

**ДНІПРОПЕТРОВСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ВНУТРІШНІХ СПРАВ
МІНІСТЕРСТВО ВНУТРІШНІХ СПРАВ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ**

*Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису*

НЕСПРАВА МИКОЛА ВІКТОРОВИЧ

УДК 21.15.47

**ДИСЕРТАЦІЯ
РАДИКАЛІЗАЦІЯ ДЖИХАДИЗМУ В ЄВРОПІ КІНЦЯ ХХ –
ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТЬ: СУТНІСТЬ І ТЕНДЕНЦІЇ**

09.00.11 – релігієзнавство
гуманітарні науки

Подається на здобуття наукового ступеня
доктора філософських наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело.

_____ М. В. Несправа

Науковий консультант – Харьковщенко Євген Анатолійович,
доктор філософських наук, професор

Київ – 2019

АНОТАЦІЯ

Несправа М.В. Радикалізація джихадизму в Європі кінця ХХ – початку ХХІ століть: сутність і тенденції. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство. – Дніпропетровський державний університет внутрішніх справ МВС України, Київський національний університет імені Тараса Шевченка МОН України, Київ, 2019.

У дисертації доведено, що радикальні тлумачення доктрини ісламу, а саме джихадизму та шахідизму, є основою ідеології тероризму в сучасній Європі. У дослідженні показано, що тероризм джихадистів у Європі ХХІ століття відповідає характеристикам релігійного тероризму. У дисертаційній роботі стверджується, що дії терористів є частиною релігійного конфлікту, який неможливо вирішити лише шляхом подолання політичного конфлікту.

Дослідження доводить, що радикальний джихадизм – абсолютно неприйнятна ідеологія, яка пропагує вбивства та насильство. Також стверджується, що радикальний джихадизм не може розглядатися як прояв права народів на військовий захист, оскільки він проголошує не оборонну, а наступальну і тотальну війну як щодо військових, так і цивільних. Більше того, показано, що радикальний джихадизм – це теорія та практика, яка підбурює та здійснює релігійно мотивовану війну як їхню ціль, передусім проти християн, євреїв і тих мусульман, які не вірять у радикальну доктрину салафітів.

Висвітлено два основні етапи в еволюції теоретичної основи салафізму: релігійно-правовий етап та релігійно-філософський. Перший представлений, зокрема, ідеями таких мислителів як Ахмад ібн Ханбаль та

Мухаммад ібн Абд аль-Ваххаб. Другий, зокрема, представляють такі автори як Абу аль-Ала Маудуді та Саїд Кутб.

Аргументовано, що специфічність тлумачення салафітами понять «таухід», «такфір», «джихад» становить ядро ідеологічної бази радикального салафізму. Показано, що ідею таухіду салафіти тлумачать, по-перше, надзвичайно ригористично, а, по-друге, виходячи з проекції релігійних уявлень виключно на політико-правову сферу. Практику такфіру салафіти тлумачать дуже широко, вважаючи, що звинувачення у відступництві від норм ісламу (куфрі) може бути спрямовано не тільки на представників усіх релігій, окрім ісламу, але й на мусульман, які не хочуть власними діями доводити те, що вони не є прихильниками багатобожжя (мушріками). Серед тлумачень джихаду радикальні салафіти вважають можливим пропагувати та практикувати «джихад у формі меча» не тільки в якості засобу захисту, але і як наступального засобу.

Висвітлено зміст критики настанов салафізму зі сторони представників поміркованих напрямків ісламу. Виділено три головні складові. По-перше, салафізм виникає набагато пізніше епохи салафів, що чітко спростовує претензію представників радикального салафізму на нібито історичну виправданість особливого й виняткового статусу салафізму в ісламі. По-друге, самі салафи, тобто перші три покоління мусульман, яких салафіти називають взірцем, припускали можливість певних нововведень. По-третє, особливості застосування радикальними салафітами практики такфіру не є відповідними ісламському богословському вченню.

Представлено думку мусульманських вчених, що салафізм виник набагато пізніше епохи салафів. Равіль Гайнутдін вважає, що це сталося в X столітті, а Мохамед Саїд Рамадан Аль-Буті стверджує, що це сталося лише в XIX столітті. Більше того, Аль-Буті підкреслює, що, по-перше,

салафи припускали можливість певних нововведень, по-друге, салафізм є одним із нововведень XIX століття. Також Равіль Гайнутдін зазначив, що Суддя Судного дня – Той, хто може оголосити такфір. Отже, радикальна практика салафістів такфіру – це порушення закону ісламу. Мусульманські вчені зазначають, що позиція радикального салафізму шкідлива для мусульманських умм, оскільки це призводить до численних конфліктів. Наприклад, Мохамед Саїд Рамадан Аль-Буті пояснює, що радикальні салафісти розколюють мусульманську громаду і викликають напругу серед мусульман. Він проаналізував численні факти такої руйнівної дії радикального салафізму щодо релігійного, соціального та особистого життя мусульман.

Виділено ознаки того, що викладене у книгах «Під покровом Корану» та «Віхи на шляху до Аллаха» вчення Саїда Кутба є деструктивним. По-перше, це вчення спрямоване на досягнення світового панування військовим шляхом; по-друге, воно розпалює ненависть за релігійною ознакою; по-третє, воно виправдовує релігійні війни; по-четверте, вчення Кутба агітує за встановлення тоталітарного суспільства; по-п'яте, воно пропонує техніки підготовки релігійних екстремістів.

Було аргументовано, що головним засобом досягнення своїх цілей Кутб проголошує наступальний військовий джихад. Причому, на його думку, цей джихад має вестися як стосовно всіх немусульманських держав, так і всіх сучасних йому мусульманських держав, оскільки, на переконання Кутба, там живуть «несправжні мусульмани». Концепція С. Кутба була надана у контексті порівняння з позицією Абд ас-Салама Фарага, представленою його працею «Забутий обов'язок».

Встановлено три причини неспроможності вчення С. Кутба бути виправданим через те, що воно, зокрема: 1) засноване на маніпуляціях, наведенні висмикнутих із контексту цитат Корану; 2) оголошує війну

всьому світові, що невідворотно призведе до поразки спроб його втілення у життя; 3) прагне примусити людей XXI століття жити у суворій відповідності до норм життя VII ст., що є нездійсненою утопією.

Досліджено найважливіші причини поширення феномену ісламофобії в сучасних країнах Заходу. Показано основу конфлікту ідентичностей мігрантів-мусульман в Європі та корінних європейців як тих, які світоглядно належать до християнської цивілізаційної парадигми. Проаналізовано й критично осмислено можливі сценарії розвитку ісламу в європейських країнах у найближчі десятиліття.

Розкрито три основні сценарії можливого майбутнього розвитку ісламу в Європі. По-перше, сценарій успішності ідей мультикультуралізму. Його прихильники (наприклад, Е. Нортон) вважають, що мирне співжиття мусульманського та немусульманського населення Європи є цілком можливим без домінування перших чи других. Ці теоретики вважають, що мусульмани не будуть розчинятися в європейському культурному просторі, а зберігатимуть свою ідентичність, що, на їхню думку, лише допоможе європейським націям у спільному прямованні до прогресу.

По-друге, це сценарій можливості «оксамитової» ісламізації Європи. Прихильники цього сценарію (наприклад, Р. Гайнутдін) вважають, що помірковане поширення ісламу допоможе європейцям подолати їхню духовну кризу. На їхню думку, в умовах, коли традиційні церкви західного християнства втратили свій авторитет та вплив на багатьох європейців, іслам зможе зайняти цю нішу носія традиційних духовних цінностей та в такому вигляді мати попит і популярність у європейців.

По-третє, це сценарій радикальної ісламізації Європи. Відмінність третього від другого сценарію полягає не тільки в інтенсивності процесу ісламізації, але і в його характері – в рамках «оксамитового» сценарію ісламізація підтримується корінним європейським населенням, а в межах

радикального варіанту ісламізація відбувається всупереч волі автохтонного населення. Третій сценарій – це шлях, коли ісламізація відбувається або через різке зростання чисельності мусульман всередині Європи, або через їхні силові дії.

Ключові слова: джихадизм, радикальний джихадизм, салафізм, релігійний конфлікт, іслам, іслам в Європі, ісламофобія, євроіслам.

ABSTRACT

Nesprava N.V. The radicalization of Jihadism in Europe in the late 20th and early 21st century: the nature and trends. – Manuscript.

The thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophical Sciences, specialty 09.00.11, Religious Study. – Dnipropetrovsk State University of Internal Affairs, Taras Shevchenko National University of Kyiv, the Ministry of Education and Science of Ukraine, Kyiv, 2019.

The thesis argued that radical interpretations of the doctrine of Islam, namely Jihadism and Shahidism, are the basis of the jihadist terrorism ideology in modern Europe. The study held that the jihadist terrorism in the 21st century Europe corresponds to the features of religious terrorism. The study showed that the terrorists' actions are a part of a religious conflict that can not be resolved only by means of political conflict resolution.

The research argued that radical jihadism is an absolutely unacceptable ideology that propagates murders and violence. Also, it demonstrated that radical jihadism can not be seen as a manifestation of the right of peoples to military protection, because it proclaims not a defensive, but an offensive and total war towards both the military and civilians. Moreover, it showed that radical jihadism is a theory and practices which instigating and practicing a religiously motivated war as their aim first of all against Christians, Jews and those Muslims, who do not believe in radical salafites' doctrine.

The study showed that the following two stages are in the evolution of theoretical basis of Salafism: the religious-legal stage and religious-philosophical one. The first is represented, in particular, by the ideas of such thinkers as Ahmad ibn Hanbal and Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab. The second is represented, in particular, by such authors as Syed Abul A'la Maududi and Sayyid Qutb. The study argued that the specificity of Salafists' interpretation of the concepts 'tawhid', 'takfir', 'jihad' constitutes the core of the originality of radical Salafism theoretical basis. Salafists interpret the idea of tawhid extremely rigorously and by projecting religious ideas to the political and legal spheres. The practice of takfir is interpreted by the Salafites very broadly, considering that the accusations in kufr can be directed not only to believers of all other religions, but also to Muslims who do not want to prove by their own actions that they are not kafirs. Among the interpretations of jihad, radical Salafists consider that it is possible to propagate and practice "jihad in the form of a sword" not only as a mean of protection, but also as an offensive mean.

The research argued that the Muslim scholars criticize, first of all, the following four features of radical Salafism. The first of them is Salafi movement's claim for existence of historical basis of their words about the special status of Salafism in Islam as the only defender of initial purity of Islam. The second one is radical Salafism's criticism towards innovations in the religion and life of Muslims. The third feature is radical Salafism's practice of takfir. The fourth one is radical Salafists' intolerance of people with other opinions on religion and life. The study showed that the Muslim scholars have thought that Salafism occurred much later than the Salaf era. Rawil Gainutdin believes this occurred in the tenth century, and Mohamed Said Ramadan Al-Bouti argues that it happened only in the nineteenth century. Moreover, Al-Bouti emphasizes that, firstly, the salafs assumed the possibility of certain innovations and, secondly, Salafism is one of the nineteenth century innovations. Also Rawil

Gainutdin indicated that the Judge of the Judgment Day is the one person who can declare a takfir. Consequently, radical salafists' practice of takfir is a violation of Islam law. The Muslim scholars point out that radical Salafism's position is harmful to Muslim Ummah, because it leads to numerous conflicts. For example, Mohamed Said Ramadan Al-Bouti explains that radical salafists split Muslim community and cause tension among Muslims. He analyzed numerous facts of such a destructive action of radical Salafism towards religious, social and personal life of Muslims.

The research stated that one of the jihadism ideologist Sayyid Qutb's book «Milestones Along the Way» offers destructive and dangerous doctrine. Firstly, this doctrine aims to achieve world domination by military means. Secondly, it incites religious hatred against the huge masses of people. Thirdly, this doctrine justifies religious wars. Fourthly, it agitates for the establishment of a totalitarian society. Fifthly, it offers training techniques for religious extremists. Sayyid Qutb proclaims an offensive military jihad as the main mean to achieve his goals. Sayyid Qutb emphasizes that the jihad has to subjugate the whole world and captured peoples have either to become Muslims, or to pay tributes (jizya) during all life.

Moreover, the study found the three causes of the failure of Sayyid Qutb's doctrine. Firstly, this doctrine is based on manipulations and quoting Muhammad's words out of their context. Secondly, Sayyid Qutb's doctrine declares the war toward the whole world and attempts to implement this idea will inevitably lead to defeat. Thirdly, it seeks to force the 21st century people live according to the norms of the seventh century people and it obviously is a utopia. Also, the study argued that Qutb's ideas are dangerous not only to non-Muslim people, but also to Muslims. Firstly, Sayyid Qutb offers Muslims to fight against their own Muslim states. This idea would provoke civic, fratricidal wars in Muslim countries. Secondly, Qutb opposes the classic Islam doctrine,

offering his own understanding of Islam instead. Well-known Muslim scholars criticize points of Qutb's understanding.

The main reasons for the spread of Islamophobia in modern Western countries are investigated. The basis of the conflict between the identities of Muslim migrants in Europe and Europeans as those who are of the Christian civilization paradigm is shown. Possible scenarios for the development of Islam in European countries in the coming decades have been analyzed and critically considered.

The study argued that in the research literature there are at least three scenarios of possible development in Europe in the context of the Islamic issue. Firstly, there is a scenario of the success of the multiculturalism ideas. His supporters (for example, E. Norton) believe that peaceful coexistence between the Muslim and non-Muslim populations of Europe is quite possible without the domination of the former or the latter. These theorists believe that Muslims will not dissolve in the European cultural space, but will retain their identity, which, in their view, will only help the European nations in their common path to progress.

