

Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова
Міністерство освіти і науки України
Університет Григорія Сковороди в Переяславі
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

ДЗЮБЕНКО ВАЛЕНТИН ДМИТРОВИЧ

УДК 141.7:517.5(73:569.4-076)

ДИСЕРТАЦІЯ
СИСТЕМНИЙ ПІДХІД ДО ВИРІШЕННЯ СОЦІАЛЬНОГО
КОНФЛІКТУ (НА ПРИКЛАДІ АРАБО-ІЗРАЇЛЬСЬКИХ ВІДНОСИН)

09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

03 – гуманітарні науки

033 – філософія

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело
_____ (В.Д. Дзюбенко)

Науковий керівник – **Бойченко Михайло Іванович**, доктор філософських наук, професор.

Київ – Переяслав – 2021

АНОТАЦІЯ

Дзюбенко В.Д. Системний підхід до вирішення соціального конфлікту (на прикладі арабо-ізраїльських відносин). – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису, 206.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії. – Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова, Київ, 2021; Університет Григорія Сковроди в Переяславі, Переяслав, 2021.

Дисертаційна робота присвячена соціально-філософському дослідженню методологічних, ціннісно-світоглядних та соціально-праксеологічних аспектів вирішення складного соціального конфлікту на прикладі системного підходу до аналізу арабо-ізраїльських відносин. До основних характеристик такого соціального конфлікту слід зарахувати наявність кількох відносно незалежних чинників перебігу соціального конфлікту, що передбачає звернення до теорії соціальних систем як теоретичної основи аналізу високо диференційованого суспільства. Важливими складовими дослідження є врахування особливостей перебігу соціального конфлікту у суспільстві ризику, коли практично кожен соціальний конфлікт виявляється складним, внаслідок того, що його обумовлює не лише вплив на нього різних соціальних систем, але й те, що усі ці системи набувають глобального характеру, а відповідно локальні чинники суттєво доповнюються міжнародними і глобальними. Одним із найбільш складних для вирішення соціальних конфліктів традиційно визнають релігійні: як за тісним переплетенням різних чинників у перебіг таких конфліктів, так і за складністю ведення перемовин внаслідок нерідко догматичних настанов сторін конфлікту і їхньої неготовності до раціонального зважування і обговорення обставин соціального конфлікту.

Об'єктом дисертаційного дослідження є складний соціальний конфлікт за умов сучасного глобального суспільства.

Предметом дослідження постають основні характеристики, чинники, особливості перебігу та шляхи вирішення складного соціального конфлікту за умов сучасного глобального суспільства.

Наукова новизна дослідження полягає в тому, що в ньому вперше у вітчизняній філософії застосовано системний підхід до аналізу і вирішення складного соціального конфлікту. Виявлено три головні можливі стратегії вирішення такого конфлікту – традиційна лінійно-силова (песимістична), нелінійна проєкційна (оптимістична) і покрокових реформ (реалістична). У межах дисертації розглянуто мультифакторний аналіз як такий, що філософськи може бути пояснений теорією соціальних систем, завдяки чому стає можливим підхід до соціального конфлікту як багатовимірного.

Складний соціальний конфлікт починається, як правило, в рамках однієї соціальної системи і одного конфлікту цінностей, але у сучасних умовах глобального суспільства переходить у фазу зтяжнього балансу, коли жодна зі сторін не отримує вирішальної переваги, формується світоглядний конфлікт, який охоплює всі сторони життя конфлікуючих сторін, і внаслідок цього до основної лінії конфлікту додаються супутні, які доповнюють цей конфлікт пов'язаними з ним новими конфліктами у інших системах, створюючи протистояння між сторонами також уже за цілим комплексом цінностей, що призводить до ще більше закріплення ситуації соціального протистояння як звичної і нормальної. Нелінійність бачення соціального конфлікту пропонує теорія соціальних систем, в рамках якої аналізують кожен соціальний конфлікт як складний і багатовимірний, у якому задіяні водночас кілька соціальних систем. Тоді з'являється можливість робити проєкцію на майбутнє у розвитку соціального конфлікту, певну ідеальну модель, у якій кожен фактор (або декілька факторів) співвідноситься з певною соціальною системою, а тому вирішення соціального конфлікту постає як багатовимірне завдання, яке можна розділити на кілька складових, кожен з яких можна не лише аналізувати, але й розв'язувати окремо. Складний соціальний конфлікт аналітично тоді можна розділити на кілька менших соціальних конфліктів, з

яких він складається. Замість одного складного конфлікту, який виглядає непередбачуваним у своєму розвитку, а тому потребує лише силового вирішення за принципом «розрубування Гордієвого вузла», можна отримати кілька більш прогнозованих, а відповідно більш контрольованих конфліктів. Це створює ситуацію, коли з'являється більше ризиків, але кожен з них вже є меншим, ніж один великий і неясний, менші ризики можна досить чітко визначити і врахувати основні наслідки – втрати і здобутки в результаті застосування різних сценаріїв розвитку за кожною лінією складного соціального конфлікту.

На основі полілінійного підходу до соціального конфлікту як складного соціального процесу з'являється можливість побудувати не лише загальне бачення його вирішення, але й практичну покрокову технологію такого вирішення, завдяки концентрації зусиль по чергово на тих лініях конфлікту, які знаходяться у найбільш сприятливому для їхнього вирішення стані.

Ключові слова: складний соціальний конфлікт, соціальні відносини, системний підхід, вирішення соціального конфлікту, теорія соціальних систем, соціальна філософія.

ABSTRACT

Dziubenko V.D. System approach to the resolving of the social conflict (on Arab-Israeli relations example). – The manuscript. Thesis for the degree of Candidate of Philosophy in specialty 09.00.03 – Social Philosophy and Philosophy of History. – National Pedagogical Dragomanov University of the Ministry of Education and Science of Ukraine. – Kyiv, 2019; Hryhorii Skovoroda University in Pereiaslav, Pereyaslav, 2021.

The dissertation is devoted to socio - philosophical study of methodological, value - outlook and socio-praxeological aspects of solving complex social conflict on the example of system approach to analysis of Arab-Israeli relations. The main characteristics of such a social conflict should be attributed to the presence of several relatively independent factors in the course of social conflict, which calls

for an appeal to the theory of social systems as a theoretical basis for the analysis of a highly differentiated society. An important component of the study is to take into account the peculiarities of social conflict in a risk society, when virtually every social conflict is difficult, due to the fact that it is caused not only by the impact on it of different social systems, but also by the fact that all these systems are global in nature, and accordingly local factors are significantly complemented by international and global ones. One of the most difficult to resolve social conflicts is traditionally recognized as religious: both by the close interweaving of various factors in the course of such conflicts, and by the complexity of negotiation due to the dogmatic attitudes of the parties to the conflict and their unwillingness to rationally weigh and discuss the conflict.

The object of the dissertation is a complex social conflict in today's global society.

The main subject of research is the main characteristics, main factors, features of the course and ways of solving complex social conflict in the conditions of modern global society.

The scientific novelty of the study is that it is the first time in domestic philosophy that multi-factorial analysis of complex social conflict has been applied. The three main possible strategies for resolving such a conflict are identified – traditional linear power (pessimistic), non-linear projection (optimistic) and step-by-step reforms (realistic). The dissertation deals with multi-factorial analysis as such that can be philosophically explained by the theory of social systems, which makes it possible to approach social conflict as multidimensional.

complex social conflict begins, as a rule, within one social system and one conflict of values, but in the current conditions of global society goes into a phase of long balance, when neither party receives a decisive advantage, a worldview is formed, which covers all sides of the life of the conflicting parties, and as a result, companions are added to the main line of conflict to complement that conflict with related new conflicts in other systems, creating confrontation between the parties already with a whole set of values, which leads to further consolidate the situation

of social conflict as usual and normal. The nonlinearity of the vision of social conflict is offered by the theory of social systems, within which each social conflict is analyzed as complex and multidimensional, in which several social systems are involved. Then there is an opportunity to project on the future in the development of social conflict, a certain ideal model in which each factor (or several factors) correlates with a particular social system, and therefore the solution of social conflict appears as a multidimensional task that can be divided into several components, each of which can be analyzed and solved separately. The complex social conflict can then be analytically divided into several smaller social conflicts, from which it consists. Instead of one complex conflict, which seems unpredictable in its development, and therefore requires only a forceful solution on the principle of "cutting down the Gordian knot", we can get some more predictable, and therefore more controlled conflicts. This creates a situation where there are more risks, but each of them is already less than one big and unclear, lesser risks can be clearly defined and calculated the main consequences - losses and gains resulting from the application of different development scenarios for each line of complex social conflict.

On the basis of a multi-linear approach to social conflict as a complex social process, it is possible to build not only a general vision of its solution, but also a practical step-by-step technology for such a solution, due to the concentration of efforts alternately on those lines of conflict that are most favorable for their solution. state.

Keywords: complex social conflict, social relations, system approach, resolving of social conflict, theory of social systems, social philosophy.

Список публікацій

Статті у фахових наукових вітчизняних виданнях:

1. Дзюбенко В.Д. Релігійний вимір діяльності Хамас та його значущість у розвитку арабо-ізраїльського конфлікту. *Вісник ХНПУ «ФІЛОСОФІЯ»*, 2019. Вип. 52 (II). С. 83-99.

Статті у наукових фахових виданнях України, включених до наукометричних баз

2. Дзюбенко В.Д. Роль релігії та релігійних діячів в спробах мирного врегулювання арабо-ізраїльського конфлікту. *Гілея: науковий вісник*. Київ: «Видавництво «Гілея», 2018. Вип. 130. С. 214-218.

3. Дзюбенко В.Д. Поява релігійного фактору в арабо-ізраїльському конфлікті: часові рамки. *Гілея: науковий вісник*. – Київ: «Видавництво «Гілея», 2018. Вип. 139. С. 178-182.

Статті у наукових фахових періодичних виданнях країн Європейської Співдружності

4. Дзюбенко В.Д. Соціально-філософський аналіз можливих сценаріїв вирішення арабо-ізраїльського конфлікту. *Scientific discussion*, 2019. № 32. С. 55-60.

Матеріали і тези наукових конференцій:

5. Дзюбенко В.Д. Релігійний компонент в хартії Хамасу 1988 року. *Єдність навчання і наукових досліджень – головний принцип університету: матеріали звітної науково-практичної конференції викладачів, докторантів та аспірантів факультету філософської освіти і науки, 14-18 березня 2016 року*. Київ: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2016. С.102-104.

6. Дзюбенко В.Д. Храмова гора історія конфронтації та можливості міжконфесійного діалогу. *Релігійна свобода на перехресті епох, країн та культур*. Науковий щорічник № 19. За загальною редакцією проф. А. Колодного. –Київ: УАР, 2015-2016. С. 57-60.

7. Дзюбенко В.Д. Питання іудейського фундаменталізму в релігієзнавчих дослідженнях: до проблеми об'єктивності. *Другі академічні читання пам'яті Г. І. Волинки: «Філософія, науки і освіта»*: матеріали міжнар. наук.-практ. конф., 25-26 квіт. 2017 р. Київ : НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2017. – С. 34-36.

8. Дзюбенко В.Д. Можлива роль низових ініціатив та волонтерських організацій у вирішенні арабо-ізраїльського конфлікту. *Категорії. За результатами Всеукр. круглого столу «Читання пам'яті Івана Бойченка – 2020. Людина. Історія. Категорії»*, 23 жовт. 2020 рік: збірник наукових матеріалів. Київ: Знання України, 2020. С. 55-59.

ЗМІСТ

| | |
|---|------------|
| Вступ | 11 |
| РОЗДІЛ 1. СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ СКЛАДНОГО СОЦІАЛЬНОГО КОНФЛІКТУ (НА ПРИКЛАДІ АНАЛІЗУ АРАБО-ІЗРАЇЛЬСЬКИХ ВІДНОСИН) | 20 |
| 1.1. Соціально-філософський підхід до проблеми складного соціального конфлікту | 20 |
| 1.2. Соціально-філософський аналіз можливих сценаріїв вирішення арабо-ізраїльського конфлікту | 27 |
| 1.3. Можливості міжконфесійного діалогу та варіанти майбутнього розвитку арабо-ізраїльського конфлікту | 40 |
| Висновки до першого розділу | 60 |
| РОЗДІЛ 2. ЛІНІЙНЕ БАЧЕННЯ ПЕРЕБІГУ СКЛАДНОГО СОЦІАЛЬНОГО КОНФЛІКТУ (НА ПРИКЛАДІ АНАЛІЗУ РЕЛІГІЙНОГО ПІДГРУНТЯ АРАБО-ІЗРАЇЛЬСЬКОГО КОНФЛІКТУ) | 62 |
| 2.1. Релігія як можливий ключовий чинник в майбутніх арабо-ізраїльських відносинах | 63 |
| 2.2. Роль ідеології сіонізму у перебігу арабо-ізраїльського конфлікту | 80 |
| 2.3. Релігійний вимір діяльності ХАМАС та його значущість у розвитку арабо-ізраїльського конфлікту | 90 |
| Висновки до другого розділу | 105 |
| РОЗДІЛ 3. БАГАТОФАКТОРНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ВРЕГУЛЮВАННЯ СКЛАДНОГО СОЦІАЛЬНОГО КОНФЛІКТУ (НА ПРИКЛАДІ АНАЛІЗУ АРАБО-ІЗРАЇЛЬСЬКИХ ВІДНОСИН) | 107 |
| 3.1. Оптимістичні варіанти мирного врегулювання арабо-ізраїльського конфлікту | 108 |
| 3.2. Потенціал використання політичного фактору в мирному вирішенні арабо-ізраїльського конфлікту | 118 |

| | |
|---|------------|
| 3.3. Можливість використання економічного та культурного фактору в мирному вирішенні арабо-ізраїльського конфлікту | 135 |
| Висновки до третього розділу | 152 |
| РОЗДІЛ 4. МУЛЬТИФАКТОРНИЙ АНАЛІЗ НАЯВНОГО СТАНУ СПРАВ В ПИТАННІ МИРНОГО ВРЕГУЛЮВАННЯ АРАБО-ІЗРАЇЛЬСЬКОГО КОНФЛІКТУ ТА ОЦІНКА МОЖЛИВОГО ПОДАЛЬШОГО РОЗВИТКУ ПОДІЙ | 154 |
| 4.1. «Угода століття» як можлива основа врегулювання арабо-ізраїльського конфлікту та її філософське обґрунтування | 157 |
| 4.2. Альтернативні сценарії вирішення арабо-ізраїльського конфлікту та перспективи подальшого перебігу подій | 170 |
| Висновки до третього розділу | 183 |
| ВИСНОВКИ | 185 |
| СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ | 188 |

ВСТУП

Актуальність теми. Соціальні конфлікти є однією з класичних тем дослідження соціальної філософії і водночас теоретичні і практичні підходи до їх вирішення постійно удосконалюються, що не може не позначатися на уточненні їхньої філософської концептуалізації.

У сучасних дослідженнях дещо штучно соціальний конфлікт зводиться або на загальносуспільний рівень, або на рівень малих соціальних груп. Водночас, процеси глобалізації незаперечно демонструють, що сучасні соціальні конфлікти не можуть перебігати лише на глобальному або лише на локальному рівні. Соціальні конфлікти глобального рівня неминуче змінюють умови перебігу і вирішення локальних конфліктів, а локальні соціальні конфлікти за сучасних умов мають здатність переростати у глобальні події, поширюючи свій вплив далеко за межі вихідних географічних рамок конфлікту. Крім того, соціальні конфлікти ускладнюються внаслідок перманентних інтенсивних змін соціальних структур, а також поглиблення загальної соціальної диференціації на відносно автономні соціальні підсистеми, кожна з яких нав'язує соціальному конфлікту власні смислові коди постановки та розв'язання назрілих проблем.

Сучасний соціальний конфлікт постає таким чином як складний, такий, що має багато вимірів і, відповідно, потребує полілінійного його осмислення. Таке осмислення передбачає звернення як до теорії соціальних систем (з метою виявлення основних ліній перебігу соціального конфлікту), так і до філософської герменевтики (для розрізнення окремих аспектів цілісного соціального конфлікту), до концепції суспільства ризику (як основи рефлексії стратегій вирішення соціального конфлікту), а також до комунікативної філософії (як загальної теорії соціальних перемовин у пошуку консенсусу).

Дослідження складного соціального конфлікту варто простежити на певному яскравому і всім відомому прикладі, за який нами було обрано затяжний арабо-ізраїльський конфлікт. Цей конфлікт було розглянуто на основі мультифакторного аналізу як такого, що передбачає як урахування багатьох чинників конфлікту, так і можливість переключення з одного чинника на інший у процесі врегулювання і вирішення соціального конфлікту.

Дисертаційна робота присвячена соціально-філософському дослідженню методологічних, ціннісно-світоглядних та соціально-праксеологічних аспектів вирішення складного соціального конфлікту на прикладі мультифакторного аналізу арабо-ізраїльських відносин. До основних характеристик такого соціального конфлікту слід зарахувати наявність кількох відносно незалежних чинників перебігу соціального конфлікту, що передбачає звернення до теорії соціальних систем як теоретичної основи аналізу високо диференційованого суспільства. Важливими складовими дослідження є врахування особливостей перебігу соціального конфлікту у суспільстві ризику, коли практично кожен соціальний конфлікт виявляється складним внаслідок того, що його обумовлює не лише вплив на нього різних соціальних систем, але й те, що локальні чинники конфлікту суттєво доповнюються міжнародними і глобальними. Одним із найбільш складних для вирішення соціальних конфліктів традиційно визнають конфлікти, які виникли на релігійній основі або набули її: як за тісним переплетенням різних чинників у перебігу таких конфліктів, так і за складністю ведення перемовин внаслідок нерідко догматичних настанов сторін конфлікту і їхньої неготовності до раціонального зважування і обговорення обставин соціального конфлікту.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Загальний напрям дисертаційної роботи пов'язаний із темою дослідження кафедри соціальної філософії та філософії освіти Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова «Принципи організації

та тенденції розвитку вищої освіти у XXI ст.» (рішення Вченої ради університету від 22 грудня 2006 р., протокол № 5) та планами науково-дослідної роботи кафедри управління, інформаційно-аналітичної діяльності та євроінтеграції Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова, а саме: «Саморегуляція соціального організму країни» (державний реєстраційний номер 0105U000447), «Державно-громадське управління освітою: соціально-філософський аналіз» (державний реєстраційний номер 0113U003006) та ін.

Ступінь розробленості проблеми. Традиційно розрізняють два основних напрями у філософському дослідженні соціальних конфліктів – діалектичний, представлений ідеями Карла Маркса, Ральфа Дарендорфа і їхніми послідовниками, та функціональний, основні положення якого були розроблені Георгом Зіммеlem та Льюїсом Козером, а згодом у різних варіаціях втілені переважно представниками конфліктології. Перший напрям акцентував увагу на соціальних конфліктах як на процесах, які виражають глибинну діалектичну соціальну суперечність, яка охоплює собою усе суспільство, поступово наростає і неминуче завершується соціальною революцією або іншою формою радикального вирішення конфлікту, в результаті якого щонайменше одна із його сторін неминуче програє, а суспільство в цілому проходить етап інтенсивного повного структурного оновлення. Цей напрям тяжіє до песимістичного погляду на можливість мирного розв'язання соціальних конфліктів, віддаючи перевагу політиці сили. Щоправда, переважна більшість дослідників арабо-ізраїльського конфлікту вкрай обережно ставляться до такого підходу, і перевагу силі віддають радше публіцисти, які належать до радикальних ізраїльських або арабських політичних та релігійних течій, які при цьому не є академічними дослідниками. Другий напрям розглядає соціальні конфлікти як локальні, пов'язані з певним визначеним видом соціальної взаємодії, такі, що можуть періодично загострюватися, але в цілому перебігають доволі контрольовано і внаслідок цього приносять їхнім учасникам не лише напруження і деякі

втрата, але і безумовну функціональну соціальну користь, як то: мобілізацію членів соціальних груп-учасниць конфлікту до виконання соціальних завдань, вищу соціальну інтеграцію цих груп, чіткіше структурування соціальних груп-учасниць конфлікту тощо. У рамках цього напряму створюють більше різних теорій мирного завершення конфліктів – на основі перемовин, пошуку компромісів, знаходження консенсусу тощо.

Обидва підходи характеризуються схильністю до одновимірного витлумачення соціального конфлікту, коли до його основної лінії лише додаються інші обставини, які відтворюють цю лінію, не привносячи до неї суттєвих змін і в цілому вписуються у площину основного конфлікту. В більш конкретних соціальних дослідженнях нерідко намагаються сполучати окремі ідеї обох цих підходів. Так, при аналізі сучасних соціальних конфліктів беруть до уваги як глобальний контекст, так і локальні умови його перебігу: було навіть запропоновано термін «глокалізація» (Роланд Робертсон) для позначення їх нерозривного взаємозв'язку. Ці питання розглядали, зокрема, такі сучасні філософи як Ульрих Бек, Юрген Габермас, Семюел Гантінгтон, Ніклас Луман та інші.

Арабо-ізраїльські відносини під різними кутами зору аналізували такі вітчизняні дослідники у царині соціальної філософії, як Володимир Остроухов, Володимир Мандрагеля, Василь Ожоган, Олександр Аулін, Андрій Бузаров та інші. Водночас, спеціального соціально-філософського аналізу арабо-ізраїльського конфлікту на основі системного підходу дотепер не було здійснено, що обумовило наукову затребуваність даного дисертаційного дослідження.

Тему дисертації затверджено Вченою радою Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова (протокол № 8 від 27 грудня 2017 р.).

Метою дослідження є виявлення сутності, специфіки виникнення, розвитку і вирішення складного соціального конфлікту завдяки системному аналізу на прикладі розгляду арабо-ізраїльського конфлікту.

Об'єктом дослідження постає соціальний конфлікт за умов сучасного глобального суспільства, а **предметом** – основні характеристики, головні чинники, особливості перебігу та шляхи вирішення складного соціального конфлікту за умов сучасного глобального суспільства.

Основні завдання дослідження. Досягнення поставленої мети потребують послідовного розв'язання таких дослідницьких завдань:

- виявити основні методологічні, ціннісно-світоглядні та соціально-праксеологічні аспекти вирішення сучасного соціального конфлікту;
- розглянути основні характеристики сучасного соціального конфлікту;
- розглянути можливі шляхи вирішення сучасного соціального конфлікту на основі системного підходу до аналізу арабо-ізраїльських відносин;
- на прикладі соціально-системного підходу до аналізу арабо-ізраїльських відносин розрізнити лінійний і нелінійний підходи до аналізу соціального конфлікту;
- уточнити пізнавальний потенціал основних філософських підходів до дослідження і пошуку шляхів вирішення соціального конфлікту;
- на прикладі дослідження арабо-ізраїльських відносин з'ясувати й окреслити можливості використання теорії соціальних систем як філософського підґрунтя для здійснення мультифакторного аналізу;
- на прикладі вивчення арабо-ізраїльських відносин розкрити можливості концептуалізації сучасного соціального конфлікту з використанням теорії суспільства ризику;
- на прикладі системного підходу до аналізу арабо-ізраїльських відносин здійснити уточнення основних сценаріїв вирішення сучасного соціального конфлікту.

Методологічні засади дослідження. Дисертаційне дослідження спирається на нелінійний соціально-філософський підхід до аналізу соціальних конфліктів. Водночас при написанні дисертаційного дослідження також залучено низку елементів окремих філософських та

загальнотеоретичних методологій, а також загальнонаукові принципи аналізу соціальних явищ та процесів – об’єктивності, неупередженості і безсторонності (зокрема як позаконфесійності), цілісності інтерпретації при врахуванні світоглядного та ціннісного розмаїття предмету дослідження. Зокрема для вирішення поставлених у дисертаційному дослідженні завдань використано методологічні прийоми таких теорій: філософії нелінійності (при аналізі сучасних соціальних процесів як багатовимірних), теорії соціальних систем (при дослідженні різних вимірів сучасного соціального конфлікту), герменевтики (при виявленні специфіки витлумачення сучасного соціального конфлікту різними його сторонами), компаративного дослідження (при порівнянні релігійних, ідеологічних та культурних особливостей арабської та ізраїльської сторін конфлікту). Особливу методологічну роль відіграли праці Макса Вебера, Нікласа Лумана, Юргена Габермаса, Поля Рікера, Ульриха Бека, які слугували зразком того, як на одному, але надзвичайно показовому прикладі, можна розкрити сутність типового соціального феномену. Суттєвим концептуальним підґрунтям дослідження стали праці вітчизняних дослідників соціального конфлікту та шляхів його вирішення, зокрема, В. Андрущенко, М. Бойченка, В. Вашкевича, В. Єленського, І. Немчинова, М. Стадник, М. Степико, О. Полисаєва та сучасних західних науковців зокрема, У. Бека, Ю. Габермаса, С. Гантінгтона, Н. Лумана, Ф. Фукуями.

Наукова новизна дослідження полягає, насамперед, у тому, що в ньому вперше у вітчизняній філософії виявлено сутність, специфіку виникнення, особливості перебігу і вирішення сучасного соціального конфлікту завдяки системному підходу на прикладі розгляду арабо-ізраїльського конфлікту. Окрім того, у роботі сформульовані окремі положення, осмислення яких набуває чинності новизни і виноситься на захист:

- доведено, що вирішення сучасного соціального конфлікту передбачає врахування основних методологічних, ціннісно-світоглядних та соціально-

праксеологічних аспектів його дослідження у комплексі: нелінійна методологія є найбільш ефективною для дослідження і практичного вирішення складного соціального конфлікту – багатовимірного за лініями ціннісного і світоглядного протистояння;

- з'ясовано, що сучасний соціальний конфлікт починається, як правило, в рамках однієї соціальної системи і одного конфлікту цінностей, але у сучасних умовах глобального суспільства переходить у фазу зтяжнього балансу, коли жодна зі сторін не отримує вирішальної переваги, формується світоглядний конфлікт, який охоплює всі сторони життя конфліктуючих сторін, і внаслідок цього до основної лінії конфлікту додаються супутні, які доповнюють цей конфлікт пов'язаними з ним новими конфліктами у інших системах, створюючи протистояння між сторонами також уже за цілим комплексом цінностей, що призводить до ще більше закріплення ситуації соціального протистояння як звичної і нормальної;

– розкрито сутність сучасного складного соціального конфлікту як типового соціального феномену сучасного глобального суспільства на прикладі застосування нелінійного і системного підходу до аналізу арабо-ізраїльського конфлікту і можливих шляхів його вирішення;

уточнені

- досвід застосування соціально-системного підходу до сучасного соціального конфлікту завдяки його переосмисленню на засадах нелінійної філософії, яка передбачає варіативні сценарії розвитку подій і можливість паралельного і почергового вирішення окремих аспектів соціального конфлікту з урахуванням інтересів усіх його сторін, на протигагу традиційній, лінійній парадигмі бачення соціальних процесів, згідно якої розв'язання конфлікту можливе лише за однією лінією з обов'язковим програвшем щонайменше однієї із сторін конфлікту;

- пізнавальний потенціал трьох основних філософських підходів до дослідження і пошуку шляхів вирішення соціального конфлікту:

діалектичного (Маркс, Дарендорф), функціонального (Зіммель, Козер) та нелінійного (Луман, Бек, Габермас);

подальшого розвитку набули

- застосування, на прикладі філософського дослідження арабо-ізраїльських відносин, мультифакторного аналізу як такого, що філософськи може бути пояснений теорією соціальних систем, завдяки чому стає можливим підхід до соціального конфлікту як багатовимірною – такого, що зумовлений низкою відносно незалежних один від одного чинників;

- використання теорії суспільства ризику, на прикладі вивчення арабо-ізраїльських відносин, для розкриття можливості концептуалізації складного соціального конфлікту, непередбачуваність якого значною мірою зменшується завдяки аналітичному розділенню його на сукупність взаємопов'язаних, але відносно незалежних простих конфліктів – відповідно до атрибуції їх до певних соціальних систем;

- філософське системне обґрунтування трьох головних можливих стратегій вирішення такого конфлікту: традиційну лінійно-силову (песимістичний сценарій вирішення соціального конфлікту), постмодерну нелінійно-моделюючу (оптимістичний сценарій) і модерну покрокових реформ (реалістичний сценарій).

Теоретичне та практичне значення одержаних результатів полягає у тому, що в ньому вперше у вітчизняному академічному просторі досліджено сучасний соціальний конфлікт за допомогою мультифакторного аналізу, крім того вперше масштабно застосовано метод аналізу одного конкретного розвиненого соціального процесу для виявлення сутнісних характеристик цілого класу соціальних процесів. Також у ньому вперше здійснена спроба подолання релігієзнавчих та політологічних стереотипів щодо неможливості вирішення релігійних конфліктів. Виявлено, що такі стереотипи мають основною причиною свого виникнення і стійкого відтворення лінійне бачення соціального конфлікту, тоді як сучасні соціальні конфлікти є складними, багатовимірними, і передбачають нелінійне їх

дослідження. Матеріали дисертації можуть бути використані в частині філософського дослідження соціальних конфліктів як елементу державної соціально-гуманітарної політики та в навчальному процесі при викладанні курсів філософії, політології, релігієзнавства, культурології, спеціалізованих курсів з розв'язання соціальних конфліктів. На основі цих матеріалів може бути підготовлений спеціальний курс для студентів філософських та політологічних спеціальностей.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є оригінальним дослідженням. Висновки і положення наукової новизни одержані автором самостійно. Оpubліковані праці за темою кандидатської дисертації написані без співавторів.

Апробація результатів дослідження. Основний зміст та висновки дисертаційної роботи викладені на таких конференціях: Звітно-наукова конференція викладачів, аспірантів і докторантів університету (14-18 березня 2016 року в НПУ ім. М.П. Драгоманова); «Релігійна свобода на перехресті епох, країн та культур» (16-17 вересня 2016 року в Інституті філософії імені Г.С. Сковороди НАН України); Другі академічні читання, присвячені пам'яті професора Г.І. Волинка «Філософія, наука і освіта», Київ, 25-26 квітня 2017 року; IV Конгрес молодих дослідників релігії «Релігія в сучасній культурі», Львів, 26-27 жовтня 2017 року; Звітна науково-практична конференція викладачів, докторантів та аспірантів факультету НПУ ім. М.П. Драгоманова «Єдність навчання і наукових досліджень – головний принцип університету», Київ, 14-18 травня 2018 року.

Публікації. Матеріали дисертації опубліковано у 8 роботах. Три з них опубліковано у фахових виданнях України, одна публікація у науковому періодичному виданні іншої держави, яке внесено до міжнародних наукометричних баз даних, і чотири – публікації за матеріалами конференцій та тези доповідей.

РОЗДІЛ 1.

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ СКЛАДНОГО СОЦІАЛЬНОГО КОНФЛІКТУ (НА ПРИКЛАДІ АНАЛІЗУ АРАБО-ІЗРАЇЛЬСЬКИХ ВІДНОСИН)

Соціальні конфлікти здавна привертали увагу філософів, однак спеціальним предметом розгляду вони стали лише на рубежі 19-20 століть, а раніше розглядалися переважно у їх конкретних втіленнях – як конфлікти між владою і народом, між елітними групами, між різними народами, релігіями, як економічні, правові, етичні тощо конфлікти. Перехід до спеціального дослідження конфлікту означав спочатку непомітну, але кардинальну зміну його розгляду: соціальний конфлікт тепер постає як складне самодостатнє соціальне явище, а не просто як побічний ефект існування інших соціальних явищ і процесів.

1.1. Соціально-філософський підхід до проблеми складного соціального конфлікту.

У традиційному підході з позицій історичної точності соціальні конфлікти розглядали як такі, що виникали довкола конкретного спірного питання або ресурсу і які розв'язували шляхом віднайдення єдино правильної відповіді на це питання та остаточним розв'язанням питання володіння ресурсом: економічні, політичні, релігійні, правові тощо конфлікти. Усе інші варіанти пояснення соціальних конфліктів поставали як спроби затушувати конфлікт і приховати його, підмінити предметний його розгляд сторонніми аргументами, що на практиці спричинило лише загострення цього конфлікту. Соціальний конфлікт поставав як лінійний – відповідно до лінійних уявлень про раціональність. Соціальні конфлікти розглядали як окремий випадок застосування цієї лінійної раціональності, яка охоплювала всі процеси у

Всесвіті. Зразком такої лінійності врешті-решт стала філософія раціоналізму Рене Декарта, а відповідно, вона подала механістичну картину раціонального вирішення усіх спірних питань [41]. Соціальні конфлікти також можуть виглядати з позицій цієї філософії швидше як афективне відхилення від раціонального розгляду спірних питань – так їх і сприймали більшою мірою [41]. Навіть Маркс і його послідовники апелювали до «справедливого гніву» пригноблених не менше, ніж до «залізної логіки історії».

Як предмет спеціального розгляду соціальні конфлікти постали вперше в рамках розвитку методології функціоналізму: вперше соціальні конфлікти почали розглядати як такі, що мають специфічні власні функції, а отже й специфічну власну природу. Спочатку Георг Зіммель, а згодом і Льюїс Козер заклали основи функціональної теорії соціального конфлікту. Втім, не відразу стало очевидним, що полі функціональність соціального конфлікту неминуче робить його складним за структурою і за перебігом: соціальний конфлікт у чомусь може бути більш контрольованим, у чомусь менш, у чомусь більш ефективно спрямованим, у чомусь менш, причому це виявляється нескінченним процесом. Таким чином, слід говорити про сучасний соціальний конфлікт як складний соціальний конфлікт: те, що раніше було латентним і, як правило, непомітним, у суспільстві постійних модернізаційних змін стає явним і навіть домінуючим станом соціальних конфліктів.

Більше того, сучасна конфліктологія орієнтована не лише на теоретичний і практичний супровід наявних соціальних конфліктів, але й на активне прогностичне моделювання соціальних конфліктів і навіть на їх штучне створення – за умови обрахунку їхньої передбачуваної ефективності як стимулятора у розв'язанні важливих суспільних завдань. Цей новий погляд на конфлікти зумовлений зокрема переосмисленням поняття «проблема» і її значення у науковому пізнанні загалом і соціально-теоретичному зокрема. Такий підхід, коли проблеми не «звалюються на

голову», а свідомо проектується, аналізували українські філософи Павло Копнін [65], Анатолій Ішмуратов [57], Михайло Бойченко [156] та інші.

Українські філософи також досліджували тему соціального конфлікту та соціального насильства як більш широкого явища. Тема соціального конфлікту стала предметом розгляду І.Д.Денисенко, яка розглянула еволюцію теорії конфлікту у західній філософії [42]. Так, тему соціального насильства всебічно розкрив український філософ В.М.Слюсар [116], ненасильства – М.О.Дзюбенко [45], І.С.Лисак [76], В.І.Фуркало [130]. Тему війни як крайньої форми соціального конфлікту розглядали І.П.Павленко [91], Д.М.Шевчук [138]. Окремі дослідники розглядали тему релігійного конфлікту – такі як О.В.Скалацька [115]. Однак, тему складного соціального конфлікту спеціально ніхто не досліджував, вона була лише предметом побіжного огляду або часткового аналізу. Це і зумовлює актуальність нашого дослідження.

Поль Рікер, який одним з основоположних концептів своєї філософії поклав «конфлікт інтерпретацій», зосереджувався саме на можливостях діалогу та взаєморозуміння, а не відмінності між позиціями та їх представниками. Рікер пропонує розглядати відмінність події та випадку в контексті дослідження соціального життя та зв'язків між його суб'єктами. Випадок, в тому разі, коли він не описаний та не вписаний в наратив, є безособовим і не є приналежним до світу соціального. «Вмикаючись в рух наративу, подія втрачає свою безособовість» [107, с. 64] і, власне, стає подією, а не випадком. Через цю тезу, зокрема, можна продемонструвати необхідність та актуальність нашого дослідження, яке, зокрема, зосереджується на окремих прикладах арабо-ізраїльського діалогу, актуалізуючи ці випадки в академічному полі, таким чином переводячи їх в межі наративу, і допомагаючи в їхньому переході в стан події. Саме знаходження, вироблення та актуалізація спільного наративу може бути ключем до арабо-ізраїльського порозуміння. Іншими словами, конкретний приклад діалогу між ізраїльтянами та палестинцями може бути лише

випадком, хоча й, безумовно, позитивним, але включення його в наратив, зокрема, академічний, текстуальний, є спробою поширення цього випадку та трансформації його в подію.

Юрген Габермас, автор концепції «комунікативної дії», стояв на позиції необхідності включення в діалог усіх сторін конфлікту та можливості вільної комунікації між ними. Комунікативна дія ставить перед собою завдання не «перетворення об'єктів впливу (предметів чи людей) на засоби, які підкоряють (перетворюють) або якими маніпулюють (суб'єктами) в інтересах актора» [122], а досягнення реального порозуміння. Консенсус стає основною метою будь-якої комунікації між суб'єктами. Ця теза лише підтверджує необхідність створення можливостей та умов для діалогу між палестинцями та ізраїльтянами, в першу чергу, на низовому рівні. Комунікативний процес Габермас пов'язує з дискурсом (що багато в чому перегукується з ідеєю Рікера про необхідність використання наративу), який виступає спільним центром дискусії, вибудовування контактів, соціалізації тощо. Кінцевою метою дискурсу є формування в свідомості кожного з суб'єктів комунікації образу Іншого, який і є ключем до порозуміння. Віднаходження та формування дискурсу арабо-ізраїльських стосунків є необхідним елементом по знаходженню варіантів порозуміння та вирішення конфлікту.

І якщо Габермас виходить з моральних імперативів, то Луман, про якого ми вже згадували вище, вважав, що будь-яка політика є аморальною по своїй суті, і завдання політиків полягає в тому, щоб досягати поставленої мети. Про це Луман говорить, зокрема, в статті «Чесність політиків і вища аморальність політики» [81]. На нашу думку, говорячи про мирне врегулювання арабо-ізраїльського конфлікту, дійсно працююча схема та ефективний підхід лежать десь між цими твердженнями Габермаса та Лумана. Перший, безумовно, правий в тому, що право говорити і бути почутим, долучивши своє бачення та пропозиції мають обидві сторони конфлікту, більш того – не лише, як колективні голоси, але як і індивідуальні точки зору. Ця теза бере свою аргументацію з царини моралі і нею

пояснюється. А другий цілком слушно відмітив, що не кожне рішення, що приймають політики, має диктуватись моральними імперативами лише тому, що виборці цих політиків керувалися ними, коли віддавали свої голоси за них. Не все в діяльності політичної системи може отримати моральну оцінку. Наприклад, Луман наводить помилку при фінансовому плануванні, яку важко оцінювати з точки зору саме моралі. Обидва критерії мають працювати на спільну мету – створення умов та забезпечення порозуміння між всіма сторонами конфлікту. Моральна комунікація насправді не протирічить раціональному політичному системному підходу. Навпаки, без однієї з цих фундаментальних ліній, неможливо прийти до позитивного результату, який би не просто закінчив протистояння, а примирив та якісно вплинув на сторони конфлікту.

Френсіс Фукуяма, на нашу думку, глибоко помилявся, коли ділив світ на «історичні» та «пост-історичні» країни, де другі будуть існувати фактично без якихось соціальних конфліктів, так як перейшли до фінальної точки в побудові суспільства – лібералізму, а перші продовжать знаходитись в стані турбулентності. Куди в такому випадку віднести, наприклад, Ізраїль? Чи можна назвати Ізраїль країною ліберальної демократії? Спірне питання. До якого типу країн за Фукуямою віднести Ізраїль? Навіть твердження Фукуями про те, що між історичними та пост-історичними країнами будуть відбуватись конфлікти, ніяким чином не пояснює та не вичерпує палестино-ізраїльський та, ширше, арабо-ізраїльський конфлікт. Може здатись, що набагато більше відповідей на питання про причини та можливі варіанти розвитку конфлікту дає Самуель Гантінгтон, який, критикуючи свого учня Френсіса Фукуяму, написав книгу «Зіткнення цивілізацій», в якій зосередився на відмінності культур, традицій, мов та релігій, як фундаменту розділення та протистояння в світі між різними групами. Проте, на нашу думку, вдала критика Гантінгтона Едвардом Саїдом вичерпує необхідність говорити в контексті нашого дослідження, як про «Зіткнення цивілізацій», як відверто песимістичний та застарілий і упереджений погляд на питання, так і

про «Кінець історії» Фукуями, який, на нашу думку, не відбувся, враховуючи певні трансформації в Західних суспільствах в різні сторони від ліберальної демократії.

Питання, про які буде йти мова у нашому дослідженні, неабияк пов'язані з поняттям ризику. Ще в минулому столітті філософи та соціологи дійшли висновку, що індустріальна революція та пов'язані з нею процеси призвели до певного переходу людства в стан, в якому детермінуюча сила минулого втратила свою провідну роль, натомість на перший план вийшло майбутнє, яке, в свою чергу, тісно пов'язане з ризикогенністю. У. Бек писав: «Суспільство ризику означає, що минуле втрачає свою детермінуючу силу для сучасності. На його місце – як причина нинішнього життя і діяльності – приходять майбутнє, тобто щось неіснуюче, те, що конструюється, вигадане. Коли ми говоримо про ризики, ми сперечаємося про щось, чого немає, але що могло б статися, якщо зараз негайно не перекласти кермо в протилежному напрямку» [11, с. 175-176].

З ним погоджується і Луман: «Високі культури давнини мали зовсім іншу техніку для роботи з аналогічними проблемами, а тому не потребували слова, що позначає те, що ми сьогодні розуміємо під ризиком. Саме собою зрозуміло, з незапам'ятних часів людям доводилося мати справи з невпевненістю щодо майбутнього» [80, с. 140].

В контексті арабо-ізраїльського конфлікту це твердження Бека відповідає дійсності лише частково, адже, як ми показали раніше, було б абсолютно неправильно заявити, що історичне минуле євреїв та арабів в контексті конфлікту ніяк не впливає на ризики його ескалації або неможливості мирного врегулювання.

Проте, з цієї теорії Бек виводить дещо дуже важливе для нас. Він зазначає, що цей перехід до суспільства ризику несе й позитивні наслідки. Ймовірні ризики викликають підвищення рівня рефлексивності суспільства, як спробу відповісти на можливі загрози та попередити їх. Перспектива майбутніх загроз та ризиків може стати для всіх сторін конфлікту не тільки

стримуючою силою, але й можливим джерелом порозуміння та врегулювання спірних питань.

За Беком, ризикам підвладні не тільки нижчі верстви населення, але й вищі, навіть, якщо сьогодні вони здаються забезпеченими і виграють. Це особливо чітко видно в контексті арабо-ізраїльського конфлікту, де на ризик здебільшого наражаються звичайні люди, але інколи наступають і зворотні часи (наприклад, вбивство Іцхака Рабина).

Також важливою для нас є наступна теза Бека: «Ситуації ризику, навпаки, несуть в собі зовсім іншу небезпеку. В них немає нічого, що саме по собі приймається, як належне. Вони неначе універсальні та неспецифічні. Про них ми багато чуємо та читаємо. Такий спосіб передачі знання означає, що страждають групи людей, які мають кращу освіту та краще поінформовані» [10, с. 63].

Таким чином, Бек вказує на те, що в суспільстві ризику під ударом знаходяться не лише нижчі незахищені верстви населення, як це, на думку марксистів, відбувається впродовж всієї історії, але й інші соціальні групи, в не залежності від їхнього економічного рівня. В контексті арабо-ізраїльського конфлікту це означає, що проблему неможливо звести лише до, наприклад, протистояння між «заможним» Ізраїлем та «бідною» Палестиною, як намагалися зобразити цей конфлікт в Радянському Союзі; а, таким чином, і вирішення конфлікту лежить не тільки в економічній площині.

Застерігає Бек і від того, щоб заперечувати небезпеку через страх перед нею [10, с. 91]. Навіть якщо комусь здається, що арабо-ізраїльський конфлікт вже давно пройшов найвищу точку ескалації і в майбутньому нас чекає лише покращення стосунків між всіма сторонами конфлікту, це може бути результатом свідомої або не свідомої спроби не осмислювати можливі ризики та небезпеки майбутнього. «Зі збільшенням небезпеки збільшується і ймовірність її невизнання, применшують я серйозність ситуації» [10, с. 91].

Цей процес, пише Бек, може призводити до того, що суспільство починає звинувачувати не саму загрозу і ризики, а тих, хто їх розкриває та

«сіє» в цьому суспільстві паніку [10, с. 92]. Бек називає це «суспільством цапів-відбувайлів». В ситуації з конфліктом між арабами та євреями, цей процес можна прослідкувати в його зворотному стані, коли ізраїльський уряд перед виборами починає використовувати ескалацію конфлікту в вигідному для себе ключі, потім присипляючи його, в очікуванні майбутньої слухної нагоди для його реактивізації. Таким чином, суспільство перебуває в стані, коли тих, хто може почати відкрито говорити про можливі загрози «реального» конфлікту та необхідність його справжнього вирішення, будуть сприймати, як тих, хто порушує суспільний спокій та власноруч роздмухує протистояння не тільки між арабами та євреями, а й всередині ізраїльського суспільства.

Підводячи попередній підсумок цьому розгляду зміни теоретичного підходу до соціального конфлікту як до принципово складного в умовах високо диференційованого суспільства, варто взяти до уваги такі міркування щодо можливості розгляду теорії соціальних систем як можливої концептуальної основи дослідження складних соціальних конфліктів.

1.2. Методологія соціально-філософського дослідження можливих сценаріїв вирішення арабо-ізраїльського конфлікту.

Беззаперечним прикладом складного соціального конфлікту є арабо-ізраїльський конфлікт. В той же час, у вітчизняній гуманітаристиці питання арабо-ізраїльського конфлікту та можливих варіантів його розвитку і шляхів вирішення розглядається у різних площинах – дипломатичній, релігійній, економічній тощо, але системний, всеохопний аналіз цього конфлікту як складного соціального фактично не здійснюється. Тому доводиться звертатися переважно до зарубіжних, причому більшою мірою англійських наукових досліджень. Дослідження самих учасників конфлікту можуть мати лише дотичне значення – внаслідок їхньої глибокої заангажованості і майже невикорінної упередженості щодо бачення конфлікту лише під одним кутом зору – під кутом власної сторони, як такої що страждає і страждає невинно і

несправедливо. На перший погляд, видається парадоксальним, що у обох сторін конфлікту є, насправді, достатньо підстав для того, щоб належно обґрунтувати праведність позиції власної сторони конфлікту. Тому, якщо виходити з аналізу лише арабських або лише ізраїльських наукових, а особливо політичних джерел, і навіть якщо брати до уваги такі джерела з обох сторін – ані об'єктивного бачення конфлікту, його походження, механізму перебігу, ані тим більше дієвих важелів впливу і перспектив розв'язання цього конфлікту знайти не вдасться. Натомість, ми здійснимо спробу взяти за основу погляд на конфлікт з боку – передусім з позицій європейських і американських дослідників як таких, що претендують на роль третейських суддів у вирішенні цієї суперечки, яка регулярно набуває характеру локальної війни. Це будуть, передусім, англомовні джерела, багато з яких практично не залучалися до наукового аналізу вітчизняними дослідниками. Все ж за окремими напрямками у вітчизняній науці є серйозні напрацювання з теми арабо-ізраїльського конфлікту.

Найбільше українськими науковцями ведеться дослідження проблематики релігійних конфліктів, як таких. Серед них, зокрема, А.В. Арістова, В.Є. Єленський, А.М. Колодний, В.Д. Бондаренко, О.Н. Саган, С.І. Здіорук, Л.О. Филипович, М.Ю. Бабій. Серед зарубіжних дослідників арабо-ізраїльського конфлікту та місця релігії в ньому необхідно виділити: М. Маоз, І. Рейтер, І. Звягельська, Я. Ластік, М. Інбарі.

Щодо усіх інших вимірів конфлікту, то домінування закордонних, переважно англомовних, аналітиків незаперечно (хоча, звісно, наявні також досить численні публікації французькою, німецькою, іспанською, китайською тощо мовами).

Арабо-ізраїльський конфлікт в його економічному розрізі досліджує С. Рой, чий напрацювання є ледь не найґрунтовнішими та цікавими серед і без того досить малої кількості праць на тему економічного виміру арабо-ізраїльського протистояння.

Політологічні дослідження арабо-ізраїльського конфлікту, на відміну від, наприклад, релігієзнавчих, суттєво більше. Більшість дослідників схиляється до думки, що політичний фактор в цьому конфлікті превалює над усіма іншими. В цьому контексті можна згадати таких дослідників: І. Рабінович, Е. Саїд, Н. Хомський, Е. Інбар, О. Зенгін, А. Епштейн, М. Левайн.

В розрізі соціальної психології конфлікт, зокрема, розглядають наступні дослідники: Й. Тейхман, Р. Нетс-Зенгут, Е. Подех, Н. Шнабель, І. Сімантов-Нахліелі.

Серед вітчизняних можна також згадати хіба що побіжний і частковий аналіз тієї чи іншої складової цього конфлікту у дослідженнях фахівців з міжнародних відносин – зокрема, В. Бузань [19], А. Захарченко [51], О.Коппель [66], В. Погромського та С. Седневу [98], а також деяких інших, а також цікаву аналітичну доповідь військових дослідників В.Горовенко та В. Тютюнника «Асиметрична стратегія Ізраїлю в період становлення держави» [36].

Загалом варто відмітити, що, незважаючи на чималу кількість дослідників арабо-ізраїльського конфлікту в різних країнах світу, існує певний брак комплексних досліджень, які розглядали б конфлікт в багатьох його вимірах, маючи таким чином змогу поглянути на нього в усій його глибині та складності. Водночас, необхідність саме такого, всебічного підходу незаперечна, особливо, коли мова йде не про минуле, а про майбутнє конфлікту та його можливі варіанти розвитку. Врахування всіх факторів конфлікту можливе лише в міждисциплінарному форматі, із залученням різних галузей науки. А от узагальнення результатів такого порівняння неможливе, на нашу думку, без звернення до соціальної філософії.

