процесса возрождения. Симферополь: Эльиньо, 2008. 240 с.

226. Муратова Э.С. Крымские мусульмане: взгляд изнутри. Симферополь: Эльиньо, 2009. 52 с.

227. Мусульманська спільнота України: Інституціоналізація і розвиток. За ред. Ауліна О.А. Вінниця: Консоль, 2016. 400 с.

228. Мухаммад ибн Сулейман ат-Тамими. Книга єдинобожия. С коментаріями Абдурахмана ас-Саади. URL: <https://books.google.com.ua/books?id=AkZrBgAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=ru#v=onepage&q&f=false>

229. Мухаммад Таки Мисбах Йазди. Акыда – исламское вероучение. Москва: Сандра, 2016. 487 с.

230. Несипбай Р.Т. Радикальные направления в исламе. Джихадизм и такир. *Религиоведение*. 2010. № 4. С. 102–104.

231. Несправа М.В. Вплив релігії на процеси економічного зростання та Європейської інтеграції: аналіз наукових досліджень у Парадигмі соціального конструктивізму. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*. 2017. Вип. 2. С. 12-23

232. Несправа М.В. Деструктивний характер релігійного вчення Саїда Кутба. *Грані*. № 21(2). 2018. С. 161–167.

233. Несправа М.В. Джихадистський тероризм в Європі перших двох десятиліть ХХІ століття: термінологічний аспект. *Литовський журнал "ScienceRise"*. № 2 (43). 2018. С. 41–45.

234. Несправа М.В. Критика ісламськими вченими радикального салафізму. *Грані*. № 20(8). 2017. С. 31–36.

235. Несправа М.В. Образ ісламу в середньовічній Європі: релігієзнавчий аспект. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*. 2017. Вип. 5. С. 18–25.

236. Несправа М.В. Перспективи ідеї халіфату в мусульманському світі: релігієзнавчий аспект. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. № 21. 2018. С. 61–64.

237. Несправа М.В. Права і свободи людини у християнській традиції. *Вісник НТУУ «КПІ» Політологія. Соціологія. Право*. 2017. Вип. 1/2 (33/34). С. 223-229.

238. Несправа М.В. Правова онтологія, антропологія і аксіологія у християнстві та ісламі: порівняльний аналіз. *Вчені записки Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського. Серія: Юридичні науки*. 2018. № 4. Том 29 (68).

239. Несправа М.В. Православ'я і католицизм: причини релігійного конфлікту. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*. 2017. Вип. 4. С. 20-28.

240. Несправа М.В. Причини ісламофобії в країнах Заходу. *Ак-*

туальні проблеми філософії та соціології. № 20. 2017. С. 86–89.

241. Несправа М.В. Радикальний джихадизм: сутність та прояви. *Вісник Черкаського університету*. 2017. № 2. С. 50–55.

242. Несправа М.В. Релігійні конфлікти в Європі перших десятиліть XXI ст.: цивілізаційний аспект. *Грані*. 2017. № 20(2). С. 103–108.

243. Несправа М.В. Релігійно-філософські погляди Ібн Таймії. *Грані*. 2017. № 20(9). С. 5–9.

244. Несправа М.В. Спільне та відмінне у богословському та релігієзнавчому підходах до дослідження питання залагодження релігійних конфліктів. *Мультиверсум. Філософський альманах* / Голов. ред. В.В. Лях. Київ, 2017. Вип. 3–4. С. 99–105.

245. Несправа М.В. Теоретичне підґрунтя радикального салафізму. *Українське релігієзнавство: наук. бюл. Української Асоціації релігієзнавців та Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України*. 2017. №3. С. 148–157.

246. Несправа М.В. Теорія Е. Нортон щодо мусульманського фактору в Європі. *Гілея*. 2017. Вип. 125. 2017. С. 198–202.

247. Несправа М.В. Терористична організація "Ісламська держава": релігієзнавчий аспект. *Гілея*. 2017. Вип. 127. 2017. С. 269–272.

248. Несправа М.В. Три сценарії розвитку ісламу в Європі. *Гілея: зб. наук. праць*. 2017. Вип. 126. 2017. С. 296–299.

249. Несправа М.В. Українське ісламознавство в контексті проблеми дослідження радикального джихадизму. *Гілея*. 2018. Вип. 128. С. 270–272.

250. Несправа М.В. Християнство як ціннісна основа оновленої моделі Європейського Союзу. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*. 2017. Вип. 3. С. 115–124.

251. Несправа Н.В. Будущее ислама в Европе: религиоведческий анализ. *Мультиверсум. Філософський альманах* / Голов. ред. В.В. Лях. 2018. Вип. 1–2.

252. Нибур Р. Почему Церковь не стоит на позициях пацифизма? *Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура*. Москва: Юрист, 1996. С. 514–532.

253. Новикова Г.В. Сильная стратегия слабых. Террор в конце XX века. *Полис. Политические исследования*. 2000. № 1. С. 169–172.

254. Новоженова И.С. Франция: ислам в светском государстве. *Актуальные проблемы Европы*. 2008. № 1. С. 130–145.

255. Нортон Э. К мусульманскому вопросу. Москва: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. 272 с.

256. Нофал Ф.О. Категория «вера» в классической исламской

теологии. Одесса: Феникс, 2016. 210 с.

257. Оболенский Д. Византийское содружество наций. Москва: Наука, 1998. 326 с.

258. Олимова С. Политический ислам в обществе и государстве: диалог или конфронтация? *Центральная Азия и Кавказ*. 2001. № 6. С. 18–23.

259. Ольшанский Д.В. Психология терроризма. С.-Петербург: Питер, 2002. 350 с.