Secondly, there is a scenario of 'velvet' Islamization of Europe. Proponents of this scenario (for example, R. Gainutdin) believe that a moderate spread of Islam will help Europeans overcome their spiritual crisis. In their view, in a time when the traditional churches of Western Christianity have lost their authority and influence over many Europeans, Islam will be able to occupy this niche of traditional spiritual values and thus have the demand and popularity of Europeans.

Thirdly, there is a scenario of the radical Islamization of Europe. The study demonstrated that there are two differences between the third and the second scenarios. The intensity of the Islamization process is the first difference. The design of the Islamization is the second difference. In the framework of the

‘velvet’ scenario, Islamization is supported by the traditional European population. However, in the terms of the radical scenario, Islamization will occur contrary to the will of this population. It has also been shown that all three scenarios have its weaknesses. The research found that religious extremism and jihadist terrorism in Europe will not go down, but will only intensify.

Keywords: Jihadism, Radical Jihadism, Salafism, Religious Conflict, Islam, Islam in Europe, Islamophobia, Euro-Islam.

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ

ДИСЕРТАЦІЇ

Монографія

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

Наукові статті у фахових виданнях України з філософських наук:

1. Несправа М.В. Теоретичне підґрунтя радикального салафізму. *Українське релігієзнавство: наук. бюл. Української Асоціації релігієзнавців та Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України*. 2017. №83. С. 148–157.
2. Несправа М.В. Спільне та відмінне у богословському та релігієзнавчому підходах до дослідження питання залагодження релігійних конфліктів. *Мультиверсум. Філософський альманах* / Голов. ред. В.В. Лях. Київ, 2017. Вип. 3–4. С. 99–105.
3. Несправа М.В. Вплив релігії на процеси економічного зростання та Європейської інтеграції: аналіз наукових досліджень у парадигмі соціального конструктивізму. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*. 2017. Вип. 2. С. 12–23.

4. Несправа М.В. Причини ісламофобії у країнах Заходу. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2017. № 20. С. 86–89.
5. Несправа М.В. Радикальний джихадизм: сутність та прояви. *Вісник Черкаського університету*. 2017. № 2. С. 50–55.
6. Несправа М.В. Християнство як ціннісна основа оновленої моделі Європейського Союзу. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*. 2017. Вип. 3. С. 115–124.
7. Несправа М.В. Образ ісламу в середньовічній Європі: релігієзнавчий аспект. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*. 2017. Вип. 5. С. 18–25.
8. Несправа М.В. Перспективи ідеї халіфату в мусульманському світі: релігієзнавчий аспект. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2018. № 21. С. 61–64.
9. Несправа Н.В. Будущее ислама в Европе: религиоведческий анализ. *Мультиверсум. Філософський альманах* / Голов. ред. В.В. Лях. 2018. Вип. 1–2. С. 167–176.

Наукові статті у фахових виданнях України з філософських наук, що входять у міжнародні наукометричні бази:

1. Несправа М.В. Критика ісламськими вченими радикального салафізму. *Грані* [фахове видання, що входить в наукометричну базу Index Copernicus]. 2017. № 20(8). С. 31–36.
2. Несправа М.В. Релігійні конфлікти в Європі перших десятиліть XXI ст.: цивілізаційний аспект. *Грані* [фахове видання, що входить в наукометричну базу Index Copernicus]. 2017. № 20(2). С. 103–108.

3. Несправа М.В. Релігійно-філософські погляди Ібн Таймії. *Грані* [фахове видання, що входить в наукометричну базу Index Copernicus]. 2017. № 20(9). С. 5–9.
4. Несправа М.В. Теорія Е. Нортон щодо мусульманського фактору в Європі. *Гілея: зб. наук. праць* [фахове видання, що входить в наукометричну базу Index Copernicus]. 2017. Вип. 125. С. 198–202.
5. Несправа М.В. Терористична організація "Ісламська держава": релігієзнавчий аспект. *Гілея: зб. наук. праць* [фахове видання, що входить в наукометричну базу Index Copernicus]. 2017. Вип. 127. С. 269–272.
6. Несправа М.В. Три сценарії розвитку ісламу в Європі. *Гілея: зб. наук. праць* [фахове видання, що входить в наукометричну базу Index Copernicus]. 2017. Вип. 126. С. 296–299.
7. Несправа М.В. Деструктивний характер релігійного вчення Саїда Кутба. *Грані* [фахове видання, що входить в наукометричну базу Index Copernicus]. 2018. № 21(2). С. 161–167.
8. Несправа М.В. Українське ісламознавство в контексті проблеми дослідження радикального джихадизму. *Гілея: зб. наук. праць* [фахове видання, що входить в наукометричну базу Index Copernicus]. 2018. Вип. 128. С. 270–272.
9. Nesprava M. Human image in classical islam and sufism: philosophical analysis //Антропологічні виміри філософських досліджень. 2018. Вип. 13. С. 166-172.
10. Несправа М.В. Християнський фактор у складуванні європейської ідентичності. *Гілея: зб. наук. праць* [фахове видання, що входить в наукометричну базу Index Copernicus]. 2019. Вип. 143 (№4). Ч. 2. с. 115-118.

*Наукові статті в іноземних виданнях за напрямом,
за яким підготовлено дисертацію:*

1. Несправа М.В. Джихадистський тероризм в Європі перших двох десятиліть XXI століття: термінологічний аспект. *ScienceRise* [науковий журнал, Литва]. 2018. № 2 (43). С. 41–45.
2. Несправа Н.В. Методологические основы религиоведческих исследований второй половины XX века. *Danish Scientific Journal* [науковий журнал, Данія]. 2017. No. 4. p. 81-83.
3. Несправа Н.В. Сутність та перспективи теорії євро-ісламу. *IntellectualArchive* [науковий журнал, Канада]. 2018. Vol. 7, No. 2, p. 42-48.
4. Несправа М.В. Еволюція понять «джихад» та «джихадизм». *Virtus: Scientific Journal* [науковий журнал, Канада]. 2019. No. 32, p. 18-20.
5. Несправа Н.В. Специфика религиозного терроризма. *European Journal of Humanities and Social Sciences* [австрійський науковий журнал, що входить в наукометричну базу Index Copernicus]. 2017. No. 6. p. 128-131.

ЗМІСТ

Вступ	16
РОЗДІЛ I. ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ДИСЕРТАЦІЇ, МЕТОДОЛОГІЯ ТА	
ОСНОВНІ ТЕРМІНИ ДОСЛІДЖЕННЯ	
1.1. Аналітичний огляд літературних джерел за темою дисертації.....	31
1.2. Методологія дисертаційного дослідження	54
1.3. Основні терміни та концептуальна схема дослідження.....	71
Висновки до Розділу I.....	91
Список використаних джерел.....	97
РОЗДІЛ II. ІСТОРИЧНІ ТА ТЕОРЕТИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ ПОЯВИ	
РАДИКАЛЬНОГО ДЖИХАДИЗМУ	
2.1. Історичні детермінанти взаємодії ісламу та населення Європи	123
2.2. Ідейні витоки радикальних течій в ісламі	135
2.3. Розвиток теоретичного базису салафізму	
та джихадизму в ХХ столітті	154
Висновки до Розділу II.....	177
Список використаних джерел.....	183
 РОЗДІЛ III. СУТНІСНА ТА ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА ПРОЕКЦІЇ	
РАДИКАЛЬНОГО ДЖИХАДИЗМУ В ЄВРОПІ ПОЧАТКУ ХХІ ст.	
3.1 Релігійно фундована екстремістська діяльність джихадистів	
у Європі	192
3.2. Критика джихадизму з боку представників поміркованих течій	
ісламу	235
3.3. Сучасне європейське суспільство та іслам: інтеракційний аспект	249
Висновки до Розділу III.....	271
Список використаних джерел.....	277

**РОЗДІЛ ІV. РАДИКАЛЬНИЙ ДЖИХАДИЗМ ТА ЄВРОПЕЙСЬКИЙ
ПРОСТІР У КОНТЕКСТІ АЛЬТЕРНАТИВНИХ МОДЕЛЕЙ
РОЗВ'ЯЗАННЯ РЕЛІГІЙНОГО ПИТАННЯ**

4.1. Християнство як інтеграційний фактор соціокультурного розвитку Європи.....	288
4.2. Компаративний аналіз християнських та мусульманських конфесій у контексті їх ролі в історії та сьогоденні Європи	310
4.3. Релігійне питання та поширення впливу радикального джихадизму в Європі у світлі наявних теоретико-методологічних парадигм інтерпретації суспільної проблематики	330
Висновки до Розділу ІV.....	341
Список використаних джерел.....	346

**РОЗДІЛ V. ПРОГНОСТИЧНИЙ РАКУРС РОЗГЛЯДУ ФЕНОМЕНУ
РАДИКАЛЬНОГО ДЖИХАДИЗМУ**

5.1. Фактори розвитку подальших подій у руслі радикального джихадизму.....	357
5.2. Аналіз наявних прогнозів щодо розвитку мусульманського питання в Європі.....	381
Висновки до Розділу V	403
Список використаних джерел.....	408
 ВИСНОВКИ.....	 417

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Релігія завжди поставала важливим фактором соціокультурного розвитку. Відзначаючи безперечний науково-технічний, соціально-медичний, промисловий прогрес сучасної цивілізації, передусім у розвинутих державах, доводиться також констатувати послаблення гуманістичної складової у міжнародному просторі політики та бізнесу. Світові економічні й політичні кризи, наявність глобальної диспропорції у розподілі природних багатств, якими користується меншість, критичний екологічний стан, відсутність системи освіти створюють демографічну ситуацію бідності у країнах, що розвиваються. До цього слід додати сучасне ускладнення умов праці, ситуацію культурно-релігійної та соціально-економічної ізоляції спільнот імігрантів, що прибули в Західну Європу в різний період після Другої світової війни з країн Африки та Близького Сходу та потрапили у суворо стратифіковане суспільство, яке проголошувало концепції мультикультурації, але, насправді, переважно прагнуло дешевої робочої сили. Окреслені глобальні тенденції неминуче призводять до відчуття ізоляції і розпачу, фрустрації й відчуження, приниження та ненависті окремих соціальних груп чи навіть народів, детермінуючи плідний простір для розвитку фундаменталізму й екстремізму. Попри те, що автентичне релігійне послання, зокрема авраамічної традиції, базується на цінностях любові, милосердя, миру, братерства та гармонійного співжиття, нерідко квазірелігійний (поруч з етнічним) фактор постає як засіб маніпуляції свідомістю та використовується як такий, що «виправдовує» та закликає до насилля, яке засуджує і Біблія, і Коран. Іншими словами, маємо справу тут не з глибоким богословсько-філософським осмисленням концепту «джихаду», а виключно його вульгарно політизоване представлення.

Однією із особливо гострих соціально-політичних проблем постає сучасна радикалізація джихадизму в контексті процесів міграції вихідців із країн Близького Сходу та Африки. Осмислення феномену радикального джихадизму у світовій та вітчизняній науковій думці не є однозначним, тому актуальною є потреба здійснення комплексного й зваженого філософсько-релігієзнавчого аналізу.

Європейський Союз в останні десятиліття зустрівся зі складною соціально-політичною та релігійно-культурною проблемою радикалізації джихадизму, комплексне дослідження (зокрема релігієзнавче, філософське) якого на сьогодні є актуальним як у теоретичній, так і у виразній практичній площині, адже мова йде про мирне співжиття корінного населення держав європейського континенту та мігрантів із мусульманських країн.

Радикалізація джихадизму в Європі кінця ХХ – початку ХХІ століття є частиною більш глобального явища – радикалізації ісламу, виразним прикладом чого є події та наслідки «арабської весни» на Близькому Сході та в Північній Африці, в яких визначальну роль відіграють військові екстремістські сили, що лише прикриваються прагненням до чистоти ісламу, висмикують цитати про насилля, а, за своєю сутністю, нічого спільного не мають із благородним і піднесеним вченням святої книги Корану, що закликає до миру, любові та милосердя, а не жорстокої агресії до інших сповідників монотеїзму. Звісно, що роль світової політики у процесах радикалізації мусульманських екстремістських груп, окремих їхніх харизматичних лідерів також присутня, наслідком чого є трагедія християн Північної Африки та Близького Сходу, які там проживають нерідко з апостольських часів, на їхню беззахисність спрямовується вся ненависть до цінностей Заходу, позбавляючи надії на можливість проживання на тих прабатьківських землях, які є справжньою колискою

Церкви, де вона сформувала самобутні обрядові практики й богословські традиції. Хвиля руйнівної ірраціональності війни дійшла до Європи у формі радикалізації джихадизму, ідеологія якого прагне переконати своїх adeptів у слідуванні вищим релігійним цінностям.

Важливість релігієзнавчого дослідження процесів радикалізації джихадизму безперечена, бо ж релігійний фактор мусульманські радикальні рухи намагаються представити як один із визначальних у базисі їхньої ідеології. Зважені та обґрунтовані релігієзнавчі висновки здатні дати відповіді на питання про генезу і сутність процесів радикалізації джихадизму, зокрема у сучасному соціально-політичному контексті Європи.

Українська релігієзнавча наука повинна також вивчати цю проблему, адже наша держава все більше інтегрується в європейський простір. Це також вагомий аспект актуальності нашого докторського дисертаційного дослідження.

Зважаючи на тезисно окреслену актуальність, тема радикального джихадизму цікавить чимало дослідників. Серед зарубіжних науковців передусім необхідно відзначити таких авторів: І. Антонович, О. Ашур, Дж. Брачман, А. Бухарс, Г. Мирський, Р. Несипбай, Е. Салтман, Дж. Тьорнер, Т. Хегхаммер, Ф. Хосрохавар, К. Хьюїт та ін. У вітчизняній науці теж є дослідники цієї проблематики, а саме: А. Арістова, М. Азаров В. Остроухов, О. Лікаренко, М. Лубська, В. Петрик, Ю. Зінько, М. Кірюшко, С. Кузьмін.