Арабо-ізраїльський конфлікт у очах громадськості вже давно перетворився на символ невігійної рани, того гордієвого вузла, який можна лише розрубати, але не розв'язати – тому аналіз можливих варіантів мирного його розв'язання має стати переконливим прикладом того, що навіть найскладніші конфлікти можна і варто вирішувати мирним шляхом.

Соціальна філософія привертає увагу, передусім, до двох параметрів соціального конфлікту: його причин та тих конкретних конструктивних цілей, які можна протиставити цьому конфлікту. Незнання причин і відсутність чіткого уявлення про позитивні альтернативи конфлікту у такому разі постають як вагомні причини тривалості конфлікту, усунення яких значно полегшує пошук шляхів до миру. Зокрема, таке бачення шляхів розв'язання соціального конфлікту може слугувати моделлю для розв'язання збройного конфлікту на сході України, який триває з 2014 року і має низку рис, подібних з арабо-ізраїльським конфліктом.

У якості методології соціально-філософського дослідження складного соціального конфлікту передусім варто звернутися до соціальної теорії, яка ставить собі на меті спрощення складності соціальної реальності – теорії соціальних систем. Цю теорію розробляли передусім Талкот Парсонс [95] та Ніклас Луман [80]. Також слід брати до уваги концепцію суспільства ризику Ульриха Бека [10] – для кращого розуміння наслідків рефлексивного втручання у соціальні процеси. Пошуки спільної смислової основи для ведення дискусії потребують залучення філософської герменевтики – як у класичній її версії Ганса-Георга Гадамера [26], так і у специфічній герменевтиці конфлікту Поля Рікера [107], [108]. Націленість на пошуки і створення спільного смислового універсуму також потребує залучення соціальної феноменології Альфреда Шюца [141], Пітера Бергера та Томаса Лукмана [12], Бернгарда Вальденфельса [21]. Шюц та Вальденфельс виводять нас також на проблему розуміння Чужого, розв'язання якої значно полегшить вирішення усіх інших аспектів складного соціального конфлікту. Нарешті, для розв'язання соціального конфлікту слід адекватно дослідити і компетентно налагодити комунікацію як між конфліктуючими сторонами, так і всередині кожної з них – тому базовим методологічним підходом для нашого розгляду буде комунікативна філософія, яку представляють розробки німецьких філософів Карла-Отто Апеля [2] та Юргена Габермаса [25].

Так, більшість дослідників питання мирного врегулювання арабо-ізраїльського конфлікту сходяться в одному – для успіху будь-яких ініціатив з питань врегулювання та примирення необхідне осмислене прийняття та залучення в ці процеси великих мас населення всіх конфліктуючих сторін. Без цього будь-які, навіть неймовірно красиві та детально продумані в теорії варіанти вирішення конфлікту, приречені на поразку. І навпаки, якщо звичайні люди, задіяні в конфлікт, у своїй критичній кількості почнуть тиснути на уряди всіх сторін конфлікту, тим нічого не залишиться, як йти на поступки та шукати шляхи для примирення. Саме комунікативна філософія орієнтує передусім на залучення до комунікації без винятків усіх, хто виявляє до цього бажання. Цей підхід добре розроблений Апелем та Габермасом. Так, вітчизняний філософ Анатолій Єрмоленко узагальнює їхнє бачення умов участі у комунікації, зводячи їх до двох основних: відкритості дискурсу і обмеження його аргументів раціональними, артикульованими [49], [50]. Втім, як показує життя, цього завжди виявляється недостатньо: по-перше, не всі мають бажання брати участь у дискусіях, а по-друге, комунікація аж ніяк не може бути редукована до дискусій. Тому варто доповнювати підхід Габермаса і Апеля підходом Нікласа Лумана, який вказує на те, що будь-яка комунікація, у тому числі конфлікт, не є питанням індивідуального вибору – адже для досягнення будь-якої індивідуальної мети кожен член суспільства змушений брати участь у комунікації. Так що будь-хто, а особливо учасники конфлікту, виявляються залученими до комунікації ще задовго до того, як вони висловлюють щодо цього свою згоду чи (як правило) незгоду.

Президент Єрусалимського інституту стратегії та безпеки професор Єфраїм Інбар вважає за пріоритет зосередитись на розвитку громадянського суспільства Палестини як єдиної надійної основи створення майбутньої повноцінної Палестинської держави – як одного з головних предметів переговорів між Ізраїлем і Палестиною. Проте, на нашу думку, обмежуючи цю необхідність лише палестинцями, ми звужуємо реальні причини не знаходження по сьогоднішній день консенсусу між широкими масами

ізраїльтян та палестинців, лишаючи винними в цьому лише палестинців, і не згадуючи про другу сторону конфлікту, яка багато в чому також відповідальна за успіх цих переговорів та порозуміння. Цей процес з необхідністю має бути двостороннім і ніяк інакше. Приклад програми «Roots» демонструє, що діалог та взаєморозуміння можливі лише там, де обидві сторони готові слухати та приймати іншу сторону. Це очевидно і проговорено безліч разів, тому ми не будемо зайвий раз зупинятись на цьому моменті.

Єфраїм Інбар також зазначає, що єдина двонаціональна держава євреїв і арабів, ідея якої досі є популярною серед певних лівих кіл ізраїльського суспільства, насправді є ще більш неможливою, ніж омріяне two-state solution. В цьому ми абсолютно погоджуємось з Інбаром – як ми вже зазначали вище, ситуація зайшла надто далеко, аби повертати на 50 років назад в пошуках тих засад та вихідних положень, які давали можливість розглядати єдину державу євреїв та арабів як можливий варіант. В сьогоденні широкі маси ізраїльтян та палестинців просто не погодяться на таке об'єднання.

Третій варіант, який існує в парадигмі Єфраїма Інбара, наступний: «Інший варіант, який зазвичай називають «регіональним підходом», виступає за більшу роль арабських держав у палестинських справах. Такий підхід передбачає переорієнтацію палестинських областей на певну форму єгипетського та йорданського контролю безпеки та цивільної адміністрації. Ця форма поділу має більше шансів на стабілізацію ситуації, ніж парадигма двох держав. Хоча арабські країни спочатку будуть протистояти цьому кроку, мудра дипломатія та довгострокове управління конфліктами можуть направити їх в цьому руслі. Дійсно, за відсутності рішення, найбільш реалістичним варіантом політики є конфліктний менеджмент» [174].

Регіональний підхід або конфліктний менеджмент, про який говорить Інбара, полягає в наступному. Оскільки, на думку Інбара та низки інших дослідників та політичних діячів в Ізраїлі, палестинці не здатні на створення

своєї держави, а Ізраїль не хоче більше брати на себе цю відповідальність, до проблеми мають бути залучені інші арабські країни, в першу чергу ті, які межують з палестинськими територіями та виступають на їхню підтримку. «Історія показує, що тільки араби можуть керувати арабами арабськими методами. Єгипет і Йорданія є кандидатами на більшу роль у палестинських справах. Ці держави підписали мирний договір з Ізраїлем і ведуть себе більш відповідально, ніж керівництво ПА. Більш того, вони були відносно успішними до 1967 року, керуючи палестинським національним рухом і палестинськими арабами. Крім того, більшість ізраїльтян схильні ідентифікувати Єгипет та Йорданію як майбутніх партнерів для поділу Палестини. В даний час обидва держави вважають за краще зберігати відстань» [174].

Інбар переконує, що Єгипет розуміє необхідність встановлення контролю в Секторі Гази, так як під керівництвом Хамас ця територія стала «іранським проксі», що може негативно вплинути на внутрішньополітичну ситуацію в Єгипті, враховуючи тісні зв'язки між Хамасом та «Братами-мусульманами». Те саме Інбара вбачає і в стосунках між Йорданією та Західним берегом ріки Йордан, з тією відмінністю, що уряд Махмуда Аббаса є більш поміркованим, ніж Хамас, і велика кількість палестинців на Західному березі не проти участі Йорданії в своєму політичному та суспільному житті.

На нашу думку, робити винною одну зі сторін арабо-ізраїльського конфлікту, покладаючи на неї всю відповідальність за ситуацію, що склалася, є неправильним, більш того, таким, що відсуває мир на Святій Землі ще далі, ніж це є зараз.

В статті професора Інбара є ще одна дуже важлива й цінна, на нашу думку, теза. «На міжнародному рівні терміновість вирішення ізраїльсько-палестинського конфлікту дещо розвіялася, що дозволило більш спокійно шукати мир між ізраїльтянами і палестинцями» [174].

Залученість великої кількості додаткових акторів у вирішенні арабо-ізраїльського конфлікту, більшою мірою ускладнює, аніж полегшує цей і без того важкий процес. На нашу думку, світова спільнота з необхідністю має слідкувати за подіями на Близькому Сході, проте виступати радше свідком або контролером, залишивши власні амбіції та інтереси в стороні. Це звучить фантастично та наївно, проте, це дієвий спосіб полегшити процес врегулювання конфлікту та прийти до реального примирення. Інтереси США, Росії, Ірану, Китаю, Саудівської Аравії, Європейського Союзу та інших країн та військово-політичних союзів в регіоні Ізраїлю та Палестини, лише ускладнюють ситуацію, збільшують напругу та унеможливають імплементацію розширення низових ініціатив на більший, державний рівень.

Таким чином, на нашу думку, в умовах, що склалися сьогодні, можливим виходом з конфліктної ситуації між ізраїльтянами та палестинцями і, загалом, арабами, є побудова діалогу знизу, через заснування та поширення спеціальних програм та проектів, про які ми багато говорили вище в цьому дослідженні. Це має викликати не тільки сплеск позитивних кейсів серед звичайних громадян Ізраїлю та Палестини, але й змусити політичних діячів звернути увагу на такі проекти як дієвий шлях врегулювання конфлікту. Адже, як ми могли побачити, сьогодні багатьма він навіть не розглядається як можливий. Не зважаючи на те, що, на відміну від великих планів врегулювання конфлікту типу Домовленостей в Осло, він ще не давав збоїв та негативних результатів.

Загальним філософським висновком можна зазначити, що на основі комунікативного підходу можливі різні варіації регулювання складного соціального конфлікту. При цьому раціональний дискурс є хорошою основою для формування стратегії виходу з конфлікту, однак порядок денний такого дискурсу краще формують теорія соціальних систем та концепція суспільства ризику. Залучення феноменології Чужого як втілення загальної герменевтичної культури і методології дослідження значно полегшує розв'язання процедурних складнощів цих процесів.

Але головним методом дослідження складного соціального конфлікту може бути лише такий, який враховує не один, а усі його виміри. Таким методом, на нашу думку, може бути мультифакторний аналіз.

Мультифакторний аналіз застосовується у соціальних та гуманітарних науках для аналізу складних соціальних та психічних процесів. Так, наприклад, у економічній теорії аналіз низки альтернативних факторів дає можливість виявити різні аспекти розвитку того чи іншого складного економічного явища, наприклад капіталу [167].

Перший етап становлення мультифакторного аналізу у соціально-філософському пізнанні позначили спроби виявлення ключового фактору певних суспільних подій або розвитку соціальних процесів. Факт одночасної дії на певне явище кількох чинників був помічений вже давно, однак, традиційно серед усіх чинників обирали один визначальний. Так, Карл Маркс вважав визначальним матеріальний чинник: він називав базисом матеріальні виробничі відносини, тоді як усі інші відносини вважав похідними – соціальні, політичні, юридичні, духовні [82]. Підхід Маркса позначив проблему, яка стала домінуючою у 19 столітті: які чинники – матеріальні чи ідеальні – є визначальними у суспільному житті і житті людини. Марксова позиція була розвитком матеріалізму Людвіга Фейєрбаха [125], цю позицію поділяли також ще раніше деякі французькі філософи-просвітники – такі як Поль Гольбах і Клод Гельвецій [29], [35]. Ця матеріалістична лінія до певної міри є продовженням філософії емпіризму, яку яскраво представляє ідея Джона Локка щодо людської свідомості, яка є ніби «чистою дошкою» («*tabula rasa*») при народженні людини і лише згодом ця «дошка» заповнюється знаннями завдяки досвіду [77]. Інші дослідники визнавали визначальними ідеальні чинники: наприклад, Рене Декарт вважав ідеї у свідомості людини не набутими завдяки досвіду, а «вродженими» і такими, що самі впорядковують усякий можливий досвід. Дуже схоже Іммануїл Кант також вважав деякі знання апіорними, тобто до-досвідними і при цьому такими, що створюють умови для будь-якого можливого досвіду (Кант).

Таким чином, тривалий час дослідження різних чинників здійснювали з орієнтацією на обов'язковий пошук головного, визначального чинника. Як писав Маркс у «Капіталі», слід знайти ту ланку, потягнувши за яку можна отримати увесь ланцюг причинових зв'язків: Маркс почав аналіз усієї системи капіталістичного виробництва з одиничного акту обміну товару. Це прагнення знайти «чарівну» ланку, потягнувши за яку, можна вирішити усі суспільні проблеми, попри очевидну сумнівність його застосування в умовах складних соціальних процесів, тривалий час не давало спокою вченим – багато хто намагався виявити цей «першоелемент» суспільного життя. Справа в кінцевому рахунку марна, хоча саме таке прагнення стало причиною багатьох важливих наукових відкриттів, які стосувалися окремих аспектів суспільного життя, які по чергово розглядали як «сутнісні» різні дослідники.

Наступний етап становлення мультифакторного аналізу у соціально-філософському пізнанні був ознаменований спробою вирізнити не один, а групу ключових факторів. Одним з перших до аналізу різних факторів, які водночас діють на певне соціальне явище і водночас знаходяться у відносно рівному рівному статусі, був Макс Вебер. На прикладі аналізу можливого впливу протестантської етики на становлення капіталістичних економічних відносин він показав, що вирішальну роль у старті бурхливого розвитку капіталізму відіграв не один фактор, а сполучення двох факторів, точніше, як це називав сам Вебер «вибіркова спорідненість» двох специфічних соціальних феноменів – протестантської аскези та формально-раціональної версії капіталізму. Вебер особливо наголошує, що сама по собі аскеза і сам по собі капіталізм є давно відомими соціальними явищами. Майже кожна релігія практикує ту чи іншу форму аскези, так само як майже кожен вид господарювання більшою чи меншою мірою може бути основою для накопичення капіталу. Історії відомі індійська (ведична) та китайська (даоська) аскеза відлюдників та чернеча аскеза традиційного християнства, а також численні інші версії аскези. Також з давніх часів відомі історії

завойовницький, лихварський та інші форми капіталізму. Однак, виникнення західноєвропейського новочасного капіталізму спиралося, з одного боку, на різке зростання застосування обчислювальних методів до ведення господарства, а особливо до організації праці, а з іншого боку – на надзвичайно акцентовану на практичну мирську діяльність мотивацію асекси, яку пропонував протестантизм: чи не вперше аскеза орієнтувала не на втечу від світу, а на приборкання світу, і чи не вперше економічні цілі стали цілями всього життя, а господарська раціональність стала раціональністю для всіх суспільних відносин. Згодом Талкот Парсонс намагався розширити коло ключових факторів і брав до уваги необхідність завжди виконувати чотири основні функції, без яких неможлива жодна дія – адаптацію, ціледосягнення, інтеграцію та відтворення зразка [95]. Однак, навіть таке розширення числа ключових факторів не могло охопити ані усе розмаїття можливих чинників соціальних процесів, ані визначити їхню підпорядкованість чи сурядність.

Третій етап становлення мультифакторного аналізу у соціально-філософському пізнанні можна пов'язувати із переходом до плюралістичних концепцій соціальної реальності. Такими можна вважати вже теорію соціальних форм Георга Зіммеля [53], теорію фігурацій Норберта Еліаса [48] та теорію мовних ігор Людвіга Вітгенштейна [23] – усі вони наполягали на принциповій неможливості вирізнити якісь постійні домінуючі форми соціальної детермінації і наполягали на соціокультурному розмаїтті самих соціальних явищ та чинників їх появи. Усі ці автори наполягали на тому, що соціальна детермінація має характер самодетермінації, коли співіснують відносно автономні соціальні практики. Згодом цю ж пізнавальну стратегію розвивали з деякими варіаціями Мішель Фуко, П'єр Бурдьє [20], Жан Бодрійяр [14] та інші сучасні філософи. Домінування якоїсь соціальної практики у конкретному суспільстві є завжди тимчасовим і відносним, а от множинність самих практик – постійною характеристикою суспільства.

І все ж усі ці автори, які фактично досліджували мультифакторність соціальних процесів, сам термін «мультифакторність» не застосовували –

його застосування ми пропонуємо використовувати для уточнення методологічної значущості цих концепцій, а також для фокусування їх методологічного потенціалу на вирішення нашої дослідницької мети та пов'язаних з нею дослідницьких завдань.

Сам термін «мультифакторність» зустрічаємо у психології та економіці. Причому у цій сфері він також не так добре досліджений. У економічних процесах факторний аналіз дуже близький за значенням до соціально-філософського підходу [167]. А от у психології факторний аналіз застосовується як математично-статистичний метод [85]. Ми пропонуємо розглядати саме мультифакторний аналіз, позначаючи цим не просто аналіз великої кількості різних факторів, а аналіз меншої кількості груп факторів, всередині кожної з яких наявні множини близьких за значущістю факторів. Якщо знайти щось спільне для всіх факторів видається неможливим, то по групувати їх є завданням набагато більш реалістичним і прагматично надзвичайно виграшним. Крім того, виявити певні закономірності взаємозв'язку між групами факторів видається також більш імовірним, аніж між невизначено великою множиною незгрупованих факторів.

До схожих висновків прийшли сучасні російські соціологи, які досліджували соціальні конфлікти у пострадянських країнах [148]. Ці дослідники застосовують термін «сложносоставные социальные конфликты», який нам видається цілком можливим замінити терміном «складний соціальний конфлікт». Крім того, ми враховували досвід французького соціолога Жан-П'єра Пажеса [92], а також американського психолога Тімоті Брауна [157]. Браун подає розгорнуту історію факторного аналізу, до якої ми і відсилаємо [157, с. 1-39). Акцентуємо увагу лише на тому, що створення цього методу Браун датує початком 2-го століття і посилається на праці Спірмена [207], [208]. З того часу, зауважує Браун, «факторний аналіз став однією з найбільш широко використовуваних багатофакторних статистичних процедур у прикладних дослідженнях у багатьох областях (наприклад, психологія, освіта, соціологія, менеджмент, охорона здоров'я тощо).

Основний намір факторного аналізу полягає у визначенні кількості та характеру прихованих змінних чи факторів, що враховують варіацію та коваріацію серед набору спостережуваних вимірів, які зазвичай називають показниками. Зокрема, фактор – це неспостережувана змінна величина, яка впливає на більш ніж один спостережуваний вимір і пояснює кореляцію між цими спостережуваними вимірами. Іншими словами, спостережувані виміри є взаємопов'язаними, оскільки вони мають спільну причину (тобто на них впливає той самий базовий конструкт); якби латентна конструкція виявилася частковою, взаємозв'язки між спостережуваними вимірами були б нульовими. Таким чином, факторний аналіз намагається більш парсимонічно зрозуміти коваріацію між набором показників, оскільки кількість факторів менше, ніж кількість вимірюваних змінних» [157, с.12-13]. Парсимонічно – означає буквально «ощадливо», тобто з редукцією несуттєвих даних. Для редукції надміру інформації чи не найкращим засобом є теорія соціальних систем, яку не враховує Тімоті Браун. Цю можливість будемо, натомість, використовувати у нашому дослідженні.

Теорія соціальних систем може виступати як концептуальна основа для факторного аналізу соціальних процесів. Для цього слід переосмислити теорію факторів, яка була відома з часів Макса Вебера. Мова має йти не про низку доволі випадкових факторів, які можна виявити як чинні для того чи іншого соціального процесу і намагатися знайти суб'єктивні причини, чому домінує один, а не інший. По-перше, теорія соціальних систем за кожним чинником вбачає раціональність певної соціальної системи, а відповідно, усі ці чинники присутні завжди, а не виникають чи зникають з невідомих причин. По-друге, який саме чинник виявляється задіяним у тій чи іншій ситуації, визначається потребами самої соціальної системи, а не життєвою ситуацією того чи іншого учасника певного соціального процесу. Таким чином, окремі учасники можуть докладати зусилля, щоб спрямувати процес у напрямі до його розвитку в рамках тієї або іншої системи, однак, навіть колективні зусилля учасників не можуть гарантувати, що саме ця система

виявиться вирішальному на даному етапі розвитку соціального процесу. Втім, усі ці зусилля не залишаються зовсім без результату – вони накопичуються, поки не досягнуть достатнього ступеня концентрації, щоби стати системними вимогами. Крім того, коли йде мова про соціальний конфлікт як процес, треба брати до уваги, що він має щонайменше дві, або й більшу кількість сторін. Тому важливо досягнення тієї ситуації, коли всі сторони конфлікту виявляються готовими до його вирішення за допомогою саме цієї соціальної системи. Адже якщо одна сторона вважає ключовим релігійний аспект соціального конфлікту, інша – економічну, третя – політичну, а четверта – правову, тоді навряд чи вдасться досягнути його розв'язання. Адже релігійні засоби розв'язання конфлікту не замінять економічні, так само, як економічні не замінять політичні чи правові. Тому слід докладати зусилля для роботи над кожним аспектом соціального конфлікту кожною із його сторін – навіть не розраховуючи на швидкий ефект його вирішення. Таким чином, мультифакторний аналіз соціального конфлікту постає не лише як шлях його адекватного пізнання завдяки відтворенню у багатовимірній моделі багатовимірного соціального об'єкту, але й як методологія його ефективного вирішення у стратегічній перспективі.

1.3. Обмежені можливості міжконфесійного діалогу та варіанти майбутнього розвитку арабо-ізраїльського конфлікту.

Перед тим, як братися за аналіз усіх інших сторін арабо-ізраїльського конфлікту, варто прояснити нюанси власне релігійної його складової, яку всі сторони конфлікту вважають головною. Інакше усі проекти і плани досягнення миру будуть не просто нереалістичними – вони будуть сприйматися як принизливі як євреїв, так і для арабів. З іншого боку, знання нюансів релігії і релігійних почуттів опонента може значно підвищити шанси на успішність діалогу з ним і з усіх інших питань – звісно, за умови, що таке знання буде використано для залагодження конфлікту, а не для його ще більшого розпалювання (за принципом «вдарити у найболючіше місце»).

Для такого прояснення слід звернутися до гегеневтичного підходу, запропонованого у його філософській версії Гансом-Георгом Гадамером і Полем Рікером. Від Гадамера ми беремо його ідею, що усі соціальні взаємодії відбуваються у рамках традиції, яку вони так чи інакше інтерпретують – нехай навіть у формі заперечення традиції [26]. Від Рікера – ідею того, що соціальний конфлікт має у своїй основі конфлікт інтерпретацій, а відповідно, долаючи конфлікт інтерпретацій, можна зняти більшу частину гостроти конфлікту [107].

Одним з основних джерел по загальним тенденціям та концепціям мирного врегулювання релігійних конфліктів для нас стало дослідження Кетрін Хертог «The Complex Reality of Religious Peacebuilding: Conceptual Contributions and Critical Analysis» [172]. Ґрунтовне дослідження, в якому автор пропонує розділення мирних ініціатив на дві окремі групи, що дає чіткіше розуміння миротворчих процесів, які відбуваються у світі, зокрема, і в контексті арабо-ізраїльського конфлікту.

Окрім цієї праці, вкрай важливими були дослідження Скотта Епллбі «Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation» [153] та Марка Гопіна «Between Eden and Armageddon: The Future of World Religions, Violence and Peacemaking» [164]. Вони були одними з перших, хто почав розглядати саме релігійний фактор в спробах мирних врегулювань конфліктів, аналізувати випадки залучення релігійних лідерів до мирних переговорів, а також перспективи такої співпраці та можливі варіанти покращення цієї взаємодії.

Необхідно згадати також про дослідження Мохаммеда Абу-Німера, який розглядає, як питання «religious peacebuilding» загалом, так і звертається до досвіду Близького Сходу, в тому числі і до арабо-ізраїльського конфлікту [151]. Його позиція дещо відрізняється від ідей Кетрін Хертог, щодо часових рамок появи феномену «religious peacebuilding», так як Абу-Німер більше залучений в мусульманський контекст, в якому, за його словами, подібні тенденції намітилися набагато раніше, ніж на Заході.

В своїй книзі «The Complex Reality of Religious Peacebuilding: Conceptual Contributions and Critical Analysis» Кетрін Хертог зазначає важливу в контексті цього розділу річ: «Реальність релігії, конфліктів та побудування миру – це складне зіткнення цілого ряду соціальних, культурних, релігійних, економічних, політичних, військових та етичних факторів. Проте ця складність часто ігнорується і звужується до редукціоністського дискурсу «або\або»: переконання в тому, що релігія є джерелом конфліктів та насильства, протистоять голосами, що релігія є джерелом миру. Реальність малює іншу картину, показуючи, що злиття релігії, конфлікту та миру є набагато складнішим» [172, с. 14]. Кетрін Хертог вважає, що ідея про те, що релігія є джерелом насильства, тероризму та фундаменталізму була підхоплена багатьма дослідниками, політиками, журналістами, і стала однією з центральних тем глобального дискурсу. Натомість ідея релігії, як джерела миру, залишається обмеженою через те, що дуже часто зводиться до тверджень на кшталт «релігія, зрештою, це про мир».

Виходить так, що в рамках цього дуалістичного погляду, відбувається спрощення релігії, як такої, її ролі в конфліктах, місця релігії в спробах мирного врегулювання конфліктів. Релігія постає в свідомості людини, залученої в цю двомірну систему, просто як певна цілком матеріальна машина, яка, або породжує смерть та страждання в ім'я своїх богів, або виступає як нескінченне переливання з пустого в порожнє, у вигляді розмов про важливість миру, круглих столів, переговорів, спільних декларацій, із залученням в усі ці процеси духовних лідерів. В обидвох випадках із загальної картини абсолютно зникають всі ті політичні, соціальні, психологічні, історичні фактори, які складними зв'язками сполучають релігію з людиною.

Кетрін Хертог зазначає, що з початку 2000-х років можна говорити про появу окремого дослідницького поля, яке вона називає «religious peasebuilding». Початок цього напряму вона бачить в двох наступних

публікаціях: «Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation» Скотта Епплбі та «Between Eden and Armageddon: The Future of World Religions, Violence and Peacemaking» Марка Гопіна [172, с. 15].

«Поле швидко виростало через збільшення кількості літератури, відданості вчених, створення дослідницьких центрів та організації спеціальних дисциплін. В той же час, «religious peasebuilding» також набуває міжнародного поштовху як рух від локального рівня до глобального. Останніми роками ініціативи в галузі релігійного побудування миру стали більш помітними, більш затребуваними, більш численними та більш визнаними. Дипломати, урядові та неурядові організації, міжнародні та глобальні організації, журналісти та фінансові організації стали приділяти все більшу увагу можливостям «religious peasebuilding» та позитивної співпраці з релігійними лідерами для вирішення конкретних проблем, включаючи війни, конфлікти та насильство. Також релігійні діячі – починаючи від мирян та окремих релігійних лідерів деномінаційних структур, аж до міжконфесійних і численних релігійних організацій – здаються більш відкритими та зацікавленими брати на себе роль миротворців, вивчаючи власні традиції віри та розвиваючи свої ресурси та практики для миру» [172, с. 15].

Також варто зазначити, що Кетрін Хертог виділяє два основні напрями «religious peasebuilding»: академічний (робота науковців по написанню статей, створенню науково-дослідницьких центрів, запровадження спеціальних дисциплін та окремих курсів) та той, що Хертог означила як «A worldwide movement», а ми пропонуємо називати – неакадемічний (характеризується діяльністю локальних активістів, релігійних установ, державних і недержавних організацій, благодійних фондів ітд, які виходять на глобальний рівень, намагаючись створити певні майданчики для дискусії та спільних заяв, комітети, переговори на різних рівнях влади, із залученням туди релігійних лідерів, з метою припинення релігійних конфліктів та налагодження міжконфесійного діалогу загалом). Зрозуміло, що ці два

напрями часто виявляються сильно пов'язаними один з одним, але, все ж таки, вони мають певні відмінності, тому їх слід розрізняти. «Ніколи раніше в історії людства релігійні лідери та віряни від місцевого до глобального рівня так сильно не сприяли побудові більш мирного світу та побудові глобальної моральної спільноти загальних норм та цінностей» [172, с. 3].

На противагу Хертог відомі дослідники питання місця релігії у врегулюваннях конфліктів Мохаммед Абу-Німер та Іхсан Їлмаз вважають, що поле, яке Хертог називає «religious peacebuilding», розвивається в світі вже цілих чотири десятиліття [151, с. 39]. Ця розбіжність у визначенні часових рамок може бути пов'язана з тим, що вони враховують також і великий об'єм праць здебільшого ісламських дослідників цього питання, які займалися теологічними розвідками в останній чверті ХХ століття на тему діалогу, терпимості, милосердя в ісламі. Проте, вкрай необхідними такі дослідження стали після подій 11 вересня 2001 року.

В червні 2007 року United States Institute of Peace разом з Churches Center for Theology and Public Policy провели конференцію в США, яка мала назву «Альтернативи війні». Метою її проведення було «визначити практики в кожній з трьох авраамічних традицій, які могли б стати основою для ненасильницької програми вирішення глобальних конфліктів» [171]. Серед учасників були 8 мусульманських релігійних вчених, 6 іудейських та 8 християнських. Цьому передувала дворічна робота різних теологів з кожної з трьох авраамічних релігій, які намагалися розібратися в тому, які саме частини зі священних книг кожної з релігій використовуються для виправдання насильства по відношенню до представників інших релігій, що саме дає змогу прихильникам радикалізму інтерпретувати конкретні місця із Тори, Біблії або Корану тим чи іншим чином, та яке справжнє відношення іудаїзму, християнства та ісламу до насильства, міжрелігійної ворожнечі, релігійного тероризму та ін. За результатами конференції була зроблена спільна заява, в якій говорилося, зокрема, про те, що всі три релігії засуджують будь-яке насильство, яке чиниться в ім'я Бога, а єдиним виходом

в конфліктних ситуаціях є мирний діалог. Також всі, хто брав участь в обговореннях та дослідженнях, погодились, що необхідно продовжувати активну діяльність в напрямку побудови мирного діалогу.

В серпні 2012 року United States Institute of Peace надрукував та видав спеціальний звіт Сьюзан Хейворд під назвою «Religion and Peacebuilding. Reflections on Current Challenges and Future Prospects» [171]. Цей звіт є дуже інформативним та цікавим стосовно ситуації з «religious peacebuilding», особливо в контексті Арабської весни й поширення практики залучення релігійних лідерів до переговорних процесів. Але для нас найважливішими є слова рабина Міхаеля Мельхіора (в цьому розділі він буде згаданий ще не раз), які наводяться в цьому тексті, з приводу «religious peacebuilding» в контексті арабо-ізраїльського конфлікту: «Рабин Міхаель Мельхіор зазначив, що в Ізраїлі – Палестині ті, хто беруть участь у переговорах, продовжують маргіналізувати релігійних діячів, вважаючи, що вони не мають ніякої конструктивної ролі» [171, с. 8].

Це дуже важливий момент, який дозволяє нам зробити висновок, що буквально за кілька років ситуація зміниться – рабин Міхаель Мельхіор пізніше сам стане ініціатором та активним діячем у сфері залучення релігійних лідерів до мирних переговорів, спільних заяв, декларацій. Якщо станом на 2012 рік, за словами Мельхіора, релігійні лідери були фактично вимкненими з контексту переговорів, пов'язаних з арабо-ізраїльським конфліктом, то вже через 3-4 роки вони почнуть брати ініціативу на себе. Причин такої активності, на нашу думку, може бути декілька.

По-перше, продовження розгортання конфлікту навколо Храмової гори в Єрусалимі, який з 1967 року стає все гострішим. Релігійні діячі, які або підтримують статус-кво на Храмовій горі, або не акцентують на цьому увагу взагалі, але не підтримують залучення релігійних мотивів в конфлікт, бачать безрезультатність діяльності та переговорів політиків, і вирішують втрутитись у вирішення проблеми більш активно. Деякі з них, як ми пізніше побачимо, розуміючи складність процесу переговорів та конфлікту загалом,

вбачають свою мету не як саме вирішення та припинення конфлікту в усіх його проявах, а головним чином у перешкодженні пропаганди того, що насильство та ненависть можна пояснити та виправдати вірою в Бога або його наказами, і руйнуванню стереотипів та міфів стосовно взаємної ненависті між іудеями та мусульманами.

По-друге, розуміння самими політиками того, що конфлікт з кожним десятиліттям набуває все більше релігійного забарвлення. В цій ситуації, аби якось згасити напругу серед вірян, цілком логічно широко залучити до переговорів та публічних заяв саме релігійних діячів, які звертаючись саме до релігійних почуттів вірян, залучених у конфлікт, зможуть бодай якось стабілізувати ситуацію, або хоча б припинити зростання масштабів конфлікту.

Ці два пункти в комплексі з вищезгаданою появою та поширенням «religious peacebuilding», на нашу думку, призвели до того, що релігійні лідери стали помітними фігурами в процесі перемовин та спробах стабілізації ситуації в регіоні.

Перерахуємо деякі яскраві приклади, коли релігійні лідери або організації виступали в якості ініціаторів різного роду переговорів з приводу арабо-ізраїльського конфлікту та ролі релігії в ньому, або виступали в якості запрошених осіб, або певним чином висловлювались публічно чи в своїх творах про проблему релігійного тероризму загалом.

В червні 2014 року Папа римський Франциск запросив до Ватикану тодішнього президента Ізраїлю Шимона Переса та президента Палестини Махмуда Аббаса для спільної молитви за мир. Журналіст The Guardian назвав це «безпрецедентним втручанням Папи в мирний процес, що зайшов у глухий кут» [193]. Цьому запрошенню передував візит Франциска до Ізраїлю в травні 2014 року, зустріч з першими особами цієї держави та, зокрема, відвідання стіни у Вифлеємі, яка відділяє Ізраїль від Західного берега річки Йордан, загальна довжина якої складає близько 700 кілометрів.

Молитви були прочитані івритом, арабською та італійською мовами. Шимон Перес сказав, що навіть тоді, коли мир здається далеким, ми маємо продовжувати наближати його.

Махмуд Аббас попросив Бога про мир на Святій Землі, в Палестині та Єрусалимі. «Разом з цими людьми ми просимо Тебе зробити Палестину та Єрусалим безпечною землею для всіх віруючих, місцем молитви та поклоніння» [152].

Папа Франциск заявив, що ця зустріч є відповіддю тим людям, які хочуть жити як брати й сестри, а не як вороги.

В зустрічі також брав участь Вселенський патріарх, Архієпископ Константинопольської церкви Варфоломій I.

Зустріч завершилась обміном поцілунками між Шимоном Пересом та Махмудом Аббасом та спільним посадженням оливкового дерева.

Пізніше, в 2015 році, Ватикан визнав Палестину як незалежну державу, підписавши договір, який встановлює дипломатичні стосунки не з Організацією Визволення Палестини, як це було раніше, а саме з державою Палестина. А 14 січня 2017 року Папа Франциск прийняв у Ватикані президента Палестини Махмуда Аббаса, щоб офіційно разом з ним відкрити перше посольство Палестини у Ватикані.

В 2016 році президент Ізраїлю Реувен Рівлін за ініціативи The Washington Institute for Near East Policy провів спільну зустріч з іудейськими лідерами Ізраїлю та мусульманськими лідерами Палестини. В зустрічі брали участь: рабин Шломо Брін (голова єшиви Хар Еціон для учнів першого курсу), шейх Махмуд Хаббаш (суддя Верховного Шаріатського Суду, радник президента Палестини Махмуда Аббаса з релігійних та ісламських відносин), рабин Моше Ліхтенштейн (голова єшиви Хар Еціон в Гуш Еціоні), рабин Даніель Троппер (засновник та президент емерит організації Гешера), рабин Іцхак Йосеф (головний сефардський рабин Ізраїлю). Метою цієї зустрічі було «заохочування миру й підтвердження своєї опозиції до всіх форм релігійного насильства» [188].

Організатори цього саміту зазначають, що йому передував рік приватних переговорів, які вели з майбутніми учасниками двоє співробітників The Washington Institute: Девід Маковскі та Девід Поллок.

Учасники зустрічі виступили з наступною заявою: «Бог створив життя і заповів життя. Тому ми засуджуємо вбивство невинних людей або будь-яку агресію проти іншого. Ми віримо, що навмисне вбивство або спроба вбити невинних людей – це тероризм, чи здійснюють це мусульмани, чи іудеї та інші. У цьому дусі ми закликаємо всіх наших людей працювати задля справедливого миру, взаємної поваги до людського життя та збереження статус-кво на святих місцях та викорінення релігійної ненависті» [188].

Президент Ізраїлю Реувен Рівлін сказав, що ця зустріч можливо найважливіша з тих, яка могла б відбутися в ці дні. «Ми всі знаємо, що напруженість між іудеями та мусульманами є складною справою, і саме з цієї причини ми наполягаємо на зустрічі тут сьогодні. Ми не повинні дозволити цій землі знову побачити жертву безглуздо пролитої крові» [188].

Девід Маковскі та Девід Поллок вважають, що подібна зустріч, яка зібрала мусульманських та іудейських лідерів разом в домі Президента Ізраїлю, є сильним посланням миру в критичний та чутливий момент. Організатори також зазначають, що напруженість останнього року, яка мала місце в палестино-ізраїльських стосунках, призвела до великої кількості актів насильства, які в свою чергу, на думку Маковскі та Поллока, були в більшості саме релігійно вмотивованими. В цьому випадку зустріч релігійних лідерів, за словами ініціаторів, очевидно не може одразу змінити ситуацію, але має стати певним фундаментом для майбутнього діалогу.

В планах Інституту продовжувати цей діалог на високому рівні, з метою знаходження додаткових шляхів зменшення релігійної напруженості між сторонами конфлікту. «Ми сподіваємось, що ця ініціатива створить постійний механізм для того, щоб ізраїльське та палестинське релігійне керівництво взаємодіяло та співпрацювало з метою зменшення напруженості», – сказав виконавчий директор Інституту Роберт Сатлофф. У

деякій мірі ця ініціатива підкреслює потужну ідею про те, що релігія може служити основою для співіснування, а не лише виправдання для конфлікту» [188].

Це не єдиний раз, коли Президент Ізраїлю Реувен Рівлін приймає в себе релігійних лідерів з метою налагодження діалогу в контексті арабо-ізраїльських відносин. В тому ж 2016 році відбулася зустріч Рівліна з членами Ради релігійних спільнот Ізраїлю в президентській резиденції. Одним з головних ініціаторів цієї зустрічі виступив Оded Вінер (генеральний директор Головного рабинату Ізраїлю). Він назвав цю зустріч необхідною в сучасній ситуації насильства та тероризму [158].

Спікерами зустрічі були наступні релігійні діячі: рабин Шломо Амар (Головний сефардський рабин Єрусалиму), шейх Муваффақ Таріффа (духовний лідер друзів), Феофіл III (Патріарх Єрусалимський), рабин Давид Лау (Головний ашкеназький рабин Ізраїлю), шейх Мухаммед Каюан Абу Алі (голова Ради мусульманських релігійних лідерів в Ізраїлі). Також на зустрічі були присутні 15 інших представників різних віросповідань, серед яких, наприклад, Джошуа Лінкольн (Генеральний секретар Baha'i International Community).

Шломо Амар сказав, що навіть в ті моменти, коли лідери різних релігійних спільнот не можуть вирішити певні проблеми, вони не дозволяють розбіжностям порушувати їхню дружбу, адже всі є дітьми одного Бога.

Таріффа припустив, що для деяких людей зовні може здатися, що такі зустрічі є звичайними та буденними, але ми живемо епоху невизначеності. «Не існує такої речі, як насильство в ім'я релігії. Релігія є не засобом для насильства, а засобом для любові й миру» [158].

Феофіл III схвалив дії Реувена Рівліна, направлені на захист всіх людей в Ізраїлі.

Реувен Рівлін, в свою чергу, застеріг присутніх від того, щоб в них складалася ілюзія, начебто все добре тільки тому, що їхня зустріч проходить в спокійній атмосфері. Він заявив наступне: «Це місце, наш дім,

переповнений полум'ям підбурення, деякі з яких виходять з тверджень відомих релігійних лідерів, які заявляють, що говорять в ім'я релігійної правди» [158]. Також Президент Ізраїлю заявив, що Ізраїль серйозно налаштований на збереження статус-кво на Храмовій горі.

«Легко перетворити Єрусалим на місце конфлікту, але всі ті, хто люблять Єрусалим та вірять в його святість, повинні робити все можливе, щоб запобігти релігійній війні у святому місті» – сказав Рівлін [158].

Також на зустрічі була зачитана спільна декларація на івриті та арабською мовою, в якій йшлося про святість життя кожної людини, недопустимість фізичного або словесного насильства, зокрема коли це насильство чиниться в ім'я релігії.

В листопаді 2016 року в Іспанії (Аліканте та Мадрид) пройшов саміт, на якому були присутні іудейські та мусульманські лідери з Близького Сходу. Головний рабин Ізраїлю Давид Лау, головний рабин Рамат-Гану Яков Аріель, член ради Головного рабинату Ізраїлю рабин Рацон Арусі та такі ісламські та палестинські діячі як шейх Хамад Абу Даабес (голова Південної гілки Ісламського руху в Ізраїлі), шейх Раед Бадір (провідний ісламський знавець Шаріату), доктор Махер Худер (суддя ісламського суду в Секторі Гази та викладач ісламських студій), шейх Імад Фалуджи (колишній міністр інформації в уряді Ясіра Арафата, один із засновників Бригад «Ізз ад-Дін аль-Кассам» – військового крила ХАМАСу, сьогодні очолює Adam Center for Dialogue of Civilizations in Gaza) та ряд інших підписали спільну декларацію. Це стало результатом багаторічної роботи рабина Міхаеля Мельхіора, який очолює ряд організацій, що займаються питаннями релігійного миру та співіснування євреїв та палестинців. Він також підписав цю декларацію. Окрім іудейських та ісламських лідерів, декларацію підписали троє християнських лідерів різних конфесій.

В декларації зокрема йде мова про наступне: «В ім'я Бога ми, люди Святої Землі та лідери її релігійних громад, зібралися задля того, щоб взяти на себе рішення, невпинно прагнути миру на цій Землі. [...] Ми

підкреслюємо, що наші два народи несуть спільну відповідальність за свою долю, що три релігії відповідають за створення мирного існування, і що ми, як релігійні лідери, відповідальні за пропаганду життя на основі взаємної поваги, яка ґрунтується на справедливості та безпеці, в дусі слова Бога, яке передано Його пророками. [...] Насильство, яке чиниться в ім'я Бога, є оскверненням Його імені, злочином проти тих, хто створений по Його подоби, і є приниженням віри. [...] Належним засобом вирішення конфлікту і суперечок є переговори та дискусії» [158].

Також релігійні лідери закликали ізраїльських та палестинських політиків до вирішення палестино-ізраїльського конфлікту, яке визнає права двох народів існувати з гідністю.

Організатор цієї події рабин Міхаель Мельхіор зазначив, що у великій кількості минулих перемовин релігія була виключена з процесу, а такий підхід, на його думку є приреченим на провал. Він відмітив необхідність присутності релігії та релігійних лідерів в мирних переговорах, оскільки релігія є важливою складовою життя людей в регіоні: «Це дає велику надію на майбутнє, бо це створить зміну парадигми, в якій релігія більше не буде перешкодою, але зможе допомогти у встановленні миру. [...] Спроби встановлення миру як секулярного процесу закінчилися невдало, і зараз є багато сподівань на те, що відбувається тут в ці дні» [158].

Ця зустріч знайшла своє пряме продовження пізніше в липні 2017 року в Нью-Йорку на заході, який організував Альянс цивілізацій – ініціатива в рамках ООН, яку створив у 2005 році генеральний секретар ООН Кофі Анан за підтримки урядів Іспанії та Туреччини. Мета цієї організації – «робота над більш мирним, більш соціально інтегрованим світом, шляхом побудування взаємної поваги між народами різних культурних та релігійних ідентичностей, та підкреслення волі світової більшості відмовитись від екстремізму та прийняти різноманітність» [190].

Назва заходу – «The Role of Religious Leaders in Peacebuilding in the Middle East». Вона проходила на основі декларації, підписаної в Аліканте в листопаді 2016 року.

В дискусії, яка була запланована в ході зустрічі, брали участь вже згадані вище представники релігійних громад іудеїв та мусульман та деякі нові: шейх Імад Фалуджи, шейх Раед Бадір, доктор Алі Муслех Сартаві (колишній міністр юстиції та декан факультету права в університеті Ан-Наджах, член Палестинської ради національної безпеки), рабин Міхаель Мельхіор, рабин Авраам Гіссер (рабин Офри, голова Ради державної релігійної системи освіти Ізраїлю), доктор Адіна Бар Шалом (керівник навчального закладу для ультраортодоксальних жінок в Ізраїлі, громадський діяч, сестра головного сефардського рабина Ізраїлю), Патріарх Феофіл III. Відкривали саміт генеральний секретар ООН Антоніу Гутерреш, міністр закордонних справ Іспанії Альфонсо Дастіс, верховний представник Альянсу цивілізацій ООН Насір Абдулазіз аль-Насер.

В прес-релізі цієї події говориться наступне: «... релігійні лідери у Святій Землі відіграють ключову роль у побудуванні миру через сприяння мирному співіснуванню та толерантності, а також постулюють наратив, що протистоїть насильницькому екстремізму. Релігійні ідеології продовжують мати величезну вагу для переважної більшості людей на всьому Близькому Сході. Для деяких це може стати викликом миру та стабільності. Але також це може забезпечити можливість вирішення проблем. Таким чином публічна розмова між іудейськими та мусульманськими релігійними лідерами, які просувають культуру миру, притаманного цим релігіям, може бути шляхом для полегшення політичної напруги на Святій Землі» [190].

Генеральний секретар ООН Антоніу Гутерреш у своєму відкритому листі, яке було опубліковано після цієї зустрічі, відмітив, що всі віросповідання, які представляли релігійні лідери на саміті, є гілками одного дерева – авраамізму, а Свята Земля займає особливе місце в серцях мільйонів людей в усьому світі [190].

Фетхуллах Гюлен, відомий турецький мусульманський теолог, громадський діяч, проповідник, колишній імам, відомий також своїм поширенням ідеї міжрелігійного діалогу, зокрема між представниками ісламу, християнства та іудаїзму. В своїй книзі «Діалог і толерантність» він приділяє багато уваги поясненню того, яким, на його думку, є справжній іслам. Він пише, що такі речі як терпимість, діалог, любов, милосердя, гуманізм, справедливість, рівність, альтруїзм є невід’ємними складовими ісламу. Гюлен говорить, що існує проблема ототожнення ісламу й тероризму, що є абсолютно неправильним. «Мусульмани повинні заявити про те, що в справжньому ісламі немає місця терору. Такий гріх, як вбивство людини, в ісламі прирівнюється за своєю злочинністю до *куфру* (запереченню, невірі в Бога). Жодна людина не має право на таке вбивство. Ніхто не може вбити безневинну людину навіть під час війни. [...] Ніхто не може бути терористом-смертником. Ніхто не має права прив’язати до себе бомбу й ринутися в натовп. Незалежно від віросповідання людей, що перебувають у цьому натовпі, релігія забороняє подібні вчинки, спрямовані проти них» [30, с. 262].

Гюлен наводить приклад Стамбулу часів Османської імперії, де «... грек не шкодив вірменинові, а вірменин – грекові, так само й мусульмани не заподіювали зла людям інших вірувань» [30, с. 262]. Він відзначає, що є низка релігійних лідерів та їхніх послідовників в різних країнах світу, які трактують іслам з позицій фундаменталізму, і залучають людей в певні події, які слугують їхнім власним інтересам. Якщо людина вирішує вбити іншу людину і таким чином потрапити в рай, то вона не отримає благовоління Аллаха, вважає Гюлен.

Безпосередньо свого відношення до питання арабо-ізраїльського конфлікту в цій книзі Гюлен не розкриває, але на його персональному сайті в мережі Інтернет в розділі «Fethullah Gülen and the Gülen Movement in 100 questions» є підрозділ під назвою «What is the reason which leaves the Israeli–Palestinian conflict at an impasse? What does Fethullah Gülen think should be done?». З-поміж всього іншого про що там йдеться, для нас найцікавішим є

твердження Гюлена про те, що цей конфлікт є політичним, а не релігійним. Тому й вихід, на думку Гюлена, лежить в площині політичних переговорів, в тому числі й на продовженні тих переговорних процесів та рішень, які були закладені в Осло в 1993 році. Ситуація, вважає Гюлен, не має розглядатись так, наче це релігійна проблема, адже в результаті це призводить и призведе до того, що релігія стане інструментом неправильних рішень. Він зазначає на святості території, на якій відбувається конфлікт, для іудеїв, мусульман та християн, і на важливості того, що релігія має служити миру в регіоні.

Такі заяви авторитетного для великої кількості людей в усьому світі релігійного діяча, на нашу думку, є дуже важливими. В першу чергу необхідною є робота мусульманських лідерів по розвінчанню міфів про іслам як ідеологічний базис тероризму. Проте, постать Фетхуллага Гюлена викликає й серйозну критику.