260. Оришев А.Б. Ислам в Европе: первые волны исламизации. *История: факты и символы*. 2013. № 22–23. С. 39–44.

261. Оришев А.Б. Ислам: представления о рае и аде. *Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований*. 2012. № 10. С. 34–39.

262. Основы сунны Имама ахлю ас-суна Ахмада ибн Ханбалия. Ред. Абу Мухаммад Казахстани. 2006. Каир, 2006. С. 34–36. URL: https://s2.musulmanin.com/biblioteka/osnoivi_sunni_ahmad_ibn_hanbal_aqi_da.pdf

263. Островская Е.А. Исламский проект глобализации и его ключевые составляющие. *Теория и практика общественного развития*. 2015. № 17. С. 140–143.

264. Остроухов В., Лікаренко О., Петрик В. Ісламістський релігійний екстремізм та ваххабізм. *Політичний менеджмент*. 2007. № 6. С. 133–142.

265. Очерки истории исламской цивилизации. В 2-х т. Под. ред. Ю.М. Кобищанова. Т. 1. Москва: РОССПЭН, 2008. 936 с.

266. Очерки истории исламской цивилизации. В 2-х т. Под. ред. Ю.М. Кобищанова. Т. 2. Москва: РОССПЭН, 2008. 776 с.

267. Педзивиатр К. Исламофобия в Польше (на материале новейших социальных исследований). *Учен. зап. Казан. ун-та. Сер. Гуманит. науки*. 2015. № 1. С. 236–249.

268. Пинес Ш. Иудаизм, христианство, ислам: парадигмы взаимодействия. Москва: М. Гринберг, 2012. 366 с.

269. Пиотровский Ю.В. Мусульманские представления о власти. Москва, 1987. 350 с.

270. Пісоцький В. Толерантність як умова і засіб вирішення міжконфесійних конфліктів. *Українське релігієзнавство*. 1997. № 6. С. 20–25.

271. Платти Э. Риск верности в исламе и христианстве. Риск свободы. *Христианство, иудаизм и ислам: Верность и открытость*. Москва: Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2004. С.

219–238.

272. Плещунов Ф. Ислам в Бельгии: демократия или халифат. *Ислам в современном мире*. 2014. № 1. С. 53–58.

273. Подберезский И. (Вне)очередной закат Запада? Будущее религий. Будущее цивилизаций. *Мировая экономика и международные отношения*. 2009. № 2. С. 101–108.

274. Поломошнов П. Проблема личности в исламе. *Исламоведение*. – 2015. № 4. С. 78–88.

275. Полонская Л.П. Современный исламский фундаментализм: политический тупик или альтернатива развития. *Азия и Африка сегодня*. 1999. № 11. С. 12–19.

276. Польсков К.О. К вопросу о научном богословском методе. *Вопросы философии*. 2010. № 7. С. 93–101.

277. Постнов А.В. Нетрадиционные течения в мусульманском сообществе (умме) Российской Федерации в 1990-е – начале 2000-х гг.: автореф. дис. на соискание уч. степ. канд. истор. наук: спец. «Отечественная история». Саранск, 2011. 18 с.

278. Примаков Е.М. Волна «исламского фундаментализма»: проблемы и уроки. *Вопросы философии*. 1985. № 6. С. 20–26.

279. Ракитянский Н.М. Исламский менталитет в геополитическом пространстве ХХІ в. *Власть*. 2013. № 1. С. 123–128.

280. Ракитянский Н.М. Исламский менталитет в контексте принципа политической субъектности. *Теодицея. Альманах*. Пятигорск. 2012. № 3. 2012. С. 83–92.

281. Рамадан аль-Бути. Салафия. Ансар, 2008. 132 с.

282. Рахматуллин Р. Суфийская антропология. *Исламоведение*. 2013. № 1. С. 64–74.

283. Родионов М.А. Ислам классический. *Центр "Петербургское востоковедение"*, 2001. 370 с.

284. Родионова М.М. Суфийская концепция избранничества (вилайа) у ибн 'Араби и ее критика со стороны представителя салафизма-ибн Таймийи. *Вестник Российского ун-та дружбы народов. Серия: Всеобщая история*. 2014. № 3. С. 67–84.

285. Ротарь И. Ислам и война. Москва: АИРО-XX, 1999. 340 с.

286. Ротарь И. Под зеленым знаменем ислама. Исламские радикалы в России и СНГ. Москва, 2001. 230 с.

287. Рязанов, Д.С. «Исламское государство» в творчестве Маудуди и Кутба: сходства и различия. *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. 2011. № 7 (13). С. 176–180.

288. Садыхова А.А. Евроислам: миф или реальность? *Управленческое консультирование*. 2010. № 1. С. 90–98.

289. Сайдазимова Г. Ислам и Запад: возможен ли “диалог цивилизаций”? *Центральная Азия и Кавказ*. 2000. № 5. С. 27–35.

290. Самошонков К.Н. Религиозный конфликт как объект социально-философского анализа: автореф. дис. на соискание уч. степ. канд. филос. наук: спец. «Религиоведение, философская антропология, и философия культуры». Москва, 2004. 18 с.

291. Сарабьев А.В. Халифатисты versus «национально ориентированные» исламисты: к постановке проблемы. *Уральское востоковедение : международный альманах*. 2015. № 6. С. 176–189.

292. Сеидова Г.Н. Ислам и глобализация: за и против. *Век глобализации*. 2013. № 1. С. 22–28.

293. Силаева З. Концептуально-методологические основы междисциплинарного анализа понятия «Религиозный конфликт». *Вестник экономики, права и социологии*. 2014. № 3. С. 232–234.