Від досліджень, які провели названі авторитетні вчені, нашу докторську дисертацію відрізняють такі три основні концептуальні аспекти.

По-перше, залучено найновішу інформацію щодо цієї проблематики, а наше дослідження спрямоване на осмислення того, що відбувалося у кінці

XX та на початку XXI ст. Феномен радикального джихадизму на сьогодні суттєво змінився, вийшовши на нові щаблі розвитку, що дозволяє нам, зважаючи на означені трансформації, розглядати це явище не тільки на етапі його формування, але і на підйомі його еволюції. Зокрема, це призвело до того, що Європол, починаючи з 2016 р., зазначає у своїй звітності нову графу – «Джихадистський тероризм».

По-друге, наше дослідження є не політологічним чи соціологічним, на чому, зазвичай, зосереджуються більшість студій радикалізації джихадизму, а саме релігієзнавчим. Погляд на цю проблематику за допомогою теоретичного та методологічного інструментарію релігієзнавства дозволить розкрити суттєві аспекти джихадизму саме в аспекті розуміння релігійної складової, зокрема маніпуляції нею в радикальних ідеологічних системах.

По-третє, визначаємо наше дослідження як комплексне, в якому аналізуються не тільки наявні події, котрі стосуються радикального джихадизму, але й їхні передумови та можливі наслідки, що дозволяє запропонувати цілісну картину щодо досліджуваної проблематики.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження є складовою частиною науково-дослідницької програми «Філософсько-правові дослідження: (онтологія, аксіологія, антропологія, гносеологія права)» (державний реєстраційний номер 0116U002269) кафедри філософії і політології Дніпропетровського державного університету внутрішніх справ.

Метою дослідження є релігієзнавча реконструкція сутності й визначальних тенденцій радикалізації джихадизму в Європі кінця XX – початку XXI століть.

Досягнення цієї мети обумовлює необхідність вирішення таких основних дослідницьких завдань:

- здійснення аналітичного й критичного огляду наукової джерельної бази за темою дисертаційного дослідження;
- створення та обґрунтування цілісної релігієзнавчої методології дослідження радикального джихадизму в його історичних трансформаціях;
- огляд семантичного діапазону основних термінів і понять дисертаційної роботи, а також побудова відповідної концептуальної схеми дослідження;
- виявлення вузлових історичних подій та процесів у взаємодії сповідників ісламу та християнського населення Європи;
- виділення магістральних ідеологічних витоків радикальних течій в ісламі;
- реконструкція багатовекторного теоретичного базису салафізму та джихадизму в ХХ ст.;
- експлікація та аналіз екстремістської діяльності джихадистів у Європі при використанні квазірелігійної риторики й псевдорелігійної наднаціональної ідеології;
- представлення позицій критики джихадизму, зокрема зі сторони представників поміркованих течій ісламу;
- розкриття інтеракційного аспекту проблеми існування сучасного європейського суспільства у ситуації розширення впливу ісламу;
- наведення загальної характеристики християнства у Європі в контексті його значення як інтеграційного фактору для європейського соціокультурного простору;
- здійснення компаративного аналізу християнських та мусульманських конфесій з позиції їх ролі в історії та сьогоденні Європи;
- висвітлення релігійного питання у світлі наявних у Європі теоретико-методологічних парадигм інтерпретації суспільної проблематики;

- дослідження факторів ймовірного розвитку подальших подій у руслі радикалізації джихадизму;
- аналіз прогнозів щодо розвитку мусульманської присутності в Європі.

Об'єктом дослідження є джихадизм як сучасний релігійно-політичний мусульманський рух.

Предметом дослідження є сутність і тенденції процесу радикалізації джихадизму в Європі кінці ХХ – початку ХХІ століть.

Методологічними засадами дослідження виступив системний підхід, у межах якого аналізується радикалізація джихадизму як певної системи поглядів, цінностей та дій. Цей підхід дозволяє розуміти кожен складову цілого як елемента, сутність якого розкривається через аналіз його ролі та місця в конкретній системі.

Окрема роль належить у нашому дослідженні міждисциплінарному підходу, який дозволяє виявити політичні та соціальні підвалини й джерела виникнення та розвитку радикального джихадизму в квазірелігійному контексті. Також при написанні роботи приділено увагу характеристиці основних підходів до визначення типів релігійної свідомості, що було обумовлено специфікою самого явища радикального джихадизму. У цьому випадку міждисциплінарний підхід дозволяє, при застосуванні комплексу відповідних даних, адекватно представити сутність релігійної свідомості. Цей підхід розширює можливості окремої науки, допомагає доповнити бачення однієї сфери знання інформацією з інших полів, у результаті чого отримуємо цілісне, інтегральне знання як сукупність визначень, котрі найбільш повно відображають досліджуване явище.

Окрім загальнонаукових методів, таких як аналіз, синтез, порівняння, моделювання тощо, в дисертаційному дослідженні комплексно застосовано також спеціальні методи, а саме: феноменології релігії,

історичний метод, системно-структурний метод, компаративний метод, а також методологічні засоби герменевтики та соціології релігії.

Зокрема, методом феноменології релігії здобуто інформацію про те, яке саме значення досліджувані релігійні явища мають для людства. Цей метод використовувався передусім у третьому розділі, дозволяючи уникати зайвого дескриптивізму.

Широко використовувався у дослідженні історичний метод, в першу чергу у другому розділі, де він дозволив показати передумови радикалізації джихадизму. Також його застосовано в інших розділах дослідження, зокрема в аспектах, де було необхідним показати генетичні аспекти певного явища. Цей метод допоміг надати відповідний опис історичних фактів, а також їхню історичну контекстуалізацію.

Для визначення місця того чи іншого феномену в своїй епосі, а також встановлення обумовленості певних явищ історичними процесами у дослідженні застосовано порівняльно-історичний аналіз.

Методологічні можливості герменевтики допомогли аналізувати праці мусульманських теологів. Зокрема, застосовано такі методологічні напрацювання: герменевтичне тлумачення сутності інтерпретації, ідеї герменевтичного кола, врахування співвідношення між текстом та традицією, яка нам його надає, тощо. Також доповнено вищезазначені герменевтичні процедури логіко-понятійним та етимологічним аналізом ключових лексем, із метою виявлення і фіксації конотацій, які репрезентують позначувані цими лексемами поняття.

Системно-структурний метод використано передусім у третьому розділі нашої дисертації, де за його допомогою встановлено феномени синхронії та діакронії при аналізі поміркованих і радикальних напрямків в ісламі. Цей метод дозволяє розглядати досліджуване явище не з точки зору

його складових, але у контексті характеру та взаємодії складових елементів цього явища.

В третьому, четвертому та п'ятому розділах використано також методологічні засоби соціології релігії, оскільки вважаємо, що феномен екстремістської діяльності, яка санкціонується окремими квазірелігійними рухами, не помітити у всій повноті, якщо ігнорувати методи фіксації сучасних емпіричних даних, які перебувають саме в розпорядженні соціології.

У четвертому розділі важливого значення набув компаративний метод, який, зокрема, дозволив порівняти християнські та мусульманські конфесії у контексті їх ролі в історії та сьогоденні Європи. Компаративний метод передбачає порівняльно-історичне дослідження культурних явищ. А отже, такий темпорально-компаративний аспект застосування цього методу в нашому релігієзнавчому дослідженні обумовлює необхідність розгляду християнства у значенні його як інтеграційного фактору для Європи.

Наукова новизна одержаних результатів полягає в тому, що дисертаційна робота є першим комплексним релігієзнавчим дослідженням сутності й визначальних тенденцій радикалізації джихадизму в Європі кінця ХХ – початку ХХІ століть, що дало можливість зробити висновки про маніпулятивне використання релігійного фактору квазірелігійною ідеологією у поєднанні з низкою актуальних соціальних, політичних, демографічних й економічних чинників глобального виміру.

Наукова новизна результатів дисертаційного дослідження розкривається у таких основних положеннях:

Вперше:

– аргументовано, що процеси радикалізації джихадизму в Європі кінці ХХ – початку ХХІ століть мають виразні ознаки саме релігійно

мотивованої (а не тільки політичної) ідеології. Екстремістські ідеологічні конструкти сучасного радикалізованого джихадизму постають на основі маніпулятивних і вибіркових комбінацій окремих релігійних цитат із Корану, мусульманських концептів та понять і спрямовані на відповідні соціальні групи у контексті комплексу соціально-культурних й економічно-політичних факторів. Релігія використовується одним із чинників маніпуляції свідомістю у квазірелігійній ідеології радикалізованого джихадизму. Доведено, що проблему радикального джихадизму в сучасній Європі не можливо вирішити тільки засобами політичного регулювання;

– досліджено явище радикального джихадизму з використанням міждисциплінарного підходу та системно-структурного методу, що дозволило підійти до вивчення радикалізації джихадизму холістично, а не мерологічно. Радикальний джихадизм було представлено у контексті приналежності цього явища до різновидів релігійно мотивованої ідеології, що виключно маніпулятивно використовує положення релігійного вчення та виходить поза межі ціннісно-сміслової бази релігійного світогляду як моделі реальності;

– встановлено основні змістоутворюючі ознаки радикального джихадизму. По-перше, радикальний джихадизм – це деструктивна ідеологія, яка риторикою ненависті закликає до насилля. По-друге, радикальний джихадизм не може розглядатися як прояв права того чи іншого народу на військовий захист, адже він проголошує не оборонну, а наступальну та тотальну війну, яка має відбуватися не тільки щодо військових, але й щодо цивільного населення. По-третє, він є релігійно мотивованою ідеологією, яка спрямована насамперед проти західної цивілізації (побудованої на основі культурної спадщини античності й

християнства) з її аксіологічною парадигмою, яка проголошується причиною глобальної несправедливості та духовної деградації;

– аргументовано, що прогнози Ж. Кепеля щодо майбутнього ісламу в Європі не виправдалися. На відміну від сподівань вченого, по-перше, джихадистський тероризм не зник; по-друге, ісламісти не втратили свою соціальну базу; по-третє, Ж. Кепель переоцінив прагнення широких мусульманських мас до ідей західної демократії. Окрім того, показано, що прогностичні ідеї архімандрита Августина (Нікітіна), а також Г. Фуллера щодо майбутнього ісламу в Європі спираються на більш надійну теоретичну та емпіричну базу, ніж прогнози Ж. Кепеля;

– виділено ознаки того, що викладене у книгах «Під покровом Корану» та «Віхи на шляху до Аллаха» вчення Саїда Кутба є деструктивним. По-перше, це вчення спрямоване на досягнення світового панування військовим шляхом; по-друге, воно розпалює ненависть за релігійною ознакою; по-третє, воно виправдовує релігійні війни; по-четверте, вчення Кутба агітує за встановлення тоталітарного суспільства; по-п'яте, воно пропонує техніки підготовки релігійних екстремістів. Було аргументовано, що головним засобом досягнення своїх цілей Кутб проголошує наступальний військовий джихад. Причому, на його думку, цей джихад має вестися як стосовно всіх немусульманських держав, так і всіх сучасних йому мусульманських держав, оскільки, на переконання Кутба, там живуть «несправжні мусульмани». Концепція С. Кутба була надана у контексті порівняння з позицією Абд ас-Салама Фарага, представленою його працею «Забутий обов'язок»;

– встановлено три причини неспроможності вчення С. Кутба бути виправданим через те, що воно, зокрема: 1) засноване на маніпуляціях, наведенні висмикнутих із контексту цитат Корану; 2) оголошує війну всьому світові, що невідворотно призведе до поразки спроб його втілення у

життя; 3) прагне примусити людей XXI століття жити у суворій відповідності до норм життя VII ст., що є нездійсненою утопією.

Уточнено:

– дефініцію радикального джихадизму, який у дисертаційній роботі розуміється як релігійно мотивована ідеологія, яка спрямована на розпалювання ненависті та здійснення насилля передусім проти людей Заходу і навіть представників поміркованих напрямів ісламу, які не поділяють настанови радикальних салафітів. Запропоновану дефініцію радикального джихадизму зіставлено у співвідношенні його з фундаменталізмом й екстремізмом;

– характеристику теоретико-релігійного ядра радикального салафізму. Зокрема, аргументовано, що специфічність тлумачення салафітами понять «таухід», «такфір», «джихад» становлять ядро ідеологічної бази радикального салафізму. Показано, що ідею таухіду салафіти тлумачать, по-перше, надзвичайно ригористично, а, по-друге, виходячи з проекції релігійних уявлень виключно на політико-правову сферу. Практику такфіру салафіти тлумачать дуже широко, вважаючи, що звинувачення у відступництві від норм ісламу (куфрі) може бути спрямовано не тільки на представників усіх релігій, окрім ісламу, але й на мусульман, які не хочуть власними діями доводити те, що вони не є прихильниками багатобожжя (мушріками). Серед тлумачень джихаду радикальні салафіти вважають можливим пропагувати та практикувати «джихад у формі меча» не тільки в якості засобу захисту, але і як наступального засобу. Джихад розглядається як органічне для традиційного мусульманського регіону культурно-історичне явище;

– теоретичні напрацювання щодо еволюції формування теоретичної бази салафізму, в якому наявні два головні етапи: релігійно-правовий, представлений, ідеями Ахмад ібн Ханбаль, Ахмад Ібн Таймія, Мухаммад

ібн Абд аль-Ваххаб; а також релігійно-філософський етап, який представлений, такими авторами, як Абу аль-Ала Маудуді та Саїд Кутб;

– теоретичні положення щодо змісту критики настанов салафізму зі сторони представників поміркованих напрямків ісламу. Виділено три головні складові. По-перше, салафізм виникає набагато пізніше епохи салафів, що чітко спростовує претензію представників радикального салафізму на нібито історичну виправданість особливого й виняткового статусу салафізму в ісламі. По-друге, самі салафи, тобто перші три покоління мусульман, яких салафіти називають взірцем, припускали можливість певних нововведень. По-третє, особливості застосування радикальними салафітами практики такфіру не є відповідними ісламському богословському вченню.