Журналістка Мааян Джаффе-Хоффман в 2016 році опублікувала на сайті відомого видання The Jerusalem Post статтю, в якій назвала Гюлена «вовком в овечій шкурі», якого варто остерігатись. Вона стверджує, що образ Гюлена як толерантного та гуманного мислителя та релігійного діяча, це лише гра на західну публіку, тому що його заяви англійською та турецькою мовами суттєво відрізняються. Мааян Джаффе-Хоффман називає Гюлена антисемітом. Вона наводить як приклад таку цитату, яку приписує Гюлену: «Єврейське плем'я дуже розумне. Це розумне плем'я поширює багато речей у всій історії в ім'я науки та знання. Але ці ідеї завжди пропонувалися у формі отруєного меду і були представлені світу як такі. Наприклад, Карл Маркс – єврей; розроблена ним ідея комунізму на перший погляд виглядає як гарна альтернатива капіталізму, але, по суті, це смертельна отрута перемішана з медом» [162].

Для того, щоб зрозуміти місце релігійних лідерів в житті ізраїльтян та палестинців, потрібно звернути увагу на ряд соціологічних досліджень, які показують відсоткове співвідношення серед різних релігійних та нерелігійних груп ізраїльтян та палестинців.

В Ізраїлі, коли заходить мова про іудаїзм, людей, які в тій чи іншій мірі дотримуються заповідей та визначають себе як «іудеї», прийнято розділяти на 3 великі групи: «датім» (релігійні, modern orthodox), «месораті» (напіврелігійні або, як їх називають в англомовній літературі – традиційні), і «харедім» (ультраортодокси). Нерелігійних (секулярних) євреїв називають «хілонім».

За даними результатів опитування, проведеного Pew Research Center в 2014-2015 роках, в Ізраїлі проживають: 81% євреїв та 19% неєвреїв. З 19% неєвреїв – 14% ідентифікують себе як мусульмани, 2% як друзи, 2% як християни, 1% інші/нерелігійні.

З 81% євреїв 40% називають себе «хілоні», 23% «месораті», 10% «даті» та 8% «харедім» [192].

Дуже важливими для нашого дослідження також є деякі інші результати дослідження Pew Research Center, а саме наступні: близько 24% іудеїв Ізраїлю вважають, що приписи Галахи (традиційне іудейське право, що регламентує різні сторони життя, в тому числі й суспільну) мають отримувати преференції з боку держави, якщо між Галахою й державними демократичними принципами виникають протиріччя [192]. Тобто, фактично чверть іудеїв Ізраїлю визнає релігійні закони вищими за державні, які в цьому випадку можна визначити як секулярні.

22% усіх іудеїв Ізраїлю вважають, що єврея євреєм робить релігія, ще 23%, що релігія та походження\культура [192].

66% всіх арабів, що проживають в Ізраїлі, вважають релігію дуже важливою в своєму житті. І 30% євреїв Ізраїлю поділяють цю думку. «Загалом, мусульмани в Ізраїлі є тими, хто найбільше дотримується релігійних приписів з чотирьох основних релігійних груп. Наприклад, більшість мусульман кажуть, що вони щоденно моляться (61%), у порівнянні з 34% християн, 26% друзів та 21% євреїв. 25% друзів, 27% євреїв та 38% християн говорять, що вони відвідують релігійні служби принаймні

щотижня, приблизно половина ізраїльських мусульман (49%) повідомляють про те, що вони йдуть до мечеті принаймні щотижня» [192].

В Секторі Гази проживає близько 1.8 млн. палестинців. На Західному березі – близько 2.9 млн. В Ізраїлі проживає близько 1.75 млн. палестинців, 60% з яких ідентифікують себе саме як палестинців, а не ізраїльтян [192]. Близько 93% усіх палестинців – мусульмани суніти. Близько 6% християни, з яких лише приблизно 3% проживають на Західному березі та в Секторі Гази. 1% друзи та самаритяни.

Отож, як ми можемо побачити, релігія відіграє надзвичайно важливу та помітну роль в житті ізраїльтян та палестинців. На нашу думку, участь релігійних лідерів в побудуванні миру на Близькому Сході є абсолютно необхідною та затребуваною. В ситуації, коли одними з центральних точок конфлікту стають релігійні святині, а насильство з обидвох сторін часто виправдовується саме релігійною необхідністю, посередництво представників різних віросповідань найрізноманітніших щаблів є життєво необхідним та вкрай актуальним.

У своїй статті «Religion as a Barrier to Compromise in the Israeli-Palestinian Conflict» відомий дослідник цього питання Іцхак Рейтер веде мову про зворотну ситуацію, коли релігія виступає в ролі перешкоди для досягнення компромісу. Він виділяє 5 умов, за наявності декотрих з них або всіх в суспільствах, що залучені в конфлікт, можна говорити, що релігія є перешкодою для врегулювання конфлікту. Серед них:

- ситуації, коли релігійні цінності, які базуються на вірі, використовуються для освячення війни або контролю над святими місцями;
- дискурс підтримки релігійних цінностей поширюється серед широких світських кіл та не залучених до постійної релігійної практики;
- політична влада релігійних рухів, які поширюють свої ідеї серед широкої громадськості, виявляється вирішальною;
- терористичні акти, здійснені однією особою або групою осіб, і які мотивовані національно-релігійною ідеологією;

– рекрутинг «воїнів» поширюється далеко за кордони території, на якій відбувається конфлікт [195, с. 230].

Якщо спробувати перекласти цю модель Іцхака Рейтера на арабо-ізраїльський конфлікт, то ми побачимо, що деякі з пунктів підходять під ті процеси та події, що відбуваються в Ізраїлі та Палестині, а деякі можуть викликати дискусію. Наприклад, перший та четвертий пункти чітко проглядаються, якщо згадати терористичний акт, здійснений Барухом Гольдштейном в печері Махпела в 1994 році, який забрав життя близько 30 мусульман, вбивство Ігалем Аміром прем'єр-міністра Ізраїлю Іцхака Рабина в 1995 році (Ігаль Амір належав до релігійних сіоністів), серія терористичних актів проти ізраїльтян, проведених особливо з кінця 1980-х років, відповідальність за які покладається зокрема на такі організації як ХАМАС. Бригади Ізз ад-Дін аль-Кассам, Ісламський джихад та ін.). Третій пункт, на нашу думку, також має місце, адже, наприклад, ХАМАС є обраною народом партією, яка фактично керує Сектором Гази, а в ізраїльському кнесеті сьогодні присутні декілька партій, які визначаються як національно-релігійні («Ісраель бейтену», блок «Яхадут ха-Тора», до якого входять дві релігійні партії «Агудат Ісраель» та «Дегель ха-Тора», «ШАС», «Ха-байт ха-егуді»).

Другий пункт в цьому випадку є досить дискусійним, але ми можемо зробити припущення, що він також може бути віднесений до проблеми арабо-ізраїльського конфлікту. Ізраїльський уряд, який сьогодні представлений в першу чергу прем'єр-міністром Ізраїлю Беньяміном Нетаньягу та його партією «Лікуд», на нашу думку, проводить явну підтримку єврейських поселенців на Західному березі ріки Йордан, ідеологічна основа яких багато в чому ґрунтується на ідеях релігійного сіонізму. Ці поселення піддаються жорсткій критиці та засудженню з боку світової громадськості, ООН та інших організацій, які визнають факт існування та розвитку цих поселень як окупацію Західного берегу. Не дивлячись на тиск з боку ООН, Amnesty International, Human Rights Watch та ряду інших урядових та неурядових організацій, які заявляють про факт

порушення створенням цих поселень міжнародного права, ізраїльський уряд продовжує не визнавати території Західного берегу окупованими і не робить ніяких серйозних кроків для припинення будівництва поселень.

Це, на нашу думку, пов'язано також і з релігійним чинником. Діяльність релігійних сіоністів історично тісно пов'язана загалом з сіонізмом як загальним феноменом, що поєднує в собі різні напрямки та ідеї, та з побудовою держави Ізраїль в тому вигляді, в якому вона існує сьогодні. Вплив релігійних сіоністів на ізраїльський уряд та суспільство є досить сильним, що ми можемо бачити на прикладі продовження активного заселення релігійними сіоністами Західного берегу ріки Йордан та радше позитивним, а не негативним відношенням до цього з боку влади. В новинах досить часто можна зустріти повідомлення про те, що, наприклад, Кнесет в першому читанні прийняв закон про легалізацію поселень, побудованих без дозволу влади, або про те, що влада схвалила рішення по створенню нового поселення. Все це дає нам причини вважати, що, як визначає Іцхак Рейтер, «дискурс підтримки релігійних цінностей поширюється серед широких світських кіл та не залучених до постійної релігійної практики» в Ізраїлі існує. Адже будівництво поселень є своєрідною модернізацією, що виникла через специфіку сьогоденних реалій в Ізраїлі, частини ідеології релігійного сіонізму, що сформульована в першу чергу рабином Авраамом Іцхаком Куком задовго до проголошення незалежності державою Ізраїль.

Є ряд виключень, як, наприклад, зруйнування владою Ізраїлю поселення (форпосту) Амона в 2006 році, за рішенням суду. ЦАХАЛ (Армія оборони Ізраїлю) та поліція тоді брали участь в сутичках з поселенцями Амона, які відмовлялися покидати цю територію. Але навіть цей приклад є скоріше виключенням, що доводить зворотнє. Вже у 2008 році на цьому місці знову проживали декілька сімей ізраїльських поселенців. З кожним роком їхня кількість збільшувалась, а рішення про повторну операцію по руйнуванню поселення було прийнято аж в 2017 році під тиском лівих

ізраїльських організацій. В лютому 2017 року знов відбулися серйозні сутички між поселенцями та поліцією й військовими.

Отож, як ми побачили в цьому короткому огляді деяких прикладів участі релігійних лідерів в спільних молитвах, заявах, конференціях з приводу арабо-ізраїльського конфлікту та шляхів його вирішення, роль та присутність релігійних лідерів має тенденцію збільшуватись. Як ми вже згадували вище, це пов'язано з декількома факторами, серед яких посилення релігійного фактору в конфлікті, який на початку був не таким впливовим, відсутність суттєвих успіхів політичних переговорів та діяльності владних структур Ізраїлю та Палестини, загальна світова тенденція до залучення релігійних лідерів в побудову миру та безпечного співіснування представників всіх релігій.

Інший важливий висновок з ситуації полягає у тому, що релігійну відданість проявляє більшість арабів (як в Ізраїлі, так і за його межами), що робить арабську сторону конфлікту особливо чутливою до реальних чи уявних зазіхань на їхні релігійні почуття. Водночас, саме арабська сторона конфлікту (передусім у арабських країнах довкола Ізраїлю, особливо у Палестині і Сирії) є набагато більш чисельною, ніж єврейська, бідніша і дуже легко мобілізується. Все це значно полегшує маніпуляції соціальними масами арабів, провокування їх до конфлікту – як з боку окремих сил в Ізраїлі, так і самому арабському світі, а також з боку третіх сторін. Тому саме вивчення особливостей арабської сторони та можливостей впливу на неї цікавлять більшість дослідників арабо-ізраїльського конфлікту. З іншого боку, інша частина дослідників приймає позицію ізраїльської сторони як більш організованої на державному рівні, більш багатой та більш зацікавленої у матеріальній стороні конфлікту (зокрема, у питаннях щодо спірних територій). Таким чином, і дослідники арабо-ізраїльського конфлікту виявляються достатньо ангажованими і нерідко доволі однобічними, а то й відверто упередженими у своїх судженнях. Однак, ніяка однобічність і упередженість не може бути достатньою, а тим більше остаточною

дослідницькою позицією – необхідно враховувати інтереси обох сторін конфлікту.

Те, що стало очевидним на прикладі аналізу релігійного виміру конфлікту, повною мірою стосується і усіх інших його вимірів. Складний соціальний конфлікт має бути вирішеним на основі системного підходу, який можна і слід застосовувати щонайменше у таких площинах: 1) врахування усіх основних вимірів конфлікту, які мають бути розглянуті як взаємопов'язані і взаємообумовлені; 2) у кожному окремому вимірі слід повною мірою вивчити позиції усіх учасників конфлікту – як безпосередніх (внутрішні системні зв'язки конфлікту), так і сторонніх (навколишнє середовище конфлікту у його розмаїтті); 3) слід розглядати конфліктну ситуацію не як таку, що складається з двох поглядів, двох сторін, а шукати спільну основу конфлікту – те, що є «каменем спотикання» для обох сторін і саме там шукати рецепти примирення. Адже те, що не цікавить опонента, легше вивести із зони конфлікту, з одного боку, а з іншого – розв'язання мало цікавих для однієї з сторін аспектів конфлікту не зможе сприяти його принциповому вирішенню, хоча й може стати легким першим кроком на шляху до примирення.

Висновки до Розділу 1.

У сучасній соціальній теорії фактично відбулася загальна зміна теоретичного підходу до соціального конфлікту як до принципово складного в умовах високо диференційованого суспільства. Водночас, дотепер відсутній теоретичний консенсус щодо того, яка соціальна теорія краще дозволяє моделювати як саму ситуацію соціального конфлікту, так і можливі шляхи його вирішення. На нашу думку, варто взяти до уваги ті можливості теорії соціальних систем, які вона надає як концептуальна основа дослідження складних соціальних конфліктів.

Сучасний соціальний конфлікт постає таким чином як складний, такий що має багато вимірів і, відповідно, потребує нелінійного його осмислення.

Нелінійне соціально-філософське дослідження взаємозв'язку методологічних, ціннісно-світоглядних та соціально-праксеологічних аспектів вирішення складного соціального конфлікту має бути здійсненим на прикладі мультифакторного аналізу, а у якості прикладу такого аналізу може стати системний підхід до арабо-ізраїльських відносин, коли кожен фактор конфлікту буде співвіднесено з відповідною соціальною системою.

Соціальні конфлікти глобального рівня неминуче змінюють умови перебігу і вирішення локальних конфліктів, а локальні соціальні конфлікти будь-якої миті переростають у глобальні події, поширюючи свій вплив далеко за межі вихідних географічних рамок конфлікту. Крім того, соціальні конфлікти ускладнюються внаслідок перманентних інтенсивних змін соціальних структур, а також поглиблення загальної соціальної диференціації на відносно автономні соціальні системи, кожна з яких нав'язує соціальному конфлікту власні смислові коди постановки і вирішення питань.

РОЗДІЛ II.

ПЕРСПЕКТИВИ ВПЛИВУ РЕЛІГІЙНОГО ЧИННИКА У ПЕРЕБІГУ СКЛАДНОГО СОЦІАЛЬНОГО КОНФЛІКТУ (НА ПРИКЛАДІ АРАБО-ІЗРАЇЛЬСЬКОГО КОНФЛІКТУ)

Другий розділ присвячено розгляду традиційного бачення арабо-ізраїльського конфлікту як конфлікту релігійного. Це бачення є найбільш вкоріненим і поширеним як по обидві сторони протистояння, так і у світі. Водночас, буде виявлено його лінійність, що не дозволяє говорити про адекватність такої моделі дослідження, а тим більше вирішення конфлікту. Спробуємо продемонструвати, що це бачення імпліцитно базується на методології структурного функціоналізму – з усіма його перевагами і недоліками.

З точки зору філософської класики основними джерелами будуть погляди французького соціального теоретика Еміля Дюркгайма [46] та американського дослідника Толкота Парсонса [94]. Крім того, нами залучено методологію аналізу культурної пам'яті, розроблену німецькими теоретиками Яном і Аляйдою Ассман [7], [8]. Також для аналізу релігійної складової конфлікту нами задіяно концепцію символічних систем Кліфорда Гірца [34]. Ці ідеї знайшли свій розвиток у більш пізніх філософських розробках, а також вплинули на сучасні релігієзнавчі, політичні, культурологічні та інші дослідження.

В другому розділі значну частину використаної літератури склали першоджерела ідеологів релігійного сіонізму та дослідження з історії зародження, розвитку та результатів діяльності цієї течії в релігійному та політичному житті євреїв. В першу чергу, це праці рабина Авраама Іцхака Кука, одного із засновників релігійного сіонізму, а також дослідження його

послідовників, одним з яких є наш сучасник, популяризатор ідей Кука, Пінхас Полонський.

Окрім цього, важливими для нас стали праці таких дослідників історії сіонізму та Держави Ізраїль, як М. Штереншис, Ш. Авінері, Д. Контонер, Б. Боксер, С. Еттінгер та ін. Дослідження А. Епштейна надзвичайно важливі в контексті розуміння сучасних політичних процесів в Ізраїлі.

Також необхідно згадати праці І. Рейтера, С. Мітчелл, М. Маоза, М. Літвака, М. Хафеза, М-А. Вальтера, І. Звягельської, М. Саліха в контексті дослідження релігійного фактору в арабо-ізраїльському конфлікті, а також ролі ісламу в палестинському русі опору.

Основним першоджерелом по темі Хамасу та ісламського чинника в ідеології цього руху стала Хартія Хамасу 1988 року.

2.1. Релігія як можливий ключовий чинник в майбутніх арабо-ізраїльських відносинах.

Еміль Дюркгайм заклав основи структурного функціоналізму, згідно якого головною функцією, яка визначає існування будь-якої форми соціальності є соціальна інтеграція, а основним засобом її реалізації є створення соціальних норм. Будь-яке відхилення від норм, а тим більше конфлікт постає як щось ненормальне і у розвинених своїх формах загрозове і патологічне для суспільства.

Щоправда, саме суспільство у такому випадку має бути в своїй основі гомогенним, а будь-яка соціальна диференціація виправдана у кінцевому рахунку лише як така, що забезпечує суспільний поділ праці, тобто на засадах взаємного доповнення і співпраці. Конфлікт постає як неконструктивна диференціація, яка має бути подолана.

У Дюркгайма, а згодом і у Парсонса взірцем нормативності у суспільстві постає релігія: у Дюркгайма саме суспільство набуває священного характеру [46], а у Парсонса релігія надає зразки смислів, які спрямовують поведінку людей [94].

Актуальність цього підрозділу пов'язана з необхідністю визначення філософських підстав для визначення певних часових рамок залучення релігії до арабо-ізраїльського конфлікту. Для того, щоб краще зрозуміти природу та роль релігійного фактору в арабо-ізраїльському конфлікті, необхідно спробувати встановити, коли саме і чому релігія почала відігравати помітну роль в протистоянні між євреями та арабами на Близькому Сході. На нашу думку, цей конфлікт не мав з самого початку лінійно релігійного характеру.

Серед вітчизняних науковців, які займаються дослідженням феномену релігійного конфлікту як такого слід виділити: А.В. Арістова, В.Є. Єленський, А.М. Колодний, В.Д. Бондаренко, О.Н. Саган, С.І. Здіорук, Л.О. Филипович, М.Ю. Бабій. Філософські аспекти соціального конфлікту також досліджував М.І.Бойченко [16].

Серед зарубіжних дослідників арабо-ізраїльського конфлікту та місця релігії в ньому необхідно виділити: М. Маоз, І. Рейтер, І. Звягельська, Я. Ластік.

Разом з тим необхідно зазначити, що дослідження арабо-ізраїльського конфлікту в своїй більшості, торкаючись питання визначення часових рамок, не йдуть далі досить загальних і коротких тез, переходячи одразу до історії розгортання конфлікту. Як правило, початок арабо-ізраїльського конфлікту його дослідники рахують від початку масового повернення євреїв до Палестини в кінці XIX – початку XX століття. Існує певний брак глибоких та ґрунтовних досліджень, в яких би розкривалося питання коли саме і чому в цей, а не в інший момент релігія починає відігравати важливу роль в арабо-ізраїльському конфлікті. Це додає темі ще більшої актуальності.

Метою цього підрозділу є більш широке залучення питання ролі релігії в арабо-ізраїльському конфлікті до українського релігієзнавства та гуманітаристики загалом, з метою можливого подальшого використання близькосхідного досвіду у попередженні та врегулюванні релігійних

конфліктів в Україні. А також створення певного історіографічного фундаменту, на основі якого в подальших дослідженнях спробувати знайти можливі шляхи вирішення арабо-ізраїльського конфлікту.

В дослідженні використані загальнонаукові методи аналізу та синтезу, а також каузальний та феноменологічний методи.

Ми пропонуємо розділити хронологію появи релігії в арабо-ізраїльському конфлікті на дві точки або ширше – періоди, назвавши їх умовно «імпліцитний» та «експліцитний».

Отже, початок «імпліцитного», прихованого стану релігійного фактору в арабо-ізраїльському конфлікті, на нашу думку, відбувається в момент появи ряду релігійних діячів всередині іудейської традиції, інтелектуальна праця та суспільна діяльність яких призводить до появи релігійного сіонізму. Існує поширена думка, що Держава Ізраїль в більшій мірі має завдячувати своєю появою політичному сіонізму Теодора Герцля. Але саме релігійний сіонізм був першою серйозною ідеологічною рушійною силою, яка поставила за мету повернення євреїв до Ерец-Ізраель і створення єврейської держави саме там, а не деінде. Якщо Теодор Герцль видав свою працю «Der Judenstaat», яка заклала початок політичного сіонізму, в 1896 році, то діяльність основоположників релігійного сіонізму почалася на добрих півстоліття до цього.

Причиною, через яку ми вважаємо появу релігійного сіонізму як початок «імпліцитного» стану релігійного фактору в арабо-ізраїльському конфлікті, є той факт, що ідеологи релігійного сіонізму в своїх працях не говорять, а можливо і не замислюються про те, що на території Ерец-Ізраель проживають інші народи, до того ж в досить великій кількості. Над питанням, що робити з цими людьми і як поєднати створення власної держави з баченням майбутнього цієї землі місцевим, здебільшого арабським населенням, релігійний сіонізм в той час ще не задумується, але, пояснюючи необхідність створення єврейської держави саме в Палестині релігійними чинниками, він дає певний початок питанню про роль релігії в

майбутньому, вже яскраво вираженому конфлікту. Можна сказати, що релігійний сїонїзм того часу веде певну односторонню ідеологічну боротьбу з палестинським, переважно мусульманським населенням, яке на цьому ідеологічному полі в той час ще не має власного сильного голосу і ніяким чином не представлене.

Від цього часу і до 1967 року релігія не відігравала визначальної чи рушійної ролі в конфлікті. Боротьба між євреями та арабами точилася більше в площині етнічного протистояння. Хоча, з боку арабів і можна виділити дві помітні постаті, які користувалися релігійними лозунгами, обумовлюючи необхідність боротьби з євреями, або були офіційними релігійними лідерами, які проводили організаційну та пропагандистську роботу серед мусульманського населення.

Першим з них є сирієць Ізз ад-Дін аль-Кассам (бойове крило Хамас пізніше буде названо саме на його честь), який, будучи ісламським священнослужителем, в 1930 році створив воєнізовану арабську організацію «Чорна рука», якою керував до 1935 року, коли був вбитий британськими силовими структурами. Ця організація здійснювала напади на єврейських поселенців та британців, які в той час контролювали територію Палестини. Сам аль-Кассам знаходився під впливом ідей «Братів-мусульман» (релігійно-політична організація, заснована Хасаном аль-Банною в Єгипті в 1928 році). До речі, той же таки Хамас формувався фактично як дочірня організація «Братів-мусульман» в Палестині. Не дивлячись на достатньо нетривалу діяльність, аль-Кассам став своєрідним героєм для палестинців, ім'я якого буде піднято на прапори вже під час загострення релігійного протистояння, активістами «Ісламського руху опору» на початку 1990-их років.

Другою людиною, яка активно виставляла боротьбу євреїв та арабів саме як релігійну, і робила це не тільки на Близькому Сході, але й на світовій політичній арені, був муфтії Єрусалиму Амін аль-Хусейні. На відміну від Ізз ад-Дін аль-Кассама, він народився безпосередньо в

Палестині, в Єрусалимі, навчався в ісламському університеті в Каїрі. Брав участь в антиєврейських заворушеннях 1920 року. Впродовж 1920-1930-их років був одним з лідерів арабських повстань в Палестині, а під час Другої Світової війни співпрацював з представниками Країн Осі. Але діяльність цих людей, на нашу думку, не вивела арабо-ізраїльський конфлікт в релігійну площину так, як це відбулося після подій 1967 року.

«Експліцитний», явний період, починається, на нашу думку, після Шестиденної війни 1967 року, в ході якої Ізраїль взяв під свій контроль Східний Єрусалим разом з Храмовою горою (івр. Хар а-Баїт або Хар а-Морія, араб. Аль-Харам аш-Шаріф). Храмова гора, яка є головним святим місцем для іудеїв, а також однією з ключових точок для всіх авраамічних релігійних традицій, в результаті Війни за незалежність 1948 р. разом зі Східним Єрусалимом опинилась під контролем Йорданії. Під час цієї війни Храмова гора не грала особливої ролі в арабо-ізраїльському конфлікті. Король Йорданії Абдалла піклувався про захист Аль-Харам аш-Шаріф від потенційного нападу з боку євреїв, але прем'єр-міністр Ізраїлю Давид Бен-Гуріон не ініціював жодних військових операцій з метою взяти під контроль Східний Єрусалим та Храмову гору [184, с. 64]. З цього часу і до 1967 р. євреї на Храмову гору та до Західної стіни не допускалися, незважаючи на договір про перемир'я, який закликав до вільного доступу до всіх святинь.

Переломний момент в стосунках арабів і євреїв навколо Храмової гори відбувся в 1967 р. В ході Шестиденної війни 1967 р. Ізраїль взяв під свій контроль Східний Єрусалим разом з Храмовою горою. «Проте, Ізраїль передав контроль над Храмовою горою Йорданському вакфу. З тих пір ізраїльські уряди багато разів відкидали прохання мусульманських лідерів, в основному палестинців, на суверенітет над Східним Єрусалимом і Храмовою горою. Уряд Ізраїлю проголосив їх «спірними» місцями». Євреям було дозволено відвідувати Храмову гору, але було заборонено молитись на ній. Головний рабинат Ізраїлю заборонив іудеям перебувати на території гори, аргументуючи це галахічними постановами.

Консервативні та радикальні кола мусульман відчули певний відчай після подій 1967 р., що ще більше поглибило їх прихильність до Аль-Харам аш-Шаріф, та бажання звільнити свою святиню шляхом священної війни проти своїх ворогів [184, с. 65].

Серед певної частини єврейської спільноти так само посилювались радикальні настрої, які виражались, наприклад, в ідеї підризу ісламських святинь на Храмовій горі для будівництва Третього Храму [184, с. 65]. В 1984 році Іегуда Еціон був заарештований і засуджений до 7 років ув'язнення за підготовку підризу мечетей на Храмовій горі.

Після Шестиденної війни релігійний чинник в арабо-ізраїльському конфлікті розкривається в повній мірі, а його ключовою точкою стає Храмова гора. Пізніша поява таких організацій як, наприклад, Хамас, яка говорить про себе як про релігійну організацію, і сьогодні відіграє помітну роль в арабо-ізраїльському конфлікті, напряду пов'язана саме з подіями 1967 року та з результатами процесів, які почалися після Шестиденної війни. В офіційних документах, якими керується Хамас, неодноразово наголошується на тому, що програмою руху є іслам, а територія Палестини є ісламським релігійним майном (*вакф*), відмовлятися від якого не можна, а будь-які перемовини з Ізраїлем неможливі.

З боку іудеїв радикалізація релігійних активістів та широке залучення релігії до конфлікту можна побачити на прикладі появи та діяльності руху поселенців «Гуш Емунім» (івр. «Союз вірних»). Її ідеологічною базою були напрацювання вже згаданого вище Авраама Іцхака Кука, а також його сина Цві Єгуди Кука, чимало учнів якого були активними учасниками руху. Вони активно створювали поселення на територіях Західного берегу ріки Йордан, які Ізраїль захопив під час Шестиденної війни. Створення поселень та життя в них активісти «Гуш Емунім» активісти розглядали як черговий крок назустріч приходу Месії (першим було створення Держави Ізраїль). Ця організація також пов'язана з більш ширшим рухом, який прийнято називати «Єврейське підпілля». Під цією назвою розуміють низку груп, які

були організаторами кількох гучних терористичних актів в 1980-их роках. Зокрема, «Єврейське підпілля» організувало підрив декількох машин мерів арабських міст на Західному березі ріки Йордан та напад на ісламський коледж в Хевроні, коли було вбито 3 людини і поранено близько 30.

Отже, ми виділили, на нашу думку, дві суттєво важливі історичні точки, в яких з'являється та розкривається релігійний чинник в арабо-ізраїльському конфлікті, подальше більш глибоке дослідження яких має допомогти кращому розумінню процесів, пов'язаних з роллю релігії в арабо-ізраїльському конфлікті.

Разом з тим, слід зауважити, що релігія є далеко не єдиним суттєвим фактором даного конфлікту. Окрім релігійного необхідно виділяти як мінімум політичний, економічний, культурний та військовий чинники. Всі ці фактори в свою чергу розподіляються на внутрішні (безпосередньо у відносинах між Ізраїлем та арабськими державами) та зовнішні (інтереси країн, які прямо не задіяні в конфлікті, але мають свої інтереси в регіоні Близького Сходу). Релігія в цьому випадку вбачається нам скоріше як найскладніший вимір цього конфлікту, тому можливість використання релігії як фактору можливого примирення є надзвичайно складним та потенційно дуже тривалим процесом. З огляду на велику кількість різноманітних заяв від релігійних лідерів тих чи інших конфесій, що закликають до примирення, а також низки круглих столів та конференцій на тему *religious peasebuilding*, та на відсутність явних позитивних результатів цих дій, на нашу думку, більш продуктивною та доцільною може бути подібна діяльність на інших рівнях, які виходять за межі заяв офіційних представників тих чи інших релігій (докладніше про це у одній із наших попередніх публікацій [44]). Подальше дослідження цих чинників беззаперечно є необхідним та актуальним.

Варто зупинитися окремо на прикладі конфлікту довкола Храмової гори. На нашу думку, Храмова гора є одним з центральних факторів, що зумовлює загострення та продовження арабо-ізраїльського конфлікту, а

саме його релігійну площину. Дослідження історії конфронтації навколо Храмової гори має допомогти глибшому розумінню конфлікту та в майбутньому підвести до нових шляхів його вирішення.

Академічні пошуки з цієї проблематики здійснюються здебільшого ізраїльськими дослідниками. Зокрема можна виділити Йонатана Мізрахі, Моше Маоза, Іцхака Рейтера. Також необхідно згадати Крейга Ларкіна, Майкла Дампера, Ірину Звягельську.

Разом з тим слід зазначити, що в сучасному українському релігієзнавстві існує певний брак досліджень з цієї теми.

З філософської точки зору можна було би, на наш погляд, додати нову перспективу у баченні конфлікту довкола Храмової гори. Зокрема, варто взяти до уваги розробки з проблеми місць пам'яті і загалом філософського осмислення політики пам'яті і філософського аналізу соціальної, культурної та історичної пам'яті. Одними з найбільш відомих дослідників цієї проблеми є Ян Ассман [8] та Аляйда Ассман [7]. Зокрема, Ян Ассман зауважує: «Кожна культура утворює дещо, що можна назвати її «конективною структурою». Вона діє єднальним, сполучним чином, причому в двох вимірах – соціальному і часовому» [8, с. 15]. Спираючись на його підхід, можемо звернути увагу, що арабський і ізраїльський світ конфліктують переважно не в тому, що в них є відмінним, а найбільше в тому, що у них є спільним або дуже подібним: «Ми переймаємося питанням про динаміку культурного процесу, про посилення і зміцнення, послаблення і розпади конективної структури. Поняттям «канон» ми хочемо позначити принцип, який посилює конективну структуру даної культури в сторону непроникності для часу і неваріативності. Канон – це «*mémoire volontaire*» даного суспільства, спогад як обов'язок, на противагу вільно плинному «потокі традиції» високих культур давнини, але також і саморегульованої, яка творить саму себе, метагія постканонічної культури, змісти якої втратили характер належності і сполучну силу. Суспільства, виробляючи культуру пам'яті про минуле, продукують власні уявні образи і проносять

свою ідентичність крізь зміну поколінь; і роблять вони це – що для нас найважливіше – абсолютно по-різному» [8, с. 17]. Таким чином, пам'ять – це конструкт, і конструюють її не випадковим чином, а спеціальними зусиллями, ритуалами і інституціями. Арабо-ізраїльський конфлікт у його релігійному вимірі нерідко постає саме як частина такого ритуалу збереження власної ідентичності, у якому кожна сторона старанно виконує свою «партію». Підтримування конфлікту, з цієї точки зору, перетворюється на один з основних способів збереження власної ідентичності.

Аляйда Ассман прямо говорить про творення національної ідентичності з національної пам'яті і за допомогою конструювання такої пам'яті: «Відтоді як людство виявило прірву між сучасним і минулим, починається створення національної історії, конструювання колективної пам'яті, яка являє собою пошук загубленого в цій безодні минулого. В структурі цієї конструкції минулого усвідомлення забуття тягне за собою поінформованість, пробудження, спогад і повернення до минулого» [7, с. 61]. Однак, Аляйда Ассман показує, що можна створювати-конструювати і нову пам'ять «з уламків минулого». Так, у Європі свого часу «ті, хто руйнує монастирі, створюють нові історії походження з уламків традиції минулого, або, як сказано в тексті, «виводять з мертвої п'їтьми на світло». З розформуванням монастирських бібліотек і створенням нових в Англії епохи Тюдорів відбувалася докорінна реструктуризація культурної пам'яті. Місце церковної пам'яті заступають нові види пам'яті: архів нації та гуманістична вченість» [7, с. 61].

Храмова гора (івр. Хар а-Баїт або Хар а-Морія, араб. Аль-Харам аш-Шаріф) це без перебільшення головне святе місце для іудеїв, а також одна з ключових точок для всіх авраамічних релігійних традицій. На Храмовій горі знаходиться скеля, яку євреї називають Евен а-Штія (Наріжний камінь, Камінь заснування), а палестинці – аль-Сахра (скеля).

Саме на цю скелю Бог встановив весь світ на третій день творіння. До неї батько євреїв та арабів Авраам прийшов зі своїм сином, щоб принести

його в жертву, але Бог в останній момент зупинив його. Тут спав Яків, онук Авраама, та бачив свій сон. Це місце купив цар Давид в євусея Аравни, щоб поставити там жертовник Богу Ізраїлю [136, с. 538].

На цій горі син Давида Соломон пізніше побудував Перший Храм. Він був зруйнований царем Вавилону Навуходоносором II в 586 р. до н.е. (422 р. до н.е. згідно з традиційною єврейською хронологією). Через 70 років на цьому ж місці було побудовано Другий Храм, який також було зруйновано в 70 р. н.е. римськими військами на чолі з Титом. Згідно з іудейською традицією обидва Храми було зруйновано в один й той самий день 9-го ава (цей місяць припадає на липень-серпень). Тіша бе-ав – національний день трауру єврейського народу, який супроводжується повним утриманням від їжі та води, розваг, інтимних стосунків та ін.

Згідно з іудейськими пророками на цьому ж місці має бути побудований Третій Храм, що пов'язується з приходом Месії.

Після подій 70 р. н.е. Храмова гора перебувала в запустінні, але євреї все одно приходили туди для молитви (інколи навіть таємно). Західна стіна, яка вціліла після руйнування Другого Храму, сьогодні відома як Стіна плачу, стала традиційним місцем молитви.

Сьогодні на Храмовій горі знаходяться ісламські святині: Мечеть Аль-Акса (араб. Дальня мечеть), збудована халіфом Умаром (декілька разів реконструювалася), та Куббат ас-Сахра – Купол Скелі, який побудував халіф Абд аль-Малік, і в якому знаходиться Камінь заснування. Ісламська традиція пов'язує це місце з подіями, які описуються в Корані: «Слава Тому, хто переніс уночі раба Свого з Мечеті Забороненої до Мечеті Віддаленої задля того, щоб показати йому частину знамень Наших. Ми благословили околиці її, і Він – Всечуючий, Всевидячий! (17:1)» [149, с. 410].

Після Першої світової війни Лігою Націй було прийнято рішення, що Палестина переходить під мандат Великобританії. Британська адміністрація

вводить спеціальний орган, який відповідає за Храмову гору – вакф або Ісламська рада. Ця рада існує і сьогодні.

В результаті Війни за незалежність 1948 р. Храмова гора та Східний Єрусалим опинились під контролем Йорданії. Під час цієї війни Храмова гора не грала особливої ролі в арабо-ізраїльському конфлікті. Король Йорданії Абдалла піклувався про захист Аль-Харам аш-Шаріф від потенційного нападу з боку євреїв, але прем'єр-міністр Ізраїлю Давид Бен-Гуріон не ініціював жодних військових операцій з метою взяти під контроль Східний Єрусалим та Храмову гору [184, с. 64]. З цього часу і до 1967 р. євреї на Храмову гору та до Західної стіни не допускалися, незважаючи на договір про перемир'я, який закликав до вільного доступу до всіх святинь.

Після Шестиденної війни ізраїльське суспільство розділилось: одні підтримували рабинів, які заборонили відвідування Храмової гори через галахічні приписи та велику ймовірність провокування таким чином мусульман на радикальні дії, інші – вважали нинішній контроль над горою номінальним, тому стояли на позиції необхідності повернення повного контролю, руйнування мечетей на Храмовій горі та побудову Третього Храму. Траплялись випадки, коли невелика група ізраїльської молоді починала вигукувати в мусульманському районі Єрусалиму різноманітні гасла на кшталт: «Храм буде відбудовано, мечеті спалено», «Смерть арабам», «Мухаммад мертвий» [179].

Існує думка, що відвідування Аріелем Шароном Храмової гори в супроводі декількох сотень військових у вересні 2000 року, було сприйняте палестинцями як провокація, яка стала останньою краплею в надзвичайно напружених стосунках між палестинцями і євреями, і спричинило початок Другої палестинської інтифади, більше відомої як «Інтифада Аль-Акси», яка тривала 5 років і забрала життя тисяч палестинців та євреїв, військових і мирних жителів.

Аль-Акса стала символом противу та головною метою для великої кількості організацій, деякі з яких в багатьох країнах світу визнані як

терористичні: єгипетська «Ансар Байт аль-Макдіс», палестинські «Бригади мучеників Аль-Акси», Хамас (телеканал яких називається «Аль-Акса») та ін. [184, с. 67].

Але вирішення цього питання відбувалось не лише в площині силових методів та бойових дій, але й за столом переговорів. Так, наприклад, в 2000 році відбулись перемовини у Кемп-Девіді, на яких Організація визволення Палестини (ОВП), керівником якої тривалий час був Ясір Арафат, зажадала повного контролю над Храмовою горою та Східним Єрусалимом, але прийняла пропозицію тодішнього президента США Білла Клінтона, згідно з якою Східний Єрусалим розділявся між Ізраїлем і Палестиною, палестинці отримали б контроль над Храмовою горою, а євреї – Західну стіну і ділянку нижче гори, а також єврейський квартал Старого міста. Тодішній прем'єр-міністр Ізраїлю Егуд Барак спочатку погодився на цей варіант, але через півроку на переговорах в Табі змінив своє рішення, погодившись тільки на спеціальний режим для святих місць, обравши за краще йорданську роль в питанні Храмової гори [184, с. 68].

Після цих переговорів пропонувався ряд інших, при чому ініціаторами виступали як араби, так і деякі ізраїльські політики, а також треті сторони, але до якихось конкретних рішень або договорів справа не доходила.

Натомість існує певний позаполітичний вимір діалогу між мусульманською та іудейською спільнотами, який проводиться на рівні висловлювань рабинів або ісламських діячів, які направлені проти розпалення конфлікту. Існують різного роду громадські організації, діяльність яких направлена на покращення стосунків між конфліктуючими сторонами, як, наприклад, єврейська програма «Місце зустрічі», яка в основному займається освітньою діяльністю серед євреїв, але має проект по створенню передумов для розвитку взаєморозуміння між арабами та євреями. Вони організують спільні екскурсії до арабських сіл, єврейських поселень та значних історичних пам'яток; проводять семінари на кшталт «Сіонізм та іслам», теми доповідей яких «Погляд на конфлікт з

палестинської сторони», «Євреї та араби проти паркану»; читають курс лекцій «Як єврею зрозуміти іслам».

Цікавою та незвичною, але такою, що заслуговує на висвітлення, є стаття релігійного оглядача мусульманського телеканалу А9 в Туреччині Синем Тезьяпар, яка пише: «Будучи віруючою мусульманкою, мені дуже приємно бачити, як євреї моляться єдиному Богові, де б вони це не робили, в тому числі – на Храмовій горі. І як віруюча мусульманка, я була б щаслива побачити Храм Соломона відбудованим заново. [...] і так повинно бути з кожним істинним мусульманином»; «Відновлення Храму Соломона не має на увазі шкоди нашим святиням. [...] Не слід боятися за святині, бо мечеть Аль-Акса і Золотий Купол будуть стояти до останніх днів і ніхто не зможе нашкодити їм, сам Бог захищає їх. Є досить місця навколо мечетей, і місце там зручне для будівництва. Так що Храм може бути побудований поруч з Куббат ас-Сахра, злегка в стороні від Масджид аль-Акса [211]. Подібні заяви можна зустріти не дуже часто, але вони демонструють нам, що діалог можливий і він є.

Велика кількість арабів та євреїв визнають, що Єрусалим, а з ним і Храмова гора, це ключ до миру. В той же час це і ключ до війни та ненависті, адже кожен необачний крок, дія, вислів, може спровокувати черговий виток конфлікту. Дослідження арабо-ізраїльських стосунків має допомогти знайти ті точки взаєморозуміння, які, якщо і не вирішать всіх гострих питань, то об'єднають сторони за столом мирних переговорів.

Предметом таких переговорів якраз і мають стати передусім питання національної пам'яті, які включають у себе вшанування відмінності релігійних святинь та взаємне визнання спільних історичних цінностей. Щодо політики пам'яті в українській філософській думці вже наявні дослідження, достатні для початку аналізу цих питань [13], [15], [56], [104].

Наскільки така політика пам'яті є соліпсичною чи комунікативно виробленою – залежить успіх і сама можливість мирного розв'язання конфлікту. Якщо кожна сторона конфлікту дбатиме лише про свою власну

культурну ідентичність і культурну пам'ять – навряд чи до добра призведе такий соліпсизм, штучне замикання себе лише у власному світі, відмова від комунікації з сусідом. Тому таким важливим є питання результативності участі релігійних лідерів в спробах переговорів та мирного врегулювання конфлікту. На нашу думку, пройшло досить мало часу, щоб робити якісь ґрунтовні висновки з цього приводу. Мирне врегулювання такого затяжного конфлікту це довгий і складний процес, прогнозувати близький кінець якого не може сьогодні ніхто.

Дещо, звичайно, можна констатувати вже сьогодні. А саме, те, що блискавичних результатів початок широкого залучення релігійних лідерів в спробу мирного врегулювання конфлікту не дав. Як підтвердження цієї тези можна згадати так звану «інтифаду ножів» – серію нападів на громадян Ізраїлю, що тривала з вересня 2015 року і поступово згасала до кінця 2016 року, в результаті чого загинули кілька десятків та отримали поранення декілька сотень людей. Ця «інтифада ножів» почалася з того, що серед палестинців поширилися чутки, що іудеї збираються порушити статус-кво на Храмовій горі. Молоді палестинці чергували на Храмовій горі з метою перешкоджати іудеям, яким дозволено лише в визначені дні тижня та години підніматись на Храмову гору, але заборонено здійснювати релігійні обряди та проносити іудейську символіку. Ізраїльські силові структури звинуватили групи цих людей в нападах на євреїв і в тому, що вони зберігають на Храмовій горі зброю. 13 вересня 2015 року ізраїльська поліція увійшла на Храмову гору для того, щоб вивести цих палестинців з території комплексу. Почалися сутички, які закінчилися використанням поліцією світлошумових гранат і резинових куль та камінням з боку палестинців. Це дало поштовх до заворушень спочатку в районах навколо Храмової гори, а потім і до нападів на євреїв по всьому Ізраїлю. Як бачимо, критичною точкою у відносинах між палестинцями та євреями знову стала Храмова гора, що дає нам підстави стверджувати велику роль релігії та релігійних символів й святинь в продовженні палестино-ізраїльського конфлікту.

Попередні заяви та виступи релігійних лідерів, що засуджували терористичні акти та використання релігії у виправданні цих дій, не змогли запобігти наростанню напруги та тим актам насильства, що розгорілися по всій країні.

Однією з можливих причин відсутності миттєвих результатів від початку активної участі релігійних лідерів в спробах мирного врегулювання конфлікту є те, що ті, хто підтримують силове вирішення конфлікту, можуть використовувати результати активних силових дій та насильства, як підтвердження їхньої ефективності. Наприклад, Друга інтифада, «інтифада Аль-акси», що продовжувалася з 2000 по 2005 рік, призвела до виводу ізраїльських військових з Сектору Гази та руйнуванню там єврейських поселень в рамках ізраїльського плану одностороннього розмежування. Цій інтифаді передували роки переговорів та домовленостей на найвищому політичному рівні, які до якихось конкретних результатів, які б задовольняли обидві сторони, не призвели. Натомість, декілька років повстання, що змусило Ізраїль піти з Сектору Гази, це реальний аргумент, який грає не на користь тих, хто виступає за мирне вирішення конфлікту.

З боку іудейських радикальних груп так само може поширюватись ідея про більшу ефективність рішучих силових дій, на протипагу переговорам. Ізраїль отримав контроль над великими частинами території не шляхом домовленостей, а шляхом активних бойових дій. Нагадаємо, що Східний Єрусалим разом з Храмовою горою ізраїльтяни захопили в ході війни 1967 року. З боку радикальних іудеїв також є місце для пропагандистського маневру, подібного до прикладу «інтифади Аль-акси».

В цьому-то, можливо, і є головна проблема неефективності переговорів сьогодні – вони були скомпрометовані набагато раніше. Багато років переговорного процесу між євреями та палестинцями могли призвести до того, що і ті і інші розчарувалися в цьому форматі врегулювання конфлікту, і багато з них бачать вихід саме в силовому протистоянні. Ця теза підтверджується результатами вже згаданого вище дослідження Рев

Research Center, які демонструють високий відсоток євреїв в Ізраїлі (близько 48%, враховуючи і нерелігійних іудеїв), які вважають необхідним вигнати або перемістити арабів з Ізраїлю [192]. Таке «вирішення» проблеми, звичайно, аж ніяк не можна назвати мирним. Не складно уявити, до чого призвели б подібні спроби, якщо б такі ідеї вийшли за рамки результатів соціологічних досліджень.

На нашу думку, задля отримання більш повної картини не вистачає соціологічних досліджень безпосередньо в Ізраїлі та в Палестині на предмет того, наскільки думка тих чи інших релігійних лідерів стосовно врегулювання конфлікту сприймається іудеями, мусульманами та християнами, що проживають в цьому регіоні. Результати такого дослідження допомогли б не тільки нам стверджувати або спростовувати необхідність участі релігійних лідерів в переговорному процесі, але б і, можливо, дозволили самим релігійним лідерам побудувати більш ефективну стратегію участі у врегулюванні конфлікту, враховуючи запит суспільства та загальні настрої серед ізраїльтян та палестинців.

Сьогодні можна з упевненістю стверджувати, що релігійний фактор в арабо-ізраїльському конфлікті в найближчий час нікуди не зникне. Храмова гора як центр релігійного виміру конфлікту продовжує бути «гарячою» точкою в палестино-ізраїльських та, більш ширше, арабо-ізраїльських стосунках. Ця територія, свята для іудеїв, мусульман та християн, є важливим ключем до миру в усьому регіоні. Багато в чому те, що буде відбуватись навколо цього місця, обов'язково буде впливати на рівень напруги між арабами та євреями, на життя величезної кількості людей та на можливість побудови мирних стосунків, що ґрунтуються на повазі до інших віросповідань та життя людей.

Одним із головних завдань філософів і релігієзнавців, на нашу думку, в цій ситуації є дослідження не тільки тих релігійних факторів, які в останній час все сильніше виступають в якості розділення між, в першу чергу, іудеями та мусульманами, але й вивчення та широке висвітлення того

спільного, що, безумовно, присутнє в усіх трьох релігійних традиціях авраамізму.

Сам термін «авраамічні релігії» вказує на те, що у людей, які сповідують іслам, християнство або іудаїзм, є спільний початок. В книзі Буття 15:5-6 написано «І Господь його вивів надвір та й сказав: Подивися на небо, та зорі злічи, коли тільки потрапиш ти їх полічити. І до нього прорік: Таким буде потомство твоє! І ввірував Аврам Господеві, а Він залічив йому те в праведність».

Віра Авраама (в ісламській традиції Ібрагіма) стала початком віри в Бога для всіх іудеїв, християн та мусульман. В Корані в сурі 4 «Ан-Ніса» написано наступне: «У кого краща релігія, ніж у того, хто підкорив себе Аллаху, є праведним та йде за вірою Ібрагіма-ханіфа? Аллах же зробив Ібрагіма Своім другом» [149, 4:125].

В Новому Заповіті також часто згадується Авраам, а апостол Павло в своєму посланні до римлян багато уваги приділяє саме вірі Авраама: «Чи ж це блаженство з обрізання чи з необрізання? Бо говоримо, що віра залічена Авраамові в праведність. Як же залічена? Як був в обрізанні, чи в необрізанні? Не в обрізанні, але в необрізанні! І прийняв він ознаку обрізання, печать праведности через віру, що її в необрізанні мав, щоб йому бути отцем усіх віруючих, хоч були необрізані, щоб і їм залічено праведність, і отцем обрізаних, не тільки тих, хто з обрізання, але й тих, хто ходить по слідах віри, що її в необрізанні мав наш отець Авраам. Бо обітницю Авраамові чи його насінню, що бути йому спадкоємцем світу, дано не Законом, але праведністю віри».