294. Смирнов А. Нравственная природа человека: арабомусульманская традиция. *Этическая мысль*. 2000. № 1. С. 46–69.

295. Смит Дж. Церковь и постмодернизм. Как найти место в церкви Лиотару, Фуко и Деррида? Черкассы: Коллоквиум, 2012. 209 с.

296. Смит М. Исторический метод в религиоведении. *Религиоведческие исследования*. 2010. № 3–4. С. 7–13.

297. Соловий Р. Богословие появляющейся церкви: постмодернистская эпистемология и интерпретация писания. *Богословские размышления*. 2010. Вып. 11. С. 55–75.

298. Соприкасаясь с миром ислама. Черкассы: Смирна, 2013. 680 с.

299. Старостин А.Н. Идеологические истоки ИГИЛ, практики агитации и методы информационного противодействия радикалам. *Мусульманский мир*. 2015. № 4. С. 55–66.

300. Степанянц М.Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока. Москва, 1974. 600 с.

301. Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX–XX вв.). Москва, 1982. 400 с.

302. Стышинский М. Джихадистская пропаганда в Интернете и социальных медиа. *Политическая лингвистика*. 2016. № 5. С.158–164.

303. Супонина Е. Сезон джихада. *Отечественные записки*. 2001. № 1. С. 30–32.

304. Сулова М.Н. Исламофобия в США и России: социально-политические особенности проблемы. *Вестник ВолГУ. Серия 4. Исто-*

рия. *Регионоведение. Международные отношения*. 2012. № 1. С. 91–97.

305. Суфизм и мусульманская духовная традиция: тексты, институты, идеи интерпретации. С.-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2015. 336 с.

306. Сысоев Д.А. Ислам. Православный взгляд. С.-Петербург: Духовное наследие, 2011. 300 с.

307. Сюкияйнен Л. Ислам и мусульманские меньшинства в Европе: противостояние правовых культур. *Иирак. Ежегодник исламской философии. Восточная литература*. 2012. С. 494–513.

308. Сюкияйнен Л. Ислам и права человека в диалоге культур и религий. *Litres*. 2017. 240 с.

309. Сюкияйнен Л. Ислам против ислама. *Россия и мусульманский мир*. 2002. № 11. С. 125–129.

310. Сюкияйнен Л. Российская власть и ислам. *Отечественные записки*. 2003. № 5. С. 14–18.

311. Тамими Мухаммад ибн Сулейман. Книга единобожия. Омск: Изд-во Абилова, Зейналова, 1997. 230 с.

312. Таран В.О. Сучасна Україна та ісламський фактор. *Культурологічний вісник*. 2014. № 32. С. 94–101.

313. Тесленко Е.С., Пеструилова Н.Н. Феномен «ИГИЛ». *Виктимология*. 2015. № 1 (3). С. 34–39.

314. Тиби Б. Является ли ислам политической религией. *Неприкосновенный запас*. 2002. № 6. С. 41–49.

315. Титова Н.Е. История экономических учений. Москва: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2010. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Econom/Titova/index.php

316. Тойнби А. Постыжение истории. Москва: Айрис-Пресс, 2002. 620 с.

317. Требин М.П. Терроризм в ХХІ веке. Минск: Харвест, 2003. 230 с.

318. Труевцев К.М. Ислам и глобализация: проблемы адаптации. *Журнал политической философии и социологии политики «Полития. Анализ. Хроника. Прогноз»*. 2007. № 4. С. 20–30.

319. Уельбек М. Покора. Київ: Клуб сімейного дозвілля, 2015. 256 с.

320. Узланер Д. Введение в постсекулярную философию. *Логос*. 2011. № 3 (82). С. 3–32.

321. Уотт У. М., Какиа П. Мусульманская Испания. Москва: Наука, 1976. 199 с.

322. Уткин А. Конфессиональное будущее мира. *Россия и мусу-*

льманский мир. 2005. № 1. С. 118–122.

323. Уэбстер Ф. Теории информационного общества. Пер. с англ. Москва: Аспект Пресс, 2004. 300 с.

324. Фарапонова М. Компаративистский анализ понимания личности в православии и исламе. *Теория и практика общественного развития*. 2014. № 19. С. 156–158.

325. Федоров В.Ф., Шишова М.И. Стратегии примирения в этно-религиозных конфликтах. *Вестник СПбГУ*. 2010. № 1. С. 65–69.

326. Федорченко А.В., Крылов А.В. Феномен «Исламского государства». *Вестник МГИМО*. 2015. № 2 (41). С.174–183.

327. Федотова М.Г. Перспективы стабилизации исламского мира после "арабской весны". *Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований*. 2016. № 3. С. 494–496.

328. Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга первая. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. 440 с.

329. Фрилинг Р. Христианство и ислам. Духовные борения человечества на пути к самопознанию. Москва, 1997. 240 с.

330. Фукуяма Ф. Конец истории? *Філософії політики*. Авт.-упрядник В.П. Андрущенко (кер.) та ін. Київ: Знання України, 2003. Т. IV. С. 7–28.

331. Фуллер Г. Будущее политического ислама. *Отечественные записки*. 2003. № 5. URL: http://magazines.russ.ru/oz/2003/5/2003_5_34-pr.html

332. Хайбулаев З.Х. Ваххабизм в исламе: Истоки и современность: автореф. дис. на соискание уч. степ. канд. филос. наук: спец. «Религиоведение, философская антропология, и философия культуры». Махачкала, 2001. 18 с.