Набуло подальшого розвитку:

– тлумачення етимології слова «джихадизм», що дозволило виявити джерело елементів маніпуляції, вкорінений у полісемантичному характері цього слова. Перший комплекс сенсів, який було закріплено за арабською лексемою «джихадизм», стосувався старанності, завзяття, зусиль, праці у широкому сенсі. Лише інтеграція цього слова у поле традиції ісламу спричинила звуження кола сенсів «джихадизму» до релігійної сфери. На нашу думку, джерело суперечностей логічного характеру пов'язано, передусім, із можливістю ігнорування генези слова «джихад» або ж вибору лише окремих сенсів, які можна використати в ідеологічних концепціях. У цьому випадку спостерігається фрагментація єдиної, цілісної картини явища джихаду, сенси якого набувають маніпулятивного характеру та стають ідеологічним виправданням насилля;

– осмислення конфлікту ідентичностей мігрантів-мусульман в Європі та корінних європейців, які ідентифікують свого візаві як «Іншого». Зокрема, показано, що розбіжності особливостей правової культури,

властивої релігійній свідомості християнства та ісламу, ставлять перед мігрантами питання відмови від власної ідентичності, що детермінує певний конфлікт. Доведено, що в цій ситуації значна частина європейських мусульман-мігрантів обирає шлях самоізоляції й відсторонення від європейських цінностей та суспільства. Такий ізоляціонізм створює умови для поширення ідей джихадизму в мусульманських громадах в Європі. Аргументовано, що передумови для поширення радикалізації джихадизму в мусульманських спільнотах Європи більш потужні в контексті культивування мультикультуральної парадигми, порівняно з інтеркультуральною парадигмою співжиття в європейських країнах;

– розуміння специфіки релігійно-філософських поглядів Ібн Таймії. Встановлено такі три компоненти його поглядів: 1) проголошення абсолютної покірності Аллаху; 2) відкидання будь-яких нововведень в ісламі та заклик повернутися до ісламу перших поколінь мусульман; 3) специфічно інтерпретована концепція джихаду, яка дозволяє вести священну війну проти всіх, хто не поділяє його тлумачення ісламу, навіть і проти мусульман.

Теоретичне значення отриманих результатів. Положення новизни й основні висновки дисертації примножують наукове знання щодо осмислення процесів радикалізації джихадизму в сучасній Європі як комплексної соціально-культурної та економічно-політичної проблеми глобального масштабу.

Практичне значення одержаних результатів. Результати дисертаційного дослідження можуть бути використані в якості матеріалу для вироблення підходів щодо недопущення проявів радикального джихадизму. Вони допомагають зрозуміти це складне сучасне явище, побачити його передумови, характерні риси та можливі сценарії подальшого розвитку. Крім того, результати представленого наукового

дослідження можуть бути використані в низці навчальних курсів, зокрема: «Іслам», «Радикальні напрямки в ісламі», «Сучасні релігійні процеси», «Історія релігій», «Релігієзнавство» та ін.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційна робота є самостійним науковим дослідженням. Усі розділи дисертації, монографію та наукові статті автор написав самостійно (без співавторів). Ідеї, положення чи гіпотези інших авторів, які використані в дисертації для підсилення ідей здобувача, мають відповідні посилання згідно з науковими стандартами. Кандидатська дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата богослов'я «Руські Помісні Собори XIII-XVII століть у справі устрою внутрішньоцерковного життя» захищена у 2005 р. (м. Київ, Київська духовна академія) та кандидатська дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії «Соціально-філософський вимір ідей І.Львіна та А.Бадью щодо сутності та походження зла» захищена у 2017 р. (м. Дніпро, Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара). Матеріали кандидатських дисертацій у тексті докторської не використовуються.

Апробація результатів дослідження. Основні теоретичні положення і висновки, викладені в дисертації, були представлені на низці наукових конференцій різного рівня, зокрема: Міжнародна науково-практична конференція «Актуальні питання суспільних наук: наукові дискусії» (м. Київ, 18–19 серпня 2017 р.); Всеукраїнська науково-практична конференція «Суспільні науки та сучасність: актуальні питання» (м. Запоріжжя, 25–26 серпня 2017 р.); Міжнародна наукова конференція «Гуманітарно-наукове знання: комунікативні засади» (м. Чернівці, 6–7 жовтня 2017 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Nowoczesne techniki, innowacje i praktyczne doświadczenie w dziedzinie nauk społecznych» (м.

Люблін, Республіка Польща, 20–21 жовтня 2017 р.); Всеукраїнська науково-практична конференція «Теорія і практика актуальних наукових досліджень» (м. Львів, 27–28 жовтня 2017 р.); Всеукраїнська наукова конференція «Освіта і наука в умовах глобальних трансформацій» (м. Дніпро, 24–25 листопада 2017 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Актуальні філософські, політологічні та культурологічні проблеми розвитку людини і суспільства у динамічному та глобалізованому світі» (м. Київ, 22–23 грудня 2017 р.); XXVI Міжнародна науково-практична конференція «Актуальні проблеми сучасної науки» (м. Київ, 28 грудня 2017 р.); II Міжнародна науково-практична конференція «Теорія і практика розвитку наукових знань» (м. Київ, 28–29 грудня 2017 р.); I International symposium «Humanities and Social Sciences in Europe: Achievements and Perspectives» (м. Відень, Австрія, 25 січня 2018 р.).

Публікації. Основні результати дисертаційного дослідження опубліковано в монографії «Радикальний джихадизм у Європі початку XXI століття» (15 авт. аркушів), а також у чотирьох наукових статтях в наукових періодичних виданнях зарубіжних держав за напрямом, за яким підготовлено дисертацію; в 16-и наукових статтях в українських наукових журналах, які рекомендовані для публікації результатів дисертаційних досліджень з філософських наук. Додатково відображають наукові результати дисертації ще десять публікацій.

Структура і обсяг дисертації, послідовність викладу матеріалу зумовлені специфікою її предмету і логікою розкриття теми, а також поставленою метою та завданнями. Дисертація складається зі вступу, п'яти розділів (які включають в себе 14 підрозділів), висновків та списків використаних джерел. Загальний обсяг тексту дисертації – 430 сторінок. Список використаних джерел складається з 546 найменувань, 139 з яких представляють англomовні публікації.

РОЗДІЛ I

ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ДИСЕРТАЦІЇ, МЕТОДОЛОГІЯ ТА ОСНОВНІ ТЕРМІНИ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Аналітичний огляд літературних джерел за темою дисертації

Літературу, над якою ми працювали в даному дисертаційному дослідженні, можна класифікувати передусім за такими критеріями:

- першоджерела;
- праці зарубіжних дослідників;
- праці вітчизняних дослідників;
- тексти методологічного характеру.

А) Першоджерела, використані в дисертаційному дослідженні

По-перше, це першоджерела. У даній роботі ними виступили Коран, роботи таких представників ісламської думки, як Абу-аль-Аля Маудуді [84; 85; 86; 87], Ахмад ібн Ханбаль [104], Ібн Таймія [51], Мухаммад ібн Сулейман ат-Тамімі [98], Саїд Кутб [73; 74] та ін.

Б) Праці зарубіжних дослідників, дотичні до дисертаційного дослідження

По-друге, це роботи зарубіжних дослідників аналізують дотичні до дисертаційного дослідження теми. Серед них є представники:

– *релігієзнавчого підходу*: І. Абдулла, М. Абдулла, АбуХаліл, арх. Августин (Нікітін), Аль-Матруді, Н. Аль Саїд, Аль Хатіб Ібрагім, О. Ашур, Д. Беньямін, Дж. Брачман, Ж. Доре, Р. Гайнутдін, Дж. Ганнінг, Ж. Кепель, Г. Кюнг, Є. Музикіна, Р. Несипбай, Е. Нортон, М. Петерсен, Е. Платті, Рамадан аль-Буті, С. Саймон, Е. Салтман, Д. Сисоєв, О. Уткін, Г. Фуллер, М. Юргенсмайер та інші.

– *культурологічного підходу*: О. П. Бібікова, А. Бухарс, С. Гантінгтон, П. Готтчолк, К. А. Кадирова, О. Кустарев, Л. Маєвська, Дж. Майер, Б. Мамитов, Г. Мирський, Г. Негрін, Л. Оргад, О. А. Островська, І. Подберезький, М. Родіонова С. Рязанов, А. В. Сараб'єв, А. Тойнбі, К. Хьюїт, О. Шпенглер та інші.

– *соціологічного підходу*: М. Адамова, А. Атван, М. Баконіна, К. Бланшар, І. Бурганова, Х. Гамбір, З. Гульмохамад, А. Зелін, І. Кфір, О. Куропятник, Й.-Е. Лейн, К. Педзівіатр, Д. Перлмуттер, М. Седвіг, Г. Станфілд, А. Н. Старостін, М. Стишинський, Дж. Тьорнер, Й. Ханс, Т. Хегхаммер, Ф. Хосрохавар, А. Шблей, Е. Янчовічина та інші.

– *політологічного підходу*: С. Бережной, В. Я. Белокреницький, М. Вайн, Д. Давидова, Дж. Джонс, І. П. Добаєв, Дж. Еспозіто, Г. Кіссінджер, А. Марч, Дж. Массад, О. А. Миронова, А. Михальова, Г. В. Новікова, П. О'Брайн, Ф. Плещунов, О. Рой, А. Садихова, А. Сілвермен, М. М. Сулова, Є. Тесленко, В. Фарес, А. Федорченко, Ф. Халлідей, С. Хантер, А. Хашим, Л. Шерідан, А. Шрьок та інші.

– *філософського підходу*: Ю. В. Ахромєєва, А. М. Кадієва, О. Маточкіна, Р. Рахматуллін, К. Н. Самошонков, А. Смірнов, Дж. Тот, Дж. Янсен та інші.

– *психологічного підходу*: С. Н. Єніколопов, О. Лабинцев, С. Латіон, М. Перрі, П. Поломошнов, М. М. Ракитянський Р. Стейн, М. Фарапонова, Дж. Харріста інші.

– *історичного підходу*: П. Віймар, І. Георгізова, С. Дударєв, Л. Корольова, А. Ламбтон, Г. Лауз'єр, Р. Мейджер, О. Постнов, В. Уотт, М. Хабек, Л. Н. Ямпольська та інші.

В) Праці вітчизняних дослідників, дотичні до даного дисертаційного дослідження

Третя група джерел, які ми аналізували в даній дисертації, – це праці вітчизняних дослідників з порушених у нашому дослідженні питань. Передусім це роботи авторів, які представляють наступні підходи:

– *релігієзнавчий підхід*: А. В. Арістова, С. М. Бурлак, О. Гнесь, В. Докаш, А. Канах, А. Колодний, О. С. Кисельов, І. А. Козловський, В. Лубський, В. Пісоцький та інші.

– *культурологічний підхід*: М. І. Кирюшко, В. О. Таран, С. Ю. Зінько та інші.

– *політологічний підхід*: М. Ю. Азаров, С. А. Кузьмін, О. Лікаренко, В. Петрик, В. Остроухов та інші.

– *філософський підхід*: С. Б. Кримський, Ю. Б. Павленко, Д. В. Брильов та інші.

Г) Праці методологічного характеру, що виступили у якості інструментарію даного дисертаційного дослідження

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

Особливу увагу було зосереджено на працях авторів, які радикальному джихадизму. З метою якомога більш цілісного представлення явища радикального джихадизму у нашій дисертації, ми класифікували джерела за такими критеріями:

– висвітлення тематики радикального джихадизму у працях зарубіжних та вітчизняних дослідників;

- дослідження ролі Ісламської держави як центру розвитку радикального джихадизму;
- праці, присвячені конкретизації термінології з теми радикального джихадизму;
- дослідження сутності релігійного тероризму;
- вивчення радикального джихадизму через призму проблематики релігійного конфлікту;
- джерела, котрі присвячені передісторії виникнення та розгортання руху радикального джихадизму;
- критика радикального джихадизму;
- праці, котрі висвітлюють роль релігії у суспільстві;
- джерела, що лягли в основу прогностичної частини даного дисертаційного дослідження;
- праці, присвячені явищу ісламофобії;
- вітчизняні дослідження з ісламознавства.

Висвітлення тематики радикального джихадизму у працях зарубіжних та вітчизняних дослідників

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

Так, І. Антонович у своїх наукових працях аргументує, що радикальний джихадизм є геополітичною загрозою цивілізаційним основам сучасного світопорядку [5]. О. Ашур провів цікаве дослідження так званого «пост-джихадизму», зауваживши важливі трансформації, які відбулися останнім часом у збройних ісламістських формуваннях по всьому світові [171]. Дж. Брачман здійснив дослідження практик та теорії

глобального джихадизму [180]. А. Бухарс вивчає дії джихадистів у Франції та Німеччині [179]. Г. Мирський дослідив роль Альї-Каїди в джихадизмі [91; 92; 93]. Р. Несипбай досліджує радикальні напрямки в ісламі, зокрема джихадистські групи [99]. Е. Салтман вивчає зміни, які відбуваються в джихадизмі в останні десятиліття [225]. Дж. Тьорнер присвячує свої дослідження ролі змін у джихадизмі, які були запровадженні ідеологією Аль-Каїди [236]. Т. Хегхаммер досліджує вплив війни в Іраку на розвиток джихадистського руху [199]. К. Хьюїт проводить кросснаціональний аналіз джихадизму [200].