Поглиблене вивчення філософами цієї та інших точок перетину між трьома монотеїстичними релігіями є важливим фактором в майбутньому можливому примиренні між послідовниками цих релігій. Окрім шанування Авраама та інших визначних пророків ТаНаХу, що об'єднують іудеїв, християн та мусульман, є ще визнання пророчої діяльності Ісуса Христа мусульманами, який для християн є Сином Божим, який прийшов у світ

задля спокутування гріхів всього людства. Також і велика кількість моральних чеснот поділяються всіма трьома релігіями: милосердя, любов до ближнього, жертівність заради іншого, заборона вбивати, красти, лжесвідчити та багато іншого – це все є спільним законом для іудеїв, мусульман та християн.

Знаходження та визнання цих спільних точок є необхідною умовою для побудови миру та гідного співіснування не тільки на Близькому Сході, але й в усьому світі.

2.2. Роль ідеології сionізму у перебігу арабо-ізраїльського конфлікту.

Для адекватної оцінки ролі релігії слід звернутися до досліджень, які розкривають світогляд віруючої людини. Так, американський етнолог і культурний антрополог Кліффорд Гірц аналізує ідеології як символічні системи, які є самодостатніми і можуть бути осмислені навіть без співвіднесення з реальними соціальними і історичними подіями: символічна система має бути передусім внутрішньо несуперечливою. У своїй суті усі ідеології є символічними системами, а усі символічні системи – ідеологіями. Кореляція символічної системи з реальними подіями та речами здійснюється за її внутрішніми критеріями – критеріями ідеології. Тому віруюча людина просто не бачить, не сприймає те, що не відповідає її переконанням – вона буквально сліпа щодо того, що виходить за рамки її символічної системи [34].

Тут варто додати також принцип, який відомий у соціальній теорії як «теорема Томаса» - відповідно до прізвища її творця, Уільяма Айзека Томаса: «Якщо люди визначають ситуацію як реальну, то вона реальна за своїми наслідками» [215]. Тобто, будь-які уявлення набувають реальності мірою того, як вони стають керівництвом до реальних дій. Кожна релігія створює власний самодостатній уявний світ, але тією мірою, якою віруючі керуються цим світом, він набуває реальності. Ці ідеї знаходять своє

яскраве втілення у арабо-ізраїльському конфлікті, коли люди, які мешкають на невеличкому клаптику землі, нерідко поруч один з одним живуть ніби на різних планетах – лише тому, що сповідують різні релігії. Перед тим, як спробувати знайти шляхи вийти з цієї, здавалося би патової ситуації, варто докладно її дослідити у найбільш характерних її проявах. Для цього ми спочатку розглянемо окремо ізраїльську релігійну картину світу, а потім, так само окремо – арабську. Кожна з них утворює власний символічний універсум.

Сіоністські ідеї у XIX столітті в релігійних колах часто сприймалися як новаторські, революційні, світські. До них ставилися з недовірою. Але це стосувалось не всіх рабинів та релігійний діячів іудаїзму. Наприклад, рабин Шмуель Могилевер, який проживав у Російській імперії, в своєму листі до Першого сіоністського конгресу писав: «заселяти Країну (Ізраїлю) – купувати землю і будувати будинки, насаджувати плантації і засівати поля – це одна з найбільших заповідей нашої Тори, а деякі з наших давніх предків кажуть, що вона коштує всієї Тори» [1, с. 413-414].

Дов Конторер вважає, що писати про релігійний сіонізм дуже важко, тому що це в певному сенсі явище – не рух і не партія, а саме явище – існувало завжди, і якщо не було тотожним єврейству як такому, то принаймні виражало настрої значної його частини.

Мартін Бубер в своїй статті «Сіонізм та інші національні ідеї» писав, що насправді слово «Сіон» має духовний зміст, пов'язаний з Богом і святістю життя: «секулярний напрямок в сіонізмі було направлено, у тому числі, проти таємниці Сіону. «Народ як народ», «земля як земля», «національний рух як всі інші національні рухи» – і раніше, і зараз все це проголошується як аксіоми, засновані на здоровому глузді, на протиположності всякого роду «містицизму». І почалися нападки на багатовікові вірування, згідно з якими успішне возз'єднання народу зі своєю землею невіддільне від Божественних заповідей і умов. Виявляється, це менш важливо – як каже нове гасло, – ніж питання надання єврейському народу прав на вільний

розвиток усіх продуктивних сил у власній країні, подібно кожному іншому народові» [18].

«Установі Всесвітньої сіоністської організації (1897 р.) передувала з тридцятих років XIX століття ідейна і публіцистична діяльність рабинів, іменованих «провісниками сіонізму»: в Пруссії – р . Цві - Гірша Калішера (1795-1874), в Австро-Угорщині, Англії та Ерец-Ізраель – р . Йегуди Алкалая (1798-1878), у Польщі – р . Еліягу Гутмахера (1796-1874). Жили вони, як бачить читач, в один і той же час, що змусило їх повірити в те, що година Визволення пробіла і вимагає від євреїв зібратися у своїй Країні, не чекаючи чуда, але готуючи ґрунт для нього власною участю в месіанській синергії» [63].

Рабин Цві Гірш Калішер (1795-1874 рр.) вважається одним з перших релігійних сіоністів. Учень відомих рабинів Якова з Ліси (Лорбербаума) та Аківа бен Моше Егера. З його ідей, викладених у праці «Дрешат Ціон» («Прагнення до Сіону»), зародився сіоністський рух «Хібат Ціон» (букв. «ті, хто любить Сіон»). Ця організація почала діяти у 1860-ті роки. Вони вбачали своїм головним завданням національне відродження єврейського народу на його історичній території в Ерец-Ізраель. Першим кроком для цього вони вважали створення там єврейських сільськогосподарських поселень. Вони діяли на території Європи та США. Найбільша їх кількість діяла в Росії та Румунії. У 1897 році вони з'єднались з рухом політичного сіонізму, який проголосив Теодор Герцль на Першому всесвітньому сіоністському конгресі. Саме ця організація була першим масовим рухом, яка підтримала Герцля.

Рабин Цві Гірш Калішер вважав своїм головним завданням проповідь ідеї заселення Ерец-Ізраель. Він відстоював позицію строгого ортодоксального іудаїзму, особливе місце виділяючи месіанській ідеї – приходу Машиаха та визволення єврейського народу. На відміну від позиції багатьох рабинів, яку ми вже згадували вище, що євреї мають чекати приходу Месії, не намагаючись самим повернутись до Палестини, Цві Гірш

Калішер вважав, що самостійне переселення євреїв до Святої Землі та активна робота там є природним актом спасіння, за яким слідуватиме дивовижне визволення євреїв Месією. Він був впевнений в тому, що спасіння можна наблизити виконанням міцвот (заповідей). Тут ми бачимо великий вплив на Рабина Цві Гірша Калішера ідей кабали та хасидизму. Провідні діячі хасидизму пояснювали, яким чином при виконанні заповідей євреї наближає прихід Месії. Виконуючи заповіді подвижник поєднує кінечний матеріальний світ з безкінечністю духовних світів та з Творцем. Але він виконує не тільки місію свого існування, а й мету існування всього світу [123].

На Калішера також вплинули і національно-визвольні рухи Європи. Він докоряв євреїв тим, що вони не намагаються здобути національну незалежність.

В своїй книзі «Дрішат Ціон» він пропонує заручитись фінансовою підтримкою багатих євреїв, отримані гроші перераховувати у фонд для купівлі землі в Палестині, паралельно з цим намагатись змусити турецького султана отримати дозвіл на розширення єврейських поселень. Не забував також Калішер і про необхідність створення воєнізованих структур, задля охорони єврейських домівок та господарства.

Ідеї Рабина Цві Гірша Калішера виявились пророцькими. Він надихнув чималу кількість людей на переселення до Палестини, задовго до діяльності Теодора Герцля. «Усім цим рабинам був в тій чи іншій мірі притаманний містичний умонастрій, який вони дивним чином вміли перекласти мовою практичних, конкретних ідей. З ініціативи р. Калішера в 1860 році в пруському місті Торн (нині польська Торунь) навіть відбулася конференція, присвячена поселенській діяльності в Ерец-Ізраель, і її результатом стало створення одного з перших «палестинофільських» товариств, спочатку – у Франкфурті-на-Одері, потім – у Берліні» [63].

Пінхас Полонський в одній зі своїх статей пише: «Таким чином, релігійний сіонізм є історично першою, яка склалася у середині 19 століття

схемою сіонізму. Свого часу Раву Калішеру здавалося, що його програму зможуть реалізувати саме релігійні кола (а аж ніяк не асимільовані і світські, які тоді, в середині 19 століття, сподівалися на інтеграцію в Європі і тому були налаштовані різко антисіоністськими). Історія, проте, розпорядилася інакше. Лише невелика частина релігійних кіл сприйняла спочатку ідеї рава Калішера, і релігійний сіонізм не був спочатку масовим явищем. Водночас до сіонізму несподівано повернулись світські євреї – хоча й не по своїй волі. Погроми в Росії 1881 року (після замаху на імператора Олександра III) виштовхнули в Ерец-Ізраель Першу Алію – уже не цілком релігійну, хоча, звичайно, далеко і не атеїстичну. Погроми 1906 року, після невдачі першої російської революції, виштовхнули в Ерец-Ізраель Другу Алію, а прихід до влади більшовиків в 1917 році – Третю; обидві вони вже склалися, в основному, з євреїв-соціалістів, налаштованих різко проти іудаїзму. І тому до того часу, коли Катастрофа надала євреїству той імпульс, який дозволив створити державу, – релігійні сіоністи були в меншості і сіонізм був усвідомлений і закріплений як абсолютно нерелігійна ідеологія» [102].

Але найбільший систематичний виклад сіонізму з точки зору іудаїзму надав Авраам Іцхак Кук – видатний рабин, який народився на території сучасної Латвії у 1865 році, та був рабином в Яффі (1904-1914 рр.), в Єрусалимі (1920-1921 рр.) та першим ашкеназьким рабином общини Палестини періоду британського мандату (1921-1935 рр.). Він вперше висуває систему сіоністського релігійно-національного світогляду [1, с. 414].

Цікавим є те, що майбутній рабин виховувався в сім'ї, де батько походив з родини мітнагдїм (супротивники хасидизму), а мати – з сім'ї любавицьких хасидів. Батьки часто сперечались в якій традиції виховувати дітей, в результаті чого на Кука впливали обидві позиції. В результаті чого, як зазначають його сучасники, з одного боку він був надзвичайно обізнаною та вченою людиною, з величезним авторитетом та вмінням вирішувати

складні питання пов'язані з єврейським релігійним законом, а з іншого – вирізнявся глибокою харизматичністю, приділяв велику увагу містичному, в хасидському сенсі, релігійному почуттю та служінню Богу і оточуючим всім серцем.

Авраам Іцхак Кук з самого дитинства був дуже обдарованим учнем – в 9 років батько забрав його з хедеру (єврейська початкова школа), тому що Куку вже не було чому там вчитись. Батько почав навчати його самостійно. А в 11 років Кук вже написав свою першу книгу – коментарі до книги Пісні Пісень. Багато часу він проводив за вивчення Тори і Талмуду. Розповідають також, що коли його ще дитиною питали на вулиці як пройти в певне місце, Кук не тільки розповідав як до нього дістатись, але й сам вів людину до необхідного їй місця. На питання батьків, чому він вчасно не повернувся додому, Кук відповідав, що показував єврею дорогу.

«Багатство релігійної думки рабина Кука більше ніж в інших сіоністських мислителів ускладнює детальний огляд його поглядів в одному короткому розділі: адже у світських теоретиків сіонізму можна порівняно легко спостерігати зв'язок їх основних теоретичних принципів з пропонованою ними практичною політикою, в той час як рабин Кук присвятив свою діяльність радикальному, революційному переосмисленню самої релігійної традиції» [1, с. 415].

Шломо Авінері зауважує, що зараз, по зрозумілим політичним причинам, релігійний сіонізм не підкреслює той факт, що політичний сіонізм спочатку був сприйнятий релігійними діячами іудаїзму вороже. Авінері загострює увагу на тому, що лиш той, хто був знайомий з усієї глибиною внутрішньої боротьби, яка точилася між світським сіонізмом та релігійним єврейством, може оцінити та досягнути революційність, насправді величні розміри історичного кроку, який зробив Кук, з метою збереження зв'язку між релігійним та політичним сіонізмом.

В світогляді є Кука три центральні моменти, які пов'язані з відношенням між традиційно-релігійним мисленням та національним сіоністським рухом:

1. Надання релігією істотного, центрального значення реальній, «земній» Країні Ізраїлю;
2. Розвиток діалектичної концепції стосовно зв'язку між єврейською релігією та практикою світського сіонізму;
3. Надання універсального, космічного значення справі єврейського відродження в рамках релігійного світогляду.

Рабин Кук рішуче виступає проти поширеної на той час позиції, мовляв ми ставимо Єрусалим на перший план в наших молитвах, а в той самий час продовжуємо укріплювати свої економічні та соціальні позиції в діаспорі. «Відірваність євреїв від Ерец-Ізраель не являється чимось лише побічним та вторинним, що дозволяє їм, не дивлячись ні на що, жити в діаспорі життя, наповненим сенсу. Згідно рабину Куку, син Ізраїлю може виконувати всі заповіді, які накладаються на нього у вигнанні, і все ж внаслідок відриву від Країни Ізраїлю він не являється справжнім, цільним євреєм. Діаспора накладає негативний відбиток навіть на ті заповіді, які, здавалося б, не пов'язані з Ерец-Ізраель, так що життя єврея за межами країни в кінцевому рахунку позбавлена святості» [1, с. 417].

Кук проявляє радикалізм в тому, що проголошує повернення до Сіону не просто як побажання, а як необхідність, терміновий наказ, який відноситься до кожного сина Ізраїлю. Той, хто живе в діаспорі, знаходиться в нечистоті, і він не очиститься доти, доки не повернеться до Ерец-Ізраель.

Він вважає, що образ Країни Ізраїлю чистий та незабруднений, він благодатний для виконання заповідей та для явлення знаків Господніх, для втілення в життя піднесених та ідеальних бажань. А образ чужої країни мутний, завішаний тінями, нечистотами та скверною, і він не може підвестись до висот Господньої святості.

Авінері вважає, що такі ідеї Кука – це революційна атака на єврейську релігійну традицію з її примиренням з вигнанням та пристосуванням до нього.

«Специфікою релігійної революції рабина Кука є те, що вона, повністю перебуваючи в рамках ортодоксального іудаїзму, являє собою «ортодоксальну модернізацію». Але що взагалі означає це поняття, не є воно внутрішньо суперечливим? Чи можна залишити недоторканим весь релігійний зміст, всі закони і заповіді, але при цьому модернізуватися?

Для того, щоб представити як взагалі таке може бути, наведемо аналогію із, здавалося б, зовсім іншої області. Уявімо, у нас висить картина на стіні, і ми довго розглядаємо цю картину і вивчаємо її. Ми вивчаємо її день, рік, десять, сто років, майже дві тисячі років. І ми вже вивчили цю картину напам'ять, знаємо в ній кожен деталь і кожен рисочку і вважаємо, що розуміємо, який сенс вона несе. Але раптом вся стіна засвітилася, і ми побачили, що вся вона являє собою одну велику картину, а наша картина – це тільки фрагмент цілого. У цей момент – хоча сама картина залишилася повністю незмінною – весь сенс намальованого на ній зміниться. (Наприклад, ми думали, що людина на картині сидить самотньо, але коли засвітилася стіна, то ми побачили, що навпроти нього сидить співрозмовник і вони розмовляють!) Це і є «ортодоксальний модернізм» – всі деталі залишаються на місці, але сенс всього змінюється, або, скоріше, прояснюється.

Повертаючись від цієї аналогії до іудаїзму: тисячоліття ми думали, що іудаїзм займається тільки суто релігійною областю життя і що такі речі, як наука, література, мистецтво, держава та інше «світське життя» не є сутнісною частиною релігії. Рабин Кук показав нам, що вся світобудова, вся культура і цивілізація, є єдине ціле, яке має бути осмислено на релігійному рівні. Він розширив іудаїзм до розмірів цивілізації – причому не тільки «єврейської цивілізації» (світу єврейського життя, як він склався за останні тисячоліття в діаспорі), але до розмірів цивілізації всього людства» [103].

Єврейський народ, Тора та Ерец-Ізраель для Кука це нерозривні поняття, вони єдині. Відрив від Країни Ізраїлю, вважає Кук, веде до відриву від іудаїзму. Він стверджує: «Істинне сприйняття ідеї іудаїзму в діаспорі прийде лише з глибини її вrostання в Землю Ізраїлю; зі сподівань на Ерец-Ізраель завжди буде черпатись її головний зміст. Очікування спасіння – це сила, яка підтримує єврейство в діаспорі, єврейство Країни Ізраїлю – це саме Спасіння» [1, с. 419].

Боротися з асиміляцією в діаспорі можливо тільки через повернення до іудаїзму. Будучи кабалістом, а отже містиком, Кук вважав, що перебування євреїв у діаспорі заважає самобутній єврейській творчості реалізовуватись, адже гріхи, породжувані діаспорою, перешкоджають Джерелу Істотного позитивно впливати на єврейський народ.

Кук критикує вплив на сіоністів різноманітних популярних на той час в Європі націоналістичних та соціалістичних рухів, адже вони ніяким чином не пов'язані з іудейською релігією, а отже є чужими для сіоністського руху. Але, не дивлячись на це, ці світські сіоністи, пише Кук, все одно, знають вони це, чи ні, погоджуються з цим, або ні, виконують волю Творця, вкладають свою частину в справу Божественного Визволення, отже в них слід вбачати інструменти, які не усвідомлено роблять блага діло. «Нині пробуджується Дух народу, багато з носіїв якого заявляють, що не потребують духу Божого. Якщо б вони насправді могли впровадити такий національний дух в Ізраїлі, то змогли б привести общину до стану скверни та загибелі. Але того, що вони хочуть, вони самі не знають. Дух Ізраїлю так поєднаний з духом Божим, що навіть якщо хтось каже, що зовсім не потребує духу Божого, а прагне духу Ізраїлю, то дух Божий присутній в глибині його прагнень проти його волі. Окрема особистість може відірвати себе від Джерела життя, але не вся община Ізраїлю в цілому. Тому в усіх надбаннях общини, дорогих з точки зору національного духу, присутній дух Божий: в її країні, мові, історії, звичаях» [1, с. 421-422]. Національний дух та дух Бога для Кука це нерозривні речі. Він пише, що навіть якщо

переселенці відкинуть релігійний аспект в своєму поверненні, аргументуючи свою діяльність лише національним фактором, а не релігійним, то праведники того покоління не повинні повставати проти цього національного духу, адже дух Ізраїлю – дух Бога. Натомість вони повинні відкрити всім в національному божественне, світ божий, який в ньому схований.

Як приклад до цієї цитати можна навести відношення Кука до івриту. В той час, як більшість релігійних іудейських діячів вважали, що відродження івриту це справа ледь не богохульна (як можна використовувати священну мову в повсякденні?), Кук всіляко підтримував поширення та відновлення івриту, вважаючи це етапом на шляху до Визволення.

Таким чином можна сказати, що Кук монополізує сіонізм. Політичний сіонізм виступає у Кука абсолютним союзником релігійного сіонізму. Ба більше, можна констатувати взагалі відкидання Куком розподіл на різні течії сіонізму, адже всі вони, знають вони про це, чи ні, служать одній меті, одній країні, одному народу, одному Богу. Вони являються гвинтиками у великому плані Спасіння Ізраїлю. Сіонізм тут вже перестає бути просто соціальним явищем, боротьбою за право на ідентичність. Він постає явищем метафізичним, сакральним. Так, як деякі течії в хасидизмі вбачали у вигнанні явище космічне, викривлення порядку світобудови, яке означало, що Шхіна (божественна присутність у світі) знаходиться у вигнанні, а Спасіння означає виправлення світу, так само Рабин Кук вважав, що Спасіння Ізраїлю несе космічне значення. «З нашим духовним оновленням оновляться й усі культури світу, всі думки виправляться, все життя освітиться радістю відродження, коли ми станемо на ноги; всі вірування вдягнуться в нові одяги, скинувши одяги осквернені та одягнувши одяг дорогоцінний, полишать всіляку мерзенність, все нечисте і мерзенне в своєму середовищі, і об'єднаються, щоб відпити від світлих рос Святості, відвічно приготовлених всім народам в колодязі Ізраїлю. Благословення

Авраама всім народам почне діяти могутньо та відкрито, та на його ж основі відновиться устрій наш в Країні Ізраїлю» [1, с. 425].

Рабин Кук розуміє, що в процесі побудови власної держави євреї стикнуться з різними політичними іграми на світовій арені, в результаті яких необхідно бути використовувати силу, тобто армію. Він зазначає, що, якщо Ізраїль виникає у світі, який ще не є спасенним, то цій державі необхідно буде вирішувати питання пов'язані із застосуванням сили. А це означає, що така держава і такий народ не можуть бути достатньо досконалими, як це слідує з поняття Спасіння. Тому справжнє Спасіння і Визволення єврейського народу можливе лише за умови аналогічного процесу по відношенню до всіх інших народів. Адже тільки в таких умовах Ізраїль зможе будувати свої зв'язки зі світом на принципах Тори. Іншими словами – доки невільний ти – невільний і я.

Таким чином, можемо зробити висновок, що за Куком, повернення євреїв до Палестини є необхідною умовою не тільки для Спасіння євреїв, а й задля блага і добробуту усіх народів Землі.

Справу батька продовжив син Рабина Кука – Рабин Цві Ієхуда Кук (1891-1982 рр.), який на власні очі побачив створення держави Ізраїль. Наряду зі своїм батьком він вважається одним з ключових діячів релігійного сіонізму, ідеологом поселенського руху. Активно займався редакцією та виданням творів свого батька. Викладав у ізраїльських ешивах, досить сильно вплинув на світогляд багатьох молодих релігійних євреїв Ізраїлю. Привчав своїх учнів любові до Тори, але разом з тим вчив необхідності активної участі у суспільному житті Ізраїлю (служба в армії, участь у політиці).

2.3. Релігійний вимір діяльності Хамас та його значущість у розвитку арабо-ізраїльського конфлікту.

Актуальність дослідження полягає в необхідності ретельного аналізу ключових програмних документів Хамас як впливового актора в арабо-

ізраїльському конфлікті, ідеологічної бази та діяльності учасників цієї організації – задля повного розуміння масштабів залучення релігії до конфлікту. Навколо організацій на зразок Хамас існує велика кількість міфів та неперевіреної інформації, упереджених суджень, які, на нашу думку, необхідно перевіряти на істинність, підтверджувати або ж спростовувати. Особливо гостро це питання постає в контексті полеміки з приводу так званого «ісламського тероризму» або «ісламізму», й «релігійного тероризму» загалом, що є більш широкою проблематикою, ніж окремо взятий арабо-ізраїльський конфлікт та роль релігії в ньому. Висвітлення та осмислення всіх сторін цієї проблеми, в усіх її прикладах та проявах, є необхідною умовою для адекватного усвідомлення ситуації на Близькому Сході та в усьому світі. Більш того, дослідження місця релігії в організаціях на зразок Хамас, на нашу думку, є обов'язковим елементом у спробах досягнення мирного діалогу та врегулювання конфлікту.

Серед дослідників, які займаються питанням місця Хамас в арабо-ізраїльському конфлікті та проблемою його релігійної ідеологічної бази, необхідно назвати наступних: І. Звягельська, І. Рейтер, М. Маоз, М. Штереншис.

Питання релігії в ідеології Хамас в українському релігієзнавстві на належному системному рівні не розкривається, що додає актуальності цьому аналізу. Також відсутній філософський аналіз цієї проблематики.

Метою даного підрозділу є більш широке залучення питання ролі релігії в арабо-ізраїльському конфлікті до розгляду в рамках українських філософії, релігієзнавства та гуманітаристики загалом, з метою можливого подальшого використання близькосхідного досвіду у дослідженні, попередженні та врегулюванні релігійних конфліктів в Україні. А також створення певного історіографічного фундаменту, на основі якого в подальших дослідженнях спробувати знайти можливі шляхи вирішення арабо-ізраїльського конфлікту.

В дослідженні використані загальнонаукові методи аналізу та синтезу, а також каузальний та феноменологічний методи. Особлива увага приділена виявленню ціннісних та функціональних аспектів соціального конфлікту – на прикладі діяльності Хамас.

В історії арабо-ізраїльського конфлікту, на нашу думку, існує дві ключові точки, коли релігійний компонент цього протистояння заявляє про себе голосно та серйозно, що, в свою чергу, дуже сильно впливає на подальший хід конфлікту. Перша, про яку ми вже згадували раніше, і яку можна назвати експліцитним проявом релігії в арабо-ізраїльському, – це Шестиденна війна 1967 року, в ході якої Ізраїль заволодіває значними територіями, в тому числі і Храмовою горою, яка є вкрай важливою для іудеїв через те, що на ній знаходились Перший та Другий храми, а в майбутньому має стояти і третій храм, що пов'язується з пророцтвами про прихід Месії. Сьогодні на Храмовій горі знаходяться ісламські святині: Мечеть Аль-Акса (араб. Дальня мечеть), збудована халіфом Умаром (декілька разів реконструювалася), та Куббат ас-Сахра – Купол Скелі, який побудував халіф Абд аль-Малік, і в якому знаходиться Камінь заснування.

Друге значне посилення релігійного фактору в арабо-ізраїльському конфлікті відбувається під час Першої палестинської інтифади (1987-1993 рр.). Саме в цей період було закладено початок цілої низки організацій та політичних рухів, які заявляли про свій релігійний фундамент. Одним з таких рухів був Хамас, який є надзвичайно важливим в контексті дослідження релігійного фактору в арабо-ізраїльському конфлікті.

Хамас – (акронім від Харакат аль-мукавама аль-ісламійя) в перекладі з арабської мови «Ісламський рух опору». На гербі організації зображено два схрещені мечі на фоні Куполу Скелі – однієї з найбільших за значенням святинь ісламського світу, що знаходиться на Храмовій горі в Єрусалимі, а також написи «Немає Бога, крім Аллаха» і «Мухаммад – пророк Аллаха». Хамас створювалася як палестинське крило єгипетського руху «Брати-мусульмани», тому ідеологія організації багато в чому базується на вченні

Хасана аль-Банна – засновника та ідеолога руху «Брати-мусульмани». Варто зазначити, що основна організація не переклала всю відповідальність за протистояння Ізраїлю на Хамас, а також активно займається поширенням та актуалізацією інформації щодо цього питання. Наприклад, на офіційному сайті руху «Брати-мусульмани» існує цілий підрозділ під назвою «Палестина», який регулярно оновлюється новими офіційними заявами речника та керівників організації з приводу подій, що відбуваються, зокрема, в Секторі Гази, на кордоні Ізраїлю з нею та в Єрусалимі. В заяві речника руху від 29 липня 2018 року з приводу чергового конфлікту на Храмовій горі між мусульманами та іудеями говориться, що Палестина від ріки Йордан до Середземного моря з серцем в Аль-Кудс (Єрусалим) та мечеті Аль-Акса буде зберігати і підтримувати свою арабську та мусульманську ідентичність і буде повернута не дивлячись на те, скільки часу пройде. «Сіоністські поселенці» в заяві називаються «ворогами мусульманської Умми» [213].

У 2006 році в Палестинській адміністрації пройшли вибори в Палестинську законодавчу раду (парламент Палестинської автономії, який обирають араби, що проживають на Західному березі ріки Йордан, в секторі Гази та Східному Єрусалимі), за результатами яких Хамас (партія «Зміни та реформи») зайняв 76 місць із 132. Правляча до цього партія ФАТХ отримала лише 45 місць.

Велика кількість дослідників арабо-ізраїльського конфлікту вважають, що Хамас можна назвати політичною організацією з яскраво вираженою ісламською релігійною ідеологічною базою. Наприклад, Михайло Штереншис в своєму дослідженні історії Ізраїлю, про зародження Хамас пише наступне: «...одним з наслідків Інтіфади стала зустріч «Братів-мусульман» з видатними мусульманськими лідерами в Газі в грудні 1987 року. Шестеро з них сформували перше керівництво Хамас, яке створило комітети: політичний, безпеки, воєнний та інформаційний. На чолі Хамас стоїть консультативний орган, члени якого живуть як на окупованих

територіях, так і за межами їх... Так, завдяки інтифаді у ОВП з'явився політичний суперник – Рух ісламського опору, всьому світу відомий як акронім Хамас. (До речі, по-арабськи хамас – це запал, порив, сміливість). При всій любові до Аллаха, ОВП була все ж світською організацією. У 70-і роки Арафат рівнявся на Фіделя Кастро і Че Гевару і про релігію згадував рідко. Лідери Хамас були з іншого тіста. Свою організацію вони розуміли як релігійну» [140, с. 493-494].

Так само й ізраїльський дослідник Іцхак Рейтер пише про Хамас наступне: «Будучи релігійним рухом, Хамас вбачав палестинську проблему як релігійну проблему і конфлікт з Ізраїлем як релігійний конфлікт в двох сенсах: святість Єрусалиму, що удостоює цим всю Палестину, та образ єврея (іудея) злого за своєю суттю» [195, с. 228].

Документом, який багато в чому визначає ідеологію та діяльність Хамас, є так звана Хартія Хамас, прийнята лідерами організації в 1988 році. Про визначну роль цього програмного документу в питанні релігійної складової в ХАМАС, який також очевидно впливає і на формування релігійного компоненту в арабо-ізраїльському конфлікті, говорить чимало дослідників цього питання. Наприклад, Стефані Мітчелл в своїй дисертації «The Function of Religion in the Israeli-Palestinian Conflict» зазначає наступне: «Заповіт Ісламського руху опору (ЗІРО) 1988 року, який часто називають Хартією Хамас, є однією з найбільш наочних декларацій, які ілюструють те, як Хамас залучає релігію в свою політику. Дослідники посилаються на ЗІРО, як на те, що визначає ідеологію Хамас» [186, с. 17]. Мітчелл зазначає, що для членів та послідовників партії Хартія є основою їхнього життя та того, як вони бачать навколишній світ. Таким чином, для того, щоб відобразити релігійну складову в ідеології партії, оминати огляд цього документу вбачається нам неможливим.

Програма Хамас була опублікована 18 серпня 1988 року, налічує 36 статей, і починається з цитати з Корану – Сура 3 Аль Імран, 110-112 аяти: «Ви – найкраща громада, створена серед людей: ви наказуєте добре,

забороняєте неприйнятне та віруєте в Аллаха! Якби люди Писання теж увірували, то це було б краще для них. Є серед них віруючі, але більшість із них нечестивці. Вони не завдадуть вам жодної шкоди, крім образ. Якщо вони почнуть боротися з вами, то повернуться до вас спиною, після чого ніхто їм не допоможе. Де б ви не знайшли їх, вони всюди будуть принижені – хіба як отримують притулок у Аллаха і притулок у людей. Вони накликали на себе гнів Аллаха і вразила їх бідність! Це так, бо вони не вірили в знамення Аллаха і вбивали пророків без права на те. Це – за непослух їхній та за порушення їхні» [149]. Далі йде вислів засновника партії «Брати-мусульмани» імама Хасана аль-Бана: «Ізраїль буде існувати тільки до тих пір, поки не буде знищений Ісламом, так само, як Іслам знищив інших до нього» [212]. Після цього цитата Шейха Амжада аль-Захаві: «Ісламський світ у вогні. Кожен з нас повинен вилити води, не важливо наскільки мало, щоб загасити стільки, скільки він може, не чекаючи на інших» [212].

Наведемо ряд цитат з Хартії, необхідних для розуміння контексту того про що саме йде мова: «Ісламський рух опору: Програмою руху є Іслам. З нього він бере свої ідеї, шляхи мислення і поняття про всесвіт, про життя і про людство. Він вдається до нього для виправдання будь-якої поведінки, і надихається їм для вироблення напрямку своїх наступних кроків»;

«Ісламський рух опору [Хамас] є одним з крил руху Братів-Мусульман в Палестині. Рух Братів-Мусульман є універсальною організацією, що представляє собою найбільший ісламський рух в наші часи. Він характеризується своїм глибоким розумінням, точним усвідомленням і повним прийняттям всіх понять Ісламу у всіх життєвих сферах»;

«Гасло Ісламського руху опору: Аллах – його мета, Пророк – його модель для наслідування, а Коран – його конституція. Джихад – його шлях і смерть в ім'я Аллаха є самим піднесенням його бажанням»;

«Ісламський рух опору є видатним Палестинським рухом, відданим Аллаху, способом життя якого є Іслам. Він прагне підняти символ Аллаха на кожному сантиметрі території Палестини для того, щоб прихильники всіх релігій змогли існувати в безпеці, включаючи їх життя, власність і права під крилом Ісламу» [212] – як бачимо з цих цитат, роль ісламу в основі руху визначається його творцями досить яскраво. Взагалі іслам в тій чи іншій мірі та формі згадується ледь не в кожній статті Хартії. Якщо подивитись на текст, одразу складається враження, що він є сильно релігійно інспірованим. Постає серйозне питання, яке є швидше теологічним, а не релігієзнавчим, чи є текст (Хартія, заява певної партії, ітд), в якому в такій кількості згадується певна релігія, і вона використовується для побудови певного політичного контексту на ній, текстом, який можна вважати в тій чи іншій мірі релігійним. Адже одна справа, коли автори говорять про свій рух, способом життя якого є іслам, і з цього твердження не виходить абсолютно ніяких негативних конотацій. Інша справа, коли в Хартію вписуються слова про те, що Ізраїль буде існувати поки його не знищить іслам – твердження, яке дуже легко використати як виправдання конкретним актам насильства. Відповідати на це питання, на нашу думку, повинні ісламські богослови (якщо мова йде про, наприклад, Хамас) та релігійні діячі загалом (коли йдеться про прояви релігійного насильства, що чиниться представниками різних релігій). Деякі з них все частіше виступають із заявами про неможливість виправдання насильства веліннями Бога чи боротьбою за певні релігійні ідеали.

«Ісламський рух опору є однією з ланок ланцюга боротьби проти сіоністських загарбників. Він повертає нас до 1939-го року, коли виник рух мученика Ізз ад-Дін аль-Кассама і братерства його воїнів, членів «Братів-Мусульман» [212]. Засновники Хамас, як стає зрозуміло з цієї цитати, не виокремлювали свою організацію в якусь відділену від всіх інших рухів партію, а, навпаки, наголошували на певній спадковості своєї боротьби, визначаючи себе лише як певну частину більш широкого руху.

Також в Хартії зазначається, що земля Палестини є ісламським вакфом, тобто релігійним майном, яке належить майбутнім мусульманським поколінням до дня Божого Суду. Тому відмовлятися від цієї землі, або ж від будь-якої її частини не можна. Цей момент дослідники виділяють як один з тих, що наділяє територію Палестини священним статусом в очах мусульман, разом з коранічною історією про сходження Мухаммада на небо з каменю на Храмовій горі в Єрусалимі. «Коли армії мусульман завоювали Палестину в 638 році, говориться в Хартії Хамас, халіф Умар аль-Хаттаб вирішив не розділяти завойовану землю поміж солдат переможців, але зробити її вакфом, який належить всій мусульманській нації до дня воскресіння [183, с. 153].

Проте, Хамас не завжди апелює до релігійного обґрунтування на право палестинських мусульман володіти територією Палестини. Так, наприклад, під час переговорів в Кемп-Девіді в 2000 році, Хамас підтримувала аргументацію ПНА на чолі з Ясіром Арафатом, щодо права на повернення палестинців на ряд територій, покинутих ними з 1948 року, яка базувалась на апеляції до міжнародного права, а не до твердження про святість та релігійну значимість цих територій для палестинців [163, с. 159].

Важливим моментом діяльності організації визначається пояснення молодим мусульманським поколінням, що проблема палестинців є релігійною проблемою і має бути вирішена саме на релігійній основі.

Основне завдання Хамас – повернути іслам в життя палестинців. Відмовитися від незалежної Палестини означає відмовитися від частини ісламу. Саме тому визволення Палестини від Ізраїлю це обов'язок не тільки кожного палестинця, але й кожного мусульманина. Хамас як раз і критикує ОВП за те, що вони не являються релігійним рухом. Це чітко прослідковується в 27 статті Хартії, в якій говориться про те, що секуляризм, який сповідує ОВП, є несумісним з релігійною ідеологією. Загалом, згідно з Хартією, Хамас визначає ОВП як «найближчу до свого серця» організацію, в яку входять батьки, брати, найближчі родичі та друзі

членів Хамас. Зазначається, що у них одна спільна батьківщина, одна доля та один ворог. Але, не дивлячись на це, між ними існує суттєве для ідеологів Хамас розходження – секуляризм ОВП: «Секуляризм повністю суперечить релігійній ідеології. Поведінка, відносини та рішення визначаються ідеологіями. Саме тому, враховуючи нашу вдячність ОВП, і не применшуючи її роль в Арабо-ізраїльському конфлікті, ми не можемо проміняти сьогодення або майбутнє ісламської Палестини на секулярну ідею. Ісламська природа Палестини є частиною нашої релігії і той, хто не сприймає свою релігію всерйоз, зазнає поразки» [212]. В підтвердження цієї тези наводиться цитата з Корану: «Хто ж відвертається від релігії Ібрагіма, окрім легковажного невігласа (2:130)» [149].

Більш того, Хамас критикує ОВП за те, що ті довгий час намагалися показати палестино-ізраїльський конфлікт як конфлікт між палестинським націоналізмом та сіонізмом, що, на думку ідеологів Хамас, вводить в оману та не дає побачити правильний шлях до вирішення конфлікту. Визволення Палестини може відбутись лише в релігійній ісламській площині і лише іслам може мобілізувати та активізувати необхідні для цього людські ресурси [183, с.149].

Меїр Літвак, досліджуючи релігійну складову в ідеології Хамас, приходить до висновку, що в розумінні Хамас протистояння точиться як раз між ісламом та іудаїзмом, мусульманами та іудеями, а не просто між палестинцями та ізраїльтянами або сіоністами [183, с. 149]. В ширшому значенні, зазначає Літвак, Хамас бачить цю боротьбу як один із фронтів боротьби між ісламською та західною цивілізаціями.

Автори Хартії закликають арабські країни, які знаходяться навколо Ізраїлю, відкрити свої кордони перед бійцями з арабських та ісламських країн, щоб вони могли об'єднати свої зусилля з зусиллями палестинців. Далі йде заклик нагадати кожному мусульманину «що коли євреї захопили Святе місто в 1967 році, вони стояли на порозі мечеті Аль-Акса і проголошували, що «Мухаммад мертвий, і всі його нащадки – жінки». Ізраїль, іудаїзм і євреї

кидають виклик ісламу і мусульманам» [212]. Перевірити істинність цих цитат, які автори Хартії приписали євреям, не виявляється можливим, так як ніяких офіційних документів, що фіксують такі дані нам знайти не вдалося.

В Хартії зазначається, що Ісламський рух опору є гуманістичним рухом, який піклується про права людини і керується ісламською терпимістю. Підкреслюється, що рух не породжує ворожість по відношенню до людей, що сповідують інші релігії. «Під крилом Ісламу у прихильників трьох релігій – ісламу, християнства та іудаїзму – є можливість мирного і спокійного співіснування. Мир і спокій можливі тільки під крилом Ісламу. Нинішня і минула історія є найкращими прикладами цього» [212]. Вочевидь, тут автори в першу чергу мають на увазі період (близько 400 років), коли територія Палестини знаходилась в складі Османської імперії, панівною релігією в якій був іслам, і де відношення до євреїв було досить лояльним. Наскільки це твердження з Хартії руху відповідає дійсності, можна побачити по ситуації в Секторі Гази після приходу Хамас до влади в 2006 році. Ця перемога у виборах до Палестинської законодавчої ради є важливим моментом в дослідженні ідеології та діяльності Хамас. Як ми вже згадували вище, Хамас за результатами цих виборів отримав 76 із 132 місць в парламенті.

Для участі в цих виборах Хамас створив «Партію змін та реформ», якої до цього не існувало в структурі Хамас. Хафез зазначає, що лідери Хамас не очікували на перемогу, яка виявилась для них несподіванкою, а участь у виборах, в першу чергу, розглядалась ними як можливість забезпечити свій рух офіційною позицією законної партії [169, с. 70]. Політична програма на виборах 2006 року у Хамас була соціальноорієнтованою: адміністративна реформа, боротьба з корупцією, підвищення рівню безпеки, налагодження роботи громадського транспорту та перетину кордону. Натомість на релігійні моменти Хамас в своїй кампанії особливої уваги не акцентував.

Ця перемога Хамас поставила Ізраїль в складне становище: визнати владу Хамас, який виступає проти будь-яких перемовин з Ізраїлем та заперечує право єврейської держави на існування, законною було б досить нелогічним кроком, але й заперечувати право палестинського народу на власний демократичний вибір також неможливо. Вихід з цієї ситуації Ізраїль все ж таки знайшов – фактична блокада Хамас в Секторі Гази, натомість певне налагодження діалогу з ФАТХ на Західному березі. Офіційною причиною блокади з боку Ізраїлю стали частіші обстріли з території Сектору Гази, після виводу з Сектору ізраїльських військ та перемоги Хамас на виборах. Частина дослідників вважає, що таке рішення Ізраїлю є контрпродуктивним в спробах мирного врегулювання конфлікту, шкодить просуванню ідей демократії в регіоні та підсилює й без того високий рівень напруги. «Ізоляція Гази заохочує противників компромісу в керівництві Хамас та прискорює внутрішньополітичний поділ палестинського табору, що робить остаточне врегулювання конфлікту складнішим, ніж це вже є. Опитування палестинських уявлень щодо гуманітарної кризи населення Гази показують, що люди зрідка звинувачують Хамас у своїй важкій ситуації. Замість цього вину висувають Ізраїлю, США та всім тим країнам, які є їхніми союзниками» [169, с. 63].

Історик Джеффри Херф вважає, що, на відміну від Організації Визволення Палестини, яка для себе визначала поняття антисіонізму як не тотожне антисемітизму, Хамас веде свою боротьбу не тільки проти Держави Ізраїль та ізраїльтян, а й проти євреїв загалом. Херф зауважує, що таке відношення Хамас до євреїв спричинене саме релігійними чинниками, які він вбачає в Хартії 1988 року [173].

Меїр Літвак відмічає, що ідеологія Хамас вбачає початок протистояння між ісламом та іудаїзмом ще з часів Пророка Мухаммада, мовляв євреї протистояли Мухаммаду ще за часів його прибуття до Медіни, відмовились від його пропозицій та не прийняли його послання [183, с. 151].

В 1993 році офіційний представник Хамас заявив, що євреї планують повернутись в Хайбар (місцина в Саудівській Аравії, північніше Медіни, де в VI-VII століттях проживали євреї) і вимагати повернути їх землі їх предків. Інший представник керівництва Хамас заявляв, що Бог зібрав євреїв в Палестині не з метою того, щоб дати їм там землю та дім, а для того, щоб влаштувати там їхню могилу [183, с. 152]. Меір Літвак наголошує на тому, що для Хамас не має різниці між ізраїльтянами \ сіоністами та євреями загалом.

В цьому контексті безперечно важливим є питання того, наскільки програмний документ Хамас і те, що в ньому постулюється, корелюється з реальним відношенням рядових членів руху або керівників Хамас до, наприклад, євреїв, що проживають за межами Ізраїлю. За наявною інформацією Хамас та його бойове крило Бригади «Ізз ад-Дін аль-Касам» не здійснювали жодних терористичних актів за межами Держави Ізраїль та Палестини. Для порівняння, під керівництвом або за допомоги Організації Визволення Палестини та союзних їй організацій, які були світськими та, на думку Джефрі Херфа, не ототожнювали для себе поняття антисіонізму та антисемітизму, було здійснено багато терактів за межами Ізраїлю, в результаті яких жертвами ставали не тільки ізраїльтяни.

«Поява Хамас відображала загальні тенденції зростання ісламізму, але в конкретній палестинській дійсності він з самого початку мав великі шанси на отримання підтримки населення» [52, с. 160].

Ірина Звягельська особливо виділяє велику роль соціальних програм (наприклад збір коштів для малозабезпечених палестинців, організація навчання молоді та ін.), які провадить серед палестинців Хамас, в контексті поширення впливу організації. Це допомогло Хамас отримати підтримку палестинців та спрямувати певний спектр конфлікту в релігійний вимір. Ірина Звягельська відмічає, що якби врегулювання конфлікту супроводжувалося покращенням добробуту палестинців, можливості впливу Хамас помітно б зменшились.

«В умовах, що склалися ця і подібні їй радикальні ісламістські організації змогли каналізувати протестні настрої в русло терору» [52, с. 162].

Про роль цих соціальних програм пишуть й інші дослідники. Так, наприклад, Сара Рой в своїй книзі «Failing Peace: Gaza and the Palestinian-Israeli Conflict» зазначає, що в Секторі Гази ісламський активізм різноманітний та складний, він має давні традиції соціальної допомоги та благодійності, які існували задовго до появи політичного ісламу як такого [199]. Очевидним стає коріння цієї традиції, якщо згадати про один зі стовпів ісламу – Закят, який зобов'язує кожного мусульманина сплачувати податок, який має бути витрачений на допомогу нужденним.

Мухсін Мухамад Саліх в своїх дослідження також наголошує на сильному релігійному факторі в боротьбі палестинців після першої Інтифади: «Слідуючи угодам в Осло, ФАТХ, ОВП і їх союзники оголосили про закінчення Інтифади, але ісламські палестинські організації продовжили боротьбу. Проте, формування палестинської автономії, яке відбулось в 1994 році на окупованих територіях, позбавило Інтифаду масовості. З цього моменту більшу частину збройних акцій проти сіоністів здійснювали бійці ісламських рухів» [112]. На думку Мухсіна Мухамада Саліха акції Хамас є найбільш ефективним з усіх груп та організацій, що беруть участь в конфлікті з Ізраїлем.

Надзвичайно суттєвою також була роль Хамас в подіях Першої та Другої інтифади. Якщо під час Першої інтифади Хамас тільки було створено і рух фактично брав участь в повстанні, яке набрало оберти без їхньої участі, в ситуації Другої інтифади Хамас був одним із ключових ініціаторів початку активних протестів та сутичок. Ірина Звягельська зазначає, що під час Першої інтифади, яку називають «революцією каміння», зброя та вибухівка із залученням смертників фактично не використовувались, але саме в цей час протестні настрої палестинців

помітно змінюються, релігійний ісламський елемент в них значно посилюється.

Важливим є питання того, чи створення Хамас вплинуло на палестинців, через що релігійний фактор став більш важливим та помітним в протестних колах, чи навпаки – Хамас з'явився тому, що вже існував певний соціальний запит на появу подібного руху.

Існує версія, що в самому початку існування Хамас ізраїльські спецслужби, недооцінюючи тоді ще щойно народжену структуру, були зацікавлені в її посиленні, щоб використати Хамас для своєї боротьби з ОВП, вбачаючи в останній серйознішу загрозу.

Під час Другої інтифади Хамас вдалось мобілізувати велику кількість палестинської молоді саме під прапори з радикальними релігійними лозунгами, які закликали до безкомпромісної боротьби з Ізраїлем, як окупантом, з поселенцями в Секторі Гази та з ізраїльськими військовими, як з представниками окупанта. В 2005 році Ізраїль виводить усіх поселенців та військових з Сектору Гази, а Хамас заявляє, що декілька років повстання дали більше, ніж десятиліття переговорів. Фактична перемога Хамас підтвердила дієвість радикальних методів боротьби в очах великої кількості палестинців. А соціальна допомога, якою займається Хамас, як ми вже згадували вище, помножила авторитет руху в Секторі Гази, що й призвело до перемоги на виборах до Палестинської адміністрації в 2006 році.

Виходячи з Хартії Хамас, єдиним вирішенням конфлікту є боротьба палестинців з Ізраїлем, яка не передбачає мирних переговорів, конференцій та круглих столів з цього питання [186, с. 20]. Ця теза не завжди відповідає реальному відношенню Хамас до переговорів з Ізраїлем. Згадаємо хоча б нещодавні події весни-літа 2018 року, коли Хамас організував серію протестів на кордоні Сектору Гази з Ізраїлем, в ході яких загинула велика кількість палестинців, після чого Хамас через єгипетський уряд домовлявся з Ізраїлем про припинення вогню. Хоча б з цього факту можемо зробити висновок, що не всі тези, що постулюються в Хартії Хамас, завжди

реалізуються керівництвом партії, а це дає привід припускати, що вирішення конфлікту між Хамас та Ізраїлем в перспективі має мирний варіант розвитку та припинення.

У цьому контексті варто зазначити про існування ряду інших факторів арабо-ізраїльського конфлікту, які впливають на нього. Економічний, політичний, військовий, культурний чинники безумовно також є вагомими важелями, які можуть як загострювати, так і стримувати конфлікт. Релігія в цьому випадку видається нам найскладнішим з можливих майданчиків для можливого мирного вирішення конфлікту, адже вона зачіпає ті моменти, що пояснюють істинність тієї чи іншої сторони, які не допускають ймовірності своєї помилки. Якщо застосувати до арабо-ізраїльського конфлікту теорію подвійної контингенції Нікласа Лумана, яка пояснює своєрідний порядок причинності і розвиток стосунків між суб'єктами комунікації, то серед всіх можливих точок дотику між арабами та євреями в питанні Ізраїлю / Палестини, релігія буде виступати фактором, що серйозно зменшує можливості конструктивного діалогу з позитивним результатом. Умовно кажучи, заява Хамас Ізраїлю про неможливість існування останнього на території Палестини, звужує до мінімуму варіант відповідей, між якими буде обирати Ізраїль. В цьому випадку можливе порозуміння слід шукати на перетині тих факторів, які навпаки збільшують ймовірність позитивної відповіді. Наприклад, переговори з приводу деблокування Ізраїлем Сектору Гази з позиції економічних або військових преференцій обом сторонам конфлікту, можливо, потенційно можуть мати більше шансів на позитивний відгук в протилежної сторони.