333. Халмухамедов А. Исламский фактор в Узбекистане. *Свободная мысль*. 1998. № 4. С. 50–60.

334. Ханс Й. Будущее христианства. *Социологические исследования*. 2009. №11. С. 78–87.

335. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? *Полис*. 1994. № 1. С. 33–48.

336. Харрисон Л. Культурный код и прогресс. *Экспертный портал Высшей школы экономики*. URL: <http://www.opes.ru/1295413.html>.

337. Хачим Ф.И. Вопросы государства и права в идеологии исламского фундаментализма. *Правоведение*. 2000. № 1. С. 31-37.

338. Цушко Л.Ю. Європейський полікультуралізм і національна ідентичність. Львів: Світоч, 2012. 334 с.

339. Честертон Г.К. Перелетный кабак. М.: Новая литература,

1992. 418 с.

340. Чорноморець Ю. Перспективи релігієзнавства у ХХІ столітті. *Філософська думка*. 2013. № 3. С. 39-54.

341. Чугаєв О.А. Ісламський банкінг та його фінансові інструменти в контексті концепції потенційної моделі фінансової системи / О.А. Чугаєв, А.В. Чередниченко. *Економічний часопис – ХХІ*. 2011. № 3-4. С. 13-16.

342. Шалин В.В. Толерантность (культурная норма и политическая необходимость). Ростов-на-Дону, 2000. 240 с.

343. Шевелев В.Н. Модернизация исламских обществ: социально-философский аспект. Ростов-на-Дону, 1996. 356 с.

344. Шлейермахер Ф. Герменевтика. СПб.: Европейский дом, 2004. 242 с.

345. Шмелев В.Ю. К вопросу о методологических основаниях религиоведения как науки. *Известия Иркутского государственного университета*. Серия «Политология. Религиоведение». 2009. № 1. С. 310–316.

346. Шоню П. Цивилизация классической Европы: пер. с франц. Екатеринбург: У-Фактория, 2005. 548 с.

347. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Том 2. Всемирно-исторические перспективы. Москва: Мысль, 1998. 600 с.

348. Штекль К. Европейская интеграция и русское православие: две перспективы в рамках парадигмы множественных современностей. *Государство. Религия. Церковь*. 2012. № 1 (30). URL: <http://religion.rane.ru/?q=ru/node/43>.

349. Шюон Ф. Понять ислам. *Вопросы философии*. 1994. № 7–8. С. 118-134.

350. Щурко У.В. Релігійні чинники в системі забезпечення економічної безпеки держави: автореф. дис. ... канд. екон. наук: спец. 21.04.01. Київ, 2009. 19 с.

351. Элвелл У. Теологический энциклопедический словарь. Москва: Духовное возрождение, 2004. 1488 с. URL: <http://www.rulit.net/books/teologicheskij-enceklopedicheskij-slovar-read-295226-319.html>.

352. Эмерсон М. Формирование политических рамок Большой Европы. *Электронная библиотека Института Европы РАН*. 2004. URL: www.ieras-library.ru/documenti/soveurope/2004/emerson.doc.

353. Эфендиев Ф.С. Этнокультура и национальное самосознание. Нальчик: Эль-Фа, 1999. 180 с.

354. Якубович М. Іслам в Україні: історія і сучасність. Вінниця: Нілан-ЛТД, 2016. 264 с.

355. Якубович М. Релігія vs політика: улеми та еміри в суспільних доктринах середньовічних ісламських апологетів. *Українське релігієзнавство*. 2011. № 59. С. 15–18.

356. Ямпольская Л.Н. Концепция джихада в исламской традиции. *Псковский военно-исторический вестник*. 2015. № 1. С. 183–188.

357. Яндаров А.А. Суфизм и идеология национально-освободительного движения. Алма-Ата, 1975. 300 с.

358. Яхьяев М.Я. Истоки и смысл фанатизма. Махачкала: ИПЦ ДГУ, 2005. 234 с.

359. Яхьяев М.Я. Феномен религиозного фанатизма. Махачкала: ИПЦ ДГУ, 2006. 220 с.

360. Abdullah I. Taw'īd and Trinity: A Study of Ibn Taymiyyah's al-Jawāb al-Sahīh. *Intellectual Discourse*. 2006. Т. 14. № 1. P. 20-30.

361. Abdullah M. Divinity and Humanity in Islam and Christianity. *Exchange*. 2016. № 45. P. 141-153. DOI: 10.1163/1572543X-12341398.

362. Al-Matroudi A.H.I. The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyyah: Conflict or Conciliation. Routledge, 2006. 230 p.

363. AlSayyad N. Muslim Europe or Euro-Islam: politics, culture, and citizenship in the age of globalization / ed. by Castells M. *Lexington Books*. 2002. 120 p.

364. As' ad AbuKhalil. The incoherence of Islamic fundamentalism: Arab Islamic thought at the end of the 20th century. *The Middle East Journal*. 1994. P. 677–694.

365. Ashour O. Post-jihadism: Libya and the global transformations of armed Islamist movements. *Terrorism and Political Violence*. 2011. Т. 23. № 3. P. 377–397.

366. Atwan A.B. Islamic state: The digital caliphate. Univ of California Press, 2015. 230 p.

367. Bache I., George S. Politics in the European Union. USA: Oxford University Press, 2006. 225 p.

368. Bangstad S. Anders Breivik and the Rise of Islamophobia. *Zed Books Ltd*. 2014. 120 p.

369. Barro R. J., McCleary R.M. Religion and Economic Growth. *NBER Working Paper 9682*. Cambridge: National Bureau of Economic Research, 2003. URL: www.nber.org/papers/w9682.pdf.