Аналізуючи праці даних авторів, зазначимо, що в них не приділяється окремої уваги узагальненню наявної інформації щодо даного явища, а вони радше представляють розгляд того чи іншого його важливого аспекту. При цьому жодна з цих робіт в повній мірі не розкриває тему радикалізації джихадизму у Європі початку ХХІ ст.

Дослідження ролі Ісламської держави як центру розвитку явища радикального джихадизму

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

Зокрема, М. Адамова досліджує прояви терористичної діяльності ІДІЛ [2]. М. Баконіна вивчає ідею халіфату Ісламської держави [10]. І. Бурганова намагається знайти засоби нівелювання впливу ІДІЛ [20]. М. Стишинський засобами лінгвістичного аналізу вивчає джихадистську пропаганду [135]. Е. Тесленко окреслює основні риси ІДІЛ як політичного феномену [142]. А. Федорченко досліджує сутнісні аспекти Ісламської

держави [149]. А. Атван спрямовує зусилля на прояснення питання щодо використання Ісламською державою новітніх медіа [172]. К. Бланшард порушує питання впливу Ісламської держави на політику США [176]. Х. Гамбір аналізує засоби пропаганди ІДІЛ [191]. З. Гульмухамад вивчає динаміку розвитку ІДІЛ [194]. А. Хашим досліджує політичні трансформації Ісламської держави [198]. Е. Янчовичина вивчає економічні фактори, що впливають на діяльність Ісламської держави [203]. І. Кфір аналізує питання групової ідентичності в ІДІЛ [209]. Е. Салтман приділяє увагу осмисленню специфіки сучасного джихадизму [225]. Г. Стансфілд прогнозує політику Великої Британії щодо Ісламської держави [231]. А. Зелін досліджує конкуренцію між ІДІЛ та Аль-Каїдою за право очолити джихадистський рух [240].

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

Праці, присвячені конкретизації термінології з теми радикального джихадизму

Серед наявних наукових праць зарубіжних дослідників, які вивчають термінологічні питання, пов'язані з аналізом релігійного тероризму, варто зазначити М. Юргенсмайер, Дж. Еспозіто, А. М. Кадієва, І. П. Добаєв, Ю. В. Ахромєєва, К. Н. Самошонков та ін. Серед вітчизняних науковців, які займаються даною проблематикою, необхідно передусім назвати А. Арістову, С. М. Бурлак, В. Пісоцького та ін.

Так, М. Юргенсмайер аналізував специфіку релігійного тероризму [207]. Дж. Еспозіто розглянув характерні риси ісламістського тероризму [189]. А. М. Кадієва ретельно вивчала сутність та причини релігійного екстремізму [55]. І. П. Добаєв та В. І. Немчина запропонували докладну типологізацію різновидів ісламського тероризму [41]. Ю. В. Ахромєєва дослідила соціокультурні основи релігійного екстремізму [8]. К. Н. Самошонков проаналізував соціально-філософські аспекти релігійного конфлікту [127]. А. Арістова присвятила чимало докладних розвідок дослідженню концептуального змісту поняття «релігійний конфлікт» та підходів до його визначення [6]. С. М. Бурлак дослідила релігієзнавчо-психологічну сутність релігійного фанатизму [21]. В. Пісоцький докладно аналізував засоби вирішення міжконфесійних конфліктів [109].

Аналізуючи дані, що викладені у наведених вище працях, зазначимо, що в них ще не вирішено остаточно питання термінологічної класифікації проявів ісламістського тероризму в Європі перших десятиліть ХХІ ст. Саме тому ми можемо стверджувати, що наші зусилля щодо типологізування дій ісламістських терористів у Європі перших двох десятиліть ХХІ ст., а також щодо прояснення змісту термінів, які мають використовуватися для опису даних дій, характеризуються науковою новизною.

Дослідження сутності релігійного тероризму

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

Зокрема, Дж. Ганнінг досліджує релігійну компоненту в тероризмі [195]. Дж. Джонс проводить психоаналітичне дослідження, намагаючись встановити корені релігійно вмотивованого тероризму [205].

С. Н. Єніколопов навів низку цікавих психологічних пояснень релігійному тероризму [45]. Дж. Майер досліджує зв'язки між насиллям та різного роду релігіями [216], О. А. Миронова аргументує, що релігійний тероризм є однією з загроз для національної безпеки [90]. Г. В. Новікова порушує питання релігійного тероризму, аналізуючи теракти кінця ХХ ст. [101]. Д. Перлмуттер вивчає вбивства, скоєні у рамках релігійних ритуалів [220]. М. Седвіг досліджує релігійно вмотивований тероризм Аль-Каїди [227]. Р. Стейн виділяє глибокі психологічні розлади, які мають люди, що коять терор заради релігії [232]. А. Шблей обґрунтовує антропологічні складові релігійного тероризму [226].

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

Вивчення радикального джихадизму через призму проблематики релігійного конфлікту

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

Зокрема, В. Докаш, досліджуючи міжрелігійний діалог як фактор суспільної стабільності, приділяє увагу розгляду ефективних стратегій цього діалогу [42]. М. Ю. Зеленков аналізує політико-правові аспекти релігійних конфліктів початку ХХІ ст. [49]. З. Сілаєва вивчає концептуально-методологічні підстави міждисциплінарного аналізу поняття «релігійний конфлікт» [129]. В. Ф. Федоров та М. І. Шишова досліджують наявні стратегії примирення в етно-релігійних конфліктах [148].

Здебільшого вищенаведені автори отримали дані, що є далекими від тематики конфліктів, які спричинені джихадизмом, утім ми екстраполювали їхні теоретичні напрацювання на проблематику нашого дослідження.

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

Зокрема, важливе теоретико-методологічне значення мали такі класичні праці для соціально-гуманітарного дискурсу, як «Занепад Європи» Освальда Шпенглера [364], «Осягнення історії» Арнольда Тойнбі [143], «Зіткнення цивілізацій» С. Гантінгтона [154]. Також це були дослідження М. Перрі та Г. Негріна, які аналізують теоретичні уявлення джихадистів [221]; праця, присвячена аналізу детермінант релігійного конфлікту Дж. Харріса [197]; фундаментальне дослідження С. Б. Кримського та Ю. Б. Павленко, в якій вони виклали своє бачення цивілізаційного розвитку людства [69]; колективна монографія «Ісламські процеси у світі та Україні: реалії та прогнози» за редакцію А. В. Арістової [54].

Наукові праці наведених вище авторів є, безперечно, глибокими та цікавими дослідженнями, аналіз яких надав багато матеріалу для нашого дослідження, втім, вони не охоплюють події, які сталися в останні роки.

Ми залучили напрацювання представників цивілізаційного підходу до аналізу поточної ситуації в царині релігійних конфліктів у Європі станом на 2017 р., тобто до аналізу тих подій, які ще не отримали повноцінного осмислення в наявній літературі.

Джерела, котрі присвячені передісторії виникнення та розгортання руху радикального джихадизму

В теоретико-історичному блоці нашої роботи (Розділ II дисертації) ми вивчали передумови становлення сучасного джихадизму. Одним із важливих питань в цьому контексті було дослідження салафізму як явища в рамках ісламу, зокрема виокремлення та систематизація концептуального ядра переконань радикального салафізму. Звісно, цей аспект нашої роботи теж має своїх видатних попередників. Це такі дослідники, як Г. Лаузьер, Р. Мейджер, І. Добаєв, Д. Сисоєв, Аль Хатіб Ібрагім Ясін, А. Канах, О. Постнов, С. Бережной, К. А. Кадирова, Д. Рязанов.

Зокрема, Генрі Лаузьер спробував з'ясувати історичні передумови виникнення сучасного салафізму [213]. Р. Мейджер виступив редактором фундаментальної праці «Глобальний салафізм: новий релігійний рух ісламу» [192]. Ігор Добаєв займається дослідженням сутності радикального ісламізму [39]. Данііл Сисоєв вивчав радикальний іслам з точки зору православного полеміста [138]. Аль Хатіб Ібрагім Ясін провів цікаве дослідження трансформації ідейних доктрин у сунітському ісламі [3]. Амар Канах дослідив джихадийський салафізм як явище міжнародної політики [57]. Олексій Постнов розглянув нетрадиційні течії в ісламі [115]. Сергій Бережний аналізував ісламський фундаменталізм [13]. К. А. Кадирова [56] та Д. Рязанов [123] досліджують учення сучасних ідеологів салафізму.

В межах їхніх досліджень порушувалися важливі та різноманітні питання, пов'язані зі вченням та практикою салафітів, утім не знайшла

достатнього розгляду проблема теоретичного підґрунтя салафітського руху.

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

Критика радикального джихадизму

Як відомо, серед критиків радикального салафізму є й західні, і мусульманські дослідники, однак аргументи останніх на Заході маловідомі, маючи при цьому цінний матеріал для осягнення сутності радикального джихадизму. В цьому ми переконалися, розглянувши та систематизувавши критику радикального салафізму з боку двох відомих мусульманських вчених – Рамадана аль-Буті та Равіля Гайнутдіна. Зокрема, ми аналізували працю «Салафія» Рамадана аль-Буті [119], а також такі праці Равіля Гайнутдіна, як «Іслам – релігія миру» [27], «Поміркованість – курс виховання мусульманської молоді» [30], «Поміркований іслам – найважливіший шлях профілактики екстремізму» [31], «Вчення Абу Ханіфи як передумова толерантності в сучасному поліконфесіональному суспільстві» [32] тощо.

Аналізуючи салафізм, ми не могли не зазначити, що серед його ідеологів важливе місце посідає такий автор ХХ ст., як Саїд Кутб [73]. Ми ретельно аналізували його вчення, спираючись на теоретичні напрацювання таких дослідників, як Д. Беньямін та С. Саймон, Г. Кіссінджер, Й-Е. Лейн, Т. Б. Мамітов, Д. С. Рязанов, А. В. Сарабьєв, А. Н. Старостін, Дж. Тот, Л. Н. Ямпольська тощо.

Зокрема, Д. Беньямін та С. Саймон порушують проблему впливу поглядів Кутба [174]. Г. Кіссінджер аргументує тезу, що ідеологія С. Кутба є однією з найбільш небезпечних для сучасного світового порядку [211]. Й-Е. Лейн аналізує вчення Кутба в якості прояву ісламського фундаменталізму ХХ ст. [212]. Дж. Тот реконструює

біографію С. Кутба [235]. Т. Б. Мамітов розглядає ідеологічну позицію С. Кутба в рамках концепції глобального джихаду [81]. Д. С. Рязанов проводить компаративний аналіз учень С. Кутба та Маудуді [123]. А. В. Сараб'єв розглядає доктрину Кутба в контексті порівняння теорій прихильників ідей відродження халіфату та представників ідеї національного розвитку ісламу [128]. А. Н. Старостін показує вплив вчення С. Кутба на формування доктрин сучасних радикальних ісламістських угруповань [133]. Л. Н. Ямпольська порівнює концепцію джихаду С. Кутба з концепціями священної війни інших мусульманських авторів [165].

У дослідженнях вищенаведених авторів показано значення, специфіку, вплив та сутність релігійного вчення С. Кутба, і ми спиралися на ці дані в своєму дослідженні. Однак серед розглянутих питань даними авторами не було приділено окремої уваги систематичній критиці, яка б обґрунтувала деструктивний характер та неможливість вчення, викладеного С. Кутбом в його книзі «Віхи на шляху».

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

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

Прояснення релігійно-філософських уявлень Ібн Таймії є важливим науковим завданням, вирішення якого допоможе, зокрема, зрозуміти роль

вчення цього середньовічного мислителя в дискурсі представників сучасних радикальних ісламістських течій. Серед робіт даного мислителя ми досліджували зокрема тези, що викладені у його відомій праці «Аль-Ібадія» [51].

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

Зокрема, Л. Маєвська розглядає ідеологію Ібн Таймії в якості фундаменту формування ваххабізму [80]. О. Маточкіна досліджувала політично-правові погляди Ібн Таймії та опублікувала результати в низці наукових статей, зокрема у статті, яку присвячено долі ідей Ібн Таймії в новий та новітній часи [82], а також у статті, яка розглядає проблему влади у поглядах Ібн Таймії [83]. М. Родіонова порівнює погляди Ібн Таймії та суфіїв щодо основ ісламського віровчення [121]. І. Абдулла досліджує погляди Ібн Таймії в контексті такого важливого постулату ісламського вчення, як таухід [166]. Аль-Матруді розглядає вчення Ібн Таймії як вияв розвитку ханбалітського мазхабу [168]. Дж. Янсен осмислює роль Ібн Таймії у процесі формування основ ісламського радикалізму [204]. А. Сілвермен, порівнюючи східні та західні норми політичного насилля, зупиняється, зокрема, на аналізі тез Ібн Таймії [230]. М. Вайн досліджує схожості та відмінності між ісламізмом та тоталітаризмом, долучаючи до розгляду погляди Ібн Таймії [239].

Більшість вищеназваних дослідників акцентують увагу на правових та політичних аспектах вчення Ібн Таймії, однак його релігійно-філософські погляди, які є предметом нашого розгляду, ще не отримали достатнього наукового вивчення.

В історико-теоретичному розділі нашої дисертації ми також спробували реконструювати образ ісламу, який був сформований серед населення Європи у Середні Віки. Вважаємо, що з'ясування образу ісламу, яким користувалися європейці на початку контактів з мусульманськими народами, допоможе побачити витoki специфіки європейсько-мусульманських взаємин в у сучасності.