Отже, цей короткий аналіз деяких тез із Хартії Хамас та діяльності руху, на нашу думку, показує дуже високий рівень залучення релігійної складової в арабо-ізраїльський конфлікт. Хамас відіграє вкрай важливу роль в Секторі Гази та в регіоні загалом. Дослідження не тільки їхньої політичної активності, але й ідеологічної бази є надважливим моментом для розуміння ситуації не тільки серед палестинців та ізраїльтян, а й на всьому Близькому

Сході. Приклад Хамас також показує, що залучення релігійного чинника у соціальний конфлікт значно підвищує ризик загострення конфлікту та його переходу у затяжну фазу із невизначеними перспективами по веденню мирних переговорів. Однак, діяльність Хамас показує, що вона орієнтована на досягнення не лише суто релігійних, але також певних політичних, економічних, освітніх та інших соціальних та культурних цілей. Тому можливе, на нашу думку, також опертя на ці інші аспекти діяльності Хамас при спробах встановлення миру або хоча би початку переговорів про мир. Це має стати предметом окремого майбутнього дослідження.

Висновки до Розділу 2.

Встановлено, що арабо-ізраїльський конфлікт не мав з самого початку лінійно релігійного характеру. Лише у середині ХХ століття релігія почала відігравати вирішальну роль в протистоянні між євреями та арабами на Близькому Сході. Втім, саме релігія посилила і надала жорсткого і непримиренного характеру цьому конфлікту: війна за землю стала священною. Однак, такий підхід страждає лінійністю розглядання арабо-ізраїльського конфлікту, що не дозволяє говорити про адекватність такої моделі дослідження, а тим більше вирішення конфлікту. Адже замість вирішення економічних, правових, політичних, культурних проблем усе редукується, спрощується до релігійного протистояння. Водночас, Ізраїль є державою як для євреїв, так і для арабів (а також представників інших релігій), тому як мінімум ця обставина не дає підстав розглядати цей конфлікт лінійно на релігійних підставах.

Релігійний сіонізм є історично першим напрямком у сіонізмі, в той час як політичний сіонізм сформувався пізніше. Також виявлено філософські, історичні та політичні аспекти діяльності організації ХАМАС, яку визначено як впливового актора в арабо-ізраїльському конфлікті, розуміння ідеології якого необхідно для комплексного розгляду цього

конфлікту та ролі релігії у ньому. Таким чином, визначено високий рівень залучення релігійної складової в арабо-ізраїльський конфлікт.

Затяжний арабо-ізраїльський конфлікт слід розглядати на основі мультифакторного аналізу як такого, що передбачає як урахування багатьох чинників конфлікту, так і можливість переключення з одного чинника на інший у процесі врегулювання і вирішення соціального конфлікту.

РОЗДІЛ 3.

БАГАТОФАКТОРНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ВРЕГУЛЮВАННЯ СКЛАДНОГО СОЦІАЛЬНОГО КОНФЛІКТУ (НА ПРИКЛАДІ АРАБО-ІЗРАЇЛЬСЬКОГО КОНФЛІКТУ)

В основі третього розділу лежить поєднання методології теорії соціальних систем Нікласа Лумана з елементами комунікативної філософії Юргена Габермаса і Карла-Отто Апеля. До плюралістичного бачення засобів забезпечення соціальної комунікації, яке пропонує Луман, ми додаємо контрфактичне, нормативістське бачення засад здійснення реальної комунікації як орієнтованої на ідеальну комунікацію. Таким чином, складний соціальний конфлікт розглядається як такий, що підлягає постійному поступовому наближенню до ідеальних умов його розв'язання. Такими умовами є розв'язання кожної зі складових цього конфлікту зокрема, що в загальному підсумку дає вирішення складного соціального конфлікту в цілому – через паралельне вирішення усіх його складових. Таким чином, вирішення конфлікту переходить з площини світоглядного протистояння у функціональну площину поетапного розв'язання поточних життєвих проблем конкретних соціальних спільнот, які є носіями цих світоглядів.

Основними спеціальними джерелами до третього розділу стали прес-релізи та інформаційні сторінки різноманітних організацій та ініціатив, про які йде мова в розділі, та журналістські розвідки.

З академічних досліджень варто відмітити наступних авторів: А. Епштейна, С. Еттінгера, С. Хейворда, М. Левайна, І. Рабіновича, С. Рой, М. Зінгер. Їхні напрацювання в сфері історії Ізраїлю та Палестини, дослідження взаємозв'язків євреїв та арабів, а також політологічні та економічні дослідження мали неоціненне значення для нашої роботи.

3.1. Оптимістичні варіанти мирного врегулювання арабо-ізраїльського конфлікту.

Німецький дослідник Ніклас Луман пропонує розглядати суспільне життя як зіткане з великої кількості соціальних комунікацій – власне, крім комунікацій та їхніх елементів у цьому житті нічого і не може існувати [80]. У такому разі будь-які чинники, які можуть змінити суспільну реальність, повинні спочатку стати частиною соціальної комунікації – чи то як її цілі, чи то як засоби, як форма чи зміст, часові чи просторові, якісні чи кількісні та багато інших варіацій параметрів комунікації. Усі ці фактори Луман розглядає як засоби, що уможлиблюють комунікацію і поділяє на три основні групи як засоби, що сприяють подоланню певного типу перешкод: засоби масової комунікації – подоланню фізичних перешкод; мовні засоби – подоланню перешкод у розумінні людьми одне одного; нарешті, соціальні системи – для подолання перешкод у мотивації людей до участі у соціальній комунікації [78]. Перші два типи засобів не викликають великих питань – тут здійснюються постійні удосконалення, і зупинити прогрес у якості комунікації неможливо. Про це добре написано багатьма дослідниками, зокрема, канадським теоретиком Маршалом Маклюеном. З іншого боку, проблема оптимізації мотивації поведінки людей завжди була, є і буде принципово не вирішуваною – щоразу її потрібно вирішувати заново, на новому суспільному матеріалі.

Ніклас Луман радикально спрощує розв'язання проблеми мотивації участі людей у комунікації, коли редукує усі можливі такі мотивації до тих, які пропонують соціальні системи: будь-яка людська дія у суспільстві є елементом соціальної комунікації, а кожна реальна соціальна комунікація є втіленням функціонування кількох соціальних систем. Причому лише з соціальних систем, як правило, є домінуючою у конкретній соціальній комунікації: інші соціальні системи задіяні неочевидно. Наприклад, людина діє згідно раціональності політичної системи, але для того, щоби мати успіх,

вона має щонайменше не суперечити функціонуванню інших соціальних систем – права, економіки, моралі, науки тощо – інакше і політична комунікація може виявитися під загрозою. Адже порушення вимог інших соціальних систем, робить політичну комунікацію їх ворогом, а отже викликає їхній спротив, а тому робить політичну комунікацію надто ненадійною. І навпаки – врахування інших соціальних систем, а можливо, навіть сприяння їхньому функціонуванню як додатковий, побічний ефект від політичної комунікації, робить політичну комунікацію не просто успішною, але й бажаною для всіх соціальних систем. Наприклад, ціллю політичної комунікації завжди є здобуття і утримання влади. Але ж важко її утримати, а тим більше здобути, якщо ані сам політичний діяч при цьому не буде дотримуватися законів, достатньо офіційно заробляти для задоволення власних потреб, а також своїми діями спонукати інших громадян дотримуватися законів на свою ж користь, та сприяти зростанню їхніх доходів. Зрозуміло, що якщо політик зуміє це забезпечити, тоді він матиме гарантований професійний успіх! Інша справа, що зробити це нелегко, адже ресурси, як завжди, виявляються обмеженими, і їхній розподіл вимагає обирати пріоритет їхнього застосування, тоді як інші напрями неминуче, в усякому разі попервах, виявляться обділеними.

Це породжує конфліктну ситуацію, причому не на рівні психологічних взаємин і нестиковок, а на рівні об'єктивних конфліктів і інтересів. Тут вторинними виявляються навіть інтереси конкретних соціальних груп – адже базовим виявляється конфлікт інтересів між соціальними системами, а групові конфлікти є лише виразом і втіленням конкретики цього системного конфлікту.

Таким чином, отримуємо ситуацію, у якій виглядає так, ніби ніколи не може бути ідеального розв'язання конфлікту. Однак, це не означає, що теорія соціальних систем не може бути методологічною основою для розв'язання соціальних конфліктів – це лише означає, що соціальні конфлікти не можна розв'язати раз і назавжди, вони розгортаються

невпинно, так само як невинно розгортається, змінюється, ускладнюється і спрощується сама соціальна комунікація. Власне, соціальний конфлікт є невід'ємною складовою будь-якої соціальної комунікації (80). Але все ж розв'язання конфлікту має смисл, адже кожне нове розв'язання робить конфлікт продуктивним, сприяє оновленню соціальної системи, а отже породжує новий, більш продуктивний конфлікт, який стимулює наступний етап розвитку цієї системи. Конфлікт виступає як пружина цього розвитку: хоча і не у сенсі Гегелевої діалектики, тобто не як мета соціальної комунікації, але у сенсі важливого засобу забезпечення цієї комунікації.

Водночас, адекватне розуміння ролі соціального конфлікту як складової реального механізму забезпечення відтворення соціальних систем і суспільства в цілому, дає ключ до розуміння оперування соціальним конфліктом. Ідеальна ситуація розв'язання конфлікту постає не як реальна мета, яку слід досягнути у найближчий час, але як регулятивна норма, яка орієнтує на те, чого слід уникати при спробах пом'якшити конфлікт. Мова йде про те, що будь-які компроміси у розв'язанні конфлікту не можуть вести до його реального розв'язання, а лише призводять до затушовування соціального конфлікту, «заганяння» його у прихований, утиснутий стан, у якому конфлікт не лише не зменшується, але навпаки, починає непомітно набиратися сили, визріває, як гнійник, який неминуче невдовзі прорве, але з більш тяжкими наслідками. Це вказує на те, що ні в якому разі не можна недооцінювати конфлікт, розглядати його як тимчасову і випадкову перешкоду. Соціальний конфлікт є однією з конститутивних характеристик суспільної ситуації, яка складається на даний момент. Відповідно, орієнтація на розв'язання конфлікту є ключовою передумовою успішності фактичної поточної комунікації.

Таку позицію можна обґрунтовувати, посилаючись на комунікативну філософію, представлену передусім працями німецьких філософів Карла-Отто Апеля і Юргена Габермаса. Вони обґрунтовують оптимістичний варіант розв'язання конфлікту – тобто повне його подолання завдяки

зверненню до концепту ідеальної комунікації та ідеальної комунікативної спільноти. Таке звернення не варто розглядати як утопізм, а лише як важливу передумову моделювання ситуації складного соціального конфлікту, розв'язання якого є неочевидним. Апелль і Габермас висувають вимогу досягнення консенсусу – тобто повного порозуміння і одностайної згоди усіх учасників конфлікту. Ясна річ, це – недосяжна умова, особливо коли мова йде про принципові розбіжності. Однак, така перспектива має завжди бути перед очима – щонайменше, щоб учасники конфлікту розуміли, що повна перемога однієї сторони за рахунок повної поразки іншої просто неможлива, адже завжди знайдуться незгодні з обох сторін. Таким чином, врахування концепцій Апелля і Габермаса допомагає більш конструктивно сприймати реалізм позиції Лумана – не як позитивіста, який відмовляється змінювати наявний стан справ, але як реаліста. Реаліст у дослідженні конфлікту шукає не ідеальні, а рамкові умови соціальної комунікації, тобто такі, порушити які не здатен жоден її учасник, бо інакше неможливою стане будь-яка комунікація. А від цих рамкових умов уже можна здійснювати проєкцію до умов ідеальних – тоді і останні набудуть певної реалістичності, а трансценденталізм набуде прагматичності. Саме так намагався вибудувувати свою трансцендентальну прагматику Апелль [2].

Таке ідеальне розв'язання, однак, потребує певної конкретики, якщо мова заходить про його застосування у якості моделі для пізнання конфлікту і оперування ним. Адже не може йти мова про пошуки абстрактних підстав для порозуміння: діалог щодо розв'язання конфлікту слід завжди проводити у рамках тієї чи іншої соціальної системи, яка дає як конкретні проблеми, так і відповідні конкретні засоби їх розгляду і розв'язання: для політичних проблем – політичні, для економічних – економічні, для правових – правові тощо. Таким чином, дискурс щодо досягнення консенсусу має стосуватися щоразу певної визначеної у рамках певної соціальної системи проблеми.

Так, не варто усі аспекти арабо-ізраїльського конфлікту редукувати до релігійної його складової. Сьогодні можна з впевненістю стверджувати, що залучення релігійної аргументації та релігійних лідерів до процесу ведення мирних переговорів у контексті спроб несилового вирішення арабо-ізраїльського конфлікту поки що не призвело до відчутних та стабільних позитивних результатів. Втім, те, що на сьогодні важко навести приклади продуктивності та доцільності використання релігійного чинника в примиренні конфліктуючих сторін, ще не означає його деструктивного характеру, але швидше свідчить про те, що звернення до релігійної тематики потребує суттєвої підготовки завдяки великій роботі у інших сферах – економічній, політичній, правовій, освітній, воєнній, культурній тощо. Але після такої підготовки не слід розв'язувати релігійні аспекти конфлікту у економічний, політичний тощо спосіб – навпаки, така підготовка надасть можливість більш послідовно очистити релігійний аспект конфлікту від усіх сторонніх його складових, залучення яких не стільки полегшує розв'язання релігійного конфлікту, скільки заплутує його.

Отже, не економічні, політичні чи будь які інші нерелігійні аспекти арабо-ізраїльського конфлікту пояснюють напружений характер релігійного аспекту цього конфлікту. Така складність залучення релігійного чинника до розв'язання арабо-ізраїльського конфлікту пов'язана, на нашу думку, з низкою специфічних історичних, догматичних та інших аспектів та рис кожної з релігій – як ісламу, так і іудаїзму. На жаль, досі вони частіше зумовлювали те, що релігійні мотиви виступали переважно як роз'єднувальні сили, ніж як ті, що можуть об'єднати, або хоча б нівелювати вже існуючі конфліктні точки у стосунках двох народів – ізраїльтян та палестинців. Про ці фактори ми вже частково згадували в попередніх частинах нашого дослідження. Зокрема, мова йде про ідеологічні засади Хамас та сильний релігійний фактор в ідеології релігійних сіоністів, які кожен в своєму випадку впливають на політику та суспільство в своїх державах. Те, як релігійні сіоністи ставляться до питання Храмової гори,

або те, що Хамас заявляє про існування Ізраїлю як держави, вносячи в дискусію саме релігійні аргументи, навряд чи може наблизити нас до мирного врегулювання та релігійного взаєморозуміння. Помірковані іудеї або мусульмани можуть геть по-іншому дивитись на ці питання, але такими є далеко не всі віруючі на Близькому Сході. Тих, кого на Заході можуть назвати «радикально налаштованими», як з боку іудеїв, так і з боку мусульман, в Ізраїлі, Палестині та загалом на Близькому Сході, чимало – і вони є надзвичайно активною і впливовою частиною кожного із суспільств, як ізраїльського, так і палестинського. Про це говорять і успіхи релігійних сіоністів та ультраортодоксів на виборах до Кнесету, і підтримка Хамас на виборах в Секторі Гази, etc.

Звичайно, можна знайти іудейських та мусульманських релігійних діячів (і таких чимало, ми наведемо низку прикладів далі), які систематично заявляють про неможливість та неприпустимість використання релігії для обґрунтування насильства в будь-якому вигляді, чи то йдеться про насильство політичне, чи будь-яке інше. Але, як показує досвід останніх років, відтоді, коли почали проводитись різноманітні конференції та зустрічі релігійних лідерів конфлікуючих сторін, на перший погляд, нічого кардинально не змінилось. Хамас часто використовує наступний аргумент, коли мова заходить про мирні перемовини з Ізраїлем: декілька років Другої інтифади дали набагато більше, ніж десятки років перемовин. Навряд цей аргумент можуть зламати декілька зустрічей відомих рабинів та муфтіїв.

І все ж є підстави стверджувати, що не можна повністю відкидати релігійний чинник у мирному врегулюванні конфлікту. Низка досліджень, зокрема напрацювання Хертог, як ми вже демонстрували раніше, а також факти свідчать про реальні можливості позитивного залучення релігії до спроб подолання арабо-ізраїльського конфлікту. Таким чином, спробуємо далі перевірити гіпотезу, що навіть релігія не може бути однозначно негативним чинником мирного врегулювання у цьому випадку.

Прикладів діяльності різноманітних релігійних організацій та релігійних лідерів у спробах мирного врегулювання конфлікту, як ми продемонстрували раніше, за останні роки було чимало.

Проте, їхні спільні молитви та заяви поки що не викликали того ефекту, який очікували всі ті, хто справді виступає за мирне вирішення арабо-ізраїльського конфлікту. Як підтвердження цієї тези можна згадати так звану «інтифаду ножів» – серію нападів на громадян Ізраїлю, що тривала з вересня 2015 року і поступово згасала до кінця 2016 року, в результаті чого загинули кілька десятків та отримали поранення декілька сотень людей. Ця «інтифада ножів» почалася з того, що серед палестинців поширилися чутки, що іудеї збираються порушити статус-кво на Храмовій горі. Молоді палестинці чергували на Храмовій горі з метою перешкоджати іудеям, яким дозволено лише в визначені дні тижня та години підніматись на Храмову гору, але заборонено здійснювати релігійні обряди та проносити іудейську символіку. Ізраїльські силові структури звинуватили групи цих людей в нападах на євреїв і в тому, що вони зберігають на Храмовій горі зброю. 13 вересня 2015 року ізраїльська поліція увійшла на Храмову гору для того, щоб вивести цих палестинців з території комплексу. Почалися сутички, які закінчилися використанням поліцією світлошумових гранат і резинових куль та камінням з боку палестинців. Це дало поштовх до заворушень спочатку в районах навколо Храмової гори, а потім і до нападів на євреїв по всьому Ізраїлю. Як бачимо, критичною точкою у відносинах між палестинцями та євреями знову стала Храмова гора. Попередні заяви та виступи релігійних лідерів, що засуджували терористичні акти та використання релігії у виправданні цих дій, не змогли запобігти наростанню напруги та тим актам насильства, що розгорілися по всій країні.

Однією з головних причин неефективності подібних переговорів сьогодні є те, що вони були скомпрометовані набагато раніше. Багато років переговорного процесу між євреями та палестинцями могли призвести до

того, що і ті і інші розчарувалися в цьому форматі врегулювання конфлікту, і багато з них бачать вихід саме в силовому протистоянні. Можливо, необхідні аргументи та взаємовигідні домовленості, які посправжньому будуть задовольняти обидві сторони конфлікту. Такі договори, які почнуть працювати одразу після їх підписання, чим продемонструють необхідність притримуватись домовленостей, як однією, так і іншою стороною.

Отже, якщо релігійний фактор поки що не призвів (і, на нашу думку, в найближчий час не призведе) до відчутного прогресу в питанні мирного врегулювання арабо-ізраїльського конфлікту, то необхідно звернутись до ряду інших чинників, які можуть стати ефективними точками, на яких всі сторони конфлікту зможуть вибудувати спільні стратегії деескалації та припинення ворожнечі. Такими факторами ми вбачаємо в першу чергу економічний, політичний, військовий та культурний. Ці чинники, безумовно, також є вагомими важелями, які можуть як загострювати, так і стримувати конфлікт. Релігія в цьому випадку, як ми вже зазначали вище, видається нам найскладнішим з можливих майданчиків для можливого мирного вирішення конфлікту, адже вона зачіпає ті моменти, що пояснюють істинність тієї чи іншої сторони, які не допускають ймовірності своєї помилки. Кожен з цих чотирьох факторів вимагає окремого обговорення, проте спершу необхідно визначити ту теоретичну базу, з якої взагалі, на нашу думку, виходить дана необхідність шукати шляхи мирного врегулювання конфлікту не тільки в релігії.

Ми пропонуємо застосувати до арабо-ізраїльського конфлікту теорію «подвійної контингенції» Нікласа Лумана, яка пояснює своєрідний порядок причинності і розвиток стосунків між суб'єктами комунікації. «Контингентність» загалом означає дещо, що є одночасно не-необхідним і не-неможливим. Таким чином, мова йде про деяку ситуацію, в якій відсутня напередвизначеність, а натомість існує величезна кількість варіантів подальшого перебігу подій, які залежать від різних факторів.

Талкотт Парсонс в 1951 році вводить поняття «подвійної контингенції», визначаючи його наступним чином: «Взаємодії властива подвійна залежність від обставин. З одного боку, задоволення его залежить від того, які альтернативи він вибирає з числа наявних. У свою чергу реакція «іншого» буде залежати від здійснюваного его вибору і, понад те, визначається ще й вибором з боку «іншого». Внаслідок цієї подвійної залежності комунікація, яка є необхідною умовою для культурних зразків, не може існувати як без узагальнення і відволікання від приватного в конкретних ситуаціях (які ніколи не бувають ідентичними для его і «іншого»), так і без стабільності значення, яку можуть гарантувати тільки «конвенції», яких дотримуються обидві сторони» [93].

Німецький соціолог Ніклас Луман розвиває цю ідею в своїй книзі «Соціальні системи». За Луманом, спрогнозувати точну реакцію «іншого» на твої власні слова або дії неможливо [80]. Якщо Парсонс вважав, що реакції кожного залежать від існуючих традицій, досвіду та очікування тієї чи іншої відповіді, яка з них витікає (а отже можна і передбачити результати кожної взаємодії), то Луман заперечує цю тезу, приходячи до висновку, що кожна наступна відповідь буде залежати від власної інтерпретації кожного акторів ситуації. Прорахувати варіанти в цьому випадку фактично неможливо, але можна звузити вибір варіантів – позитивних спільних точок, врахувавши можливі інтерпретації та всі фактори, від яких залежить результат діалогу. Не існує якоїсь єдиної універсальної ситуації, в якій кожен учасник діє саме таким чином, і ніяк інакше.

В цьому контексті серед всіх можливих точок дотику між арабами та євреями в питанні Ізраїлю \ Палестини, релігія буде виступати фактором, що серйозно зменшує можливості конструктивного діалогу з позитивним результатом. Умовно кажучи, заява Хамас Ізраїлю про неможливість існування останнього на території Палестини, звужує до мінімуму варіант відповідей, між якими буде обирати Ізраїль. В цьому випадку можливе

порозуміння слід шукати на перетині тих факторів, які, навпаки, збільшують ймовірність позитивної відповіді. Наприклад, переговори з приводу деблокування Ізраїлем Сектору Гази з позиції економічних або військових преференцій обом сторонам конфлікту, можливо, потенційно можуть мати більше шансів на позитивний відгук в протилежній сторони.

Отже, у випадку, коли ми, умовно кажучи, маємо Ізраїль з однієї сторони, ПНА Махмуда Аббаса на Західному березі ріки Йордан та Хамас в Секторі Гази, які на політичній арені представляють Палестину (залишимо поки що за лапками інші арабські країни регіону, так чи інакше залучені в конфлікт), то в діалозі між ними існує безкінечна кількість слів та дій з однієї сторони та відповідей з інших сторін. Якщо ми спробуємо вичленити окремі фактори, які, на нашу думку, можуть позитивно вплинути на хід мирних ініціатив в контексті арабо-ізраїльського конфлікту, та розберемо те, як реалізація тих чи інших проектів, пов'язаних з цими факторами, може вплинути на деескалацію конфлікту, а головне – які саме відповіді та інтерпретації необхідні всім сторонам, аби дійти позитивного рішення, то нам не лише стане зрозуміліша природа цього конфлікту в усій його складності та багатогранності, але й цілком ймовірно стануть зрозуміліші ті шляхи, які можуть вивести до справді відчутних результатів переговорного процесу. Тобто, якщо раніше деякі політологи заявляли, що політичне вирішення конфлікту апріорі неможливе, то, використовуючи теорію «подвійної контингенції», ми можемо знайти ті комбінації комунікативних інтерпретацій, які поставлять такі невинуватно категоричні твердження під сумнів. Теорія Лумана показує, що кожен окремий акт комунікації є складним процесом, на який впливає велика кількість факторів. Що вже казати про міжнародні відносини, які так само є поєднанням таких актів комунікації, складність яких помножена в сотні разів. Але це ні в жодному разі не означає, що ми можемо відмовити якійсь версії вирішення конфлікту, наприклад, політичній або економічній, лише тому, що на перший погляд вона

видається нам нездійсненною в силу різних навіть, здавалося би, об'єктивних причин. Успіх кожного окремого акту комунікації залежить від інтерпретацій, реакцій та наступних дій кожної зі сторін. А отже, необхідно дослідити ці компоненти в контексті означених нами вище факторів.

3.2. Потенціал використання політичного фактору в мирному вирішенні арабо-ізраїльського конфлікту.

Політичний аспект арабо-ізраїльського конфлікту слід аналітично відокремити від релігійного його аспекту – так само, як і від економічного, правового, освітнього тощо. У своїй автономності розглядати сферу політичного пропонує Карл Шмітт – завдяки розгляду суспільних взаємин у площині «друг-ворог» [139]. Якщо прийняти позицію Шміта, тоді слід виключити стосунки «друг-ворог» з усіх інших видів соціальної взаємодії – у тому числі релігійного. Уже це надає величезну користь для переосмислення конфлікту, вилучення атмосфери ворожості із розгляду релігійної проблематики: навіть при фундаментальній розбіжності у питаннях догматики не слід говорити про ворожість лише на цій підставі. Загалом же варто максимально залучити політичний чинник для подолання арабо-ізраїльського конфлікту, адже це – сфера не лише ворожості, але і подолання ворожості, передусім засобами дискурсу і змагальності.

Юрген Габермас обґрунтовує перехід сучасної демократії до стану деліберативної демократії, тобто демократії перемовин, коли всі основні політичні питання задля їх вирішення потребують ґрунтовного і компетентного обговорення [25]. Саме у цьому напрямі розвивається уся система сучасного світового капіталізму, згідно аналізу Габермаса. При цьому зростає роль широких мас рядових громадян, організованих у низові інституційні структури, які мають протистояти ризикам зловживання надмірною владою формалізованих бюрократичних структур – передусім державних [24]. Ці ідеї дають можливість розглядати політичний дискурс як

самодостатній, емансипований, зокрема і від релігійного впливу. Така автономізація політичного є важливим досягненням соціальної модернізації. Звісно, що на Близькому Сході вона проходить дуже специфічно, але неможливо заперечити суттєві досягнення за останні півстоліття. Релігійний чинник буде відігравати надзвичайно важливу і значну роль у цьому регіоні, однак він вже поступово відокремлюється від інших суспільних чинників, і можна впевнено прогнозувати, що цей процес ще не дійшов свого піку і буде поступово розгортатися ще тривалий час.

Для цього варто також відокремити емоційний вимір від релігійного – адже у політиці емоції вирують не менше, а інколи навіть більше, ніж у релігії. Ці емоції – не завжди любов і ненависть, як виходить, якщо одновимірно бачити політику, як це виходило у Шмітта. Французький політичний філософ Шанталь Муф пропонує модель агональної демократії, тобто демократії змагальної – на протизагу політиці антагоністичної, тобто непримиренної ворожнечі у Шмітта [87].

Якщо прийняти, що не лише раціональний дискурс, але й залучення емоцій, не лише воронування, але й змагальність і кооперація, не лише конфлікти, але й інтеграція властиві політичній сфері, а відповідно – якщо включати усю повноту політичного досвіду у поняття політичної комунікації, тоді стане зрозуміло, що необхідна якась інша технічна ознака власне політичної сфери. Змістовно всі погоджуються, що політика – боротьба за владу. Але технічно, здається, все ж найкраще бачить політичне Луман, який наголошує, що «якщо в процесі диференціації систем влада мірою своїх можливостей і відповідно до потреб суспільства посилюється, то цей принцип зростання залежить не від чого іншого, як від відповідних генералізацій самого коду влади. Слід шукати такі підстави влади, які не залежать виключно від суспільної диференціації, але можуть застосовуватися універсально. На рівні суспільства в цілому цьому служить така підстава влади, як фізичне насильство... в його співвідношенні з символічно генералізованим кодом влади насильство має набагато більш

загальне значення, яке полягає в тому, що воно опосередковує відносини символічного рівня з рівнем органічним, не ангажуючи при цьому такі неполітичні функціональні області, як економіка або сім'я. Завдяки цьому насильство робить можливою диференціацію специфічно політичної влади, яка повинна відповідати неодмінній умові – не «вироджуватися» у фізичне насильство» [79, с. 96-97]. З цієї точки зору вже можна більш точно зрозуміти, які саме альтернативи вибору шляхів забезпечення соціальної комунікації визначають сутність влади. Саме тому влада полягає не у звуженні можливостей для дій підпорядкованих владі, а навпаки у максимальному збільшенні таких можливостей, але при цьому влада має завжди пропонувати ясні, зрозумілі і привабливі аргументи на користь певного бажаного для влади способу дій громадян: «Влада пропонує результати проведеного їй відбору і завдяки цьому має здатність впливати на селекцію дій (чи бездіяльності) підлеглих перед обличчям інших можливостей. Влада стає більш могутньою, якщо вона виявляється здатною добиватися визнання своїх рішень при наявності привабливих альтернатив дії або бездіяльності. Зі збільшенням свобод підлеглих вона лише посилюється» [79, с. 18]. Таким чином, якщо релігія нерідко регламентує і обмежує поведінку віруючих, то влада навпаки – її заохочує, а для цього вивільняє громадян для уможливлення їхнього добровільного вибору, мотиваційна сила якого не порівнювана ні з яким примусом, навіть фізичним.

Під «політичним» фактором ми будемо розуміти можливу активність в першу чергу державних діячів та політичних інститутів сторін, залучених до конфлікту, направлену на його мирне врегулювання. Досягнення тих чи інших домовленостей шляхом переговорів політичних лідерів всіх сторін конфлікту, які, безумовно, фактично завжди ґрунтуються на ряді інших вище перерахованих факторів (наприклад, військовому або економічному), але є сенс розглянути і саме політичний аспект окремо. Ця необхідність, на нашу думку, в першу чергу пов'язана з тим, що Угоди в Осло, які, на думку

фактично всіх сторін конфлікту, провалилися, були саме політичним форматом вирішення конфлікту. Саме на початку 1990-их років в ході перших переговорів між палестинцями та ізраїльтянами в Мадриді була введена формула «території в обмін на мир». Малися на увазі не всі окуповані Ізраїлем території, але сам факт того, що ізраїльський уряд визнав можливість таких переговорів з таким формулюванням, був суттєвим досягненням в контексті мирного врегулювання серйозних вуличних зіткнень. Уряд Іцхака Шаміра зрозумів, що запропонована ними раніше модель «мир в обмін на мир» не працює [194, с. 36]. Саме цей аспект в переговорах між конфліктуючими сторонами ми пропонуємо називати «політичним». Короткий аналіз того, що передувало цим переговорам, опис самих цих домовленостей та огляд того, що вони принесли в арабо-ізраїльські стосунки, допоможе нам визначити доцільність та можливість використання такого формату врегулювання конфлікту вже в сьогоденних умовах.

В 1987 році на Західному березі ріки Йордан та в Секторі Гази починається повстання палестинців, більш відоме як Перша інтифада, або як ще його прийнято було називати в ЗМІ – «війна каміння». Саме каміння стало основною зброєю палестинців, в їхніх сутичках з ізраїльською армією та поліцією. Подібне відкрите протистояння, перманентні вуличні бої, розтягненні в часі на роки, зріло давно. Палестинці виступали проти дій Ізраїлю, які вони вважали окупацією їхніх земель, і в першу чергу саме проти окупації територій, якими заволодів Ізраїль в результаті Шестиденної війни 1967 року.

В 1992 році прем'єром Ізраїлю став Іцхак Рабін. Згідно з тогочасним ізраїльським законодавством прямі контакти з керівництвом Організації Визволення Палестини були заборонені, тому спочатку їм вів таємно заступник міністра закордонних справ Йосі Бейлін та міністр закордонних справ Шимон Перес, а трохи пізніше була отримана підтримка й Іцхака Рабіна.

20 серпня 1993 року в Осло Шимоном Пересом та Махмудом Аббасом таємно було підписано перший документ, який визначив подальший план переговорів. А саме – через декілька тижнів, 9 вересня Іцхак Рабін та Ясір Арафат передали один одному листи, в яких по суті визнавали одне одного, що відтепер давало змогу вести відкриті перемовини. Голова ОВП Ясір Арафат в листі писав, що ОВП визнає Державу Ізраїль та її право жити в мирі, обіцяв відтепер вирішувати будь-які питання з Ізраїлем лише за столом переговорів, фактично відмовляючись від збройної боротьби з Ізраїлем, а також від організації будь-яких терактів. У відповідь на це Іцхак Рабін в той самий день передав лист, в якому говорилося про те, що відтепер уряд Ізраїлю офіційно визнає ОВП як представника палестинського народу і готовий розпочати з ними перемовини задля врегулювання конфлікту.

13 вересня 1993 року відбулась легендарна зустріч між Іцхаком Рабіним та Ясіром Арафатом в Вашингтоні, де перед Білим домом вони в присутності президента США Білла Клінтона підписали спільну Декларацію про принципи.

Взагалі самі Угоди були цілим комплексом різних договорів, підписаними і пізніше в різний час, які зачіпали різні сфери життя, а об'єднали їх під умовною назвою «Угоди в Осло» в першу чергу тому, що найважливішими тоді всіма вбачалися саме ті найперші листи, в яких ізраїльський та палестинський уряди визнавали один одного.

Окрім цього визнання, в підписаних документах говорилося про наступне: створення Палестинської Національної Адміністрації, яка мала б виступати в якості палестинського уряду на Західному березі та в Секторі Гази (також визначалися її функції, структура та відношення з Державою Ізраїль); ПНА також отримувала право керувати в таких сферах як податкова, освітня, туристична, медична та соціально-політична, а пізніше до них додався ще цілий список інших сфер відповідальності, наприклад, сільське господарство, страхування, торгівля.

В 1995 році було підписано ще ряд документів, які отримали назву «Осло-2», згідно з якими палестинці отримували ще більше автономії та прав для самоуправління, створення Палестинської Ради, яка мала обиратись палестинцями.

На якийсь час здалося, що перемовини дійсно призвели до якісних змін і кожна сторона дуже скоро отримає те, що хотіла: палестинці – визнання ОВП як свого політичного представника, автономію в ряді питань, власну озброєну поліцію, Національну Адміністрацію, а ізраїльтяни – мир та безпеку.

Проте, далеко не всі з обох сторін були в захваті від переговорів та тих угод, які за ними слідували. 4 листопада 1995 року прем'єр-міністр Ізраїлю Іцхак Рабін був застрелений в Тель-Авіві ізраїльським релігійним сіоністом Ігалем Аміром, коли йшов до машини після своєї промови на одній з площ міста, яка була присвячена мирному процесу та Угодам в Осло. За декілька хвилин до смерті, перед багатотисячним натовпом тих, хто підтримував його мирні ініціативи, Рабін сказав наступне: «Мені хочеться подякувати кожному з вас, хто прийшов сюди, щоб сказати «ні» насильству і «так» миру. Я прослужив в армії двадцять сім років. Я воював до тих пір, поки не блиснула перша надія на мир. Сьогодні я вірю, що є шанс, і досить реальний. Я завжди вірив, що більшість народу прагне до мирного життя, і сам готовий пожертвувати багато чим заради цього. Але перш за все – сам ізраїльський народ довів, що мир можливий. Потрібно багато молитися, щоб настав мир, проте одних молитов мало. Мир настане, коли він стане справжнім і єдиним прагненням нашого народу. Мирний процес пов'язаний з труднощами, іноді з дуже великим болем. Безболісних шляхів у нашого народу не залишилося, однак мирний шлях краще стежки війни». Мотивом вбивства Ігаль Амір назвав спробу протидіяти Угодам в Осло, які, на його думку, були направлені проти Ізраїлю. Амір отримав довічне ув'язнення, а це вбивство неабияк сколихнуло ізраїльське

суспільство, яке вже звикло до терактів, але не в тому випадку, коли єврей вбиває єврея.

Схожі процеси неприйняття переговорного процесу відбувалися і в палестинському суспільстві, деякі групи якого так само, як і Ігаль Амір, розглядали перемовини як зраду свого народу та його національних і релігійних інтересів. Основною такою групою став Хамас, який закріпився в Секторі Гази і з самого початку виступав проти будь-яких мирних ініціатив ОВП та Фатх, які відтепер зосередилися на Західному березі, аргументуючи це в першу чергу неможливістю визнання Держави Ізраїль та її права на існування.

Окрім Хамас, відмовлятися від збройної боротьби з Ізраїлем не стали ще ряд організацій (Палестинський джихад, Народний Фронт Визволення Палестини). Вони продовжували атакувати Ізраїль, а ОВП та ПНА, які, згідно з Угодами, мали б їм протидіяти, лишались осторонь. Терористична активність з обох сторін конфлікту стала основною причиною того, що вже за декілька років всі учасники переговорного процесу прийшли до висновку, що Угоди в Осло провалилися. Розстріл, вчинений релігійним сїоністом Барухом Гольдштейном в мечеті, яка знаходиться в Печері Махпела в Хевроні, в результаті якого загинули 29 палестинців-мусульман та більше 100 отримали поранення, також неабияк вплинув на ситуацію. Окрім цього, серйозною перепорою для успішного завершення мирного процесу стало і посилення поселенської активності ізраїльтян на Західному березі. В 1990-ті роки їхня кількість зросла в декілька разів.

Ізраїль не отримав мир, уряд країни не зміг консолідувати суспільству по питанню необхідності утримання від будь-яких радикальних дій. Те саме відбулось і з ПНА. Хамас та ряд інших організацій просто відмовились від виконання домовленостей, які ОВП підписала, на офіційному рівні представляючи весь палестинський народ. Виявилось, що ОВП не є вираженням політичної волі та прагнень всіх палестинців.

Можливо, це і було однією з ключових помилок Угод в Осло. Якщо Ізраїль, маючи повноцінний державний апарат, силові структури, міг контролювати виконання умов договору зі свого боку (виняток складали лише ситуації з одинаками-терористами, як Барух Гольдштейн, які діяли окремо і перешкодити їхній діяльності було вкрай складно), то ОВП перебувала в іншій ситуації. Фактична відсутність державності з усіма атрибутами, які необхідно їй супроводжують, перші спроби палестинців сформувати якусь однорідну загальну структуру, якій би підкорялося все суспільство, політична роздробленість та неузгодженість дій призвели до того, що координувати населення та контролювати виконання домовленостей зі свого боку палестинці просто не змогли.

Або не схотіли. Є і така версія, яка особливо поширена серед умовно правих ізраїльтян (необхідне посилання на якийсь приклад такої оцінки). Мовляв, це і було справжнім планом Ясіра Арафата та ОВП: в ході Першої інтифади змусити Ізраїль визнати їхню політичну суб'єктність, сісти за стіл переговорів, де підписати такі договори, які вимагали б від Ізраїлю цілу купу поступок та, головне, фінансування ПНА і ОВП, в обмін на припинення палестинцями атак та терактів. В результаті, за цією версією, Арафат отримувал політичне визнання, фінансування, право вимагати в Ізраїлю виконання тих чи інших пунктів договорів, а сам він міг лише бідкатись про неможливість стримати низку радикальних груп від продовження збройної боротьби через розкол в палестинському суспільстві.

Також необхідно відмітити тут питання корупції, яке постійно згадується, коли мова заходить за причини провалу Угод в Осло. Ряд дослідників зазначають, що значна частина фінансування, яке отримувала ПНА на розбудову палестинської автономії, була вкрадена функціонерами самої адміністрації та ОВП. Більш радикальна версія говорить, що ці гроші не просто виводилися на власні рахунки, а використовувалися у фінансуванні продовження збройної боротьби з Ізраїлем.

Палестинський журналіст, який живе на Західному березі, Хішам Джаралла, в 2012 році написав з цього приводу наступне: «Палестинці могли створити одну з кращих економік у регіоні після початку мирного процесу в 1993 році. Але замість того, щоб використовувати мільярди доларів, які їм надавали американці та європейці для створення нових робочих місць, керівництво ОВП вкрала більшість коштів, а потім звинуватила Ізраїль в руйнуванні палестинської економіки. Терористи-смертники, а також фінансова та адміністративна корупція є основною причиною того, що палестинська економіка залишається такою ж слабкою. Палестинці – це фахівці стріляти собі в ногу, а потім звинувачувати Ізраїль» [177].

Аналізувати можливість цього варіанту або спростувати його в ході цього дослідження ми не будемо, обмежившись згадуванням того, що і такий погляд на суть Угод в Осло також є. Незаперечно одне – мирні ініціативи 1990-их років закінчились провалом. Не врятували їх і Меморандум Уай-Рівер 1998 року, і Саміт в Кемп-Девід 2000 року, які були націлені на нові договори по протидії тероризму та реалізації мирного процесу. В 2000 році палестинці розпочали Другу інтифаду, більш відому як «Інтифада Аль-Акси».

Тепер поглянемо на те, що ми маємо сьогодні. Ясіра Арафата вже немає в живих. ПНА та ОВП керує Махмуд Аббас. Західний берег ріки Йордан став єдиним місцем, де вони мають владу. Ізраїль продовжує фінансувати ПНА, забезпечуючи собі таким чином відносно спокійний кордон з Рамаллою. Головною точкою неспокою для Ізраїлю залишається Сектор Гази, офіційною владою в якому є Хамас, який продовжує обстрілювати територію Ізраїлю ракетами. Окрім Хамас, в Секторі існують і інші організації, які виступають за збройну боротьбу з Ізраїлем. Всі вони, в основному через єгипетських посередників, періодично сідають за стіл переговорів з Ізраїлем, особливо під час загострення військових конфліктів

на кордоні, коли Ізраїль починає відповідати на їхні дії силою, використовуючи в тому числі і авіацію.

Кінець березня 2019 року охарактеризувався черговим витком ескалації між Газою та Тель-Авівом: вперше за багато років ракета з Сектору впала в центрі Ізраїль, зруйнувавши житловий будинок, декілька чоловік опинились в лікарні. Хамас та Палестинський джихад виступили з заявами, що не мають відношення до запуску цієї ракети. Ізраїльський уряд відповів авіа-ударами по точках Хамас в Секторі Гази, зокрема було зруйновано штаб-квартиру одного з лідерів Хамас Ісмаїла Ханії. Самого Ханії в будинку не було. Хамас через єгипетські канали зв'язку з Ізраїлем запропонував припинення вогню, в той самий час випустивши по Ізраїлю близька 100 ракет, які ніяких збитків, крім економічних (кожен запуск Залізного купола по перехопленню ракети коштує близько 90000\$) не завдали.

Палестинське суспільство розділене як територіально, так і політично. Населення Сектору Гази останнім часом не задоволене соціальною політикою Хамас, організовуються протести проти уряду, який звинувачують в економічній кризі. На фоні цього Хамас продовжує виступати проти Ізраїлю на всіх можливих рівнях, в тому числі і збройному.

Друга інтифада, яка стала ще більш кривавою та масштабною, ніж Перша, закінчилася тим, що в 2005 році Ізраїль вирішив вивести війська та поселення з Сектору Гази, сподіваючись, що це вирішить проблему з Хамас. Цього не відбулося, тому очікувати, що в найближчий час ізраїльський уряд та суспільство знов повірять в ідею можливості вдалих переговорів, які принесуть мир та спокій, не варто. Більш того, умовно правий ізраїльський електорат постійно критикував уряд Нетаньягу за його бездіяльність та поблажливість в питанні протистояння Хамас. Ряд партій в Ізраїлі традиційно йдуть на вибори з окремим пунктом в програмах, який запевняє виборців, що вони будуть більш послідовними та жорсткими у відповідях на обстріли з Сектору Гази.

Окрім безпосередньо палестинців та ізраїльтян (палестино-ізраїльський конфлікт), в більш глобальному протистоянні задіяні й інші країни Близького Сходу, що, власне, в сумі і формує поняття «арабо-ізраїльський конфлікт». Хоча, якщо брати до уваги, що на сьогоднішній день ледь не головним ворогом Ізраїлю є Іран, країна не арабська, виникає питання про доцільність використання терміну саме «арабо-ізраїльський» конфлікт. Роль, в першу чергу, Ірану та Сирії в конфлікті чи не найважливіша, адже саме ці країни активно фінансують та допомагають антиізраїльським рухам в Палестині (Іран донедавна був ледь не головним джерелом фінансування Хамас) та Лівані (Хізбалла, яка сьогодні є надважливою частиною офіційного ліванського політичного життя, і з якою Ізраїлю вже вступав в бойові дії, створювалась як дочірня організація Корпусу Стражів Ісламської Революції в Ірані). Інтерес цих країн ще більше ускладнює політичне вирішення конфлікту. Цілком ймовірно, що якби цього інтересу не існувало, палестинці та ізраїльтяни мали б більше шансів дійти реальних результатів за столом переговорів.

Політика країн Близького Сходу по відношенню один до одної залежить від безлічі факторів, які інколи, не дивлячись на здавалося б незмінні вектори, є інколи досить рухливою, варіативною та непередбачуваною. Наприклад, Єгипет, який від початку створення Держави Ізраїль, був разом з Сирією фактично головною загрозою існування молодій державі, сьогодні почасти є партнером Ізраїлю, або, щонайменше, намагається такого з себе вдавати.

Говорити, що Іран та Сирія завжди будуть займати ворожу позицію по відношенню до Ізраїлю, було б голослівно та безпідставно – такі заяви взагалі більше схожі на профанні мантичні практики, але на сьогоднішній день ситуація є саме такою. Зміна відношення до Ізраїлю з боку Сирії та Ірану, вірогідніше за все, може відбутися лише зі зміною політичних режимів цих країн, як це знов ж таки відбулося на прикладі Єгипту. Проте, які колосальні зміни та політичні катаклізми принесла б на Близький Схід,

наприклад, зміна влади аятол в Ірані, та які сили могли б прийти їм на зміну, сьогодні можна лише фантазувати.

Ще більше ускладнюється вирішення конфлікту в цьому полі й через роль інших країни далекого для ізраїльтян та палестинців зарубіжжя. З останніх прикладів, коли серйозні країни політичні гравці мали вплив на перебіг арабо-ізраїльського конфлікту, слід згадати рішення президента Сполучених Штатів Америки Дональда Трампа по переносу посольства США в Ізраїлі з Тель-Авіву до Єрусалиму, а разом з тим і фактичне визнання Єрусалиму єдиною і неподільною столицею Держави Ізраїль, разом зі Східною його частиною, яку Ізраїль анексував в ході Шестиденної війни 1967 року, і суперечки з приводу якої не припиняються по сьогодні.

Палестинці вважають, що Східний Єрусалим має належати їм, не в останню чергу і тому, що саме там знаходиться Старе Місто з Храмовою горою, на якій розташовано мечеть Аль-Акса та Купол Сकेлі. Рішення Трампа припало на 70 річницю проголошення незалежності Держави Ізраїль, коли палестинці, в свою чергу, згадували про роковини «Накба» (араб. катастрофа), тобто події 1948 року, коли після утворення Держави Ізраїль, вони були вимушені покинути свої домівки і стати біженцями. Переніс посольства, визнання США Єрусалиму столицею Ізраїлю, ще й в таку дату, неабияк сколихнули палестинське суспільство. Акції протесту, які відбуваються на кордоні Сектору Гази та Ізраїлю вже майже рік (на квітень 2019), влаштовані і координовані Хамас, і які фактично є продовженням акції «Великий марш повернення», були ініційовані та отримали підтримку палестинців також і через рішення про переніс посольства США. Кількість жертв на сьогодні вже перевищила 100 чоловік, поранено декілька тисяч.

Рішення Дональда Трампа є цілком логічним, якщо виходити лише з рівня відносин між США та Ізраїлем – головний міжнародний партнер Ізраїлю послідовно виступає на їхньому боці і переніс посольства, хоча й

справді гучна й знакова подія, але в цьому контексті лише черговий крок, що підтверджує тісні стосунки двох країн.

Останнім на сьогодні яскравим прикладом участі США в політичних процесах на Близькому Сході є визнання Штатами Голанських висот територією Ізраїлю. До 1967 року ця територія більш як 20 років входила до складу Сирії. Її західна частина була захоплена ізраїльськими військами також в ході Шестиденної війни. В 1981 році Кнесет оголосив суверенітет Ізраїлю над Голанськими висотами. З того часу ця територія на півночі Ізраїлю залишається однією з напружених точок на мапі Близького Сходу.

Резолюція Ради Безпеки ООН 497 від 17 грудня 1981 року визнає цю територією сирійською, яка знаходиться під ізраїльською окупацією.

25 березня 2019 року Дональд Трамп підписав документ, згідно з яким США визнають суверенітет Ізраїлю над Голанськими висотами. Окрім США, жодна країна світу не визнала висоти ізраїльськими.

Голанські висоти необхідні Ізраїлю в першу чергу з точки зору безпеки своїх кордонів. Ландшафт цієї території робить її вигідним місцем для розташування там військових баз. Особливо це стосується постів з радіоелектронним обладнанням, яке необхідне для роботи розвідки. Особливо гостро це питання постало для Ізраїлю після початку війни в Сирії. Регіон Кунейтра, який межує з Голанськими висотами (частина висот, які не контролює Ізраїль знаходиться в цьому регіоні) була захоплена повстанцями з різних радикальних ісламістських угруповань. Військові бази на Голанських висотах стали ще більш важливими в контексті забезпечення безпеки Держави Ізраїль на її північному кордоні.