370. Baylis J., Smith S. The Globalization of World Politics. An introduction to international relations. Oxford University Press, 2011. 816 p.

371. Bayrakli E. Hafez F. European Islamophobia Report 2015.

SETA. 2016. 230 p.

372. Beddoes Z.M. Holy relevance: Faith can influence economic behaviour – but not always directly. *The Economist*. 29.10.2011. URL: <http://www.economist.com/node/21534762>.

373. Benjamin D., Simon S. *The Age of Sacred Terror*. New York: Random House Publishing Group, 2002. 230 p.

374. Berger P.L. *The Desecularization of the World: A Global Overview. The Desecularization of the World: Resurgent Religious and World Politics* / ed. by Peter Berger. Washington, D.C.: Ethic and Public Policy Center, 1999. 143 p.

375. Blanchard C.M., Humud C.E. *The Islamic State and US Policy. Current Politics and Economics of the United States, Canada and Mexico*. 2016. T. 18. № 4. P. 23–29.

376. Blum U., Dudley L. Religion and economic growth: was Weber right? *Journal of Evolutionary Economics*. 2001. Vol. 11. № 2. P. 207–230. URL: <http://link.springer.de/link/service/journals/00191/papers/10110207.pdf>.

377. Boettke P. Religions and Economics. *The Economics of Religion. A Symposium. Faith and Economics*. 2005. № 46. P. 15. URL: www.gordon.edu/ace/pdf/SymposiumF05F&E46.pdf.

378. Boukhars A. Islam, jihadism, and depoliticization in France and Germany. *International Political Science Review*. 2009. T. 30. № 3. C. 297–317.

379. Boulding K.E. *Beyond Economics: Essays on Society, Religion and Economics*. Ann Arbor. MI: Ann Arbor Paperbacks, 1970. 254 p.

380. Brachman J.M. *Global jihadism: Theory and practice*. Routledge, 2008. 224 p.

381. Bryan H.J. The old Church and the new Europe: charting the changes. *Religion in an Expanding Europe* / ed. by Peter Katzenstein. Cambridge University Press, 2006. P. 285–292.

382. Burke E. *Letters on a Regicide Peace*. Edinburg, 1997. 322 p.

383. Byrnes G., Timothy A. Transnational religion and Europeanization. *Religion in an Expanding Europe* / ed. by Peter Katzenstein. Cambridge University Press, 2006. P. 447–454.

384. Cantoni D. The economic effects of the Protestant reformation: Testing the Weber hypothesis in the German Lands. *Working paper*. 2010. URL: <http://www.econ.upf.edu/docs/papers/downloads/1260.pdf>.

385. Casanova J. Religion, European secular identities, and European integration. *Religion in an Expanding Europe* / ed. by Peter Katzenstein. Cambridge University Press, 2006. P. 355–368.

386. Casanova J. Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective. Cambridge University Press, 2006. 234 p.
387. Checkel J.T., Christiansen T., Jorgensen K.E. and Wiener A. Social Construction and European Integration. *The Social Construction of Europe*. London: Sage Publications, 2001. P. 53–62.
388. Checkel J.T., Moravcsik A.A Constructivist Research Program in EU Studies. *European Union Politics*. 2001. Vol. 2 (2). P. 372–389.
389. Danièle Hervieu-Léger. Religion und sozialer Zusammenhalt. *Transit*. 2004. Vol. 26. P. 42–50.
390. Davie G. Religion in Modern Europe: A Memory Mutates. Oxford Press, 2000. 254 p.
391. Dobbelaere K. Secularization: An Analysis at Three Levels (Gods, Humans and Religions). Brussels: P.I.E. Peter Lang, 2002. 214 p.
392. Dubi G. The Early Growth of the European Economy: Warriors and Peasants from the Seventh to Twelfth Century. London, 1974. 332 p.
393. Durlauf S.N., Kourtellos A. Tan C.M. Is God in the details? A reexamination of the role of religion in economic growth. *Journal of Applied Econometrics*. 2006. Vol. 5 (75). URL: <http://ase.tufts.edu/econ/research/documents/2006/papers13.pdf>.
394. Eliade M. Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism. Princeton University Press, 1961. 189 p.
395. Eliot T.S. The Unity of European Culture. London, 1948. P. 122–124.
396. Esposito J. Unholy War: Terror in the Name of Islam. Oxford University Press, 2003. 196 p.
397. EU Terrorism Situation & Trend Report 2015. URL: <https://www.europol.europa.eu/activities-services/main-reports/european-union-terrorism-situation-and-trend-report-2015> (дата доступу 14 липня 2017 p.).
398. EU Terrorism Situation & Trend Report 2016. URL: <https://www.europol.europa.eu/activities-services/main-reports/european-union-terrorism-situation-and-trend-report-2016> (дата доступу 14 липня 2017 p.).
399. EU Terrorism Situation & Trend Report 2017. URL: <https://www.europol.europa.eu/activities-services/main-reports/eu-terrorism-situation-and-trend-report-te-sat-2017>
400. Eum W. Religion and Economic Development. A study on Religious variables influencing GDP growth over countries. University of California, Berkeley Press. 29.04.2011. URL: http://www.econ.berkeley.edu/sites/default/files/eum_wonsub.pdf.

401. EU-Ukraine Association Agreement. *Офіційний сайт Європейської служби зовнішньополітичної діяльності (European External Action Service (EEAS))*. URL: http://eeas.europa.eu/images/top_stories/140912_eu-ua_aa_what_does_the_agreement_offer_v.pdf.