Хоча чимало авторів присвятили свої статті та монографії дослідженню різних граней взаємовідносин мусульманських та християнських народів Середньовіччя, але тільки деякі з них розглядали цю проблематику в контексті вивчення образу ісламу як релігії в уявленнях європейців. Окремі аспекти цієї теми піднімалися в працях П. Віймар [24], І. Георгізова [33], І. Добаєв [40], С. Дударєв [44], Є. Заруцька [48], О. Лабінцев [78], В. Уотт [145; 238] тощо.

Ще однією темою, важливою для прояснення історико-теоретичних передумов появи сучасного джихадизму є питання образу людини в ісламі. Вивчаючи це питання, ми звертались до праць таких дослідників, як М. Абдулла, Дж. Джонс, Є. Музикіна, М. Петерсен, П. Поломошнов, Р. Рахматуллін, А. Смірнов, М. Фарапонова.

Так, М. Абдулла аналізував концепт людини в ісламі в ході компаративного дослідження ідей «божественне» та «людське» в ісламі та християнстві [167]. Дж. Джонс підняв тему «людина» під час дослідження такого напрямку в ісламі, як шіїзм [205]. Є. Музикіна виокремила особливості ісламської антропології [97]. М. Петерсен цікавився дотично темою людини в ісламі під час присвяченню дослідження діяльності мусульманських організацій [222]. П. Поломошнов поставив проблему необхідності вивчення доктрини ісламу про особистість [113]. Р. Рахматуллін подає виклад суфійського вчення про людину [120]. А. Смірнов дослідив проблему моральної природи людини в рамках арабо-

мусульманської традиції [131]. М. Фарапонова провела ретельний компаративний аналіз розуміння особистості в православ'ї та ісламі [147].

У четвертому розділі, присвяченому радикальному джихадизму та європейському простору в контексті альтернативних моделей розв'язання релігійного питання, ми спиралися на великий пласт літератури, який стосується низки пов'язаних з цією тематикою питань.

Праці, котрі висвітлюють роль релігії у суспільстві

Зокрема, ми досліджували роботи, які присвячені аналізу ролі релігії в суспільстві. Це праці Р. Барро [173], Р. Белла [11], П. Бергера [175], Ю. Блума [177], П. Боетке [178], О. В. Жосул [46], А. Зайченко [47], Д. Кантоні [182], О. О. Красікова [68], А. В. Митрофанова [94], О. І. Предко [116], У. В. Щурко [162] та ін.

Роль християнства в Європі ми досліджували, залучаючи до розгляду праці наступних авторів: О. А. Богданова [16], В. Д. Бондаренко [17], І. В. Васильєва [22], М. Вебер [23], Т. Г. Горбаченко [35], Х. Казанова [183; 184], О. Кирлежев [76], Т. Кондрусевич [66], С. А. Мудров [96], Є. А. Харьковщенко [155], І. М. Фенно [150] та ін. Також в даному контексті ми аналізували праці таких авторів, як О. Овчинников [102], О. Сурова [136], Л. Сюккйяйнен [139], Є. Кірічок [60], Ю. Рубинський [122], М. Емерсон [163], Ю. Синеліна [130], Т. Кондрусевич [66], С. Медведєв [88], М. Медведчук [89].

Щодо питань ідентичності мусульманських мігрантів в Європі, ми аналізували роботи таких дослідників, як С. Латион [79], О. Бібікова [14], О. Оришев і О. Мамедов [103], Л. Сюккйяйнен [140], С. Боронбеков [18], Ж. Кепель [58], О. Філіппова [151], Ч. Тайлор [233], У. Кімліка [59], М. Уолцер [144], О. Куропятник [71], Т. Волкова [25], Е. Паїн [107].

Сучасний стан європейського суспільства ми аналізували за допомогою теоретичних побудов таких учених, як С. О. Медведєв [88],

Л. Ю. Цушко [156], П. Шоню [159], К. Штекль [161], Г. Байрнес [181], Дж. Чекель [185; 186]. Г. Дейві [187] та ін.

Джерела, що лягли в основу прогностичної частини даного дисертаційного дослідження

У п'ятому розділі дисертації, де ми розглядаємо прогностичні напрацювання щодо радикального джихадизму в Європі, ми розглянули зокрема концепцію євроісламу, яку сформулював громадянин Швейцарії єгипетського походження Тарік Саїд Рамадан [223] та розвинув виходець із Сирії європейський вчений Бассам Тібі [234].

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

Зокрема, Н. АльСаїд розглядає дві такі альтернативи майбутнього Європи – або поширення європейськими теренами євроісламу, або ісламізація Європи класичною мусульманською релігією [169]. Д. Давидова досліджує політичні ідеї євроісламу [38]. Л. Королева вивчає перспективи євроісламу на пострадянському просторі [67]. А. Марч аналізує вчення Таріка Рамадана, зокрема щодо євроісламу [214]. А. Михальова вивчає причини виникнення ідеї євроісламу [95]. О. Рой міркує щодо перспектив джихадизму в межах євроісламу [224]. А. Садихова детально та ґрунтовно оцінює можливості поширення євроісламу [125].

Ще одним важливим аспектом в розрізі оцінки перспектив ісламу в Європі в нашому дослідженні був аналіз поглядів такої оптимістки щодо питань мультикультуралізму, як Е. Нортон [217]. Адже її теорії щодо необхідності підтримки посилення ісламського фактору в Європі мають чимало прихильників і є досить впливовими.

Осмилюючи ідеї Е. Нортона, ми не тільки досліджували її праці, але й залучали до розгляду дослідження інших авторів, які аналізують її творчість (П. О'Брайн, Дж. Массад, Л. Оргад).

Зокрема, П. О'Брайн вказує на приналежність ідей Е. Нортона до комплексу ідей постмодернізму [218, с. 236]. Дж. Массад наголошує на важливості позиції Е. Нортона у питаннях осягнення місця жінки у сучасному світі [215, с. 141]. Л. Оргад вважає, що теорії Е. Нортона здатні розкрити питання ідентичності Європи більш повно, ніж це робили відповідні концепти інших авторів [219, с. 75]. Однак жоден з цих дослідників не концентрує свою увагу на систематичному розгляді аргументів Е. Нортона щодо її теорії про мусульманський фактор у Європі, що надало нам можливість бути в цьому аспекті першими.

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

Праці, присвячені явищу ісламофобії

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

Зокрема, О.П. Бібікова порівнює ісламофобію в західних країнах та на пострадянському просторі [15]. П. Готтчолк розглядає питання причин виникнення ісламофобії [193]. К. Педзівіатр здійснив ґрунтовне

дослідження ісламофобії в Польщі [108]. М. М. Сулова проводить компаративний аналіз ісламофобії у США та Росії [137]. Л. Шерідан осмислює зміни, які сталися в ісламофобії після трагічних подій 11 вересня 2001 р. [228]. А. Шрбок вивчає засоби зниження рівня ісламофобії [229].

Щодо майбутнього розвитку ісламу в Європі є низка досліджень. Зокрема, цією проблематикою займаються В. Я. Белокреницький [12], Р. Гайнутдін [30], Ж. Доре [43], Дж. Еспозіто [189], Ж. Кепель [208], О. Куропятник [71], О. Кустарев [72], С. Латіон [79], О. А. Островська [105], І. Подберезький [112], Е. Платті [110], Ф. Плещунов [111], М. М. Ракитянський [118], О. Уткін [146], Г. Фуллер [190], Й. Ханс [153], С. Хантер [202] тощо.

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

У нашому дослідженні ми прагнули проаналізувати думки вищенаведених авторів та осмислити їх як певне ціле, виокремивши в цьому масиві теорій магістральні сценарії розвитку ісламу на найближчу перспективу. Ми прагнули показати не лише аргументацію даних сценаріїв, але й їхні слабкі місця. Зокрема, в цьому розрізі ми проаналізували прогностичні теорії арх. Августина (Нікітіна) [7], Ж. Кепеля [58], Г. Фуллера [190].

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

Вітчизняні дослідження з ісламознавства

Вивчення ісламської проблематики на українських землях має давні корені. Як приклади можна назвати вільний переклад полемічного трактату «Алкоран Магомета, знищений Кохелетом» ректора Києво-Могилянської колегії Іоаннікія Галятовського (кінець XVII ст.), напрацювання щодо тематики мусульманства в дослідженнях Д. Яворницького, М. Грушевського, А. Кримського [62]. Однак доводиться констатувати, що в радянські часи тема ісламу не привертала особливої уваги українських дослідників.

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

Українське ісламознавство має добрі перспективи, однак поки що воно знаходиться на початку свого розвитку. Це прямо констатують його відомі представники. Так, у 2002 р. М. І. Кирюшко писав: «Нині є передчасним говорити про існування українського ісламознавства як такого у сукупності всіх його складників. Коректніше констатувати початок формування українського ісламознавства, про визначення окремих напрямів дослідження ісламу й соціального побутування мусульман українськими науковцями різних спеціальностей» [62, с. 5]. У 2015 р. Д. В. Брильов, аналізуючи стан дослідження в Україні ісламської проблематики, констатує: «У наш час ісламознавство як наукова дисципліна переживає період свого становлення» [19, с. 136].

При цьому зазначимо, що держава та науковці України добре розуміють важливість вивчення проблематики ісламознавства. Наприклад, згідно з наказом Міністерства освіти і науки України та Національної академії наук України №1066/609 від 26.11.2009 «Про затвердження Основних наукових напрямів та найважливіших проблем фундаментальних досліджень у галузі природничих, технічних і гуманітарних наук на 2009–2013 роки» в переліку найважливіших напрямів соціальних і гуманітарних наук серед інших названо й ісламознавство [19, с. 143].

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

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

По-друге, це напрямок, що розглядає ісламознавчу проблематику в історичному ракурсі. Тут варто зазначити, наприклад, В. О. Таран [141], яка досліджує історичні передумови появи ісламу на українських землях, простежує розвиток мусульманства в Україні з давнини до сьогодення, аналізуючи різні його прояви.

По-третє, це дослідження, які аналізують місце ісламу в рамках сьогодення українського суспільства. Це суспільствознавчий напрямок ісламознавства. Зокрема, питання аналізу християнсько-мусульманських

відносин в Україні вивчає О. С. Кисельов, який у своїх працях осмислює теоретико-методологічні проблеми дослідження даного питання [64]. О. Гнесь вивчає образи, в яких подають ісламську проблематику українські засоби масової інформації [34]. Чимало українських дослідників аналізують, як саме складаються відносини між мусульманськими та іншими релігійними групами в різних регіонах України. Наприклад, І. А. Козловський розглядає ісламську проблематику в контексті етно-релігійних відносин у Донецькій області [65].

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

Наприклад, В. Остроухов, О. Лікаренко та В. Петрик у 2007 р. надрукували ґрунтовну спільну статтю, в якій встановили шість ознак, які відокремлюють ісламістський екстремізм від поміркованого ісламу, який не становить небезпек [106].

За концепцією цих авторів, першою з даних ознак є прагнення до зміни громадянського суспільства ісламським соціумом, який ґрунтується на шаріаті. Другою ознакою є неприпустимість відокремлення релігії від держави. Третьою є заперечення єдності глобальної цивілізації поряд з протиставленням ісламської зони решті світу. Четвертою є нетерпимість до міжнародного права, яку демонструють ісламістські екстремісти. П'ята ознака – це спирання на заходи дестабілізації задля просування до влади. Шоста ознака – це готовність екстремістів до співпраці з будь-якими деструктивними силами задля досягнення своєї мети [106, с. 134].

В. Остроухов, О. Лікаренко та В. Петрик приділяють багато уваги аналізу вчення Мухаммада ібн Абд аль-Ваххаба, його фанатизму та непримиренності щодо представників інших поглядів на іслам та віру. На

переконання цих трьох українських авторів, Мухаммада ібн Абд аль-Ваххаба призвели до хибних висновків спрощене, буквалістське тлумачення релігійних настанов та тенденційність у сприйнятті ісламського вчення.

На думку дослідників В. Остроухова, О. Лікаренко та В. Петрика, ісламістський екстремізм – це агресивне месіанство конфесійно-політичного штибу, спрямоване на злам громадянських суспільств мусульманського і суміжного з ним простору, на зовнішню експансію у формі панісламізму, на загострення колізій на межі зіткнення релігій, насамперед ісламу і християнства [106, с. 135].

Далі, у 2008 р. вийшла наукова стаття «Проблеми інтеграції мусульманських спільнот у Європі: досвід для України», в якій С. Ю. Зінько встановив, що в Європі досі не сформований загальноєвропейський підхід стосовно протидії радикальному ісламу [50]. Зусилля європейців з реагування на цю загрозу С. Ю. Зінько систематизував за трьома основними групами: по-перше, це спроби з інтеграції мусульманських спільнот у європейське суспільство; по-друге, це намагання протидії вербуванню членів радикальних угруповань та, по-третє, це заходи з притягнення ісламістських терористів до кримінальної відповідальності.

С. Ю. Зінько констатує, що американська модель «плавильного котла» не працює в випадку мусульманського населення Європи. Також дослідник показав, що міграційні процеси мусульманського населення в Європу неможливо повністю пояснити відомими моделями «м'якого» та «оберненого» колоніалізму [50, с. 230]. Нагадаємо, «м'яким» колоніалізмом називають повернення мешканців на місця історичної присутності, а «оберненим» колоніалізмом – переїзд мігрантів на територію країн-колонізаторів.

С. Ю. Зінько виділив три хвилі новітньої мусульманської міграції в Європу. Перша тривала з 1950 р. по 1973 р. Ця хвиля стимулювалася дефіцитом робочої сили в Європі та була виключно чоловічою. З другої половини 1970-х рр. почалася друга хвиля, пов'язана з возз'єднанням сімей мігрантів першої хвилі за програмою «Об'єднання сімей». Третя хвиля є хвилею біженців, що триває з 1980-х рр. внаслідок збройних конфліктів у країнах Близького Сходу [50, с. 231].