Окрім військового фактору, в цьому контексті слід виділити також економічний. На території Голанських висот розміщується чимала кількість виробничих потужностей Ізраїлю, які забезпечують країну питною водою, фруктами, овочами. Якщо Ізраїль залишить цю територію, це стане дуже серйозним ударом по економіці країни.

Росія, в свою чергу, виступила проти визнання Голанських висот ізраїльськими, зазначивши через представника російського МЗС Марію Захарову, що це може призвести до нового етапу загострення ситуації в регіоні [121].

Сирійці також заявили, що засуджують «безвідповідальні заяви американського президента по окупованих сирійських Голанах» [121]. До цих протестів долучився і МЗС Туреччини.

Документ було підписано Дональдом Трампом за декілька тижнів до позачергових парламентських виборів в Ізраїлі, що породило чутки про те, що це рішення, зокрема, продиктоване необхідністю підняття рейтингу Беньяміна Нетаньягу та партії «Лікуд».

Такі кроки з боку США, безперечно, ще більше ускладнюють і без того складний процес спроб мирного врегулювання конфлікту між ізраїльтянами та палестинцями. Відкинути фактор США неможливо, тим більше припускати кардинальну зміну вектору розвитку відносин між США та Ізраїлем.

Росія також не залишається осторонь арабо-ізраїльського конфлікту. Володимир Путін, президент Російської Федерації, намагається грати на два фронти. З однієї сторони він продовжує загальну ще радянську лінію підтримки арабських країн, які оточують Ізраїль, як частину протистояння з США (найкращий приклад – підтримка Башара Асада в Сирії та введення російського військового контингенту в Сирію для допомоги провладним військам), а з іншого – постійні зустрічі з Беньяміном Нетаньягу, налагодження політичного діалогу (в першу чергу саме по питанню Сирії та військової присутності там інших союзників Москви – Ірану, про безпеку якої Ізраїль постійно сигналізує Росії) та економічної співпраці. В останній час Нетаньягу настільки часто не зустрічався з жодним іншим політичним лідером, як з Володимиром Путіним. Іранські війська в Сирії та діяльність Хізбалли в Лівані турбували Нетаньягу і він намагався вплинути на ситуацію через Путіна, який має вплив як на одних, так і на інших.

Все це виглядає далеко не як дружня співпраця (як у випадку стосунків Ізраїлю та США), а як складна політична гра, яка є скоріше вимушеною, ніж бажаною.

Палестинці в цій грі скоріше є розмінною монетою, а не реальним політичним гравцем. Складно уявити, що Росія насправді переймається питанням незалежності палестинської держави. Скоріше, вони є розмінною картою для російського уряду, яку можна витягати з рукава в необхідні їм моменти. Контакти Хамас та Фатх з Москвою не є новиною, але якщо палестинці і сподіваються на підтримку Москви, то у відкритому вигляді розраховувати на неї не варто.

Європейський Союз загалом веде таку ж політику, як і ООН. Кожна дія Ізраїлю по відношенню до територій, захоплених Ізраїлем в 1967 році та пізніше, викликає реакцію засудження та критики з боку ООН та ЄС. Резолюції та заяви західних організацій є вже звичним фоном будь-якої події в регіоні. Питання в тому, наскільки вони є вагомими та впливовими. Ізраїль фактично ігнорує будь-які звинувачення в окупації територій та порушенні міжнародного права, а ЄС та ООН ніяких дій, крім заяв, що засуджують ці дії, не проводять (і чи можуть взагалі?). З усіх серйозних політичних гравців ЄС та ООН мають найменший реальний вплив на те, що відбувається в Ізраїлі, Секторі Гази та на Західному березі ріки Йордан. США, Росія, Іран виглядають на їхньому фоні більш впливовими та дієвими країнами. Тому, в першу чергу, необхідно брати до уваги саме їхні рішення, заяви та дії.

Позачергові парламентські вибори в Ізраїлі, які відбулися 9 квітня 2019 року показали, що більшість населення Ізраїлю підтримує праву політику в питаннях збереження єврейського характеру Держави Ізраїль, захисту її територій та відношень з палестинцями. Навіть якщо окремо взятий ізраїльтянин не підтримує партію Нетаньягу «Лікуд», він з високою долею ймовірності проголосував або за іншу праву партію, або за умовних центристів з блоку «Кахоль-лаван», які були головними конкурентами

«Лікуд» на виборах, які також мають в своїй програмі пункти про активну протистояння Хамас, оборону ізраїльської державності та захист єврейського характеру країни. В цьому контексті говорити про якусь загальну зміну ізраїльської політики по відношенню до конфлікту не має підстав.

Явка на виборах серед ізраїльських арабів склала лише 50%. І навіть з цих 50% частина проголосувала не за арабські партії та блоки, а за ізраїльські партії різного політичного спектру. Це говорить про те, що частина палестинців, які мають ізраїльське громадянство, фактично асимілювались в Державі Ізраїль, і їх мало хвилює питання створення незалежної палестинської держави. Ті ж палестинці, які проживають на Західному березі та в Секторі Гази, тобто на територіях, які відводились під Палестинську автономію, в голосуванні участі не беруть.

В цьому контексті необхідно намітити деякі пункти з приводу перспектив створення незалежної палестинської держави та її міжнародного визнання. Головною проблемою, на нашу думку, на сьогоднішній день в цьому контексті є розрізненість самих палестинців. Відсутність в першу чергу політичної єдності, що проявляється в першу чергу в двох різних векторах, які існують на Західному березі та в Секторі Гази.

Як ми вже згадували вище, якщо уряд Махмуда Аббаса та партії Фатх на Західному березі ріки Йордан, якщо й перебуває з Ізраїлем в досить складних стосунках, зміг зменшити рівень загальної радикальності жителів регіону, то Хамас в Секторі Гази продовжує наголошувати на необхідності активного протистояння Ізраїлю, вказуючи на відсутність інших дієвих методів. Як аргумент, що підтверджує цю тезу, Хамас наводить приклад Другої інтифади, і наголошує на тому, що саме їхні військові дії змусили Ізраїль покинути Сектор Гази. Акція «Великий марш повернення», про яку вже йшлося раніше, демонструє рівень готовності великих мас населення Сектору до активного протистояння ізраїльським військам.

Окрім цього, неабияку роль для консолідації палестинців, на нашу думку, грає і відсутність спільного кордону між Сектором Гази та Західним берегом, які розділені між собою територією центрального та південного Ізраїлю. Сектор Гази вже багато років знаходиться в блокаді, а Західний берег фактично відділений від Ізраїлю бетонною стіною. Це не дозволяє палестинцям в певному сенсі відчутти територіальну єдність.

Яким чином досягти палестинцям консолідації – питання для іншого дослідження, але очевидним є те, що на сьогоднішній день її відсутність негативно відображається на спробах палестинців побудувати власну політичну ідентичність.

Другою проблемою, якщо уявити, що розрізненість подолано і всі умови для створення держави створено, є міжнародне визнання. Які країни та в якому вигляді визнають державу палестинців залежить від того, якою вона буде. Якщо це буде держава, побудована на основі Хартії Хамас та основних положень цього тексту, проти її існування, окрім Ізраїлю та США, будуть виступати й інші так звані демократичні країни, в першу чергу Західної Європи. Якщо ж вона буде базуватись на умовних демократичних принципах, визнавати право Держави Ізраїль на існування та відмовиться від радикальних дій по відношенню до неї, то можна припустити, що такий варіант знайде позитивний відгук у всіх вище перерахованих країн та наднаціональних союзів. Інше питання, чи можливі такі трансформації палестинського суспільства. Знову ж таки – питання, яке виходить за межі означеної теми. В будь-якому разі, від самих палестинців залежить досить багато. Більше, ніж прийнято вважати.

Все вище зазначене наводить нас на невтішні висновки – виключно політичний (тобто без залучення додаткових аспектів) вимір мирного вирішення арабо-ізраїльського конфлікту в найближчій та середньостроковій перспективі фактично нездійснений. Задля змінення ситуації мають трансформуватись безліч факторів, але найперше – має відбутись зменшення радикальної активності та прихильників подібних дій

з обох сторін конфлікту. В тій конфігурації політичної шахівниці Близького Сходу, яку ми маємо сьогодні, сподіватись на повне примирення та вирішення арабо-ізраїльського конфлікту, на нашу думку, неможливо. Відбулася певна дискредитація переговорного процесу і таких надій на подібні мирні ініціативи, які були в 1990-их роках, в найближчий час не передбачається.

Про необхідність повернення до такого формату продовжують говорити ізраїльські ліві, які загалом все ще залишаються прихильниками вирішення конфлікту за сценарієм «one state solution», тобто створенням єдиної держави євреїв та палестинців, що, на нашу думку, станом на сьогодні є вже абсолютно нездійсненним та неможливим варіантом, навіть говорити про який не має ніякого сенсу. Ізраїльтяни вже живуть у власній національній (фактично єдиній в світі) державі і відмовляться від неї на користь спільної держави не погодяться, а палестинці занадто довго бажають побудови власної країни, з усім комплексом державних апаратів та атрибутів, що роль просто мешканця в комунальній квартирі поруч з тими, кого вони називають окупантами, їх також не влаштує.

Виходи потрібно шукати в залученні інших факторів, про які ми і поговоримо далі.

3.3. Можливість використання економічного та культурного фактору в мирному вирішенні арабо-ізраїльського конфлікту.

Соціальна модернізація є результатом не меншою мірою політичної емансипації, але нерідко чи не більшою мірою є наслідком економічного прогресу, який потребує значно більшої економічної свободи, ніж це можуть запропонувати традиційні суспільства. Не випадково у Західній Європі соціальним революціям передувало економічне піднесення – у Британії, Франції, Німеччині, а основним результатом так званих буржуазних революцій стало радикальне прискорення економічного прогресу. Не останню роль у забезпеченні цього прогресу відіграло і

Просвітництво – ідеологія і практика поширення освіти у соціальні маси, що забезпечило значно ширшу кадрову основу для розвитку науки і техніки, ніж це коли-небудь було у людській історії. Сила Просвітництва зберігає свій потенціал і на сьогодні, про що свідчить дослідження Стівена Пінкера [97]. Хоча політика надмірного раціоналізму, прикладом обґрунтування якої можна вважати і теорію комунікативної дії Габермаса, заслужила також і на розлогу критику [37]. Однак, в цілому, за умови відмови від абсолютизації Просвітництва, надання йому певного коридору застосування у житті суспільства, неможливо не визнати сполучення науки, освіти, економіки і технологій як надзвичайно потужний чинник суспільних змін. Для кращого розуміння ролі Просвітництва як нової традиції, але вже на зовсім інших засадах, аніж традиція функціонувала у традиційному суспільстві, варто звернутися до концепції філософської герменевтики Ганса-Георга Гадамера. Згідно Гадамера, традиція постає як жива і життєздатна лише у своїх численних інтерпретаціях [26, с. 38], а доба модерну лише надає цим інтерпретаціям переважно раціоналістичний характер.

Отже, наступним фактором, який ми розглянемо у цьому підрозділі, буде економічний. Коротко проаналізуємо можливі магістральні лінії, які могли б вплинути на вирішення арабо-ізраїльського конфлікту.

В першу чергу в цьому контексті необхідно говорити про Сектор Гази. В 2005 році в рамках Плану одностороннього розмежування Ізраїль вивів з Сектору Гази війська та евакуював поселення, які знаходились на цій території. Це стало результатом Другої інтифади, повстання палестинців, яке продовжувалось 5 років.

Якщо говорити про економіку Сектору Гази в часи контролю Ізраїлю над цією територією з 1967 року, то слід зазначити два моменти. З одного боку, спостерігалось певне економічне зростання, яке було пов'язане зі створенням ринку праці для жителів Сектору Гази, які отримали змогу працювати на території Ізраїлю, і заробляти порівняно непогані гроші, а також із залученням в регіон ізраїльського та арабського капіталу.

Збільшення обсягів виробництва сільського господарства була пов'язана з доступністю арабського ринку, що також позитивно відобразилось на економіці Сектору Гази [200].

З іншого боку, парадоксальним чином, насправді економіка Сектору Гази не зросла. Це пов'язано з низьким рівнем інвестицій в економічні сектори регіону, що призвело до застою цих секторів та перешкоджало інвестуванню з боку інших можливих інвесторів крім Ізраїлю. А ті гроші, які палестинці отримували за працю в Ізраїлі, лише підняли рівень споживацтва, що не принесло регіону ніякої довгострокової економічної вигоди [200].

Економіка Сектору Гази за цей час стала дуже залежною від зовнішніх чинників, в першу чергу від Ізраїлю. Сара Рой стверджує, що це було результатом політики Ізраїлю по обмеженню можливостей для створення в Секторі Гази необхідної інфраструктури. Окрім низького рівня інвестицій, це проявлялося у вигляді податкового законодавства, яке було не вигідним для палестинського виробника, відсутністю фінансових стимулів та підтримки для виробників, які були доступні для ізраїльських компаній, надто суворий контроль за умовами торгівлі та ін. [200].

З 2007 року Сектор Гази перебуває в блокаді: з півночі та сходу територію блокує Ізраїль, а з південного-заходу – Єгипет. По морю територія також заблокована ізраїльським військовим флотом. Це стало відповіддю Ізраїлю на обстріли з території Сектору Гази по прикордонним районам Ізраїлю, які почалися після виведення з Сектору ізраїльських військ та приходу до влади Хамас. ООН, Рада по правам людини ООН, Росія, Туреччина та ряд інших країн світу (серед яких чимало арабських країн) виступають з критикою на адресу Ізраїлю, називаючи блокаду порушенням прав людини. США, наприклад, навпаки, фактично виступають в підтримку блокади, аргументуючи це необхідністю Ізраїлю оборонятись та чинити тиск на Хамас.

В ЗМІ часто можна зустріти згадки про те, що блокада призвела до економічної кризи в Секторі Гази та ледь не до гуманітарної катастрофи. Проте, чимало журналістів та дослідників, які відвідували регіон, зазначають, що контрабандою через Єгипет в Сектор завозять величезні об'єми товарів і ніякої гуманітарної кризи там немає.

В своєму до певної міри унікальному дослідженні вже згаданому вище, Сара Рой приходиться до дуже важливого для нас висновку: без фундаментальних змін у відносинах між економікою Гази та економікою Ізраїлю не можливе довготривале економічне процвітання. Якщо воно і буде, то в такому вигляді без докорінних змін, це процвітання буде лише короточасним. Більш того, це короточасне процвітання буде згубним, адже воно лише посилить залежність однієї економіки від іншої [200].

Рой зробила цей висновок ще в кінці 1980-их років, до всіх подій, які слідували потім. Але цей висновок, на нашу думку, залишається актуальним і сьогодні. Якщо ми говоримо про теоретичні перспективи економічної співпраці між Ізраїлем та Сектором Гази, то вони, крім зміни політики самого Сектора по відношенню до Ізраїлю, можливі тільки в разі і зміни ізраїльського відношення до питання.

Не потрібно бути геніальним економістом, щоб уявити можливості та потенціал економічної співпраці між Ізраїлем та Сектором Гази. Зняття блокади в обмін на відмову від збройних дій по відношенню до Ізраїлю стало б початком надзвичайно перспективної економічної діяльності та співробітництва між ізраїльтянами та палестинцями в Секторі Гази. Окрім того, що Сектор це двохмільйонний ринок покупців, це ще й величезний людський ресурс та ринок праці. Якщо політичні вирішення та складні міжнародні протистояння ускладнюють та затягують процес, то спроба економічної співпраці як база для майбутнього ґрунтового діалогу вбачається перспективним та вигідним всім сторонам варіантом.

Для жителів Сектору Гази це також було б неабияк вигідно, адже, окрім того, що з них була б знята блокада, вони б отримали нові робочі

місця та змогу заробляти більше, виробляючи товари на експорт. Ті незадоволення соціальною політикою, які в останні роки зростають в Секторі Гази, та демонстрації по вимогам від уряду Хамас змін саме в економічній сфері регіону, будуть лише посилюватись, адже Хамас поки не провадить жодних серйозних реформ та не змінює стан речей, яким незадоволені все більше простих жителів Сектору. Можливо, ці протести також зможуть зіграти позитивну роль, вплинувши на Хамас, і змусивши переглянути своє відношення до Ізраїлю.

Цей сюжет сьогодні виглядає надзвичайно фантастично, але на фоні політичної площини вирішення конфлікту він відрізняється навіть легшим варіантом втілення та швидшою можливістю отримання наочних результатів.

Для його реалізації необхідна відмова Хамас від збройного протистояння Ізраїлю, визнання права на існування Держави Ізраїль на цих територіях та деблокування Сектору Гази Ізраїлем та Єгиптом. Єгипет може виступити гарантом виконання обов'язків палестинської сторони, як він вже неодноразово виступав в перемовинах між Хамас та Ізраїлем в ході ескалації збройного протистояння. Економічно вигідно це буде і Єгипту – товари, які йдуть підземними тунелями контрабандою з Єгипту, тепер будуть обкладатись митом, що також принесе прибуток в бюджет країни.

На нашу думку, економічний фактор є одним з найперспективніших з усіх можливих елементів відносин між палестинцями та ізраїльтянами, в контексті можливостей мирного вирішення конфлікту, і має бути ґрунтовно досліджений спеціалістами в сфері економіки.

Культурний фактор, хоча й згадується нами не в першу чергу, але, на нашу думку, є далеко не останнім за вже наявними напрацюваннями та потенційними можливостями в майбутньому в контексті ймовірного позитивного результату мирного вирішення арабо-ізраїльського конфлікту.

Під культурним фактором ми, в першу чергу, маємо на увазі використання різноманітних освітніх проектів для налагодження діалогу

між сторонами конфлікту, залучення академічних та неакадемічних досліджень і популяризація результатів цих досліджень поміж конфліктуючими сторонами, використання різноманітних видів мистецтва, як об'єднуючого фактору для знаходження спільних точок взаєморозуміння.

Першим надзвичайно позитивним аспектом, який одразу ж вбачається нами при розгляді культурного фактору, є той, що більшість з вищеперерахованих речей є набагато менш ресурсовитратними, ніж, вже розглянуті вище політичний та економічний. Перш за все тому, що не потребують великої кількості бюрократичних погоджень та втручань громіздкого державного апарату. По-друге, тому, що не потребують колосальних фінансових вкладень. І по-третє, діяльність на фронті культури, і в цьому також велика перевага, здебільшого спирається на реально зацікавлених в наочних результатах осіб, ґрунтуючись на низовій ініціативі. Все це в поєднанні робить культурний фактор надзвичайно цікавим та потенційно впливовим в контексті можливостей пошуку додаткових шляхів мирного врегулювання арабо-ізраїльського конфлікту.

Аби продемонструвати, про що конкретно йде мова, наведемо ряд прикладів вже існуючих ініціатив в культурній площині, які, на нашу думку, при правильному використанні та популяризації є надзвичайно важливим і дієвим інструментом для розбудови діалогу між палестинцями (та більш широко арабами) і євреями. На прикладі цих проектів спробуємо вивести певні правила використання культурного фактору в мирному врегулюванні арабо-ізраїльського конфлікту та алгоритм залучення культурної сфери в діалог.

Важливе уточнення: в даному дослідженні ми, в першу чергу, зосередимось на тих проектах, в яких залучені й ізраїльтяни, і палестинці. Існує безліч різних культурних проектів, які засновані, наприклад, європейцями, або американцями, які стоять на пропалестинських позиціях, і намагаються активно допомагати палестинцям в Секторі Гази та на Західному березі ріки Йордан. Вони організують освітні програми (дитячі

садки, школи, вуличні університети), засновують альтернативні ЗМІ, влаштовують виставки, концерти і так далі. Це також цікавий та важливий для дослідження феномен, але ми маємо на меті дещо інше, тож в даному випадку мова йтиме безпосередньо про палестино\арабо-ізраїльські культурні проекти.

Перш за все наведемо як приклад історію Арни Мер-Хаміс та її сина Джуліано.

Арна Мер-Хаміс народилася в Рош-Пінна в 1929 році в часи Британського Мандату в Палестині, коли на частині території колишньої Османської Імперії за мандатом Ліги Націй був встановлений адміністративний режим Великої Британії. Вона була дочкою Гедсона Мера, науковця, який займався дослідженням малярії. Арна Мер-Хаміс була ізраїльською правозахисницею та сіоністкою. У 18 років приєдналась до Пальмах – єврейських бойових бригад, які пізніше стали основою ізраїльської армії. Пізніше її батько став міністром охорони здоров'я Ізраїлю, а двоюрідний брат – головою ізраїльської розвідки «Моссад» [38, с. 145].

Арна стала дружиною палестинського християнина, який в свою чергу займав одне з найвищих місць в Комуністичній партії Ізраїлю. В них народився син Джуліано, який служив десантником в ізраїльській армії, але згодом покинув лави збройних сил через те, що його командир грубо поводився з місцевим населенням у Дженіні. Він захотів поповнити лави Армії визволення Палестини, але втратив віру у лідера ФАТХ Ясіра Арафата і став актором. Отримавши зірковий статус в ізраїльському незалежному кіно, він рік жив у наметі на Філіппінах, де проголосив себе богом, після чого його знайшли батьки [38, с. 145].

Після підписання угод в Осло ізраїльська армія закрила палестинські школи в Дженіні. Арна Мер-Хаміс перейшла на сторону тих, хто боровся за незалежність Палестини від Ізраїлю, відправилась в Дженін і разом з Наваль Стаїті та Самірою Зубейді (дружини бійців ФАТХ, які були в ув'язненні)

почала працювати над альтернативною освітою. Незважаючи на те, що вона була ізраїльтянкою, атеїсткою, колишньою учасницею єврейських бойових загонів, її дуже полюбили палестинці.

В 1993 році Арна започаткувала «Кам'яний театр» – каміння в назві – відсилка до палестинських дітей, які кидали камінням в ізраїльських військових. Захарія Зубейді, який в майбутньому разом з сином Арни заснує свій «Театр Свободи» у Дженіні, був одним з кращих її учнів. Вона померла у 1995 році, а разом з нею і театр [38, с. 146].

«У 2000-му почалася Друга інтифада, цього разу із застосуванням зброї, що тривала п'ять років. За цей час у збройних протистояннях та терактах загинуло 3000 палестинців та 1000 ізраїльтян. Захарія Зубейді очолив «Бригади мучеників аль-Акси» – одне з найвойовничіших збройних угруповань на Західному березі ріки Йордан. Тоді ізраїльські таблоїди називали Дженін «столицею терору». У той час у Дженіні точилися найзапекліші бої, а частину табору зрівняли з землею ізраїльські бульдозери, зокрема й «Кам'яний театр». Тоді п'ятеро учнів Арни стали бійцями «Бригад мучеників аль-Акси»» [38, с. 146].

Трохи пізніше двоє учнів Джуліано Мер-Хаміса стали смертниками, після підризу ізраїльськими військовими палестинської школи. Тоді на руках одного з них померла палестинська дівчинка.

Захарія вижив, не зважаючи на численні спроби ізраїльської армії його вбити. Джуліано повернувся до Дженіна, декілька років знімав там документальний фільм «Діти Арни».

Наприкінці Другої інтифади Захарія, який був причетний до організації терактів, заявив, що збройна боротьба закінчилась повним провалом і немає ніяких шансів досягти чогось такими методами. Ізраїль оголосив амністію членам «Бригад мучеників аль-Акси» у 2007 році [38, с. 147].

«Джуліано і Захарія зустріли ще одну особливу для цієї історії людину – молодого лікаря зі Стокгольма Джонатана Станчака. Син польського

єврея й ізраїльтянки з Хайфи, він запропонував їм обом відновити театр. Джонатан продав свою квартиру у Стокгольмі, і за ці гроші вони втрюх у 2006-му почали будувати «Театр Свободи». Джуліано Мер-Хаміс став режисером і художнім директором, Джонатан зайнявся організаційними питаннями, тоді як Захарія Зубейді – людина, яка довгий час де-факто керувала містом, – опікувався тим, щоб театру дали працювати у таборі біженців. Навесні 2011-го невідомий чоловік у масці посеред вулиці застрелив Джуліано Мер-Хаміса. Ані вбивцю, ані замовника знайдено не було. Ізраїльські спецслужби, військові, а також палестинська адміністрація час від часу викликають на допити і запроторюють за ґрати працівників театру. Усіх – без пред'явлення обвинувачень, зате з неформальними підозрами у вбивстві людини, яка для «Театру Свободи» залишатиметься іконою» [38, с. 147].

Ця неймовірна на перший погляд історія – типова для Близького Сходу. Типова в тому плані, що в одній історії змішуються безліч різних людей, з різним минулим, кардинально протилежними поглядами, але в будь-який момент все може змінитись і дійові особи потраплять по іншу сторону барикад. Важливою в контексті нашого дослідження є сама *можливість* цієї переоцінки поглядів та нового діалогу, який за нею слідує.

Арна Мер-Хаміс, яка спочатку боролася за незалежність Ізраїлю, була переконаною сіоністкою, а в кінці-кінців стала на захист палестинських дітей, визнавши окупацію Палестини Ізраїлем. І це лише одна з відомих нам історій. Такі приклади показують нам, що не все в цьому конфлікті між ізраїльтянами та палестинцями є однозначним, простим та зрозумілим.

Театр, який став результатом цієї неймовірної історії, і який започаткувала сіоністка-ізраїльтянка, не зник безслідно. Після вбивства Джуліано Мер-Хаміса в Дженіні було започатковано декілька нових театрів та проєктів, які пов'язані з кіно та мистецтвом загалом. Всі вони надихалися «Кам'яними театром» та «Театром свободи». Люди, задіяні в ці проєкти, та ті, хто відвідує мистецькі заходи, організовані цими арт-центрами,

прекрасно пам'ятають ким за національністю була жінка, яка втілила ці ідеї в життя. І це усвідомлення дає людям надію на те, що діалог можливий.

Наступним прикладом подібної співпраці, яка породжує діалог, є проект під назвою Israel Social TV. Це телеканал та інтернет медіа-проект, мовлення на якому відбувається івритом, арабською та англійською мовами. Його гасло: «Ask. Learn. Change.» (англ. Питай. Вчись. Змінюйся). Його основна тематика: історії порушення прав людини, які дуже часто не висвітлюються ізраїльськими ЗМІ. Канал було засновано в 2006 році, як «незалежну медіа-організацію (НГО), що працює над сприянням соціальним змінам, правам людини та рівності» [176].

На сайті проекту зазначається, зокрема, наступне: «Ми використовуємо унікальну силу візуальної документації, де інтелектуальні аргументи можуть змінювати серця і розум людей, сприяти дотриманню прав людини і соціальним змінам в Ізраїлі»; своєю мрією автори каналу визначають «Більш рівноправне суспільство, в якому люди широко споживають незалежні ЗМІ і розглядають їх як надійне додаткове джерело, необхідне для отримання критичної точки зору та прийняття обґрунтованого вибору. Ми хочемо сприяти суспільству, в якому ЗМІ працюють як сторожовий демократії, який мотивує громадян вживати заходів, ставити більш задіяними і бути активістами. Це відрізняється від існуючих корпоративних медіа, які розраховані на те, щоб розважати, збільшити рейтинги та отримати прибуток від реклами та маркетингу. Ми хочемо сприяти суспільству, в якому засоби масової інформації відіграють активну роль у соціальних змінах і надають платформу для груп, чий голоси не чути. Створити засоби масової інформації, які пропагують цінності рівності, соціальної справедливості та солідарності»; надзвичайно важливим в контексті нашого дослідження є наступна цитата з «маніфесту» каналу: «Israel Social TV розглядає себе як частину спільноти прав людини та соціальних змін в Ізраїлі. Ми працюємо з іншими НГО з прав людини та соціальних змін для сприяння досягненню спільних цілей. Ми

зосереджуємось на плюралізмі людей, що живуть в Ізраїлі та їхньому середовищі, а не на націоналізмі, комерційних інтересах і політичних програмах. Природно, що Israel Social TV не мотивоване комерційними міркуваннями і не продає рекламу та маркетинговий контент, позаяк рейтинги є мотиватором соціальних змін, а не грошової вигоди. Israel Social TV критикує існуючий соціальний порядок в Ізраїлі, його мілітаристський шовіністичний порядок денний, який завжди пропагує рішення, засновані на силі, пропонуючи лише парадигму «ми проти них»-реальності, яку визначає еліта багатих сімей в Ізраїлі» [176].

Надважливим є позиціонування каналу себе як ізраїльського і як частини Ізраїлю. Не було б нічого дивного, якби подібний канал називався «палестинське соціальне телебачення», але робота такого каналу з назвою «Israel Social TV» кардинально змінює справу. В цьому випадку, так само як і в ситуації з «Театром свободи», інша сторона конфлікту бачить, що можливий і такий телеканал, є люди, які готові налагоджувати діалог, працювати на благо розбудови миру і взаєморозуміння. Канала має, як для Ізраїлю\Палестини, має чимало переглядів в соціальних мережах, активно перекладаючи свої матеріали англійською мовою, поширюючи таким чином коло своєї аудиторії. Хоча, звісно, основна частини тих, для кого працює Israel Social TV, говорить івритом або арабською мовами.

Окрім журналістської діяльності (створення відео-репортажів, написання текстів і т.д.), автори Israel Social TV ще й займаються «тренуваннями» бажаючих стати журналістами та активістами: «Ми готуємо громадських активістів, оснащуючи їх інструментами незалежних ЗМІ, щоб вони могли стати частиною нашої команди, створюючи статті та поширюючи інформацію. Навчання ініціюється нами, за запитом академічних установ або громадських організацій» [176].

Свою аудиторію Israel Social TV вбачає в соціальних активістах, критично мислячих громадянах та «ліво-центристськи» налаштованих ізраїльтянах та палестинцях. Серед ізраїльтян лівими та центристами

називають тих, хто більш поміркована налаштований по відношенню до палестинського питання, не вважає головним завданням збереження єврейського характеру Держави Ізраїль та не підтримує виключно силові методи вирішення палестино-ізраїльського конфлікту. Розділення на лівих і правих в політичному спектрі Ізраїлю відбувається саме за цим принципом, а не по якимось економічним чи іншим політичним розбіжностям. Серед палестинців лівими прийнято називати, по-перше, тих, хто є більш секулярним та поміркованим в питаннях протистояння Ізраїлю, або, по-друге, тих, хто якщо і бачить необхідність боротьби з Ізраїлем, стоїть на умовно «арафатівських» соціалістичних позиціях, які сьогодні представлені здебільшого партією ФАТХ на Західному березі ріки Йордан, на відміну від умовно «правих» релігійнозорієнтованих прихильників Хамас. Як бачимо, з боку палестинців розділення на правих і лівих також відбувається за принципом відношення до конфлікту, бачення його причин та шляхів вирішення. Тому подібна прописана орієнтація авторів Israel Social TV, з одного боку, є досить зрозумілою, вони самі сповідують ліво-центристські погляди і роблять канал для тих, хто близький їм ідеологічно, але з іншого боку це виглядає не зовсім продуктивно, адже цілком логічно було б спробувати зробити акцент на тій аудиторії, яка знаходиться з іншого краю політичного спектру, тобто на умовно «правих» ізраїльтянах та палестинцях, які налаштовані надзвичайно войовничо по відношенню один до одного, і спробувати працювати з ними. Чи можливо переконати таких людей – це також окреме складне питання, але хоча б додати їх в список своєї аудиторії, з якою потрібно особливо працювати, шукаючи спеціальні шляхи до їхньої уваги, на нашу думку, було б варто й корисно. До того ж автори каналу зазначають, що за час роботи проекту «50% наших глядачів сказали, що спостереження за ISTV змусило їх змінити свою думку або переконання щодо проблеми, а 40% сказали, що висвітлення ISTV надихнуло їх діяти за зміни. Ми займаємося роз'яснювальною роботою та прагнемо змінити сприйняття та продукувати залучення в активізм» [176].

Серед авторів каналу більшість є саме євреями, що також є демонструє можливість для розширення діалогу та його потенційні позитивні результати. Іншою справою було б, якби подібний канал робили ізраїльські палестинці, це виглядало в звично і абсолютно природно, й навряд чи б викликало зі сторони як євреїв, так і палестинців, якусь несподівану реакцію.

Канал, як вже зазначалось вище, є неприбутковим проектом, тому існує за рахунок пожертв різноманітних світових організацій, які займаються освітніми питаннями, налагодженням мирного діалогу і т. д. Здебільшого це європейські та ізраїльські благодійні фонди.

Геть іншим, але не менш цікавим та важливим займається проект «Min El Bahar». Його було засновано в 2007 році, коли чотири ізраїльтянки з Тель-Авіва, які на той час були вже в похилому віці й були бабусями, дізнались про те, що палестинські діти, які живуть на Західному березі ріки Йордан, ніколи не бували на Середземному морі, хоча живуть від нього неймовірно близько. Причиною тому бетонна стіна між Ізраїлем та Західним берегом, а також різноманітні заборони та ускладнення в пересуванні для жителів Західного берега, які існують з боку Ізраїлю і пояснюються Ізраїлем заходами безпеки.

Чотири єврейки кожного літа, коли діти знаходяться на канікулах і не ходять до школи, займаються тим, що організують їм відпочинок на морі. Автобусами відвозять їх до моря разом з їхніми матерями, і поки діти відпочивають на морі та займаються на різноманітних розважальних та навчальних майстер-класах, волонтери та організатори спілкуються з їхніми батьками, слухаючи історії з їхнього повсякденного життя, обговорюючи гострі політичні проблеми, намагаючись знайти спільні точки і налагодити діалог. Можна лише уявити, як реагують на цей проект самі палестинці, які через ізраїльтян не мають змоги дістатись моря, і також через ізраїльтян отримують можливість відправити туди своїх дітей. Подібні проекти

роблять для мирного врегулювання конфлікту більше, ніж конференції, круглі столи та перемовини політиків.

Наступним яскравим прикладом арабо-ізраїльської співпраці, який взагалі не пов'язаний з територіями, відведеними під Палестинську Державу, є Negev Coexistence Forum. Цей проект займається питанням співіснування євреїв та арабів в пустелі Негев на півдні Ізраїлю. Проект було засновано в 1997 році групою активістів, серед яких були як євреї, так і араби, і він є єдиною подібною ініціативою в регіоні пустелі Негев. Більшість населення пустелі становлять євреї та бедуїни. «NCF вважає, що Держава Ізраїль не поважає, захищає і не виконує своїх зобов'язань з прав людини, дискримінуючи арабо-бедуїнських громадян у Негеві. В результаті, Форум висунув одну зі своїх цілей, як досягнення повних громадянських прав і рівності для всіх, хто живе в Негеві. Діяльність та проекти Форуму ґрунтуються на принципі арабо-єврейської співпраці, серед наших членів є лідери та науковці з арабської громади Негева» [189].

Активісти проекту працюють з лідерами невизнаних бедуїнських поселень, з метою забезпечення їх необхідними для життя речами. Окрім цього, Форум працює з урядом Ізраїлю в питаннях покращення життя бедуїнів та протидії державним заходам, які порушують права людини. Є прецеденти перемоги позовів активістів Форуму в Верховному суді Ізраїлю.

Проект «Sadaka-Reut» (Арабо-єврейська молодіжна співпраця) також об'єднує в своїх заходах та програмах молодих палестинців та євреїв. Корінням він сягає 1983 року, коли група молодих студентів, серед яких були євреї та палестинці, вирішили почати роботу по розбудові відношень між молодими людьми, які часто не знаходять спільної мови через конфлікт, який існує між євреями та палестинцями.

Свої цілі проект визначає наступним чином: «...працювати разом для побудови партнерства двох націй в суспільстві, в якому ми живемо. Це партнерство буде досягнуто шляхом визнання та прийняття відповідальності за несправедливість у нашій нинішній реальності та

виправлення цієї несправедливості, як основи спільного майбутнього для обох народів, разом з іншими меншинами, які проживають в Ізраїлі» [201].

З приводу арабо-ізраїльського конфлікту активісти проекту говорять наступне: «На відносини між єврейським більшістю і палестинською меншістю в Ізраїлі впливають громадянська нерівність і палестино-ізраїльський конфлікт. Вирішення конфлікту здається мрією. Тим часом закони заохочують делегітимізацію палестинських громадян і розширюють прірву між цими двома групами. Ми вважаємо, що держава несе безпосередню відповідальність за політику дискримінації й розділення і за поглиблення недовіри між євреями і палестинцями. В умовах цієї реальності існує дуже мало організацій, які кидають виклик розділенню та відчуженню, а також дуже мало груп, які працюють разом, щоб припинити конфлікт» [201].

За роки існування проекту, через освітні програми та інші заходи, які були організовані його активістами, пройшли тисячі людей. Сотні людей пройшли спеціальні програми, ставши після цього волонтерами та суспільно-політичними активістами.

Однією з найцікавіших в контексті нашого дослідження програм «Sadaka-Reut» є «Building a Culture of Peace» (англ. Побудова культури миру). Кожного року вона збирає близько півтисячі палестинців та євреїв віком від 14 до 18 років. Окрім того, що підлітки знайомляться між собою, вибудовуючи власний діалог один з одним, вони проходять ряд тренінгів та різноманітних освітніх заходів. «Семінари в арабських та єврейських школах, які показують молодим людям альтернативні перспективи та запрошують їх до участі в наших молодіжних групах. На семінарах розглядаються соціальні прогалини між громадами нашого суспільства, отримуються знання історичних подій, що стосуються конфлікту, і т.д.» [201].

Проект «Tag Meir» був заснований низкою активістів, які є релігійними сіоністами. Його мета – протидія актам насильства та агресії з

боку радикальних кіл релігійних сіоністів, основна частка яких проживає в єврейських поселеннях на територіях, які палестинці вважають окупованими. Проект об'єднує близько 50 різних організацій, які виступають з підтримкою палестинців, які сповідують іслам та християнство. В керівництві проекту, зокрема, є декілька рабинів. «Tag Meir бачить боротьбу з расизмом як частину кампанії підтримки демократичних цінностей, а також традиційних єврейських цінностей любові до наших сусідів і справедливості для всіх. Незалежно від їхньої політичних вподобань, більшість ізраїльтян виступають проти актів насильства над невинними людьми, які використовуються як пішаки в політичній боротьбі, яка має мало або взагалі не має відношення до них» [210].

«Tag Meir прагне вийти за межі релігійних розділень, заручившись підтримкою з усього ізраїльського спектру: від світських євреїв до реформістів і консерваторів та ортодоксів і ультра-ортодоксів» [210].

Фронт роботи проекту досить широкий, але всі дії так чи інакше направлені на розбудову і підтримку мирного співіснування євреїв та палестинців: «Протягом року ми проводимо сотні демонстрацій, мітингів і заходів. Наші групи висловлюють співчуття жертвам терору та насильства, ми зафарбовуємо расистські графіті, надаємо матеріальну підтримку релігійним об'єктам, які зазнали вандалізму. Ми проводимо зустрічі з політиками та тими, хто приймає рішення, щоб припинити підбурювання та риторику, яка є розпалює ворожнечу. Представники Tag Meir часто запрошуються національними засобами масової інформації, щоб прокоментувати насильство та руйнування, які відбуваються за расовим принципом» [210].

Прикладів подібних організацій та програм можна привести ще дуже багато. Також існує величезна кількість схожих проектів, якими займаються не євреї або палестинці, а люди з Європи, Австралії, США. Ми не будемо розглядати їх в цьому дослідженні, проте вони також відіграють

значну роль в спробах розбудови мирного діалогу між євреями та палестинцями з залученням в цей процес культурного фактору.

Слід зазначити про низку проблем, які на нашу думку, при всіх плюсах та позитивних сторонах культурного фактору, проявляються сьогодні в його реалізації.

По-перше, всі ці програми здебільшого замкнені всередині самого Ізраїлю, або, в кращому випадку, пов'язані з тими, хто проживає на Західному березі ріки Йордан. Через блокаду Сектору Гази та напружені стосунки між Ізраїлем та Хамас, реалізовувати подібні ініціативи в Секторі фактично неможливо. Таким чином подібні проекти не мають повного доступу до палестинського населення, що, безперечно, не дозволяє їм в повній мірі розкрити свій потенціал. Проте, незважаючи на це, продовження роботи в тих регіонах, де проживають палестинці, та куди можна більш-менш вільно дістатись активістам різноманітних програм, є необхідним для налагодження діалогу та побудови мирного співіснування.

По-друге, чимало з подібних проектів артикують свої ідеї в виразно лівому ключі. Це, звичайно, привертає увагу палестинців, проте навпаки відвертає чимало ізраїльтян, які стоять на більш правих позиціях, і не вважають Ізраїль «окупантом», який єдиний винний в усіх проблемах регіону та в конфлікті між палестинцями та євреями. Зміщення акцентів від радикально лівих заяв та позицій в бік більш поміркованої риторики, на нашу думку, змогло б не лише привернути увагу значної кількості ізраїльтян, але й чітко показало, що діалог має відбуватись між двома рівними народами, які мають свої рівні країни. В умовах, коли «one-state solution» є абсолютно безперспективним та не актуальним, такий підхід вбачається нам найбільш адекватним та життєздатним.

Але, незважаючи на це, культурний фактор, як ми вже зазначали на початку цього параграфу, видається нам надзвичайно перспективним та фундаментально важливим для розбудови діалогу і пошуків шляхів вирішення арабо-ізраїльського конфлікту. Робота з різними соціальними та

віковими групами євреїв і палестинців (особливо дітьми та молоддю) може стати визначальною в перспективі 15-20 років.

Висновки до Розділу 3.

Нелінійне осмислення складного соціального конфлікту передбачає звернення як до теорії соціальних систем (з метою виявлення основних ліній перебігу соціального конфлікту), так і до філософської герменевтики (для розрізнення окремих аспектів цілісного соціального конфлікту), до концепції суспільства ризику (як основи рефлексії стратегій вирішення соціального конфлікту), а також до комунікативної філософії (як загальної теорії соціальних перемовин у пошуку консенсусу). Нелінійний варіант розв'язання соціального конфлікту полягає у паралельному врахуванні ризиків і втрат усіх учасників конфлікту за кожним з його окремих аспектів. Ці питання розглядали, зокрема, такі сучасні філософи як Ульрих Бек, Юрген Габермас, Семюел Гантінгтон, Ніклас Луман та інші.

Розглянуто вплив Угод в Осло на подальший перебіг арабо-ізраїльського конфлікту. Проаналізовано ситуацію, котра передувала Угодам в Осло, політичний та історичні контексти, в яких проходили перемовини. Вирізнено слабкі сторони домовленостей та розглянуто причини того, чому вони не завершилися успіхом. Розглянуто роль інших країн (США, ЄС, РФ, Ірану тощо) в розвитку арабо-ізраїльського конфлікту. Проаналізовано перспективи створення незалежної палестинської держави та її міжнародного визнання. Доведено, що мирне вирішення арабо-ізраїльського конфлікту виключно в політичній площині в найближчій та середньостроковій перспективі є малоімовірним, а виходи потрібно шукати в залученні інших факторів.

Розглянуто аспекти, які необхідні для налагодження економічних стосунків між конфлікуючими сторонами. Також проаналізовано культурний фактор, як, передусім, використання різноманітних освітніх проектів для налагодження діалогу між сторонами конфлікту, залучення

академічних та неакадемічних досліджень і популяризація результатів цих досліджень між конфліктуючими сторонами, використання різноманітних видів мистецтва, як об'єднуючого фактору для знаходження спільних точок взаєморозуміння. Також вирізняє низку проблем, які проявляються сьогодні в реалізації культурного фактору для вирішення конфлікту. Розглянуто перспективність та фундаментальну важливість культурного фактору для розбудови діалогу і пошуків шляхів вирішення арабо-ізраїльського конфлікту.

До основних характеристик такого соціального конфлікту слід зарахувати наявність кількох відносно незалежних чинників перебігу соціального конфлікту, що передбачає звернення до теорії соціальних систем як теоретичної основи аналізу високо диференційованого суспільства: кожна соціальна система виявляється задіяною у соціальний конфлікт, а відповідно – кожна з них пропонує свої раціональні засоби його розв'язання.

РОЗДІЛ 4.

АНАЛІЗ НАЯВНОГО СТАНУ СПРАВ В ПИТАННІ МИРНОГО ВРЕГУЛЮВАННЯ АРАБО-ІЗРАЇЛЬСЬКОГО КОНФЛІКТУ ТА МОЖЛИВИЙ ПОДАЛЬШИЙ РОЗВИТОК ПОДІЙ

В даному розділі буде сконцентрована увага на пошуку реалістичної моделі вирішення складного соціального конфлікту на основі мультифакторного аналізу. Зокрема, буде акцентовано на найбільш сприятливих для найближчого розв'язання аспектах складного конфлікту. Буде також виявлено надзвичайно важливу роль переговорів, а відповідно – і пошуку консенсусу завдяки використанню методології комунікативної філософії. Пошук точок дотику між сторонами конфлікту потребує також широкого залучення методологічного інструментарію філософської герменевтики. Виявлення ризиків і перспектив, можливих здобутків і втрат при виборі кожного з альтернативних сценаріїв керованого розвитку складного соціального конфлікту потребує також залучення як концепції суспільства ризику Ульриха Бека, так і теорії соціальних систем Нікласа Лумана. Крім того, важливу роль відіграє підхід філософської герменевтики, яка сприяє досягненню фактичного, а не ідеального порозуміння. Цей підхід обґрунтовано Гансом-Георгом Гадамером, а його спеціальне застосування до аналізу соціальних конфліктів може бути використано ідеї праць Поля Рікера, Емануеля Левінаса, Бернгарда Вальденфельса.

Також у четвертому розділі було використано праці таких відомих філософів та соціологів, як Льюїс Козер, Ульрих Бек, Едвард Саїд, Семюел Гантінгтон, Френсіс Фукуяма, напрацювання яких використовувалися нами для спроби прогнозування можливих варіантів майбутнього розвитку арабо-

ізраїльського конфлікту та виявлення можливих ризиків на шляху до врегулювання конфліктів і протидії їм.

Як і в попередніх розділах, важливими стали праці аналітиків, а також релігійних і політичних діячів А. Епштейна, Б. Моллова, С. Леві, Й. Боба, Е. Шаргородського, А. Рубінштейна, Е. Інбара, в яких містяться ґрунтовні дослідження як минулих та сучасних подій арабо-ізраїльського конфлікту, так і спроб прогнозування його майбутніх перспектив.

Один з основоположників соціології конфлікту Льюїс Козер писав про завершення конфліктів наступне: «Інші соціальні процеси, такі як дружба і любов, не мають чіткої точки завершення. Дотримуючись закону соціальної інерції, вони продовжують діяти до тих пір, поки їх учасники не запропонують ясних умов їх припинення. До такого роду процесів відноситься соціальний конфлікт. Якщо, наприклад, в грі правила її ведення одночасно включають і правила закінчення, то в соціальному конфлікті неодмінно повинна бути встановлена чітка домовленість між суперниками щодо його завершення. У тому випадку, коли не досягнуто жодних взаємних угод до деякого моменту боротьби, її закінчення стає можливим лише як наслідок загибелі принаймні одного з супротивників. Це означає, що завершення конфлікту містить у собі ряд проблем, які не властиві кінцевим процесам» [61].

Для завершення будь-якого конфлікту необхідний договір, прийнятий всіма сторонами конфлікту, який би чітко оговорював всі деталі та нюанси припинення конфлікту, а його умови в обов'язковому порядку дотримувалися б усіма сторонами. Не є винятком і арабо-ізраїльський конфлікт. В теорії існує лише два варіанти його закінчення, згідно з Козером: або прийняття спільного плану дій, або загибель однієї зі сторін конфлікту.

Більш того, Козер наголошує: «Завершення конфлікту являє собою соціальний процес, який хоча і обумовлений намірами супротивників, все ж не може бути виведений з них безпосередньо. Як зауважив Г.Зиммель, «це

специфічне підприємство не належить ні світу, ні війни, подібно до того, як не належить жодному з берегів з'єднує їх міст». Результат конфлікту, без сумнівів, пов'язаний з цілями учасників і з тими засобами, які вони використовують. Його тривалість та інтенсивність залежатимуть від устремлінь опонентів, від наявних у їхньому розпорядженні ресурсів, нарешті, від часу і зусиль, які будуть потрібні для вироблення остаточного рішення. Проте завершення конфлікту, тобто досягнення згоди з питання про те, що слід вважати справжнім вирішенням проблеми, висуває на перший план такі чинники, які не пов'язані безпосередньо з діями сторін і повинні бути тому розглянуті окремо» [61]. У випадку арабо-ізраїльського конфлікту це підтверджується впливом зовнішніх, третіх сторін, що лише ускладнює вирішення конфлікту.