402. Fuller G.E. *The Future of Political Islam*. New York: Palgrave Macmillan, 2003. 120 p.

403. Galor O., Michalopoulos S. Evolution and the growth process: Natural selection of entrepreneurial traits. *Journal of Economic Theory*. 2012. № 3 (432). URL: <http://www.nber.org/papers/w17075>.

404. Gambhir H.K. Dabiq: The strategic messaging of the Islamic State. *Institute for the Study of War*. 2014. Vol. 15. P. 12–17.

405. *Global Salafism: Islam's New Religious Movement* / ed. R. Meijer. Oxford University Press, 2014. 463 p.

406. Gottschalk P., Greenberg G. *Islamophobia: Making Muslims the Enemy*. Rowman & Littlefield, 2008. 181 p.

407. Grier R. The Effect of Religion on Economic Development: A Cross National Study of 63 Former Colonies. *Faculty-staff*. URL: <http://faculty-staff.ou.edu/G/Robin.M.Grier-1/religion.pdf>.

408. Grutsch F., Schnabel A. The Ambiguous Roles of Religion: The European Integration Project as a Multilevel Case. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*. 2013. Vol. 9. Article 7. URL: http://www.religjournal.com/articles/article_view.php?id=75.

409. Guisoa L., Sapiensad P., Zingales L. People's opium? Religion and economic attitudes. *Journal of Monetary Economics*. 2003. № 50. P. 225–282.

410. Gulmohamad Z.K. The Rise and Fall of the Islamic State of Iraq and Al-Sham (Levant) ISIS. *Global security studies*. 2014. Vol. 5. № 2. P. 10–15.

411. Gunning J., Jackson R. What's so 'religious' about 'religious terrorism'? *Critical Studies on Terrorism*. 2011. Vol. 4. № 3. P. 369–388.

412. Hallaq W.B. *Law and legal theory in classical and medieval Islam*. 1994. 240 p.

413. Halliday F. 'Islamophobia' reconsidered / Fred Halliday. *Ethnic and Racial Studies*. 1999. Vol. 22. Iss. 5. P. 892–902.

414. Harris J. *The Determinants of Religious Conflict: a Cross-National Examination of Conflict Manifestation. A Dissertation in Sociology*. 2014. URL: https://etda.libraries.psu.edu/files/final_submissions/9349.

415. Hashim A.S. The Islamic State: From al Qaeda Affiliate to Caliphate. *Middle East Policy*. 2014. T. 21. №. 4. P. 69–83.

416. Hegghammer T. Global jihadism after the Iraq war. *The Middle*

East Journal. 2006. T. 60. № 1. P. 11–32.

417. Hewitt C., Kelley-Moore J. Foreign fighters in Iraq: a cross-national analysis of Jihadism. *Terrorism and Political Violence*. 2009. T. 21. № 2. P. 211–220.

418. Honko L. *Science of Religion. Studies in Methodology*. Walter de Gruyter, 1979. 661 p.

419. Houston K. Religion and European Integration: Predominant Themes and Emerging Research Priorities. *Religion Compass*. 2011. Vol. 5, Iss. 8. P. 462–476.

420. Hunter S. The future of Islam and the West: clash of civilizations or peaceful coexistence? *Greenwood Publishing Group*. 1998. 120 p.

421. Ianchovichina E., Ivanic M. Economic Effects of the Syrian War and the Spread of the Islamic State on the Levant. *The World Economy*. 2016. T. 39. № 10. P. 1584–1627.

422. Iannaccone L.R. Introduction to the Economics of Religion. *Journal of Economic Literature*. 1998. Vol. 36. P. 1470–1477.

423. Inglehart R., Norris P. *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge, 2004. URL: http://ksghome.harvard.edu/pnorris/Books/Sacred_and_secular.htm.

424. Jansen J.J.G. Ibn Taymiyyah and the thirteenth century: A formative period of modern Muslim radicalism. *Quaderni di Studi Arabi*. 1987. T. 5. P. 391–396.

425. Jones J. Shi'ism, Humanity and Revolution in Twentieth-Century India: Selfhood and Politics in the Husainology of 'Ali Naqi Naqvi. *Journal of the Royal Asiatic Society*. 2014. № 24. C. 415–434 / doi: 10.1017/S0026749X08003582.

426. Jones J. Why does religion turn violent?: A psychoanalytic exploration of religious terrorism. *The Psychoanalytic Review*. 2006. Vol. 93. № 2. P. 167–190.

427. Juergensmeyer M. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. University of California Press. 2003. 319 p.

428. Jurgensen K.E. *The Diplomatic Republic of Europe. Reflective Approaches*. Stockholm, 1997. 317 p.

429. Kalkandjieva D. Religion and European Integration in Bulgaria. *Religion and European Integration. Religions as a Factor of Stability and Development in South Eastern Europe*. Vol. 6. Weimar, 2007. P. 333–352.

430. Kepel G. *Jihad: expansion et déclin de l'islamisme*. Paris: Gallimard, 2003. 230 p.

431. Kfir I. Social identity group and human (in) security: The case

of Islamic State in Iraq and the Levant (ISIL). *Studies in Conflict & Terrorism*. 2015. Vol. 38. №. 4. P. 233–252.

432. Khosrokhavar F. Inside jihadism: understanding jihadi movements worldwide. Routledge, 2015. 304 p.

433. Kissinger H. World Order. Penguin, 2014. 340 p.

434. Kuran T. Modern Islam and the Economy. *New Cambridge History of Islam / general editor Michael Cook / vol. editor Robert Hefner*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Vol. 6. P. 473–494.