У 2010 р. М. І. Кірюшко надрукував статтю «Політичний іслам – маркер кризового суспільства», в якій аналізує безпекові питання, що пов'язані з діяльністю в Україні організації «Хізб ат-Тахрір» [63].

В результаті проведеного аналізу М. І. Кірюшко встановив, що парадигму «Хізб ат-Тахрір» від початку склали дві такі ідеї: 1) сучасне суспільство є язичницьким, перебуває у стані джахілії і «тому його необхідно просвітити світлом Ісламу»; 2) існують насправді лише дві партії: партія Бога (складається з лідерів політичного ісламу та їх послідовників) та «партії Сатани» (всі їхні опоненти), причому перша партія покликана піклуватися про ведення духовної і реальної Священної війни аж до запровадження правління Божого повсюди [63]. На підставі наведених та проаналізованих даних автор констатує, що «Хізб ат-Тахрір» становить небезпеку для України, адже належить до радикального напрямку політичного ісламу.

У 2012 р. С. А. Кузьмін та М. Ю. Азаров надрукували статтю «Сучасний стан терористичної загрози в Україні», де крім іншого підняли питання безпеки від діяльності радикальних ісламістських організацій в Україні [70]. Вони вказують на деструктивний характер спроб поширення в Україні ідеології радикального ісламу, що проводяться такими міжнародними ісламськими об'єднаннями, як «Брати мусульмани», а також носіями «ваххабітських ідей».

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

1.2. Методологія дисертаційного дослідження

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

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

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

Між тим, оскільки наше дослідження є релігієзнавчим, ми не можемо оминати застосування міждисциплінарного підходу. Релігієзнавство як галузь знання історично оформлюється, враховуючи надбання історії, філософії, соціологічних та психологічних наук, антропології, міфології, сходознавства, лінгвістики тощо. Зокрема, ХХ ст. привносить до поля релігієзнавства нові тенденції, пов'язані з

формуванням філософії життя, герменевтики, феноменології. Сучасна релігієзнавча наука відрізняється багаторівневим, складним характером. Відтак, релігієзнавство є комплексною міждисциплінарною наукою, котра враховує методологічні напрацювання соціальних наук та наук про культуру. Таким чином, сучасний дослідник не може уникнути застосування даного підходу. Він дозволяє, зокрема, розширити світогляд науковця через прямий переніс методів дослідження з однієї наукової дисципліни до іншої на основі схожості предметних сфер. Крім того, застосування міждисциплінарного підходу зумовлено специфікою самої доктрини ісламізму, котра не має чіткого письмового закріплення. Доктрина ісламізму – це сукупність розрізнених фрагментів теоретичної спадщини соціально-політичних учень мусульманських мислителів. Члени переважної більшості радикальних ісламістських організацій, у тому числі прихильники радикального джихадизму, виступають послідовниками цих учень. Ісламізм на сьогодні визначається як провідний вектор розвитку мусульманських спільнот. Процеси створення низки соціально-політичних і економічних інституцій, що висвітлюється у дискурсах релігійно-політичних лідерів, а також у діяльності міжнародних неурядових організацій, напряму пов'язані з особливостями доктрини ісламізму.

Таким чином, ми виходимо з позиції, що підґрунтям ісламського радикалізму є релігійно-ідеологічна доктрина та соціально-політична практика. Остання, зокрема, представлена діяльністю радикальних ісламістських організацій помірною та ультрарадикального напрямів. Радикальний джихадизм початку XXI ст. у контексті ісламізму не можна розглядати у відриві від сучасних соціокультурних процесів, котрі характеризуються не лише масштабністю розгортання соціальних протестів, але й намаганням подолати кризу ідентичності. Поширення доктрини ісламізму пов'язане зі звертанням мусульман до своєї традиційної культури

як способу подолання зазначеної вище кризи ідентичності. Тут варто також зазначити, що проблема ідентичності загострено постає у ситуації розгортання глобалізаційних процесів як основної структурної зміни у соціально-політичному і культурному житті сучасного світу. Ці процеси завжди супроводжуються прагненням народів зберегти свою самобутність.

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

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

Зробимо ремарку, що під релігієзнавством ми розуміємо науку, якій Ю. П. Чорноморець надав таке визначення: «Релігієзнавство є комплексною наукою, яка вивчає феномен релігії, як він даний у житті суспільства й у свідомості окремих індивідів» [157, с. 39].

Якщо релігієзнавчі дослідження першої половини ХХ ст. будувалися здебільшого на аналізі історичного матеріалу, то, починаючи з 1950-х рр. з'являється все більше досліджень в яких історична компонента доповнювалася іншими важливими складовими [132]. Це викликано тим, що дослідники змогли переконатися, що релігія аж ніяк не сходить з авансцени сучасності, як прогнозували деякі мислителі раніше, і продовжує розвиватися, формуючи нові релігійні вчення та явища в соціумі.

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

У рамках третього з вищезгаданих феноменологічних підходів до вивчення релігії (філософського) використовуються такі класичні принципи філософії Е. Гуссерля, як «епохе» та «інтенційність мислення» [36; 37]. Ця методологічна настанова виходить з переконання, що релігійний феномен має трактуватися в першу чергу як прояв інтенцій людської свідомості. Тут вивчається не стільки те, які значення мають ті чи інші релігійні явища самі по собі, а які значення ці явища мають для людей.

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

Також у релігієзнавстві з другої половини ХХ ст. активно застосовуються методи соціології релігії. Ці методи фіксації релігієзнавчого матеріалу у вигляді збору і аналізу статистичних даних,

результатів опитувань, інтерв'ю дозволили релігієзнавчим дослідженням значно просунути в осягненні сучасності, в якій релігійні феномени продовжують відігравати значну роль [201, с. 125]. На сторінках релігієзнавчих досліджень тепер нерідко можна побачити дані економічної статистики, різного роду демографічні таблиці, результати різноманітних соціологічних опитувань, адже це дозволяє отримати важливу та точну інформацію.

Для дослідження важливими також були методологічні засоби соціології релігії. Наприклад, ми використовуємо статистичні дані щодо екстремістської діяльності представників радикального джихадизму, долучаємо до розгляду дані щодо настроїв суспільства відносно ісламу та його радикальних течій, аналізуємо різні складові суспільства тощо. Феномен релігійних протистоянь, терористичної діяльності, яка санкціонується окремими релігійними рухами, не помітити у всій повноті, якщо ігнорувати методи фіксації сучасних емпіричних даних, які є в розпорядженні соціології.

Серед інших методів, які широко застосовуються в релігієзнавчих дослідженнях з другої половини ХХ ст., необхідно зазначити історичний метод, герменевтичний, системно-структурний.

Історичний метод застосовується в релігієзнавчих дослідженнях насамперед для критичного вивчення даних, що є в розпорядженні дослідника [188, с. 98]. Крім того, він добре себе зарекомендував в контексті створення гіпотез, що пояснюють історичну генезу явищ, які описують вищеназвані дані.

Ми широко застосовуємо історичний метод у своєму дослідженні. В першу чергу у другому розділі, де виявляємо та описуємо передумови появи радикального джихадизму, втім користуємося цим методом і в інших розділах нашого дослідження, де необхідно показати історичний

розвиток тих явищ, які ми аналізуємо. Завдяки цьому методу ми спроможні надати релевантний опис історичних фактів, а також їх історичну контекстуалізацію.

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

Системно-структурний метод допомагає релігієзнавцям продемонструвати, що релігія не є якимось довільним скупченням образів і ритуалів. Розроблені структуралістами методологічні напрацювання здатні наочно показати, що релігійні феномени мають структуру, яка функціонує з урахуванням своїх внутрішніх закономірностей [237].

У своєму дослідженні використовуємо системно-структурний метод. Зокрема, у третьому розділі нашої дисертації це дозволило нам побачити прояви феноменів синхронії та діахронії при аналізі поміркованих та радикальних напрямків в ісламі.

Традиційно при аналізі релігійних текстів у релігієзнавстві використовуються методологічні засоби герменевтики. Наприклад, з цією метою застосовують напрацювання Ф. Шляєрмахера [158] та Г. Гадамера [26].

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

Не можна обійти в цьому підрозділі увагою також два питання, які часто порушують у світовому релігієзнавстві щодо методологічних основ даної дисципліни. По-перше, це питання наукового статусу релігієзнавства [237], а, по-друге, це питання методологічних відмінностей релігієзнавства від богослов'я.

Так, Ц. Вербловський у 1960 р. у доповіді на конгресі Міжнародної асоціації історії релігій (м. Марбург) сформулював базовий мінімум передумов наукового вивчення релігії. Він підкреслив, що релігієзнавство має навчитися захищати себе від «дилетантизму, теології та ідеалізму». Під першим розумілася, зокрема, необхідність виключити з релігієзнавчих досліджень нехтування суворою та вивіреною методологією. Під другим Вербловський мав на увазі необхідність проведення більш чіткого розмежування між богослов'ям і релігієзнавством, що можливо досягти перш за все завдяки усвідомленню необхідності використання релігієзнавством тільки наукової методології. Під третім розумілася важливість критичного ставлення до використання в релігієзнавстві гегельянських в своїй основі підходів до вивчення релігії, які були свого часу дуже популярними, однак не зарекомендували себе як продуктивні.

Усі ці вищеназвані моменти ми взяли за методологічні установки, нашого дослідження. По-перше, для нас важливо застосовувати тільки перевірену методологію. По-друге, ми використовуємо тільки наукову методологію. По-третє, ми уникаємо застарілих методологічних напрацювань гегельянського гатунку.

Питання розрізнення релігієзнавчого та богословського підходів потребує більш детального розгляду. В сучасній науці точаться напружені дискусії щодо статусу та специфіки богословських знань, а відповідь на це питання передбачає виявлення суттєвих відмінностей між теологією і

релігієзнавством. Тут необхідно приділити увагу концептуальним нюансам методологічних питань.

Питання спільного та відмінного між дослідницькими підходами богослов'я та релігієзнавства піднімається багатьма авторами. Зокрема, К. М. Антонов [4] аналізує можливості теології як наукової спеціальності, порівнюючи її з можливостями та специфікою релігієзнавства. І. В. Кірсберг розглядає перехід релігієзнавства від дисципліни до науки, аналізуючи виклики, з якими воно стикається на цьому шляху [61]. К. О. Польсков піддає ґрунтовному аналізу питання науковості богословського методу [114].

Як орієнтир щодо розрізнення богословського та релігієзнавчого підходів ми використовуємо документ, який було прийнято на Марбурзькому конгресі 1960 р. Відмінність між релігієзнавством та богослов'ям у цьому документі зазначено таким чином: «Релігієзнавство – це антропологічна дисципліна, яка вивчає релігійні явища як творіння, рису та особливість людської культури <...> у релігієзнавстві обговорення абсолютної цінності релігій виключається за визначенням, хоча і може бути законним в інших, цілковито незалежних дисциплінах, таких як, наприклад, богослов'я» [61, с. 105].

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

Безумовно, два настільки різних погляди на релігійну проблематику по-різному підходять до питання релігійних конфліктів. Можна назвати богословський та релігієзнавчий підходи різними модусами осягнення релігійної проблематики. Вони можуть перетинатися в певних вузлових

моментах, однак є неідентичними та взаємно доповнюють одне одного. Як ми вважаємо, одним із продуктивних полів цього можливого взаємного доповнення є тематика врегулювання релігійних конфліктів. І релігієзнавство, і богослов'я здатні допомогти у вирішенні цього важливого для сучасного людства питання.

Розглянемо, чим є релігійний конфлікт для релігієзнавця. Наприклад, З. Сілаєва пише: «Релігійний конфлікт є одним із проявів соціальної взаємодії, що відбувається у формі протистояння, зіткнення, протиборства інтересів, поглядів та позицій релігійних суб'єктів, суспільних та політичних сил на основі релігійних мотивів, а також релігійних практик та ідеологічних і/або концептуальних підстав» [129, с. 233]. Неважко побачити, що з цього випливає, що, аналізуючи релігійний конфлікт, релігієзнавець має справу передусім з аналізом соціальних процесів та явищ. Погляд релігієзнавства спрямований на об'єктивні дані, які можна перевірити за допомогою інструментарію таких дисциплін, як соціологія, психологія, історія тощо.

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

Наприклад, дослідник М. Ю. Зеленков пише про те, що «загальними особливостями релігійних конфліктів є «вибуховий» характер їх виникнення та жорстокість дій їх організаторів та учасників, тенденції до швидкої ескалації, тотальної мобілізації та використанню сторонами конфлікту всіх наявних засобів ведення боротьби, в тому числі заборонених міжнародним правом» [49, с. 8]. Це знов-таки об'єктивні дані, які можна зафіксувати за допомогою кількісних та якісних методів, які ми можемо інтерпретувати, уникаючи зайвого суб'єктивізму. Коли йдеться про релігієзнавче тлумачення конфлікту, то мається на увазі те, що ми

можемо застосовувати метод спостереження, перевіряти отримані дані, порівнюючи їх з тим, що можна зафіксувати об'єктивними засобами. В цьому полягає специфіка релігієзнавчого розуміння сутності та проявів релігійних конфліктів.

Для богослова релігійний конфлікт може бути свідченням відходу людини від божественних настанов жити у мирі або, наприклад, свідченням викривленого тлумачення однієї зі сторін конфлікту (або всіма сторонами) релігійних норм. Так, католицький теолог Ганс Кюнг пише про те, що релігійні конфлікти триватимуть доти, поки їхні представники не усвідомлять, що у них насправді одне віровчення [77, с. 247]. Представник мусульманської релігії – шейх муфтій Равіль Гайнутдін зазначає, що терористичне насилля щодо представників своєї або інших релігій чинять ті люди, які зовсім неправильно розуміють норми власної релігії [29, с. 326].