Варто звернути також увагу на інше слушне зауваження Зіммеля: «Люди, які мають багато спільного, часто набагато гіркіше, більш несправедливо ображають одне одного, аніж люди зовсім чужі. Іноді це трапляється тому, що велика область їхньої взаємної спільності стала чимось само собою зрозумілим, і тому не вона, але те, що на даний момент їх відрізняє, визначає їхні позиції одне щодо одного. Переважно це відбувається саме в силу їхніх небагатьох відмінностей, а всякий дрібний антагонізм набуває інше відносне значення, аніж це буває між людьми більш відчуженими, з самого початку взаємно орієнтованими на можливі відмінності» [53, с. 505]. Адже дійсно, якщо уважніше подивитися на ці два народи – євреїв і арабів, то знаходимо дуже багато спільного. Їхня мова належить до однієї західносемітської підгрупи афроазійських мов. Не лише через мову ці народи належать до семітської групи – багато спільного є і у їхньому походженні. Спільне є також у релігіях – обидві, і іудаїзм, і іслам, є аврамічними релігіями. Навіть територія, за яку зараз точаться криваві конфлікти, тривалий час належала як одному, так і іншому народу. Те, що обидва народи мали і мають досі багато спільного, однак, не лише створює певні передумови для загострення конфліктів між ними, але й для того,

щоби на цій спільній основі будувати діалог – адже набагато легше порозумітися, якщо майже нічого не треба пояснювати, оскільки все всім давно і добре відомо. Більшою мірою питання стоїть про те, щоби ресурс, який зараз використовують для розпалювання конфлікту, почали використовувати для його залагодження. Значною мірою це питання вироблення необхідного рішення, питання волі і бажання.

Звісно, для припинення цього конфлікту самого бажання лише замало, оскільки кожне з суспільств, які протистоять одне іншому у конфлікті, вже на інституційному рівні організовані для ведення війни між собою, загинуло багато людей з обох сторін. Однак, якщо панівним все ж стане бажання йти до миру, а не воювати – це позначить важливий перелам у перебігу конфлікту. Ще в середині 90-х років такий злам ніби намітився: у 1994 році Нобелівську премію миру отримали лідер Організації визволення Палестини Ясір Арафат, прем'єр-міністр Ізраїлю Іцхак Рабін і міністр закордонних справ Ізраїлю Шимон Перес – за зусилля по досягненню миру на Близькому Сході. Однак, цих лідерів уже немає серед живих, а досягнутий ними прогрес так і залишився непереконливим, хоча й відвернув на тривалий час більш гарячий перебіг конфлікту. Найбільше розчарування – що так і не було досягнуто ані визнаного всіма сторонами перемовин довготривалого базового документу щодо залагодження цього конфлікту, ані вироблено робочого формату для постійних перемовин щодо такого залагодження.

4.1. «Угода століття» як можлива основа врегулювання арабо-ізраїльського конфлікту та її філософське обґрунтування.

Для адекватного моніторингу складного соціального конфлікту, а тим більше для ефективного управління ним необхідне оволодіння баченням простору сучасної культури як принципово гетерогенним, таким, що складається з різнорідних елементів. При цьому є щонайменше одна альтернатива: або ж розглядати це розмаїття як таке, що складається з

автономних елементів, тобто множини самодостатніх культур, або ж намагатися виявити, чому саме ці культури виявилися поруч, досліджувати зв'язки між ними, виявляти життєво важливі взаємозалежності. Перший підхід, як видається, пропонує концепція мультикультуралізму, другий – ближчий до концепції комунітаризму. Лише на перший погляд ці дві концепції близькі, насправді вони мають як різне коріння, так і різну спрямованість.

Мультикультуралізм було запропоновано як принцип співіснування різних етнічних (а потім і інших) соціальних спільнот у Канаді, де вони тривалий час, інколи століттями живуть поруч, але окремо. Ні, ніякої ворожнечі, але культурні взаємовпливи також мінімальні. Ці концепції представляють такі автори, як Вільям Кімліка, Чандран Кукатас, Шейла Бенгабіб. Наведемо приклад того, що являє собою мультикультуралізм у чистому вигляді, або, як його називає Кукатас, «жорсткий мультикультуралізм»: «Жорсткий мультикультуралістський підхід полягає в тому, що суспільство повинно вживати активні заходи, щоб забезпечити таким людям не тільки повноцінну участь в житті суспільства, а й максимальні можливості для збереження особливої ідентичності і традицій. Відповідно до цієї точки зору до розмаїття слід не просто ставитися толерантно – його потрібно зміцнювати, заохочувати і підтримувати, як фінансовими засобами (при необхідності), так і шляхом надання культурним меншинам особливих прав» [75]. Очевидно, що як євреї, так і араби наполягають, щоби інша сторона саме так до них і ставилася, однак не бажає сама так ставитися до іншої. Секрет у тому, що в Канаді усі етнічні спільноти знаходяться під загальним протекторатом уряду, який формально взагалі є зовнішньою конструкцією – Канада і досі має окремі рудименти протекторату Великої Британії. Однак, у арабо-ізраїльському конфлікті такого визнаного всіма протекторату немає, хоча у різний час у цьому регіоні і був такий статус у різних країн – Туреччини, Британії, Франції, а зараз інтерес до регіону проявляють Іран, США, ЄС, Росія. Саме

множинність потенційних протекторатів і створює ситуацію, коли за ілюзії його наявності, ніхто не бере на себе повної відповідальності за справи у регіоні – ані політичної, ані економічної, ані правової, ані військової, ані культурної.

Іншу стратегію бачення співіснування спільнот пропонує комунітаризм. Американський соціолог Філіп Селзнік вважав, що термін «комунітарний» може бути застосованим до будь-якої доктрини, яка ставить ідеал суспільства як втілення загального блага вище за незалежність та самореалізацію індивідів. У цьому сенсі немає великої різниці між комунізмом, фашизмом, соціал-демократією, християнським соціалізмом чи навіть більшістю традиційних релігій [205]. Важливим є розуміння Селзніка, що вирішальну роль у встановленні суспільного порядку відіграють не стихійні рухи, якими керують емоції і інстинкти, а діяльність соціальних організацій, у яких ірраціональні імпульси трансформуються у стійку мотивацію раціональної поведінки. Хоча у праці Селзніка сам термін «комунітаризм» він оцінює неоднозначно, однак саме Селзнік з його ідеями децентралізації в управлінні сприяв розвитку комунітаризму як вчення про самоорганізовані соціальні спільноти.

Ідеї Селзніка розвивав інший американський теоретик – Майкл Сендел, який свого часу був близьким до консервативно налаштованого Роберта Кеннеді і поділяв його погляди: «Політичний кругозір Роберта Ф. Кеннеді був більш консервативним і радикальним, ніж основна лінія його партії. Він підтримував децентралізацію влади, критикував загальний добробут як "нашу найбільшу внутрішню поразку", заперечував віру в економічне зростання як панацею проти всіх соціальних хвороб. Кеннеді критикував політику федеральних видатків і загальний добробут на тій підставі, що це зробило мільйони американців залежними від державної допомоги, що у свою чергу призвело до їх неспроможності відігравати свою роль у політичному житті суспільства. Товариство, спільнота, загальний патріотизм – ці визначні цінності нашої цивілізації не походять виключно із

спільної купівлі та споживання товарів. Вони походять від загального розуміння взаємозалежності і персональних зусиль» [202]. Сендел обґрунтовує позиції комунітаризму як поміркованого і реалістичного лібералізму: для захисту свобод людини важливі не лише загальнодержавні демократичні інституції, але й місцева самоорганізація.

Ще далі йде канадський філософ Чарльз Тейлор, який намагається сполучати мультикультуралізм та комунітаризм завдяки зверненню до католицизму: не держава, а релігія мають захищати цінності, а відповідно, особиста свобода кожного ґрунтується на вірі, яка міцно об'єднує його з людьми одних з ним переконань у спільноті віруючих [118], [119], [120]. Саме такі спільноти постають як взірець самоорганізації. Хоча Тейлор підводить до цього дуже обережно і опосередковано у своїх філософських текстах, однак його власні релігійні переконання недвозначно засвідчують, на якій саме основі він бачить можливим сильний комунітаризм. Таким чином, у концепції Тейлора об'єднуються найважливіші ідеї його попередників.

Конфлікти, дійсно, варто залагоджувати за підтримки вищої інстанції – але більшою мірою духовної, а не матеріальної підтримки. Матеріальний же фундамент залагодження конфлікту має приходити не як подарунковий гуманітарний вантаж на кшталт об'єкту якогось карго-культу, але власними зусиллями соціальних спільнот – громад, які краще за інших знають власні інтереси і потреби. Саме у такому ключі, обережно, намагається вибудувувати взаємодію з палестинцями європейська дипломатія.

Але чи відповідає цим ідеям підхід, який пропонувала минула американська адміністрація Дональда Трампа, і що вона залишила у спадок адміністрації Джо Байдена?

«Deal of the century» – саме так екс-президент США Дональд Трамп назвав план мирного врегулювання арабо-ізраїльського конфлікту, який став результатом спільної діяльності декількох людей. Головним архітектором «угоди століття» вважається Джаред Кушнер, бізнесмен,

власник низки великих компаній, старший радник экс-президента США Дональда Трампа, один з творців передвиборчої кампанії Трампа в 2015 році та його зять. Дональд Трамп одного разу заявив наступне: «Якщо він [Джаред Кушнер] не зможе принести мир на Близький Схід, то ніхто не зможе» [217].

28 січня 2020 року відбулось те, на що очікували як жителі Близького Сходу, так і зацікавлені країни, дослідники та співчуваючі далеко за його межами – тодішній президент Сполучених Штатів Америки Дональд Трамп оприлюднив деталі так званої «Угоди століття» («Deal of the Century», далі по тексту – Угода), плану мирного врегулювання палестино-ізраїльського конфлікту, над яким він разом зі своїм зятем Джаредом Кушнером, а також низкою радників та послів працював останні три роки. Оприлюднити план мали ще у 2019 році, і деякі нюанси, в першу чергу, які стосуються економічної складової Угоди, були озвучені раніше. Повній презентації Угоди ж постійно заважали різні несприятливі політичні процеси у США та в Ізраїлі. Політична криза в Ізраїлі, яка включала контраверсійні парламентські вибори навесні 2019 року, за результатами яких ізраїльтянам так і не вдалося сформувати уряд, повторні вибори восени, коли історія повторилася, ескалація конфлікту з Сектором Гази – все це вплинуло на відкладення оприлюднення «Угоди століття».

Загалом, було очевидно, що США під керівництвом Трампа, які спочатку перенесли посольство до Єрусалиму (який є однією з основних спірних точок в нинішньому конфлікті), визнавши його столицею Держави Ізраїль, визнали Голанські висоти ізраїльською територією, а також провадили загальний проізраїльський курс, в проекті врегулювання конфлікту будуть радше на боці Ізраїлю, і палестинці фігуруватимуть у плані другим номером. Нічого революційно нового американо-ізраїльський союз в плані угоди палестинцям не запропонував. Головним для США лишилась підтримка Ізраїлю та його безпека, а не знаходження точок порозуміння.

У документі, наприклад, згадується постійна готовність Ізраїлю до поступок та перемовин – як приклад, наводиться історія з Синайським півостровом, який Ізраїль віддав Єгипту в обмін на мир [191, с. 2].

Проте, в тексті жодним чином не згадується, що Синайський півострів опинився під контролем Ізраїлю в результаті окупації цієї території під час Шестиденної війни. До 1967 року півострів був територією Єгипту. Повернення Синаю зображується авторами плану як жест доброї волі з боку єврейської держави. Нагадаємо, що більшість спірних на сьогоднішній день територій: Східний Єрусалим, Голанські висоти, Західний берег ріки Йордан, були захоплені Ізраїлем саме в ході Шестиденної війни 1967 року. Площа цих територій майже у 4 рази перевищувала площу Ізраїлю станом на 1966 рік.

Більш того, частина територій на Західному березі ріки Йордан, де сьогодні діє Палестинська Національна Адміністрація на чолі з Махмудом Аббасом, і які визнаються багатьма країнами світу як спірні, або такі, що анексовані Ізраїлем, згідно з баченням Трампа й Кушнера, мала б бути визнана ізраїльською територією [191, с. 7].

Згідно з планом, Єрусалим визнається неподільною столицею Ізраїлю, але, одночасно з цим, столиця Палестини має знаходитись в Східному Єрусалимі [191, с. 17]. Таким рішенням напруга навколо Єрусалиму не була б знята – фактично, дві столиці в одному місті виглядають як продовження існуючих раніше суперечок та конфлікту. Для палестинців питання Єрусалиму є принциповим. Фактично, Трамп вимагав від них, разом з визнанням єврейської держави, визнати й Єрусалим столицею цієї держави. Саме «вирішення» конфлікту в такому варіанті, який запропонували Трамп та Кушнер, на нашу думку, побачити складно. Натомість звернення до минулих історичних планів розподілення територій могло б стати стартовою точкою для порозуміння, проте в цьому випадку ми неодмінно зустріли б неприйняття з боку ізраїльського уряду та зорієнтованих в правий політичний спектр ізраїльтян.

Доступ до релігійних святинь, згідно з планом, мав би надаватись всім без виключення релігійним групам на всіх територіях Ізраїлю та Палестини. План наголошував на необхідності ізраїльтянам та палестинцям мати право справляти свої релігійні культу без жодних утисків та заборон [191]. Цей момент, безумовно, є надзвичайно важливим в контексті мирного врегулювання конфлікту, і одним з, на нашу думку, небагатьох правильних та позитивних моментів запропонованої Угоди.

Основні питання, які викликали протести палестинців, в плані задовольнялися на користь Ізраїлю, і заперечити тут нема чого. Ізраїльські поселення на Західному березі було запропоновано легалізувати і залишити на своїх місцях, Єрусалим визнати столицею Ізраїлю – єдиною й неподільною, палестинські біженці на свої території не повертаються, натомість їм обіцяли якісь досить туманні компенсації. Палестинці, фактично, вимушені були би прийняти умови та підлаштовуватись під картину світу, створену американцями та ізраїльтянами, яка не тільки не вирішила б їхні головні больові питання, але й заборонила їм бути повноцінною державою з власними збройними силами та власним баченням утвердження та розвитку своєї державності.

Тому цілком очікуваною була реакція лідерів палестинців, які одразу заявили про те, що про подібні поступки не може бути й мови [154]. Єгипет закликав всі сторони уважніше дослідити пункти документу і не погоджуватись одразу на всі вимоги Трампа та Нетаньягу [154]. Навіть Саудівська Аравія відреагувала досить стримано, без явного ентузіазму (хоча саме від цієї країни залежить дуже багато). Позитивно поставилися до деталей Угоди в Катарі. Так, деякі арабські країни закликали палестинців до перемовин з Ізраїлем за посередництвом США [154]. Це справді відрізняє цю ситуацію від попередніх. Але дуже складно говорити про стовідсоткову єдність та позитивний погляд на процес серед арабських країн, їхніх лідерів та населення.

Варто звернутися до праці Поля Рікера «Шлях визнання», у якій він демонструє, що будь-який учасник перемовин об'єктивно бачить конфлікт упереджено, асиметрично, під своїм кутом зору, надаючи власну інтерпретацію не лише своїм інтересам, але і інтересам свого опонента: «Конституювання феномена «інший» представляє в такому випадку парадоксальну побудову: інакшість іншого, як будь-яка інакшість, конституюється в (in) «я» і виходячи з (aus) «я»; але саме в якості іншого чужий конституюється як ego для самого себе в тому ж самому статусі, що і «я», тобто як суб'єкт досвіду, як суб'єкт, здатний сприймати «я» таким, що належить світу свого досвіду» [108, с. 149]. Тобто іншого навіть з найкращими намірами конструюють за власними «образом і подобою». У філософській феноменології Едмунда Гусерля, власне у п'ятій з його «Картезіанських медитацій» це інтерпретується як виклик соліпсизму, тобто позиції, згідно якої насправді існує лише одне ego, а всі інші можливі ego – лише як гіпотези у його цього єдиного ego свідомості [39]. Але чи можна все ж прийняти Іншого не як власний конструкт, а як справжнього Іншого, який у суті своїй є Чужим, невідомим і принципово непізнаваним? Чи можна залишити за ним право на його власну думку, радикально відмінну від нашої власної, нехай навіть помилкову, на наше переконання, - але ми маємо право також залишати Іншому право здійснювати його власні помилки. Для цього потрібно прагнути постійно долати ту асиметрію, яку об'єктивно вибудовує наша свідомість. Пастка феноменології полягає у тому, вважає Рікер, що це подолання буде неминуче здійснюватися знову ж таки у самій свідомості суб'єкта пізнання, завжди він буде зісковзати на шлях аналогій із самим собою: «...до самого кінця цього важкого шляху те, що пережито особисто іншим, залишається для мене назавжди незбагненим; аналогічне ставлення може лише крок за кроком подвоюватися» [108, с. 151]. Для розв'язання проблеми Рікер відсилає до іншого феноменолога – Еманюеля Левінаса, який радикально міняє характер запропонованої Гусерлем асиметрії – тепер уже вона має акцент не

на ego, а на моральному пріоритеті Іншого перед ego [180]. Як це характеризує Рікер, «філософія початкової асиметрії між «я» і іншим, що виходить з етичного пріоритету іншого, може осмислити взаємність між нерівними партнерами» [108, с. 153]. Але до такої моральної самопожертви автори Угоди, як і обидві сторони конфлікту ще не прийшли – та чи можливо це взагалі у політиці? Глобально – навряд чи, але певні моральні прориви політиці все ж життєво необхідні, інакше всі політичні стосунки між усіма державами, а не лише між Ізраїлем і Палестиною, скотяться у стан війни.

В контексті ж нашого дослідження необхідно відмітити, що ще на першій сторінці документу Угоди з текстом плану, авторами стверджується теза, яку ми озвучуємо в своїх статтях та виступах вже декілька років – релігійний фактор в арабо-ізраїльському конфлікті є неймовірно вагомою його складовою, яка надзвичайно сильно впливає на питання його мирного врегулювання. Автори плану при цьому не зовсім вірно, на нашу думку, стверджували що, фактично, існує два різних арабо-ізраїльських конфлікти: між палестинцями та ізраїльтянами, який зводиться до питань території, безпеки та біженців, і релігійний, між Ізраїлем та мусульманськими країнами, який ґрунтується навколо питання контролю над святими для представників різних релігійних традицій місцями [191, с. 2]. Таке розділення, на нашу думку, помилкове. Даний підхід відмовляється розглядати арабо-ізраїльський конфлікт комплексно, як конфлікт, що складається з декількох фрагментів, відкидаючи бодай один з яких, успіхи у вирішенні конфлікту стрімко зменшуються фактично до нуля.

Одна з головних тез нашого дослідження якраз і полягає в необхідності мультифакторного аналізу та підходу до виявлення основних точок конфлікту, навіть якщо вони лежать в абсолютно різних площинах, та, як результат, ствердження необхідності комплексного вирішення конфлікту. Врегулювати конфлікт, розділивши його на два окремі конфлікти за релігійною та етнічною або будь-якою іншою ознаками, на

нашу думку, неможливо. Так само, як неможливо відкинути релігійний фактор з-поміж інших, або сконцентруватись лише на якомусь одному факторі.

Проте, сама тенденція до визнання релігії як вагомого фактору в конфлікті авторами плану, безумовно, є добрим сигналом, і лише ще більше актуалізує наші напрацювання та ідеї, визначаючи їх не як маргінальні, а магістральні.

Автори плану приділяють особливу увагу питанню релігії в конфлікті в контексті Єрусалимського питання, пояснюючи, чому для іудеїв, християн і мусульман це місто та окремі його точки є надзвичайно важливими [191, с. 15]. Їхні висновки та пропозиції з цього питання є, на нашу думку, концептуально та суттєво вірними та єдино можливими. Без можливості доступу представників всіх релігійних традицій до всіх релігійних святинь, які знаходяться на території Ізраїлю та Палестини, та права проводити релігійні практики, не може бути й мови про врегулювання конфлікту.

Автори плану врегулювання конфлікту загалом концептуально слідуєть логіці, запропонованій в нашому дослідженні – однак у їхньому документі відсутнє філософське обґрунтування цієї логіки, відсутній чіткий виклад концепції розв'язання складного соціального конфлікту, яку чітко експлікуємо ми. Слід завжди тримати на меті збереження цілісного бачення такого конфлікту. Натомість, автори Угоди виокремлюють різні фактори конфлікту, намагаючись вирішити кожен з них зокрема, згідно з його особливостями та нюансами. Це вже є значним прогресом, однак все ж Угоді бракує послідовно цілісного бачення складного соціального конфлікту, вона хвибує на певні перекося, коли за рахунок однієї сторони намагаються досягнути вигід для іншої, або вирішенням одного аспекту конфлікту (економічного або освітнього, наприклад) інколи намагаються підмінити вирішення його іншого аспекту (релігійного, військового або політичного). Відмова від уваги до конфлікту в цілому та концентрація лише на якомусь з його аспектів, як ми зазначали в нашому дослідженні

раніше, ставить під питання можливість позитивного результату загалом. Тобто, таким чином, концептуально та методологічно цей план, на нашу думку, складено правильно, але – наполовину стихійно, а тому і не до кінця послідовно. Однак, явне просування в бік прийняття конфлікту в цілому, в усіх його проявах, безумовно, вже є однією з небагатьох сильних сторін документу.

Проблеми, як ми вже показали вище, нерідко починаються тоді, коли від декларацій концептуального бачення, автори переходять до безпосередніх пропозицій вирішення окремих завдань. І ці проблеми, на нашу думку, пов'язані з ідеологічною, політичною та економічною ангажованістю авторів плану та їхньою неготовністю бути послідовними у розв'язанні палестинсько-ізраїльського конфлікту саме як складного соціального конфлікту.

На сьогоднішній день зрозуміло одне: цей план, якщо його піддати необхідним корективам, все ще мав би шанси кардинально змінити хід речей в регіоні. Якщо ж план залишився б у наявному вигляді, тоді зміни були б, але зовсім не обов'язково в позитивному руслі, а швидше навпаки. Згадаємо Угоди в Осло, про які ми писали раніше. Свого часу вони ініціювали велику кількість змін в Ізраїлі та Палестині, більшість з яких зараз можна оцінити як такі, що ледве можна назвати кроками до мирного вирішення конфлікту, або бодай його демілітаризації.

Цікаву думку з приводу «угоди століття» висловлює турецький дослідник Омер Фарук Зенгін: «Мир в регіоні – це перше, що очікується від цієї угоди. Однак арабо-ізраїльський конфлікт – це не лише регіональна криза, це також міжнародна проблема, де необхідно враховувати також і багато держав і неурядових організацій. Повинні бути місцеві, регіональні та міжнародні кроки на шляху до миру. І кожен з цих кроків має бути пояснений у кожному рішенні угоди. Таким чином, влада США робить критичну помилку, розглядаючи цей конфлікт як регіональний» [220].

Це ще одна з причин можливої невдачі цього плану. Величезна кількість зовнішніх факторів, про які ми говорили в другому розділі, ймовірно, так і не були належно розглянуті та всерйоз залучені в функціонування цього плану. Інтереси країн, які знаходяться за межами Близького Сходу, як ми побачили вище, також зав'язані на Ізраїль або арабські країни, і ця угода може серйозно змінити ситуацію в економічній, військовій, політичній та інших сферах міжнародних відносин. Таким чином, ймовірність непередбачуваних подій під час імплементації пунктів договору збільшується пропорційно кількості зацікавлених в цьому регіоні та в його стані сторін.

Президент Єрусалимського інституту стратегії та безпеки професор Єфраїм Інбар зазначає, що, не зважаючи на те, що деталі угоди поки не відомі, вона буде орієнтуватись на two-state solution, що в даний момент, на його думку, веде будь-які спроби врегулювання конфлікту в глухий кут: «...стабільний і мирний результат відповідно до парадигми two-state solution навряд чи проявиться в найближчому майбутньому з двох основних причин: два національні рухи, палестинський і сіоністський, не є близькими до історичного компромісу; палестинці не здатні будувати власну державу» [174]. Аргументує це Єфраїм Інбар наступним чином: «Палестинці отримали можливість побудувати свою державу з 1994 року, але створили лише «невдалу державу», корумповану і анархічну. Це справедливо як для Палестинської адміністрації (ПА) під проводом Фатх, так і для Гази, що контролюється Хамасом. Отже, неминучим висновком є те, що дводержавний варіант більше не є життєздатним» [174].

На нашу думку, такий підхід є шкідливим та неправильним для тих ініціатив та результатів, які вже є на ниві арабо-ізраїльського порозуміння. І питання тут навіть не в тому, яка рішення – one-state або two-state – краще, а в тому, що всі без винятку палестинці зрівнюються до тих чиновників та політичних діячів, які останні 25 років керували Палестинською автономією. Подібна заява, яку, як ми бачили раніше, озвучував і Джаред

Кушнер, не є конструктивною в жодному з можливих поглядів на неї. Думка, що «палестинці не здатні будувати власну державу», на нашу думку, фактично ідентична тій, яку пропагували нацисти в 1930-ті роки в Німеччині, заявляючи, що євреї не мають власної держави через їхню неповноцінність.

Тепер, коли відомі всі основні пункти та деталі «Угоди століття», стало очевидно, що ця угода більше нагадує вираз «добрими намірами...», ніж претендує на те, щоб стати ключем для вирішення конфлікту, або хоча б першим конструктивним та серйозним кроком на довгому шляху до примирення усіх сторін.

З філософської точки зору, найбільшою вадю Угоди є те, що вона майже не враховує позицію однієї із сторін конфлікту – а саме палестинської сторони, точніше, приписує цій стороні інтереси, виходячи переважно з позицій її опонента – ізраїльської сторони. Для унеможливлення такого підходу його розробникам варто було би врахувати ідеї праць «Конфлікт інтерпретацій» та «Шлях визнання» Поля Рікера.

Єгипетський дипломат Хешам Юсеф, говорячи про підхід нової адміністрації президента США Джо Байдена до даного конфлікту, виділив декілька важливих, на наш погляд, моментів, які відрізняють політику нової адміністрації від дій, які реалізовувала адміністрація Трампа [218].

По-перше, на думку Юсефа, адміністрація Байдена не визначила пріоритет палестино-ізраїльського конфлікту у своїй програмі зовнішньої політики. По-друге, президент Байден і держсекретар Блінкен неодноразово вказували на те, що вирішення конфлікту залежить від рішення двох держав.

Проте, детально своє бачення вирішення конфлікту адміністрація поки що не розкривала. Юсеф вважає, що адміністрація Байдена буде діяти у цьому питанні більш помірковано, ніж її попередники з адміністрації Трампа. Одним з сигналів цього, за словами Юсефа, є бажання США

відновити роботу свого консульства в Палестині, яке було закрито минулою адміністрацією.

Більш того, під час візиту Блінкена до Ізраїлю він наголосив, що консульство, яке вони хочуть відкрити, буде знаходитись в Єрусалимі. Також Юсеф звертає увагу на те, що на думку нової адміністрації президента США, на сьогоднішній день продуктивні перемовини між Ізраїлем та Палестиною неможливі. Він наводить слова Блінкена про те, що наразі необхідно зосередитись на відновленні Сектора Гази та гуманітарних проблемах в регіоні. На думку Блінкена, ці кроки можуть створити кращі умови для того, щоб у майбутньому відновити перемовини.

Крім того, Юсеф зазначає, що адміністрація Байдена підтримує нормалізаційні угоди між Ізраїлем та арабськими країнами, але не надає пріоритету подальшому їх просуванню.

Загалом, Юсеф визначає нинішню позицію США як обережну [218].

На нашу ж думку, прихід нової адміністрації Джо Байдена означає перехід централізованих спроб вирішення палестино-ізраїльського конфлікту «згори» у заморожену фазу, в якій радикальних кроків, на кшталт вчинених Трампом, поменшає.

4.2. Альтернативні сценарії вирішення арабо-ізраїльського конфлікту та перспективи подальшого перебігу подій.

Більшість дослідників питання мирного врегулювання арабо-ізраїльського конфлікту сходяться в одному – для успіху будь-яких ініціатив з питань врегулювання та примирення необхідне осмислене прийняття та залучення в ці процеси великих мас населення всіх конфліктуючих сторін. Без цього будь-які, навіть неймовірно красиві та детально продумані в теорії варіанти вирішення конфлікту, приречені на поразку. І навпаки, якщо звичайні люди, задіяні в конфлікт, у своїй критичній кількості почнуть давити на уряди всіх сторін конфлікту, тим нічого не залишиться, як йти на поступки та шукати шляхи для примирення.

Еліас Зананірі, заступник голови Комітету з питань взаємодії з ізраїльською спільнотою Організації Визволення Палестини, говорить що: «проекти з будівництва миру [peacebuilding] є цінними не як альтернатива переговорам і як «two-state solution», але як один із способів допомогти цим переговорам домогтися успіху ... Тільки через розуміння іншого й прийняття існування іншого можна вирішити арабо-ізраїльський конфлікт» [155].

Депутат Кнесету від лівої партії «Авода» підтримує цю ідею: «Єдине, чому лідери не можуть протистояти, – це громадська підтримка. Якщо обидва народи чесно покажуть своїм лідерам, наскільки вони підтримують і довіряють їм у своїх зусиллях для досягнення миру, ті не зможуть зробити крок назад» [155].

Двоє дослідників з Університету імені Бар-Ілана (Ізраїль, Рамат-Ган, університет було названо на честь Меіра Бар-Ілана, одного з лідерів релігійних сіоністів) Бен Моллов та Хаїм Лаві, зокрема, досліджують існуючі мирні ініціативи в Ізраїлі та Палестині, які в майбутньому можуть стати прикладом або фундаментом для більших трансформацій у відношеннях між ізраїльтянами та арабами.

В своїй статті «Relationship Transformation between Israeli Settlers and West Bank Palestinians: The Case of «Roots»» 2018 року вони досліджують дуже цікавий кейс і приходять до дуже важливих висновків.

«Особливий випадок «Roots» дуже важливий не тільки як ще один прикладом організації міжрелігійного діалогу та взаємодії між ізраїльтянами та палестинцями як засобу сприяння діалогу та вирішенню конфліктів, але як такий, що безпосередньо об'єднує ізраїльських поселенців і місцевих палестинців в районі Гуш-Еціон між Віфлеємом і Хевроном в структурований спосіб» [187].

Діяльність центру надзвичайно активна та різноманітна: починаючи з жіночих груп ізраїльтянок та палестинок по вивченню іудейських та мусульманських релігійних текстів, молодіжну групу віком 15-18 років, до

якої входять єврейська та палестинська молодь району, закінчуючи регулярними лекціями на різні теми, фото-семінарами, концертами та спільними релігійними заходами (наприклад, ізраїльські релігійні та політичні лідери району були запрошені взяти участь у святковому вечорі на честь закінчення священного для мусульман місяця Рамадан – епізод для цієї місцевості сьогодні ледь не фантастичний: «Це був сильний момент міжрелігійної солідарності. На кошерному обіді виникла жвава дискусія у чудовій атмосфері, фактично палестинці висловили свої співчуття перед перспективою евакуації сусіднього єврейського поселення через правову проблему. Крім того, очевидно, що водопостачання села Бейт-Оммар здійснювалося через це поселення, що свідчить про певну взаємозалежність між поселеннями в Гуш-Еціон і сусідніх палестинських селах» [187]).

Окремою і унікальною є програма для тих ізраїльтян, хто в найближчий час піде на службу до ізраїльської армії, яка направлена на ознайомлення з можливими складними ситуаціями під час проходження служби, які можуть негативно вплинути на палестино-ізраїльські відносини, та правильне вирішення цих ситуацій в контексті уникнення можливих наслідків у вигляді загострення стосунків між ізраїльською та палестинською молоддю.

«Формування групи «Roots» (івр. Шорашім / араб. Юдур) саме по собі є прикладом трансформації відносин між єврейськими поселенцями та палестинцями. Ключове палестинське керівництво з села Бет Уммарі мали досвід бойових або політичних активістів в Першій інтифаді 1987 року. Переживши біль і втрати, вони змогли відчуті емпатію, зрозумівши біль ізраїльтян, які також зазнали втрат, у колі ізраїльсько-палестинських постраждалих батьків. З цього почалося розуміння того, що палестинське насильство не принесло жодної побічної користі, і якщо вони хочуть вплинути на громадську думку Ізраїлю для підтримки палестинських прагнень і можливості спільного продуктивного майбутнього, їм потрібно залучити не тільки світських ліво-орієнтованих ізраїльтян, які формують

основну частину ізраїльських мирних активістів, але й ізраїльтян, які більш традиційно орієнтовані, які насправді були їхніми сусідами в Гуш Еціон» [187].

Схоже переосмислення відбулося і у лідерів єврейської общини цього району: «Починаючи від розглядання життя в Юдеї і Самарії, серця біблійної історії, як засобу реалізації єврейських ідеалів побудови Ізраїлю, вони прийшли до розуміння, що не можуть ігнорувати своїх палестинських сусідів. Насправді ряд рабинів приділив особливу увагу питанням єврейських джерел, які могли б підтримати ідею єврейсько-арабського партнерства на землі, на відміну від ексклюзивістської інтерпретації і упередження до своїх арабських сусідів» [187].

«Надзвичайно вражаючим є той факт, що палестинські лідери змогли сформувати в собі розуміння єврейського біблійного оповідання та єврейського зв'язку з Юдеєю та Самарією та землею Ізраїлю взагалі. Це дуже важливий крок до побудови миру, оскільки ізраїльтяни часто нарікають на те, що навіть під час миротворчих зусиль з арабськими партіями і країнами зв'язок євреїв з Землею Ізраїлю або ігнорується, або повністю заперечується» [187].

Основна група керівників програми складає близько 20 ізраїльтян та палестинців. «У основній групі лідерів тенденція ізраїльських учасників полягала в тому, щоб підкреслити мету створення добросусідських відносин і побудови миру, які живуть так близько, в першу чергу, з психологічної та екологічної точки зору; палестинці, з іншого боку, підтримуючи цю мету, підкреслюють, що їхня сьогоденна реальність, яка включає переговори про труднощі військової окупації, повинна також розглядатися як частина діалогу та побудови миру. В рамках постійної побудови відносин ізраїльські поселенці більше усвідомлюють ці повсякденні труднощі і намагаються використати свої контакти та добрі зв'язки з ізраїльськими військовими та цивільними органами влади, щоб допомогти полегшити окремі випадки труднощів, з якими стикаються їхні палестинські сусіди. Хоча деякі з

палестинців прагнуть перенести «Roots» у напрямку проведення концентрованих політичних дій, спрямованих на негайний вплив на макрополітику, загальний консенсус обох сторін полягає в тому, щоб уникнути такого підходу як нереалістичного, так і такого, що роз'єднує» [187].

Автори дослідження відмічають також дуже цікавий момент, який пов'язаний з діяльністю молодіжної групи. Під час спільних екскурсій Ізраїлем та Палестиною, молодь часто починала дискутувати на дуже гострі та актуальні теми, але в результаті палестинцям було важко зрозуміти побоювання молодих ізраїльтян з приводу власної безпеки та потенційної можливості загрози їхній державі. Дослідники констатували, що подібні дискусії радше мали негативний характер, ніж позитивний і об'єднавчий, і невідомо, чи змінилася б ситуація, якби ці дискусії не модерували старші учасники руху «Roots».

Бен Моллов та Хаїм Лаві приходять до наступних висновків: «Сам факт, що ізраїльські поселенці (які, на думку багатьох, є головною «перешкодою для миру»), можуть будувати конструктивні й цивілізовані зв'язки з палестинцями саме по собі є досягненням, в контексті заходів зі зменшення напруги в районах, які вважаються найбільш вибуховими для обох сторін. Якщо релігійні сіоністські поселенці зможуть знайти спільні риси з місцевими палестинцями, може виникнути надія на те, що обидві громади в цілому також об'єднаються в позитивному ключі. Насправді, деякі стверджували, що мирний процес в Осло провалився значною мірою завдяки тому, що найбільш релігійні представники обох общин, були маргіналізовані або повністю виключені з процесу» [187].

Подібна трансформація відносин, на думку Бена Моллова та Хаїма Лаві, є необхідною умовою побудови миру в регіоні. Без неї будь-які спроби насадити мир «згори» будуть марні. Інтереси населення на тих територіях, які охарактеризовані як «спірні», та компроміс між ними, мають бути

центральною при розгляданні можливих шляхів повного вирішення конфлікту.

Цей приклад на перший погляд неймовірної співпраці ізраїльських поселенців, лівова частина яких є релігійними сіоністами, про яких ми говорили раніше, і які в своїй більшості дуже радикально налаштовані по відношенню до палестинців та території Західного берегу ріки Йордан (Іудея та Самарія), та палестинців, які населяють цю територію і знаходяться під керівництвом Палестинської Національної Адміністрації Махмуда Аббаса, говорить нам, як мінімум, про дві важливі речі.

По-перше, конструктивний між діалог палестинцями та ізраїльтянами можливий. Навіть між релігійними сіоністами та палестинцями, які розглядають ситуацію, що склалася довкола них, як військову окупацію Ізраїлю їхніх територій.

Зрозуміло, що окремо взятий випадок співпраці відносно невеликої кількості людей не може слугувати репрезентативною вибіркою, яка апріорно говорить про подальший успіх всіх таких ініціатив та проектів. Але цей випадок є позитивним прецедентом, який дає ґрунт для подальших теоретичних розвідок та практичних дій по розширенню подібних проектів на більші кількості людей та територій. Проте, на нашу думку, подальше поглиблення та впровадження саме таких програм та ініціатив, є незрівнянно більше важливим та дієвим, ніж круглі столи із залученням високопосадовців і тому подібне. Першочерговою має бути саме низова співпраця, а політична кон'юнктура має підтягуватись за нею, а не навпаки.

По-друге, такі ініціативи вимагають особистісної зацікавленості та залучення в проблематику, яку неможливо змусити відчувати та народити в собі. Одним з головних напрямків дослідження має стати пошук тих чинників, які впливають на бажання долучатись до подібних проектів, витрачаючи на них велику кількість ресурсів, в першу чергу внутрішньовольових. Без власного бажання та глибокого занурення в проблематику іншої сторони позитивний результат від таких проектів неможливий. Проте,

на нашу думку, найбільш дієвим та перспективним вектором вирішення арабо-ізраїльського конфлікту є саме такий.

Вже згадуваний вище Президент Єрусалимського інституту стратегії та безпеки професор Єфраїм Інбар, розглядаючи можливі сьогодні, на його думку, варіанти мирних переговорів між ізраїльтянами та палестинцями, говорить наступне: «Помилково, багато лідерів ізраїльських і західних країн все ще вважають, що вони можуть брати участь у державному будівництві, щоб створити палестинську державу, яка готова мирно співіснувати з Ізраїлем. Але політична інженерія ззовні має свої межі, як це було наочно продемонстровано в Іраку, Афганістані та інших країнах. Палестинське суспільство має пройти довгий шлях до політичної зрілості та помірності, і ця зміна повинна зростати природно зсередини, що займе десятиліття, якщо це взагалі станеться» [174].

Якщо відкинути подібний тон, який ми вже критикували раніше, і який ніяк не грає на позитивне вирішення арабо-ізраїльського конфлікту, то в словах професора Єфраїма Інбара можна знайти й актуальні та вірні, на нашу думку, інтенції. Політична зрілість та готовність до діалогу справді має походити зсередини кожного окремого громадянина. Без цього, як ми вже з'ясували раніше, не можливий ніякий конструктивний діалог між палестинцями та євреями.

Проте, на нашу думку, обмежуючи цю необхідність лише палестинцями, ми звужуємо реальні причини незнаходження по сьогоднішній день консенсусу між широкими масами ізраїльтян та палестинців, лишаючи винними в цьому лише палестинців, і не згадуючи про другу сторону конфлікту, яка багато в чому також відповідальна за успіх цих переговорів та порозуміння. Цей процес з необхідністю має бути двостороннім і ніяк інакше. Приклад програми «Roots» демонструє, що діалог та взаємопорозуміння можливі лише там, де обидві сторони готові слухати та приймати іншу сторону. Це очевидно і проговорено безліч разів, тому ми не будемо зайвий раз зупинятись на цьому моменті.

Єфраїм Інбар також зазначає, що єдина двонаціональна держава євреїв і арабів, ідея якої досі є популярною серед певних лівих кіл ізраїльського суспільства, насправді є ще більш неможливою, ніж омріяне two-state solution. В цьому ми абсолютно погоджуємось з Інбаром – як ми вже зазначали вище, ситуація зайшла занадто далеко, аби повертати на 50 років назад в пошуках тих засад та вихідних положень, які давали можливість розглядати єдину державу євреїв та арабів як можливий варіант. В сьогоденні широкі маси ізраїльтян та палестинців просто не погодяться на таке об'єднання.

Третій варіант, який існує в парадигмі Єфраїма Інбара, наступний: «Інший варіант, який зазвичай називають «регіональним підходом», виступає за більшу роль арабських держав у палестинських справах. Такий підхід передбачає переорієнтацію палестинських областей на певну форму єгипетського та йорданського контролю безпеки та цивільної адміністрації. Ця форма поділу має більше шансів на стабілізацію ситуації, ніж парадигма двох держав. Хоча арабські країни спочатку будуть протистояти цьому кроку, мудра дипломатія та довгострокове управління конфліктами можуть направити їх в цьому руслі. Дійсно, за відсутності рішення, найбільш реалістичним варіантом політики є конфліктний менеджмент» [174].

Регіональний підхід або конфліктний менеджмент, про який говорить Інбара, полягає в наступному. Так, як на думку Інбара та низки інших дослідників та політичних діячів в Ізраїлі, палестинці не здатні на створення своєї держави, а Ізраїль не хоче більше брати на себе цю відповідальність, до проблеми мають бути залучені інші арабські країни, в першу чергу ті, які межують з палестинськими територіями та виступають на їхню підтримку. «Історія показує, що тільки араби можуть керувати арабами арабськими методами. Єгипет і Йорданія є кандидатами на більшу роль у палестинських справах. Ці держави підписали мирний договір з Ізраїлем і ведуть себе більш відповідально, ніж керівництво ПА. Більш того, вони були відносно успішними до 1967 року, керуючи палестинським національним рухом і

палестинськими арабами. Крім того, більшість ізраїльтян схильні ідентифікувати Єгипет та Йорданію як майбутніх партнерів для поділу Палестини. В даний час обидва держави вважають за краще зберігати відстань» [174].

Інбара переконує, що Єгипет розуміє необхідність встановлення контролю в Секторі Гази, так як під керівництвом Хамас ця територія стала «іранським проксі», що може негативно вплинути на внутрішньополітичну ситуацію в Єгипті, враховуючи тісні зв'язки між Хамасом та «Братами-мусульманами», про які ми говорили раніше.

Те саме Інбара вбачає і в стосунках між Йорданією та Західним берегом ріки Йордан, з тією відмінністю, що уряд Махмуда Аббаса є більш поміркованим, ніж Хамас, і велика кількість палестинців на Західному березі не проти участі Йорданії в своєму політичному та суспільному житті.

Це приводить Інбара до надзвичайно згубних, на нашу думку, висновків: «Одним з результатів великого розчарування багатьох палестинців їхнім національним рухом може стати перехід від парадигми двох держав до єгипетсько-йорданського регіонального підходу. Очевидно, що багато палестинців розчаровані діяльністю своїх політичних інституцій. Деякі палестинці пропонують розпустити ПА, і багато палестинці вважають, що їхнє «суспільство рухається в неправильному напрямку». Більше того, палестинська національна ідентичність є відносно молодою і плинною, і можливе прийняття іншої національної ідентичності. Історія надає багато прикладів зміни ідентичності цілих груп» [174].

Якщо з твердженнями про розчарування діяльністю політичних інституцій палестинцями ще можна погодитись (протести проти влади в Секторі Гази цьому підтвердження), то остання теза про можливість зміни ідентичності знову ставить нас в глухий кут. Після десятиліть конфлікту, на нашу думку, абсолютно зрозуміло, що палестинська ідентичність вже викристалізувалась і стала невід'ємною частиною в самоусвідомленні тих, хто населяє Західний берег та Сектор Гази. Відмовити палестинцям в цій

ідентичності означає зробити крок назад, перестати сприймати їх як рівних, відмовитись слухати і намагатись зрозуміти їх.

Якою була б реакція пана Інбара, коли б хтось запропонував ізраїльтянам змінити свою ідентичність, пославшись на історичні приклади зміни ідентичності цілими групами (окреме питання, що професор мав на увазі під цими групами)?

Ані ізраїльтяни, ані палестинці та інші араби, не знаходяться в тому, в першу чергу, моральному положенні, яке дозволяло б їм відмовляти один одному в національній\етнічній ідентичності.

Кожне таке твердження тільки віддаляє обидві сторони від бажаних результатів (якщо мова про те, що обидві сторони насправді бажають мирного співіснування, заснованого на принципах взаємоповаги та розуміння).

Наступна цитата професора Інбара, який займає досить високі позиції в ізраїльському суспільстві, багато в чому демонструє нам, що не тільки палестинці винні в затяжному та малорезультативному мирному процесі: «Перенаправлення Сектору Гази на Єгипет і перенаправлення Західного берега на Йорданію є більш ефективним способом боротися з палестинським націоналізмом, ніж надання йому державності. Це може бути привабливим для палестинців, але менше для Єгипту та Йорданії. Чому вони повинні обтяжувати свої держави непокірними палестинцями, які є частково радикальними мусульманами?» [174].

Допоки Ізраїль буде *боротися* з палестинським націоналізмом, доти ніякі мирні ініціативи не принесуть бажаної деескалації конфлікту. Люди, які задіяні в проект «Roots» не борються з палестинським націоналізмом та з палестинськими націоналістами. Вони займаються більш осмисленими, потрібними та результативними речами. Сама побудова питання, що вирішення конфлікту розглядається виключно як боротьба з палестинським націоналізмом (тобто, з правом палестинців на самовизначення), не веде ні до чого позитивного та конструктивного. Палестинський націоналізм не є

сепаратизмом, чи іншим проявом антидержавницьких та антиконституційних дій. Коли ізраїльські високопосадовці зрозуміють це, і якщо вони захочуть справжнього порозуміння між ізраїльтянами та палестинцями, на нашу думку, пришвидшиться і сам процес примирення, а його результати будуть говорити самі за себе.

Визначення «непокірні палестинці», «частково радикальні мусульмани» і т.д. не є тим, з-під пера Президента Єрусалимського інституту стратегії та безпеки не є тим, що допомагає спільній справі євреїв та палестинців в знаходженні стабільних точок для діалогу та вирішення проблем.

Ми продовжуємо наголошувати, що, на нашу думку, робити винною одну зі сторін арабо-ізраїльського конфлікту, покладаючи на неї всю відповідальність за ситуацію, що склалася, є неправильним, більш того, таким, що відсуває мир на Святій Землі ще далі, ніж це є зараз.

Зауважимо, що подібний погляд на проблему, є достатньо поширеним в ізраїльському суспільстві, і не обмежується статтею професора Єфраїма Інбара. Це, в свою чергу, лише погіршує ситуацію.

Говорячи про конфліктний менеджер, який Інбара визначає як «мінімізація витрат на збройні конфлікти та збереження свободи політичного маневру. З точки зору операції, цілі полягають у тому, щоб утримати тероризм, обмежити страждання ізраїльським і палестинським суспільствам і запобігти ескалації. Відсутність чіткої кінцевої мети не надихає; тим не менш, управління конфліктами може бути найкращим способом вирішення складних ситуацій» [174], він вбачає в цьому найбільш продуктивний і адекватний на сьогоднішній день варіант. Не зважаючи на те, що це виглядає як консервація конфлікту, який рано чи пізно вибухне з помноженою силою, Інбара вважає, що за відсутності інших варіантів, цей є найкращим способом контролю за ситуацією.

Чому Президент Єрусалимського інституту стратегії та безпеки не звертається до пошуку інших шляхів, зокрема до прикладу «Roots» та

схожих проектів, питання для окремого дослідження. Зауважимо лише, що, на нашу думку, відповідь криється десь поміж недовірою звичайним громадянами, як ізраїльським, так і палестинським, і небажання залучати їх в державотворчі процеси, з одної сторони, та відсутністю політичної та власної волі насправді вирішити арабо-ізраїльський конфлікт в позитивному ключі.

«Незважаючи на те, що прем'єр-міністр Нетаньягу формально дотримувався формули двох держав (із застереженнями), його уряд перейшов на практиці до стратегії управління конфліктами. Мета полягає в тому, щоб купити час, сподіваючись, що майбутнє може принести кращі альтернативи. У майбутньому ми можемо побачити появу більш зрілого і прагматичного палестинського керівництва або інших політичних подій, що сприяють вирішенню конфліктів» [174].

Про які кращі альтернативи, які мають з'явитись самі по собі, говорить Інбар? Звідки візьметься більш зріле палестинське керівництво, якщо залишити ці процеси на самоті? Відповідь жорстка, але очевидна: не з'явиться ані зріле керівництво, ані політичні події, що сприяють вирішенню конфлікту, самі по собі, якщо над цим довго та важко не працювати.

«Використання сили (палички) до палестинців має бути доповнено «морквою»» [174] – чи це схоже на адекватні та конструктивні міркування про вирішення складного конфлікту? Ні.

Проте, в статті професора Інбара є ще одна дуже важлива й цінна, на нашу думку, теза. «На міжнародному рівні терміновість вирішення ізраїльсько-палестинського конфлікту дещо розвіялася, що дозволило більш спокійно шукати мир між ізраїльтянами і палестинцями» [174].

Ми абсолютно згодні з тим, що, як ми вже писали вище, залученість великої кількості додаткових акторів в вирішенні арабо-ізраїльського конфлікту, ускладнює цей і без того важкий процес. На нашу думку, світова спільнота з необхідністю має слідкувати за подіями на Близькому Сході,

проте виступати радше свідком або контролером, залишивши власні абміції та інтереси в стороні. Це звучить фантастично та наївно, проте, це дієвий спосіб полегшити процес врегулювання конфлікту та прийти до реального примирення. Інтереси США, Росії, Ірану, Китаю, Саудівської Аравії, Європейського Союзу та інших країн та військово-політичних союзів в регіоні Ізраїлю та Палестини, лише ускладнюють ситуацію, збільшують напругу та унеможливають імплементацію розширення низових ініціатив на більший, державний рівень.