435. Lambton A.K.S. State and government in medieval Islam. Routledge, 2013. 320 p.

436. Lane J-E. Rise of Radical Islamic Fundamentalism: Mawdudi, Qutb and Faraj. *The Journal of Social Sciences Research*. 2016. № 2. P. 34–43.

437. Lauzière H. The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century. Columbia University Press, 2015. 320 p.

438. Laïdi Z. A world without meaning: the crisis of meaning in international politics / translated by June Burnham and Jenny Coulon. New York, Routledge, 1998. 226 p.

439. LeMay M.D. The Suicide of American Christianity: Drinking the "Cool"-Aid of Secular Humanism. WestBow Press, 2012. 332 p.

440. Maddison A. The World Economy. A Millennial Perspective Historical Statistics. Paris: OECD, 2006. 629 p.

441. March A.F. Reading Tariq Ramadan: Political Liberalism, Islam and “Overlapping Consensus”. *Ethics & International Affairs*. 2007. Vol. 21. № 4. P. 399–413.

442. Massad J. Islam in Liberalism. University of Chicago Press, 2015. 390 p.

443. Mayer J.F. Cults, violence and religious terrorism: an international perspective. *Studies in Conflict and Terrorism*. 2001. Vol. 24. № 5. P. 361–376.

444. McCleary R.M. Salvation, Damnation, and Economic Incentives. *PRPES working paper*. February, 2003. № 24. URL: www.wcfia.harvard.edu/religion.

445. McCloskey D. Importing Religion into Economics. Symposium: The Economics of Religion. *Faith and Economics*. 2005. № 46. P. 19–22.

446. Neal D. Comments on the Economics of Religion. The Symposium: Economics of Religion. *Faith and Economics*. 2005. № 46. P. 10–14.

447. Nelsen B.F., Guth J.L. Religious Culture and European Integration: Theory and Hypotheses. *Archive of European Integration*.

March, 2003. URL: http://aei.pitt.edu/442/1/EUSA2003_paper__web_version.htm/

448. Nelson R. *Economics as Religion: From Samuelson to Chicago and Beyond*. Pennsylvania State Univ Press, 2001. 365 p.

449. Nesprava M. Features of Religious Extremism. *Humanities and Social Sciences in Europe: Achievements and Perspectives*. Proceedings of the 1st International symposium. Premier Publishing s.r.o. Vienna, 2018. P. 111–112.

450. Nesprava M. Main features of religious terrorism. *European Journal of Humanities and Social Sciences*. 2017. № 6. P. 128-131.

451. Nesprava M. Methodological basis of research in the area of Religious Studies in the second part of the 20th century. *Danish Scientific Journal*. 2017. No 4. C. 81–83.

452. Nesprava M. The Essence and Prospects of the Theory of Euro-Islam. *Intellectual Archive*. Vol. 7. No. 2. March/April 2018. P. 42–48.

453. North C.M., Gwin C.R. Religious Freedom and the Unintended Consequences of the Establishment of Religion. *Southern Economic Journal*. 2004. № 71 (1). P. 103–117.

454. Norton A. *On the Muslim Question*. Princeton University Press, 2013. 120 p.

455. O'Brien P. *The Muslim Question in Europe: Political Controversies and Public Philosophies*. Philadelphia: Temple university press, 2016. 319 p.

456. O'Mahony A. The Vatican and Europe: Political Theology and Ecclesiology in Papal Statements from Pius XII to Benedict XVI. *International Journal for the Study of the Christian Church*. 2009. Vol. 9, Iss. 3. P. 182–188.

457. Operation Enduring Freedom (OEF) U.S. Casualty Status. URL: <https://www.defense.gov/casualty.pdf>

458. Orgad L. *The Cultural Defense of Nations: A Liberal Theory of Majority Rights*. Oxford University Press, 2015. 273 p.

459. Perlmutter D. *Investigating religious terrorism and ritualistic crimes*. CRC Press, 2003. 230 p.

460. Perry M., Negrin H. Introduction. *The Theory and Practice of Islamic Terrorism: An Anthology*. Springer, 2008. P. 1–10.

461. Petersen M. *For Humanity Or for the Umma?: Aid and Islam in Transnational Muslim NGOs*. Oxford University Press, 2015. 356 p.

462. Putnam R. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993. 187 p.

463. Ramadan T. *To Be a European Muslim*. Kube Publishing Ltd, 2013. 220 p.
464. Ramadan T. *Western Muslims and the future of Islam*. Oxford University Press, 2003. 120 p.
465. Renda K.K. Understanding the European Integration through the Ideational Factors. *Cezran International*. 08.09.2012. URL: http://cesran.org/index.php?option=com_content&view=article&id=403%3Aunderstanding-the-european-integration-through-the-ideational-factors&Itemid=75&lang=en.
466. Risse T., Christiansen T., Jorgensen K.E. and Wiener A. The Social Construction of Social Constructivism. *The Social Construction of Europe*. London: Sage Publications, 2001. P. 163–170.
467. Risso L. Cracks in a facade of unity: the French and Italian Christian democrats and the early stages of the European integration process, 1945–1957. *Religion, State and Society*. 2009. Vol. 37. № 1 & 2 (Special Issues). P. 188–198.
468. Ristic I. Orthodoxy and Economic Development. Religion as an Obstacle for European Integration? *Religion and European Integration. Religions as a Factor of Stability and Development in South Eastern Europe*. Vol. 6. Weimar, 2007. P. 72–78.
469. Robertson R. The Economization of Religion? Reflections on the Promise and Limitations of the Economic Approach. *Social Compass*. 1992. № 1 (39). P. 147–157.
470. Roy O. EuroIslam: the jihad within? *The National Interest*. 2003. № 71. P. 63–73.
471. Saltman E. M., Winter C. *Islamic state: The changing face of modern jihadism*. London: Quilliam Foundation. 2014. P. 1–71.
472. Schbley A. Defining religious terrorism: A causal and anthological profile. *Studies in Conflict and Terrorism*. 2003. T. 26. №. 2. P. 105–134.
473. Sedgwick M. Al-Qaeda and the nature of religious terrorism. *Terrorism and Polirical Violence*. 2004. T. 16. № 4. P. 795–814.
474. Seton-Watson H. What is Europe, Where is Europe? From Mystique to Politique. *Encounter*. July-Aug. 1985. № 65/2. P. 9–17.
475. Sheridan L.P. Islamophobia Pre- and Post-September 11th, 2001. *Journal of Interpersonal Violence*. 2006. Vol. 21. Iss. 3. P. 317–336.
476. Shryock A. *Islamophobia/Islamophilia: Beyond the Politics of Enemy and Friend*. Indiana University Press, 2010. 260 p.
477. Silverman A.L. Just war, jihad and terrorism: A comparison of Western and Islamic norms for the use of political violence. *Journal of*