Таким чином, на нашу думку, в умовах, що склалися сьогодні, можливим виходом з конфліктної ситуації між ізраїльтянами та палестинцями і, загалом, арабами, є побудова діалогу знизу, через заснування та поширення спеціальних програм та проектів, про які ми багато говорили вище в цьому дослідженні. Це має викликати не тільки сплеск позитивних кейсів серед звичайних громадян Ізраїлю та Палестини, але й змусити політичних діячів звернути увагу на такі проекти як дієвий шлях врегулювання конфлікту. Адже, як ми могли побачити, сьогодні багатьма він навіть не розглядається як можливий. Не зважаючи на те, що, на відміну від великих планів врегулювання конфлікту типу Домовленостей в Осло, він ще не давав збоїв та негативних результатів.

Підтверджується це і теорією Л. Козера, який, зокрема писав: «Більшість конфліктів, дійсно, закінчується компромісом, де досить важко визначити відносні переваги тієї чи іншої сторони. Отже, необхідно розрізняти між собою бажання укласти мир і готовність визнати себе переможеним: дуже часто в наявності виявляється тільки перше. Прагнення сторін до миру може бути викликано очевидною неможливістю досягти мети, або непомірною ціною успіху, або, в більш загальній формі, усвідомленням меншою привабливістю продовження конфлікту в порівнянні з його мирним результатом. У всіх цих випадках противники навряд чи будуть схильні визнати свою поразку, незважаючи на явні зусилля знайти вихід з такого становища, при якому нікому не вдається повністю узяти

гору. В такому випадку суперники змушені випробувати шлях компромісу. Обговорення можливості компромісу, який покладе край примарною гонитві за перемогою, передбачає адекватну оцінку готівкового стану речей [61].

Бажання заключити мир без готовності визнати себе переможеним може, в контексті арабо-ізраїльського конфлікту, бути характерним саме для політичних та військових діячів високого рангу. Можливість визнати себе переможеним, що може мати абсолютно різні практичні та символічні значення, в обмін на реальне врегулювання конфлікту з виконанням всіх домовленостей та задоволенням інтересів обох сторін конфлікту, може бути здійснена, з більшою ймовірністю, знизу – звичайними палестинцями та ізраїльтянами. На сьогоднішній день ми маємо лише перше: бажання (реальне або декларативне) припинити конфлікт з боку деяких політиків та політичних сил з боку Ізраїлю та з боку палестинців. Цього бажання миру, навіть якщо воно справжнє, замало для того, аби розраховувати на позитивний результат. Без залучення в процес мирного врегулювання широких мас населення такі «бажання» та їхня декларація мають всі шанси залишитись на рівні промов з високих трибун, що закликають до миру, насправді переслідуючи інші цілі.

Висновки до Розділу 4.

Підведено підсумки порівняння трьох моделей-сценаріїв вирішення соціального конфлікту. Песимістичний сценарій вирішення соціального конфлікту базується на традиційній лінійно-силовій стратегії його розв'язання, так званій «реальній політиці». Реалістичний сценарій передбачає властиву філософії і політиці доби Модерну стратегію покрокових реформ згідно до раціонально розробленої і суспільно погодженої програми та свідомої і відповідальної участі у її реалізації самих учасників соціального конфлікту. Оптимістичний сценарій вирішення конфлікту передбачає властиву добі Постмодерну стратегію моделювання

ідеальних умов вирішення соціального конфлікту і орієнтацію на несиловий, символічний характер вирішення конфлікту, що відповідає зокрема параметрам комунікативної практичної філософії.

Вв контексті аналізу арабо-ізраїльського конфлікту розглянуто потенціал залучення до його вирішення концепцій мультикультуралізму, комунітаризму та лібертаріанства. Визначено ті положення цих концепцій, які можна застосувати до реалій конфлікту. У відповідності до цих концепцій, проаналізовано основні положення Угоди, запропонованої адміністрацією Дональда Трампа. Розглянуто слабкі сторони Угоди, які унеможливають її продуктивне для вирішення конфлікту використання. Розглянуто реакцію різних сторін конфлікту на цю Угоду. Встановлено, що з філософської точки зору, найбільшою вадою Угоди є те, що вона майже не враховує позицію однієї із сторін конфлікту – а саме палестинської сторони, точніше, приписує цій стороні інтереси, виходячи переважно з позицій її опонента – ізраїльської сторони. Визначено основні напрями коригування шляхів вирішення арабо-ізраїльського конфлікту адміністрацією Джозефа Байдена.

Важливими складовими дослідження соціального конфлікту є врахування особливостей його перебігу у суспільстві ризику, коли практично кожен соціальний конфлікт виявляється складним – внаслідок того, що його обумовлює не лише вплив на нього різних соціальних систем, але й того, що усі ці системи набувають глобального характеру, а відповідно локальні чинники суттєво доповнюються міжнародними і глобальними. Одним із найбільш складних для вирішення сповнених ризиками соціальних конфліктів традиційно визнають релігійні: як за тісним переплетенням різних чинників у перебігу таких конфліктів, так і за складністю ведення перемовин внаслідок нерідко догматичних настанов сторін конфлікту і їхньої неготовності до раціонального зважування і обговорення обставин соціального конфлікту.

ВИСНОВКИ

За результатами проведеного дисертаційного дослідження сформульовано такі узагальнюючі висновки, які мають теоретичне і практичне значення. Було виявлено сутність, специфіка виникнення, розвитку і вирішення складного соціального конфлікту завдяки мультифакторному аналізу на прикладі розгляду арабо-ізраїльського конфлікту.

1. Сучасний соціальний конфлікт постає таким чином як складний, такий що має багато вимірів і, відповідно, потребує нелінійного його осмислення. Нелінійне соціально-філософське дослідження взаємозв'язку методологічних, ціннісно-світоглядних та соціально-праксеологічних аспектів вирішення складного соціального конфлікту було здійснено на прикладі мультифакторного аналізу арабо-ізраїльських відносин.

2. Соціальні конфлікти глобального рівня неминуче змінюють умови перебігу і вирішення локальних конфліктів, а локальні соціальні конфлікти будь-якої миті переростають у глобальні події, поширюючи свій вплив далеко за межі вихідних географічних рамок конфлікту. Крім того, соціальні конфлікти ускладнюються внаслідок перманентних інтенсивних змін соціальних структур, а також поглиблення загальної соціальної диференціації на відносно автономні соціальні системи, кожна з яких нав'язує соціальному конфлікту власні смислові коди постановки і вирішення питань.

3. Дослідження складного соціального конфлікту було здійснено на певному добре аналітично опрацьованому прикладі, у якості якого було обрано затяжний арабо-ізраїльський конфлікт. Цей конфлікт було розглянуто на основі мультифакторного аналізу як такого, що передбачає як урахування багатьох чинників конфлікту, так і можливість переключення з одного

чинника на інший у процесі врегулювання і вирішення соціального конфлікту.

4. Нелінійне осмислення складного соціального конфлікту передбачає звернення як до теорії соціальних систем (з метою виявлення основних ліній перебігу соціального конфлікту), так і до філософської герменевтики (для розрізнення окремих аспектів цілісного соціального конфлікту), до концепції суспільства ризику (як основи рефлексії стратегій вирішення соціального конфлікту), а також до комунікативної філософії (як загальної теорії соціальних перемовин у пошуку консенсусу).

5. Традиційно розрізняють два основних напрями у філософському дослідженні соціальних конфліктів – діалектичний, представлений ідеями Карла Маркса та Ральфа Дарендорфа, та функціональний, основні положення якого були розроблені Георгом Зіммелем та Льюїсом Козером. Обидва підходи характеризуються схильністю до одновимірного витлумачення соціального конфлікту, коли до його основної лінії лише додаються інші обставини, які відтворюють цю лінію, не привносячи до неї суттєвих змін і в цілому вписуються у площину основного конфлікту. При цьому дещо штучно конфлікт зводиться або на загальносуспільний рівень, або на рівень малих соціальних груп. Третій, нелінійний варіант розв'язання соціального конфлікту полягає у паралельному врахуванні ризиків і втрат усіх учасників конфлікту за кожним з його окремих аспектів. Ці питання розглядали, зокрема, такі сучасні філософи як Ульрих Бек, Юрген Габермас, Семюел Гантінгтон, Ніклас Луман та інші.

6. До основних характеристик такого соціального конфлікту слід зарахувати наявність кількох відносно незалежних чинників перебігу соціального конфлікту, що передбачає звернення до теорії соціальних систем як теоретичної основи аналізу високо диференційованого суспільства: кожна соціальна система виявляється задіяною у соціальний конфлікт, а відповідно – кожна з них пропонує свої раціональні засоби його розв'язання.

7. Важливими складовими дослідження соціального конфлікту є врахування особливостей його перебігу у суспільстві ризику, коли практично кожен соціальний конфлікт виявляється складним – внаслідок того, що його обумовлює не лише вплив на нього різних соціальних систем, але й того, що усі ці системи набувають глобального характеру, а відповідно локальні чинники суттєво доповнюються міжнародними і глобальними. Одним із найбільш складних для вирішення сповнених ризиками соціальних конфліктів традиційно визнають релігійні: як за тісним переплетенням різних чинників у перебігу таких конфліктів, так і за складністю ведення перемовин внаслідок нерідко догматичних настанов сторін конфлікту і їхньої неготовності до раціонального зважування і обговорення обставин соціального конфлікту.

8. Песимістичний сценарій вирішення соціального конфлікту базується на традиційній лінійно-силовій стратегії його розв'язання, так званій «реальній політиці». Реалістичний сценарій передбачає властиву філософії і політиці доби Модерну стратегію покрокових реформ згідно до раціонально розробленої і суспільно погодженої програми та свідомої і відповідальної участі у її реалізації самих учасників соціального конфлікту. Оптимістичний сценарій вирішення конфлікту передбачає властиву добі Постмодерну стратегію моделювання ідеальних умов вирішення соціального конфлікту і орієнтацію на несилловий, символічний характер вирішення конфлікту, що відповідає зокрема параметрам комунікативної практичної філософії.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Авинери Ш. Происхождение сионизма. Основные направления в еврейской политической мысли. Москва : Мосты культуры ; Иерусалим : Гешарим, 2004. 482 с.
2. Апель К.-О. Дискурс і відповідальність : проблема переходу до постконвенціональної моралі / пер. з нім. В. Купліна. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. 430 с.
3. Арарат Н. Еврейство и сионизм : лекции по истории народа Израиля и государства Израиль. Иерусалим : Изд-во «Амана», 1992. 189 с.
4. Арендт Х. Банальність зла. Суд над Айхманом в Єрусалимі / пер з англ. А. Котенко. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА. 2013. 367 с.
5. Арендт Х. Истоки тоталитаризма / пер. с англ. И.В. Борисовой и др. ; под ред. М.С. Ковалевой, Д.М. Носова. Москва : ЦентрКом, 1996. 672 с.
6. Арендт Х. Скрытая традиция : эссе / пер. с англ. и нем. Т. Набатниковой, А. Шибаровой, Н. Мовниной. Москва : Текст, 2008. 221 с.
7. Ассман А. Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті / пер. з нім. К. Дмитренко, Л. Доронічева, О. Юдін. Київ : Ніка-Центр, 2012. 440 с.
8. Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / пер. с нем. М. М. Сокольской. Москва : Языки славянской культуры, 2004. 368 с.
9. Барнави Э., Фридендер С. Евреи и XX век : аналитический словарь / пер. с фр.Т.А. Баскаковой и др. Москва : Текст–Лехаим, 2004. 1022 с.
10. Бек У. Общество риска : На пути к другому модерну / пер. с нем. В. Седельника, Н. Федоровой. Москва : Прогресс-Традиция, 2000. 384 с.

11. Бек У. Что такое глобализация? / пер. с нем. А. Григорьева и В. Седелника. Москва : Прогресс-Традиция, 2001. 304 с.
12. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / пер. с англ. Е. Д. Руткевич. Москва : Медиум, 1995. 324 с.
13. Білий О. Символічні топоси і боротьба за історію. *Філософська думка*. 2013. № 6. С. 14–18.
14. Бодрийяр Ж. Симулякри і симуляція / пер. з фр. В.Ховхун. Київ : Основи, 2004. 230 с.
15. Богачов А. Колективна пам'ять і культурна ідентичність. *Філософська думка*. 2013. № 6. С. 22–29.
16. Бойченко М. І. Функціональний аналіз соціальних конфліктів в контексті пошуків соціальної гармонії. *Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження*. Київ, 2012. № 28. С. 151–162.
17. Боксер Б. Религиозный универсализм р. Кука. URL : <http://www.machanaim.org/philosof/kook/bokser.htm>
18. Бубер М. Избранные произведения. Иерусалим : Библиотека-Алия, 1979. 346 с.
19. Бузань В. Вплив Холодної війни на процес формування та реалізації політики США щодо Арабсько-ізраїльського конфлікту. *Американська історія та політика*. 2016. № 2. С. 99–106.
20. Бурдьє П. Практичний глузд / пер. з фр. О. Йосипенко, С. Йосипенка, А. Дондюка ; за ред. С. Йосипенка. Київ : Український центр духовної культури, 2003. 503 с.
21. Вальденфельс Б. Топографія Чужого : студії до феноменології Чужого / пер. з нім. В. Кебуладзе. Київ : ППС-2002, 2004. 206 с.
22. Вебер М. Протестантська етика і дух капитализму / пер. з нім. О. Погорілого. Київ : Основи, 1994. 261 с.

23. Вітгенштейн Л. Філософські дослідження. *Tractatus logico-Philosophicus. Філософські дослідження* / пер. з нім. Є. Поповича. Київ : Основи, 1995. С. 87–309.
24. Габермас Ю. Структурні зміни у сфері відкритості / пер. з нім. А. Онишко ; ред. М. Прихода. Львів : Літопис, 2000. 317 с.
25. Габермас Ю. Залучення іншого : студії з політичної теорії / пер. з нім. А. Дахній. Львів : Астролябія, 2005. 416 с.
26. Гадамер Г.-Г. Істина і метод : в 2 т. / пер. з нім. О. Мокровольського ; ред. С. Жолоб. Київ : Юніверс, 2000. Т.1 : Істина і метод. Герменевтика I: Основи філософської герменевтики. 464 с.
27. Галкин Г. Ахад ха Ам, Герцль и конец сионизма диаспоры. *Созидание еврейского будущего*. Москва : Мосты культуры ; Иерусалим : Гешарим, 2001. С. 119–130.
28. Гелнер Е. Нації та націоналізм. Націоналізм / пер. з англ. Г. Касьянова. Київ : Таксон, 2003. 300 с.
29. Гельвеций К. Об уме / пер. с фр. под ред. Э. Л. Радлова. Москва : Мир книги – Литература, 2007. 559 с.
30. Гюлен М. Ф. Діалог і толерантність / пер. О.М. Зубань, В.М. Підвойний. Київ : Вид-во Жупанського, 2012. 376 с.
31. Герцль Т. Еврейское государство. URL : <http://heblit.org/text.php?ge=publicist&ac=th&tc=thjs>
32. Герцог Х. Арабо-израильские войны, 1967–1973. Москва : ООО «Издательство АСТ» ; Санкт-Петербург : Terra Fantastica, 2004. 409 с.
33. Гидеон Саар подверг критике итоги противостояния с ХАМАСом. URL : http://newsru.co.il/arch/israel/06may2019/saar_702.html
34. Гірц К. Інтерпретація культур : вибрані есе / пер. з англ. Н. Комарова ; наук. ред. В. Скуратівський. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2001. 542 с.
35. Гольбах П. Система природы, или О законах мира физического и мира духовного. *Избранные произведения* : в 2 т. / под общ. ред. и со вступ.

статьей Х.Н. Момджяна ; пер. с фр. Я.С. Юшкевича. Москва : Соцэкгиз, 1963. Т.І. С. 51–684.

36. Горовенко В, Тютюнник В. Асиметрична стратегія Ізраїлю в період становлення держави. Київ : НІСД, 2018. 59 с.

37. Грей Дж. Поминки по Просвещению. Политика и культура на закате современности / пер. с англ. Л.Е. Переяславцевой, Е. Рудницкой, М.С. Фетисова и др. ; под общей ред. Г.В. Каменской. Москва : Праксис, 2003. 368 с.

38. Гуменюк Н. Майдан Тахрір. У пошуках втраченої революції. Київ : Політична Критика, 2015. 318 с.

39. Гуссерль Э. Картезианские размышления / пер. с нем. Д. В. Складнева ; научн. ред. А.Я. Слинин. Санкт-Петербург : Наука, 2001. 320 с.

40. Дадіани Л. Я. Критика идеологии и политики социал-сионизма. Москва : Мысль, 1986. 351 с.

41. Декарт Р. Міркування про метод, щоб правильно спрямувати свій розум і відшукати істину в науках / пер. з фр. В. Адрушка і С. Гатальської. Київ : Тандем, 2001. 101 с.

42. Денисенко І. Д. Еволюція теорії конфлікту в західній соціальній філософії : автореф. дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.03 / Одеський нац. ун-т ім. І.І. Мечникова. Харків, 2005. 40 с.

43. Джекобсон С. Смерть современного сионизма? 2018. URL : <http://www.lechaim.ru/ARHIV/166/tora.htm>

44. Дзюбенко В.Д. Роль релігії та релігійних діячів в спробах мирного врегулювання арабо-ізраїльського конфлікту. *Гілея: науковий вісник. Історичні науки. Філософські науки. Політичні науки*. Київ, 2018. Вип. 130 (3). С. 214-218.

45. Дзюбенко М. О. Ненасилля в аспекті соціально-філософської думки : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.03 / Південноукраїнський нац. пед. ун-т ім. К.Д. Ушинського. Одеса, 2013. 16 с.

46. Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя: тотемна система в Австралії / пер. з фр. Г. Філіпчука, З. Борисюк. Київ : Юніверс, 2002. 424 с.
47. Евреи и арабы в Израиле – развитие взаимоотношений. URL : <http://www.mesto.org.il/2010-10-11-19-05-31/2010-10-10-07-13-10/disc-taarkhiv/1132-jewsarabsproject>
48. Еліас Н. Процес цивілізації. Соціогенетичні і психогенетичні дослідження / пер. з нім. О. Логвиненка, ред. Н. Цісик. Київ : Видавничий дім «Альтернативи», 2003. 672 с.
49. Ермоленко А. Н. Этика ответственности и социальное бытие человека. Киев : Наукова думка, 1994. 200 с.
50. Ермоленко А. М. Комунікативна практична філософія : підручник. Київ : Лібра, 1999. 488 с.
51. Захарченко А. М. Арабсько-ізраїльський конфлікт: проблеми врегулювання на сучасному етапі. Одеса : Фенікс, 2009. 240 с.
52. Звягельская И. Религиозный фактор в палестино-израильском конфликте. *Религия и конфликт* / под ред. А. Малащенко и С. Филатова. Москва : РОССПЭН, 2007. С. 153–175.
53. Зиммель Г. Человек как враг. *Избранное* : в 2 т. Москва : Юрист, 1996. Т.2. С. 501–508.
54. Зисерман Д. К вопросу о генезисе сионизма. *Российский сионизм: история и культура*. Москва : Дом еврейской книги, 2002. С. 15-28.
55. Зусман Э. Галаха, природа и поэзия у рабби Авраама Кука. URL : <http://www.machanaim.org/philosof/kook/zusman.htm>
56. Іванова-Георгієвська Н. Седиментації смислів у культурі та відповідальність пам'яті. *Філософська думка*. 2009. № 1. С. 27–42.
57. Ішмуратов А. Т. Конфлікт і згода: Основи когнітивної теорії конфліктів. Київ : Наук. думка, 1996. 190 с.
58. Кант І. Критика чистого розуму / пер. з нім. та приміт. І. Бурковського. Київ : Юніверс, 2000. 504 с.

59. Карасова Т. А. Некоторые особенности внутривосточного развития современного Израиля. *Ближний Восток и современность*. 1999. №6. С. 52–62.
60. Кац Ш. Земля раздора. Действительность и фантазии в Эрец-Израэль. URL : <http://www.rjews.net/gazeta/Lib/Zemlia/zemlia0.html>
61. Козер Л. А. Функции социального конфликта / пер. с англ. О. А. Назаровой. Москва : Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. 208 с.
62. Кон-Шербок Д., Эль-Аламо Д. Палестино-израильский конфликт. две точки зрения. Москва : ФАИР-ПРЕСС, 2002. 320 с.
63. Конторер Д. Истоки религиозного сионизма. 2018. URL : <http://jafi.ru/NR/exeres/CC205517-8F61-4F30-9BE0-3FDC44C3AB66.htm>
64. Конторер Д. Кризис и перспективы религиозного сионизма после разрушения Гуш-Катифа и поселений Северной Самарии. 2018. URL : <http://goo.gl/KjGVsb>
65. Копнин В. П. Гипотеза и познание действительности. Киев : Госполитиздат УССР, 1962. 182 с.
66. Коппель О. А Конфлікт шести десятиліть. *Віче*. 2009. №4. С. 45–49.
67. Кротов Я. История Дрейфуса. URL : http://krotov.info/yakov/history/19_moi/1898_dreyfus.htm
68. Кузнецов Д. В. Арабо-израильский конфликт и Франция: внешняя политика и общественное мнение в период президентства Ф. Миттерана (1981-1995 гг.). Благовещенск : Изд-во БГПУ, 2005. 257 с.
69. Кузнецов Д. В. Проблемы Ближнего Востока и общественное мнение : в 2 ч. Благовещенск : Изд-во БГПУ, 2009. Часть I : Арабо-израильский конфликт. 366 с.
70. Кузнецов Д. В. Проблемы Ближнего Востока и общественное мнение : в 2 ч. Благовещенск : Изд-во БГПУ, 2009. Часть II : Иракский кризис. 440 с.

71. Кук А. И. Дух национализма и его тело. URL : http://www.machanaim.org/philosof/kook/nat_spir.htm
72. Кук А. И. Идея божественна и идея национальная в человеке. URL : <http://www.machanaim.org/philosof/kook/nat&god.htm>
73. Кук А. И. Об отделении сионизма от религии. *Вверх по лестнице, ведущей вверх. К 60-летию государства Израиль* Киев : Мидраша Ционит, 2008. С. 26–29.
74. Кук А. И. Памяти Лорда Бальфура: «Восстановление народа Израиля на своей Земле – единственное искупление для народов мира». *Вверх по лестнице, ведущей вверх. К 60-летию государства Израиль*. Киев : Мидраша Ционит, 2008. С. 18–22.
75. Кукатас Ч. Теоретические основы мультикультурализма. URL : <https://m.polit.ru/article/2007/05/27/multiculturalism/>
76. Лисак І. С. Проблема ненасилля у контексті модернізації сучасного українського суспільства: автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.03 / Переяслав-Хмельниц. держ. пед. ун-т ім. Григорія Сковороди. Переяслав-Хмельницький, 2018. 17 с.
77. Лок Дж. Два трактати про правління / пер. з англ. П. Содомора. Київ : Наш Формат, 2020. 312 с.
78. Луман Н. Невероятность коммуникации. *Проблемы теоретической социологии*. СПб., 2000. Вып 3. С. 165–199.
79. Луман Н. Власть / пер. с нем. А.Ю. Антоновского. Москва : Праксис, 2001. 256 с.
80. Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории / пер. с нем. И. Д. Газиева ; под ред. Н. А. Головина. Санкт-Петербург : Наука, 2007. 648 с.
81. Луман Н. Честность политиков и высшая аморальность политики. *Вопросы социологии*. 1992. №1. С. 69–76.
82. Маркс К. До критики політичної економії. Передмова. *Твори* / Маркс К., Енгельс Ф. Київ : Держполітвидав УРСР, 1963. Т. 13. С. 5–9.

83. Маркс К. Капітал : у 4-х т. / пер. І. Степанова-Скворцова. Київ : Політвидав, 1954. Том І. Книга І : Процес виробництва капіталу. 790 с.
84. Мешков З. Пророки и пророчества. *Вверх по лестнице, ведущей вверх. К 60-летию государства Израиль*. Киев : Мидраша Ционит, 2008. С. 15–18.
85. Митина О. В., Михайловская И. Б. Факторный анализ для психологов. Москва : Учебно-методический коллектор «Психология», 2001. 169 с.
86. Моргенштерн А. Первые сионисты (интервью). *Вверх по лестнице, ведущей вверх. К 60-летию государства Израиль*. Киев : Мидраша Ционит, 2008. С. 5–15.
87. Муфф Ш. К агонистической модели демократии. *Логос*. 2004. №2 (42). С. 180-197.
88. Нойбергер Б. Что такое сионизм? URL : <http://www-r.openu.ac.il/kurs/politika1/zionut.html>
89. Озик С. Постсионизм и проблема выживания. URL : <http://www-r.openu.ac.il/kurs/politic/nation.html>
90. Офіційний вебсайт ООН, присвячений палестинському питанню. URL : <http://unispal.un.org/unispal.nsf/home.htm>
91. Павленко І. О. Феномен розвитку соціального світу у вимірі взаємозв'язку миру та війни : монографія. Запоріжжя : КСК-Альянс, 2017. 201 с.
92. Пажес Ж.-П. Конфликты и общественное мнение. Новая попытка объединить социологов и математиков. *Социологические исследования*. 1991. № 7. С. 107–115.
93. Парсонс Т. О структуре социального действия. Москва : Академический Проект, 2000. С. 436–437.
94. Парсонс Т. Соціальна структура і особистість / пер. з англ. В.Верлоки і В.Кебуладзе. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. 338 с.

95. Парсонс Т. Система современных обществ / пер. с англ. Л. А. Седова и А. Д. Ковалева; под ред. М. С. Ковалевой. Москва : Аспент Пресс, 1998. 270 с.
96. Пилипенко Я. С. Соціальна темпоральність регіональних конфліктів (на прикладі воєнного конфлікту на Сході України: 2014-2019 рр.) : автореф. дис. ... канд. соціол. наук : 22.00.04 / Класич. приват. ун-т. Запоріжжя, 2019. 20 с.
97. Пінкер С. Просвітництво сьогодні. Аргументи на користь розуму, науки та прогресу / пер. з англ. О.Любенко. Київ : Наш формат, 2019. 560 с.
98. Погромський В., Седнева С. Арабо-ізраїльська війна 1948-1949 рр. у глобальному контексті близькосхідного конфлікту. *Емінак*. 2013. № 1–4. С. 19–26.
99. Полонский П. Проблема религиозной терпимости в учении рава Кука. URL : <http://www.machanaim.org/philosof/kook/ph5.htm>
100. Полонский П. Религиозный сионизм 16-го века. URL : http://www.machanaim.org/holidays/l_bomer/7.htm
101. Полонский П. Эволюция идеологии сионизма (19-20 вв.). URL : <http://www.machanaim.org/tor&life/hist&geo/zionism.htm>
102. Полонский П. Религиозная основа сионизма: Рав Калишер – создатель идеи сионизма. 2018. URL : http://www.machanaim.org/tor&life/pol_art/18.htm
103. Полонский П., 2018. Сионизм и религиозная революция рава Кука. URL : <http://www.machanaim.org/philosof/kook/rrr-kook.htm>
104. Пролеєв С. Місця пам'яті та безпам'ятство в культурі. *Філософська думка*. 2013. № 6. С. 10–14.
105. Рабкин Я. Еврей против еврея. URL : <http://www.lechaim.ru/ARHIV/208/rabkin.htm>
106. Равицкий А. Религиозные и секулярные евреи в Израиле: культурная война? *Созидание еврейского будущего*. Москва : Мосты культуры ; Иерусалим : Гешарим, 2001. С. 83-108.

107. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / пер. с фр. И.С. Вдовиной. Москва : Канон-пресс-Ц ; Кучково поле, 2002. 624 с.
108. Рикер П. Путь признания. Три очерка / пер. с фр. И. И. Блауберг, И. С. Вдовиной. Москва : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. 268 с.
109. Рикер П. Справедливое / пер. с фр. Б. Скуратова, П. Хицкого. Москва : Гнозис – Логос, 2005. 304 с.
110. Рікер П. Ідеологія та утопія / пер. з англ. В.Верлока. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. 386 с.
111. Рубинштейн А. От Герцля до Рабина и дальше. Сто лет сионизма / под ред. Ф. Дектора. 2-е изд. Минск : МЕТ, 2002. 400 с.
112. Салих Мухсин Мухаммад. Палестинский вопрос. Его история и развитие до 2000 года. Москва, 2002. 304 с.
113. Сидоров А.Н. Арабо-израильский конфликт и леворадикальное движение во Франции. *Международные отношения в университете XXI века: Пути развития в России и за рубежом*. Иркутск : Изд-во «Оттиск», 2001. С. 126-133.
114. Синельников А. Сионизм как национальная идея и социальная утопия. *Российский сионизм: история и культура*. Москва : Дом еврейской книги, 2002. С. 28-52.
115. Скалацька О. В. Детермінанти виникнення релігійного конфлікту в Україні (на прикладі нових релігій): соціально-філософський вимір : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.03 / Одес. нац. ун-т ім. І. І. Мечникова. Одеса, 2010. 16 с.
116. Слюсар В. М. Насилля як субстанційна характеристика соціальних трансформацій : автореф. дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.03 / Нац. акад. пед. наук України; Ін-т вищ. освіти. Київ, 2019. 39 с.
117. Такман Б. Библия и меч: Англия и Палестина от бронзового века до Бальфура. Москва : АСТ, 2015. 448 с.

118. Тейлор Ч. Мультикультуралізм і «Політика визнання» / пер. з англ. Р. Й. Димерець ; ред. з комент. Е. Гутман та ін. Київ : Альтерпрес, 2004. 172 с.
119. Тейлор Ч. Секулярна доба : у 2 кн. / пер. з англ. О. Панича ; наук. ред. К. Сігова, О. Панича. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2018. Кн. 1. 664 с.
120. Тейлор Ч. Секулярна доба : у 2 кн. / пер. з англ. О.Панича ; наук. ред. К. Сігова, О. Панича. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2018. Кн. 2. 616 с.
121. Трамп признав суверенитет Ізраїля над Голанськими висотами. BBC. 2019. URL : <https://www.bbc.com/russian/news-47698944>
122. Тур М. Г. Некласичні моделі легітимації соціальних інститутів : монографія. Київ : ПАРАПАН, 2006. 396 с.
123. Туров І.В. Ранній хасидизм : Історія. Вероучення. Контакти со славянським оточенням. 2018. URL : <http://kerem-daat.narod.ru/Turovcnt.htm>
124. Файерман Р. Амбівалентне відношення до атеїзму в концепції рава А.І. Кука. URL : <http://www.machanaim.org/philosof/kook/ph6.htm>
125. Фейєрбах Л. Сущність християнства. *Ізбранні філософські твори* : в 2 т. Москва : Політиздат, 1955. Т.2. 943 с.
126. Фукуяма Ф. Кінець історії і останній чоловік / пер. з англ. Б. Левина. Москва : ООО «Іздателство АСТ» ; ЗАО НПП «Ермак», 2004. 588 с.
127. Фукуяма Ф. Доверення: соціальні добродетелі і шлях до процвітання / пер. з англ. Д. Павлової, В. Кирющенко, М. Колопотина. Москва : ООО «Іздателство АСТ» ; ЗАО НПП «Ермак», 2004. 730 с.
128. Фукуяма Ф. Політичний порядок і політичний занепад. Від прадавніх часів до Французької революції / пер. з англ. Р.Корнута. Київ : Наш формат, 2018. 576 с.
129. Фукуяма Ф. Політичний порядок і політичний занепад. Від промислової революції до глобалізації демократії / пер. з англ. Т. Цимбал і Р.Корнута. Київ : Наш формат, 2019. 608 с.

130. Фуркало В. І. Філософський аналіз проблеми насильства і ненасильства в суспільному розвитку: дис. ... канд. філос. наук: 09.00.03 / Львівський держ. ун-т ім. Івана Франка. Львів, 1998. 158 с.
131. Хабермас Ю. Проблема легитимации позднего капитализма / пер. с нем. Л. Воропай. Москва : Праксис, 2010. 264 с.
132. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / пер. с англ. Т. Велимеева. Ю. Новикова. Москва : ООО «Издательство АСТ», 2003. 603 с.
133. Хантингтон С. Третья волна. Демократизация в конце XX века / пер. с англ. Л. Ю. Пантиной. Москва : РОССПЭН, 2003. 368 с.
134. Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения: Философские фрагменты / пер. с нем. М.Кузнецова. Москва : Медиум ; Санкт-Петербург : Ювента, 1997. 311 с.
135. Членов М. Еврейская этничность и сионизм. *Российский сионизм: история и культура*. Москва : Дом еврейской книги, 2002. С. 6-15.
136. Шамир И. Сосна и олива или Неприметные прелести Святой Земли. Москва : Ультра.Культура, 2004. 560 с.
137. Шаргородский Э. Сионизм, пост-сионизм и дальше. *Вверх по лестнице, ведущей вверх. К 60-летию государства Израиль*. Киев : Мидраша Ционит, 2008. С. 49-56.
138. Шевчук Д.М. Онтологічні виміри політичного світу. *Філософія науки: традиції та інновації*. 2014. № 1. С. 163–170.
139. Шмитт К. Понятие политического. *Вопросы социологии*, 1992. Т. 1. № 1. С. 35–67.
140. Штереншис М. История государства Израиль. Герцлия : Isradon, 2005. 720 с.
141. Шютц А. Чужой. Очерк социальной психологии. *Смысловая структура повседневного мира : очерки по феноменологической социологии* / сост. А.Я.Алхасов ; научн. ред. перевода Г.С.Батыгин. Москва : Институт Фонда «Общественное мнение», 2003. С. 191–206.

142. Эйнштейн А. Наш долг сионизму. URL : http://www.jewukr.org/observer/jo14_17/p0103_r.html
143. Эпштейн А.Д. Войны и дипломатия. Арабо-израильский конфликт в XX веке. Киев : ДУХ І ЛІТЕРА, 2003. 216 с.
144. Эпштейн А.Д. Политический сионизм, идеология «духовного центра» и создание Государства Израиль. *Российский сионизм: история и культура*. Москва : Дом еврейской книги, 2002. С. 52–70.
145. Эпштейн А.Д., Федорченко А.В. Общество и политика современного Израиля. Москва : Мосты культуры ; Иерусалим : Гешарим, 2002. 444 с.
146. Эскин А. Кризис религиозного сионизма. URL : <http://arcto.ru/article/1383>
147. Эттингер С. Очерки по истории еврейского народа. URL : http://jhist.org/code/ettinger4_18.htm
148. Якимец В. Н., Никовская Л. И. Сложносоставные конфликты – атрибут постсоциалистической трансформации. *Социологические исследования*. 2005. № 8. С. 77-90.
149. Якубович М. М. Преславний Коран : переклад смислів українською мовою. Медина : Центр короля Фагда з друку Преславного Сувою, 2012. 977 с.
150. Abbas on US plan: ‘We say 1,000 times: No, no and no to the deal of the century’. *The Times of Israel*. 2020. URL : <https://www.timesofisrael.com/abbas-on-us-plan-we-say-1000-times-no-no-and-no-to-the-deal-of-the-century/>
151. Abu-Nimer M., Yilmaz I. Islamic Resources for Peacebuilding: Achievements and Challenges. *Islam and Peacebuilding*. New York : Blue Dome Press, 2010. P. 39.
152. Almasry S. Mahmoud Abbas and Shimon Peres Pray with Pope Francis for Mideast Peace. *CNN*. 9.06.2014. URL : <https://goo.gl/6xoSHh>

153. Appleby S. *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*. New York, 1999. 444 c.
154. Arab world reacts to US Mideast peace plan. *Anadolu Agency*. 2020. URL : <https://www.aa.com.tr/en/middle-east/arab-world-reacts-to-us-mideast-peace-plan/1718155>
155. Bob Yonah Jeremy. Can N. Ireland peace model solve conflict here? *The Jerusalem Post*. 2017. July 15. URL : <https://www.jpost.com/Arab-Israeli-Conflict/Can-N-Ireland-peace-building-model-solve-Israeli-Palestinian-conflict-499776>
156. Boychenko Mykhailo. Social problems creation and solving in a knowledge society. Research Result. *Sociology and Management*. 2017. T.3. Vol.1. C. 58–63.
157. Brown Timothy A. *Confirmatory factor analysis for applied research*. New York – London : Guilford Press, 2006. 475 p.
158. Cashman G. F. Religious Leaders of Different Faiths Join Rivlin in Condemning Violence, Terror and Incitement. *The Jerusalem Post*. 2016. April 13. URL : <https://goo.gl/vzCiJh>
159. De Lange N., Freud-Kandel M. *Modern Judaism: an Oxford guide*. Oxford : Oxford University Press, 2005. 459 p.
160. Eggerz S. More Than a Nation: The Cultural Zionism of Martin Buber. URL : http://www.acjna.org/acjna/articles_detail.aspx?id=98
161. Egypt welcomes US plan, calls for negotiations. *Anadolu Agency*. 2020. URL : <https://www.aa.com.tr/en/jerusalem-red-line-for-muslims/egypt-welcomes-us-plan-calls-for-negotiations/1717311>
162. Fethullah Gülen and the Jews: A different angle. URL : <https://www.jpost.com/Opinion/Fethullah-G%C3%BClen-and-the-Jews-Adifferent-angle-459953>
163. Fox J., Sandler S. *Bringing Religion Into International Relations*. New York : Palgrave Macmillan, 2004. 212 p.

164. Gopin M. *Between Eden and Armageddon: The Future of World Religions, Violence and Peacemaking*. Oxford : Oxford University Press, 2002. 320 c.
165. Gorny Y. Judaism and Zionism. *The Blackwell Companion to Judaism*. 2002. P. 477–495.
166. Gorny Y. Utopian elements in Zionist thoughts. *The Journal of Israeli History: Politics, Society, Culture*. 1984. V. 5. Issue 1. P. 19–27.
167. Greenacre M., Blasius J. *Multiple Correspondence Analysis and Related Methods*. London : Chapman & Hall/CRC Press, 2006. 352 p.
168. Guterres A. Remarks on the Role of Religious Leaders in Peacebuilding in the Middle East. URL : <https://www.un.org/sg/en/content/sg/speeches/2017-07-18/secretary-generals-role-religious-leaders-peacebuilding-remarks>
169. Hafez M., Walther M-A. Hamas: Between Pragmatism and Radicalism. *Routledge Handbook of Political Islam* / editor Shahram Akbarzadeh. London : Routledge, 2012. P. 62–71.
170. Halpern B., Reinhartz J. The Social Sources of Zionism. *The Journal of Israeli History: Politics, Society, Culture*. 1987. V. 8. Issue 2. P. 151-171.
171. Hayward S. Religion and Peacebuilding: Reflections on Current Challenges and Future Prospects. URL : <https://www.usip.org/sites/default/files/SR313.pdf>
172. Hertog K. *The Complex Reality of Religious Peacebuilding: Conceptual Contributions and Critical Analysis*. Lanham, Md. : Lexington Books, 2010. 263 p.
173. Herf J. Why They Fight: Hamas'; Too-Little-Known Fascist Charter. URL : <https://www.the-american-interest.com/2014/08/01/why-they-fight-hamas-too-little-known-fascist-charter/>
174. Inbar Efraim. What Happens after the «Deal of the Century» is Tabled? The Jerusalem Institute for Strategy and Security (06.03.2019) URL : <https://jiss.org.il/en/inbar-what-happens-after-the-deal-of-the-century-is-tabled/>

175. Inbari M. Religious Zionism and the Temple Mount Dilemma Inbari. *Israel Studies*. V. 12. №. 2. 2007. P. 29–47.
176. Israel Social TV. URL : <https://tv.social.org.il/eng/about-us>
177. Jarallah H. How Palestinians Keep Shooting Themselves in the Foot. Gatestone Institute. 2012. URL : <https://www.gatestoneinstitute.org/3285/palestinian-employment>
178. Karsh E. Arab Imperialism: The Tragedy of the Middle East. *Mideast Security and Policy Studies*. № 69. 2006. 35 p.
179. Kashti O. Is It Too Late to Clean Israel's Education System of Its Racism? URL : <http://www.haaretz.com/israel-news/.premium-1.603454>
180. Levinas E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye : Nijhoff, 1974. 234 p.
181. Levine M. *Impossible Peace: Israel/Palestine since 1989*. Nova Scotia, Canada : Fernwood Publishing Ltd., 2009. 222 p.
182. Liebman C.S., Don-Yehiya E. *Civil religion in Israel: Traditional Judaism and political culture in the Jewish State*. California, USA : University of California Press, 1983. 305 p.
183. Litvak M. *The Islamization of the Palestinian-Israeli Conflict: The Case of Hamas*. URL : https://www.researchgate.net/publication/248951137_The_Islamization_of_the_Palestinian-Israeli_Conflict_The_Case_of_Hamas
184. Maoz M. The Role of the Temple Mount / Al-Haram Al-Sharif in the Deterioration of Muslim – Jewish Relations. *Approaching Religion*. V. 4. № 2. 2014. P. 60–70.
185. Meyer M. *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism*. Detroit : Wayne State University Press, 1995. 494 p.
186. Mitchell S.C. *The Function of Religion in the Israeli-Palestinian Conflict*. URL : https://pdxscholar.library.pdx.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=4948&context=open_access_etds

187. Mollov Ben & Lavie Chaim. Relationship Transformation between Israeli Settlers and West Bank Palestinians: The Case of «Roots». *American Journal of Management*. 2018. Vol. 18 (4). P. 70–75.

188. Muslim, Jewish Religious Leaders Denounce Violence, Promote Peace in Unprecedented Israeli-Palestinian Meeting. URL : <https://goo.gl/Z59wf6>

189. Negev Coexistence Forum for Civil Equality. URL : <https://www.dukium.org/about-us/>

190. Panel Discussion: The Role of Religious Leaders in Peacebuilding in the Middle East. URL : <https://www.unaoc.org/event/panel-discussion-the-role-of-religious-leaders-in-peacebuilding-in-the-middle-east/>

191. Peace to Prosperity: A Vision to Improve the Lives of the Palestinian and Israeli People. URL : <https://www.whitehouse.gov/wp-content/uploads/2020/01/Peace-to-Prosperity-0120.pdf>

192. Pew Research Center. Israel's Religiously Divided Society. URL : <http://www.pewforum.org/2016/03/08/israels-religiously-divided-society/>

193. Pope Francis Offers Prayers at Israeli Separation Wall in Bethlehem (The Guardian 25.05.2014). URL : <https://goo.gl/1WbYyY>

194. Rabinovich I. Waging peace: Israel and the Arabs, 1948-2003. Princeton, NJ : Princeton University Press, 2004. 326 p.

195. Reiter Y. Religion as a Barrier to Compromise in the Israeli-Palestinian Conflict. *Barriers to Peace in the Israeli-Palestinian Conflict* / editor Yaacov Bar-Siman-Tov. Jerusalem : Institute for Israel Studies, 2010. P. 228-264.

196. Remarks by President Trump and Prime Minister Netanyahu of the State of Israel in Joint Statements. URL : <https://www.whitehouse.gov/briefings-statements/remarks-president-trump-prime-minister-netanyahu-state-israel-joint-statements/>

197. Robert Hetzron. The Semitic Languages. London – New York : Routledge, 1997. 572 p.

198. Rosenberg-Friedman L. The Complex Identity of Religious-Zionist Women in Pre-State Israel, 1921-1948. *Israel Studies*. 2006. V. 11. № 3. P. 83-107.
199. Roy S. *Failing Peace. Gaza and the Palestinian-Israeli Conflict*. London : Pluto Press, 2006. 408 p.
200. Roy S. The Gaza Strip: A Case of Economic De-Development. *Journal of Palestine Studies*. 1987. Vol. 17. № 1. P. 56–88.
201. Sadaka-Reut Arab Jewish Youth Partnership. URL : <http://www.reutsadaka.org/about-us-2/>
202. Sandel M. *Liberalism and the Limits of Justice*. 2nd edition. New York : Cambridge University Press, 1997. 252 p.
203. Sandel M. My RFK. *The New Republic*. 1998. July 6. P. 14-16.
204. Saudi foreign minister praises deal of the century. *Middle East Monitor*. 2020. URL : <https://www.middleeastmonitor.com/20200214-saudi-foreign-minister-praises-deal-of-the-century/>
205. Selznick Ph. *The Communitarian Persuasion*. Washington, DC : Woodrow Wilson Center Press, 2002. 165 p.
206. Singer M. A Strategy for Peace with the Palestinians. *Mideast Security and Policy Studies*. 2012. № 98. P. 41.
207. Spearman, C. General intelligence, objectively determined and measured. *American Journal of Psychology*. 1904. № 15. P. 201–293.
208. Spearman, C. *The abilities of man, their nature and measurement*. London : Macmillan and Co., Ltd., 1927. 458 p.
209. Swan J. Kushner uncertain Palestinians are capable of governing themselves. *Axios*. 2019. URL : <https://www.axios.com/jared-kushner-palestinians-governing-peace-plan-096fed18-0059-468e-9b4b-da94e559cab8.html>
210. Tag-Meir. URL : <https://www.tag-meir.org.il/en/about/our-vision/>
211. Tezyapar S. A New Muslim Vision: Rebuilding Solomon’s Temple Together. URL : <http://www.jewishpress.com/indepth/opinions/a-new-muslim-vision-rebuilding-solomons-temple-together/2013/03/12/>

212. The Covenant of the Islamic Resistance Movement 1988. URL : http://avalon.law.yale.edu/20th_century/hamas.asp
213. The Muslim Brotherhood's Statement on the New Zionist Aggression on Al Aqsa Mosque. URL : <http://www.ikhwanweb.com/article.php?id=32946>
214. The Oxford Dictionary of the Jewish Religion / [Editors in Chief R.J. Zwi Werblowsky, G. Wigoder]. – Oxford: Oxford University Press, 1997. – 764 p.
215. Thomas W. I., Thomas D. S. The Child in America: Behavior Problems and Programs. New York : A.A.Knopf, 1928. 583 p.
216. Trump impeachment: The short, medium and long story. *BBC*. 2020. URL : <https://www.bbc.com/news/world-us-canada-49800181>
217. Trump to Son-in-Law Kushner: «If You Can't Produce Peace in the Mideast, Nobody Can». *The Jerusalem Post*. 2017. URL : <https://www.jpost.com/Israel-News/Politics-And-Diplomacy/Trump-to-son-in-law-Kushner-If-you-cant-produce-peace-nobody-can-479076>
218. Youssef H. 10 Things to Know: Biden's Approach to the Israeli-Palestinian Conflict. *United States Institute of Peace*. 2021. URL : <https://www.usip.org/publications/2021/06/10-things-know-bidens-approach-israeli-palestinian-conflict>
219. Yousef Mosab Hassan. Son of Hamas: A Gripping Account of Terror, Betrayal, Political Intrigue, and Unthinkable Choices. Saltriver, 2010. 265 p.
220. Zengin Ö. Interpreting «Deal Of The Century» In The Context Of The Main Elements Of Aman Theory. URL : https://www.academia.edu/39288902/Interpreting_Deal_Of_The_Century_In_The_Context_Of_The_Main_Elements_Of_Aman_Theory
221. Zilbersheid U. The Utopia of Theodor Herzl. *Israel Studies*. V. 9. № 3. 2004. P. 80–114.

Список публікацій***Статті у фахових наукових вітчизняних виданнях:***

1. Дзюбенко В.Д. Релігійний вимір діяльності Хамас та його значущість у розвитку арабо-ізраїльського конфлікту. *Вісник ХНПУ «ФІЛОСОФІЯ»*, 2019. Вип. 52 (II). С. 83-99.

Статті у наукових фахових виданнях України, включених до наукометричних баз

2. Дзюбенко В.Д. Роль релігії та релігійних діячів в спробах мирного врегулювання арабо-ізраїльського конфлікту. *Гілея: науковий вісник*. Київ: «Видавництво «Гілея»», 2018. Вип. 130. С. 214-218.

3. Дзюбенко В.Д. Поява релігійного фактору в арабо-ізраїльському конфлікті: часові рамки. *Гілея: науковий вісник*. – Київ: «Видавництво «Гілея»», 2018. Вип. 139. С. 178-182.

Статті у наукових фахових періодичних виданнях країн Європейської Співдружності

4. Дзюбенко В.Д. Соціально-філософський аналіз можливих сценаріїв вирішення арабо-ізраїльського конфлікту. *Scientific discussion*, 2019. № 32. С. 55-60.

Матеріали і тези наукових конференцій:

5. Дзюбенко В.Д. Релігійний компонент в хартії Хамасу 1988 року. *Єдність навчання і наукових досліджень – головний принцип університету: матеріали звітної науково-практичної конференції викладачів, докторантів та аспірантів факультету філософської освіти і науки, 14-18 березня 2016 року*. Київ: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2016. С.102-104.

6. Дзюбенко В.Д. Храмова гора історія конфронтації та можливості міжконфесійного діалогу. *Релігійна свобода на перехресті епох, країн та культур*. Науковий щорічник № 19. За загальною редакцією проф. А. Колодного. –Київ: УАР, 2015-2016. С. 57-60.

Продовження Додатку А

7. Дзюбенко В.Д. Питання іудейського фундаменталізму в релігієзнавчих дослідженнях: до проблеми об'єктивності. *Другі академічні читання пам'яті Г. І. Волинки: «Філософія, науки і освіта»*: матеріали міжнар. наук.-практ. конф., 25-26 квіт. 2017 р. Київ : НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2017. – С. 34-36.
8. Дзюбенко В.Д. Можлива роль низових ініціатив та волонтерських організацій у вирішенні арабо-ізраїльського конфлікту. *Категорії. За результатами Всеукр. круглого столу «Читання пам'яті Івана Бойченка – 2020. Людина. Історія. Категорії»*, 23 жовт. 2020 рік: збірник наукових матеріалів. Київ: Знання України, 2020. С. 55-59.