Church and State. 2002. P. 73–92.

478. Stansfield G. The Islamic State, the Kurdistan Region and the future of Iraq: assessing UK policy options. *International Affairs*. 2014. Vol. 90. № 6. P. 1329–1350.

479. Stein R. For love of the father: A psychoanalytic study of religious terrorism. Stanford University Press, 2010. 240 p.

480. Steiner L., Leinert L., Frey B.S. Economics, Religion and Happiness. *Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik*. 11.01.2010. S. 9–24. URL: http://www.bsfrey.ch/articles/Economics_Religion_and_Happiness_LV.pdf/

481. Stonawski M., Potančoková M., Skirbekk V. Fertility Patterns of Native and Migrant Muslims in Europe. *Popul. Space Place*. 2016. № 22. P. 552–567. doi: 10.1002/psp.1941.

482. Strulik H. Knowledge and growth in the very long run. *International Economic Review*. 2013. № 8. URL: <http://www.wiwi.uni-hannover.de/Forschung/Diskussionspapiere/dp-459.pdf>

483. Taylor Ch. Religion and European Integration. *Religion in the New Europe* / ed. by Krzysztof Michalski. Central European University Press, 2013. P. 1–22.

484. Taylor J. Motives for European Integration Since 1945. *Helium*. 25.06.2007. URL: <http://www.helium.com/items/416578-motives-for-european-integration-since-1945?page=2>.

485. The future of the global Muslim population. *Europe. Pew Research Center*. January 27, 2011. URL: <http://www.pewforum.org/2011/01/27/future-of-the-global-muslim-population-regional-europe>.

486. The Treaty of Lisbon. *Офіційний сайт Європейського Союзу*. URL: <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/C?2007:306:0010:0010:EN:PDF>.

487. Tibi B. Islam between culture and politics. New York: Palgrave, 2001. 153 p.

488. Tocqueville A. Democracy in America / ed. by J.P. Mayer, trans. George Lawrence. New York: HarperCollins, 1966. 512 p.

489. Toth J. Sayyid Qutb: The Life and Legacy of a Radical Islamic Intellectual. OUP USA, 2013. 230 p.

490. Tuck R. The Rights of War and Peace. *Political Thought and International Order from Grotius to Kant*. Oxford University Press, 1999. 244 p.

491. Turner J. From cottage industry to international organisation: the evolution of Salafi-Jihadism and the emergence of the Al Qaeda ideology. *Terrorism and Political Violence*. 2010. T. 22. №. 4. P. 541–558.

492. Vanheeswijck G. How can we overcome a politics of inarticulacy? *More Europe? A critical Christian inquiry into the process of European integration*. Kampen: Pharos, 1997. 450 p.

493. Venneri G., Ferrara P.O. Alcide De Gasperi and Antonio Messineo: A Spiritual Conception of Politics and a Pragmatic Idea of Religion? *Religion, State and Society*. 2009. Vol. 37, № 1 & 2 (Special Issues). P. 139–150.

494. Waardenburg J. *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research*. Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2017. 751 p.

495. Walzer M. *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*. New York: Atheneum, 2010. 385 p.

496. Watt W.M. *The Influence of Islam on Medieval Europe*. Edinburgh University Press, 1994. 125 p.

497. Whine M. Islamism and totalitarianism: Similarities and differences. *Totalitarian Movements and Political Religions*. 2001. Vol. 2. № 2. P. 54–72.

498. Zelin A.Y. The war between Isis and Al-Qaeda for supremacy of the global jihadist movement. *The Washington Institute for Near East Policy*. 2014. Vol. 20. № 1. P. 1–11.

Наукове видання

Несправа Микола Вікторович

**РАДИКАЛЬНИЙ ДЖИХАДИЗМ
У ЄВРОПІ ПОЧАТКУ ХХІ ст.**

Монографія

Редактор, оригінал-макет – *А.В. Самотуда*
Редактори: *Н.Ю. Веріго, Л.В. Омельченко*

Підп. до друку 25.06.2018 р. Формат 60x84/16. Друк трафаретний.
Папір офісний. Гарнітура Times. Ум.-друк. арк. 18,75. Обл.-вид. арк. 19,00.
Тираж 300 прим. Зам. № 04/18-м.

Надруковано у Дніпропетровському державному університеті внутрішніх справ
49005, м. Дніпро, просп. Гагаріна, 26, тел. (056) 370-96-59
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 6054 від 28.02.2018