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

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

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

довірі до священних текстів та на врахуванні настанов попередньої традиції щодо правильного способу їх тлумачення. Окрім того, важливо наголосити, що богослов'я здійснюється в межах певної релігійної традиції.

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

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

Релігієзнавці досліджують релігійні процеси, перебуваючи ззовні них, посідаючи роль незалежного спостерігача, а не учасника. У питанні дослідження релігійних конфліктів це особливо цінна якість, яка забезпечує малий ступінь упередженості щодо піднятих питань. Повністю уникнути цієї упередженості мабуть неможливо, адже кожна людина має свої уподобання та фобії. Однак порівняно з богословом, який є представником тієї чи іншої релігійної позиції, релігієзнавець знаходиться в позиції «зовнішнього» спостерігача, який керується переважно інтересами науки. К. М. Антонов пише: «Якщо теологія, будучи свого роду

органом церковної самосвідомості, прагне описати релігійний досвід, притаманний певному співтовариству ніби зсередини, являє собою саморефлексією цього співтовариства, то релігієзнавство описує його ніби ззовні» [4, с.77].

Якщо теологія є систематичним обґрунтуванням або апологетикою тієї чи іншої релігійної віри, то релігієзнавство повинно претендувати на неупереджений характер своїх досліджень. Традиційно в релігієзнавчих дослідженнях це досягається за допомогою дотримання принципу «виключення трансцендентного», який був сформульований французьким автором Т. Флурнуа. Цей принцип полягає в тому, що релігієзнавцю у своїх дослідженнях слід утримуватися від будь-яких (негативних або позитивних) суджень про існування трансцендентних об'єктів. Дотримання цього принципу методологічно закріплює відміну релігієзнавства від теології.

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

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

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

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

Розглянемо цю специфіку на конкретному прикладі. Так, релігієзнавець З. Сілаєва, аналізуючи основні особливості релігійних конфліктів, зазначає, по-перше, вони мають комплексний характер, оскільки їх каталізатором можуть виступити не тільки власне конфесійні суперечності, але й соціально-економічні, політичні, духовні тощо; по-друге, релігійні конфлікти відрізняються високим рівнем емоцій, пристрастей, проявами ірраціональних сторін людської природи; по-третє, вони характеризуються високою мобілізацією; по-четверте, релігійні конфлікти мають хронічний характер, можуть бути тимчасово врегульовані, але не мають остаточного вирішення [129, с. 234]. Отже, в жодному з цих чотирьох пунктів, названих З. Сілаєвою, немає апеляції до нормативного пласту релігійного життя, до догматів учасників конфлікту.

Звісно, релігієзнавці можуть спрямовувати свою дослідницьку увагу на нормативний пласт релігії, втім, це не є самоціллю або головним аспектом їх розгляду.

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

Наразі чимало дослідників вважає, що богослов'я та релігієзнавство доповнюють одне одного у розгляді піднятих питань. Наприклад, К. М. Антонов пише, що, не знаючи норми релігійної свідомості тієї чи іншої спільноти, навряд чи можна правильно судити про форми її реальної релігійності і, навпаки, розуміння норми вимагає також знання конкретного контексту її реалізації [4]. Щодо проблематики релігійних конфліктів М. Ю. Зеленков наголошує, що предметом релігійних конфліктів, як правило, є релігійні норми [49, с. 4]. Отже розібратися в тому чи іншому конфлікті важко без знання власне нормативного пласту тієї чи іншої релігії – а це царина насамперед богослов'я. Звісно, співпраця богослов'я та релігієзнавства в розгляді питань релігійних конфліктів є продуктивною.

Звісно, було б великою помилкою розглядати богослов'я як допоміжну дисципліну щодо релігієзнавчих пошуків. Богослов'я має свій

власний предмет, методи та давню історію. Воно з'явилося тоді, коли поняття «наука» тлумачилося інакше, а саме, більш широко, ніж зараз.

Тому, якщо розглядати богослов'я тільки з точки зору новітніх уявлень про науку, певна частина богословського знання опиняється за межами науковості. Те саме відбувається і з іншою давньою наукою – філософією, котра теж є більшим, ніж ті рамки науковості, які були встановлені теоретиками Нового часу. У випадку богослов'я незручним для сучасних критеріїв науковості є в першу чергу сотеріологічні питання. Як зауважує К. Польсков: «Мета, з якою застосовуються богословський метод, є виявлення в досліджуваному явищі граничних смислів і розміщення їх в сотеріологічну перспективу» [114, с. 100]. Тобто мета богослов'я лежить за межами тільки науки і навіть за межами матеріального світу – цією метою є спасіння. Одне це показує, що богослов'я може співпрацювати з релігієзнавством, але його служницею не буде ніколи.

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

Богослов'я зможе вказати на конфліктогенні питання, які пов'язані з нормативною сферою, релігієзнавство фіксуватиме конфліктогенні прояви у сфері емпірично сприйнятих форм релігійного життя. Отже, і

пропозиції богослов'я та релігієзнавства щодо залагодження релігійних конфліктів матимуть свою специфіку.

Релігієзнавці шукають причини конфліктів в об'єктивних реаліях. Так, Зеленков зазначає, що цими причинами є «комплекс суперечностей історичного, територіального, політичного, соціально-культурного гатунку, здатний за певних умов реалізуватися у формі конфесійного конфлікту з масованим застосуванням насилля» [49, с. 12]. Відповідно, як засоби нівелювання причин релігійного конфлікту релігієзнавці можуть запропонувати врегулювання політичних непорозумінь, що стимулюють появу релігійних конфліктів, заходи щодо покращення соціального чи правового стану релігійних груп тощо. Так, В. Ф. Федоров та М. І. Шишова зазначають, що практики недопущення конфліктів мають включати політичні, економічні, соціальні і гуманітарні заходи, які знизили б можливість конфлікту [148, с. 67].

Однак, богослови вбачають причини релігійних конфліктів насамперед у питаннях, пов'язаних з дотриманням чи недотриманням релігійних норм. І в якості засобу нівелювання причин конфлікту мова може йти, наприклад, про більш помірковане тлумачення норм певної релігії. Звісно, це можливе тоді, коли богослов стоїть не на консервативних позиціях, а вважає можливим реформувати наявні традиції тлумачення релігійних норм.

Майже сто років тому мусульманський теолог Алі Абд аль-Разік, вважаючи, що існування ідеї халіфату є деструктивною для мусульман, провів дослідження, в ході якого доводив, що «все узаконене і заповідане мусульманам пророком – це були лише повсякденні правила поведінки та звичаї, які нічого не мало спільного з методами політичного та громадянського управління» [1, с. 32]. За його словами, з мусульманських норм прямо не впливає, що мусульмани мають прагнути побудови

халіфату, вони цілком можуть жити за мусульманськими нормами без побудови теократичної мусульманської держави. Це була спроба нового прочитання священних для мусульман текстів з метою доведення, що релігійні норми насправді санкціонують менш конфліктогенний шлях розвитку.

Розглянемо ще один приклад, цього разу у царині християнського богослов'я. Низка західно-християнських теологів зараз багато уваги приділяють просуванню ідеї нібито відсутності суттєвих протиріч між різними християнськими конфесіями, а також між ісламом та юдаїзмом. На їхню думку, це єдиний засіб ліквідації причин релігійних конфліктів. Так, Ганс Кюнг намагається довести, що християнство й іслам «мають дуже велику схожість між собою у вірі» [77, с. 247]. За його словами, це допоможе уникнути конфліктів на релігійному ґрунті між християнами та мусульманами.

Прихильники даного погляду ухвалили у 1993 р. чотири пункти, які, на їхній погляд, могли б стати мінімальним консенсусом для всіх провідних релігій світу. Перша норма звучить так: «Май повагу до будь-якого життя!», друга – «Дій чесним та справедливим чином!», третя – «Кажі та дій по правді!», четверта – «Майте повагу та любов одне до одного!» [77, с. 252].

Відомим є приклад одного християнського священика, який намагався залагодити конфлікт між мусульманами та індуїстами, апелюючи до тих норм їхніх віровчень, які закликали до миру. Цей священик супроводжував свої намагання такими словами: «Я не прошу вас не бути мусульманами або індуїстами, я прошу вас бути добрими мусульманами або добрими індуїстами» [148, с. 68].

У прагненні знайти схожості між сторонами конфлікту, не ігноруючи розбіжностей, богослов'я має значний інтелектуальний

потенціал. Однак цей потенціал суттєвим чином відрізняється від потенціалу релігієзнавчого.

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

Отже, у вищенаведених міркуваннях ми провели певну межу між богословським та релігієзнавчим підходами та намагатимемося не перетинати її в рамках нашого дисертаційного дослідження, відстоюючи методологічні позиції релігієзнавчого підходу.

1.3. Основні терміни та концептуальна схема дослідження

Перш ніж розпочати виклад основного матеріалу нашого дослідження, вважаємо за необхідне уточнити наше розуміння низки основних термінів, які ми будемо застосовувати, а також викласти концептуальну схему, за якою буде розгортатися наше дослідження.

У тексті дисертації неодноразово буде зустрічатися поняття «релігійний конфлікт». Ми використовуємо цей термін у значенні, яке запропонувала вітчизняна релігієзнавець А. Арістова: «На відміну від правових, політичних, економічних конфліктів, релігійні виділяються в окрему групу не лише за сферою свого прояву, а й за специфікою сторін-учасників. По меншій мірі один із конфлікуючих суб'єктів

репрезентований групою (спільнотою, організацією) зі стійкою релігійною та конфесійною ідентичністю» [6, с. 9].

Термін «салафізм» ми використовуємо у значенні, яке запропонував Аль Хатіб Ібрагім Ясін: «Термін «салафізм» походить від арабського слова «предки» («салафія»). Це вчення тих мусульманських діячів, які закликають орієнтуватися на спосіб життя та віру, які сповідували ранні мусульмани. Вони різко виступають проти нововведень у сферах віровчення та буденного життя» [3, с.11].

Добре відомо, що в рамках салафізму є різні течії і не всі з них практикують радикальний джихадизм. Для виокремлення того різновиду салафізму, на ідеологічній основі якого виникає радикальний джихадизм, ми використовуємо термін «радикальний салафізм».

У нашій дисертації ми аргументуємо, що радикальний салафізм та радикальний джихадизм співвідносяться як, відповідно, вчення та один з напрямків програми втілення даного вчення у життя.

Уточнення терміну «радикальний джихадизм» є одним із завдань нашого дослідження, тому ми наведемо власне авторське тлумачення даного поняття. Ми обґрунтували на підставі матеріалу, викладеного в другому та третьому розділах нашої дисертації, що радикальний джихадизм – це релігійно фундована теорія та відповідні практики, які спрямовані на розпалювання та здійснення релігійно вмотивованої війни передусім проти християн та іудеїв, а також проти всіх тих людей (включаючи представників поміркованих напрямків ісламу), які не поділяють настанови радикальних салафітів.

Досліджувати радикальний джихадизм без дефініції поняття «джихад», звісно, не є можливим. Таким чином, слід звернутися до етимології самого слова «джихад». Класична арабська мова та коментарі, які дає імам Ібн Манзур, дозволяють відзначити полісемантизм слова

«джихад». Різнобічність, багатогранність тлумачень «джихаду» є коренем проблеми розуміння джихаду як явища. Надамо перелік основних значень слова «джихад»: завзяття (у справі), старанність, зусилля, намагання, спроба, докладання усіх можливих зусиль, здатність, праця, напруга, самовідданність, енергія, труднощі чи тяжкість, війна, боротьба, втома, виснаження, дослідження.

Генеza наведених вище значень пов'язана з коренем слова «джихад», де центральне місце займають букви «джим», «ħa» та «даль», які й дають вищенаведене смислове навантаження. Аль-Ісфahanі зазначає також, досліджуючи коранічну лексику, що слово «джихад», котре зустрічається у Корані, а також інші однокореневі з ним слова, позначені семантикою тяжкої праці, докладання зусиль та завзяття. Таким чином, на думку аль-Ісфahanі, у слові «джихад» приховано три складових елементи одного й того ж явища.

Більш того, завзяття як сенс, що проглядається в етимології слова «джихад» не має прямого стосунку до релігії. Лише після інтеграції даного слова у мережу ісламської традиції, сенс «джихаду» звузився до релігійної сфери. А саме, мова йде про завзяття у протистоянні певній неординарній ситуації. Пізніше, словник під редакцією Бутруса аль-Бустані додав до цього переліку й значення «бій», «битва», «боротьба». Звертаючись до омонімії та полісемії у арабському мовознавстві, можна виокремити такі сенси слова «джихад»: зусилля на шляху до Бога через слово; збройна боротьба; завзяття, старанність та діяння для досягнення Бога. Перше з зазначених сенсів лягло в основу ідеологічної боротьби, друге – збройних виступів, а третє – просвітницької діяльності.

Відтак, у рамках цієї дисертаційної роботи будемо розуміти джихад, виходячи з розрізняваних видів цього явища у шаріаті, а саме:

– джихад, спрямований проти зла у душі людини (*джихаду-нафс*). Цей джихад здійснюється за чотирма напрямками: у пізнанні істини та правильних способів осягнення цієї істини; шляхом здійснення добрих справ та шанування Аллаха; прагнення Алахха; через наявність труднощів та перешкод на цьому шляху;

– джихад як боротьба з дияволом (*джихаду-шайтан*);

– джихад як засіб війни з «невірними» (невірними, немусульманами – *джихадуль-куффар*). Важливим в останньому визначенні джихаду є його спрямованість саме на зовнішніх ворогів. Викривлення розуміння цієї настанови шариату призвело до боротьби проти невірних взагалі, хоча дана норма не містить такого заклик.

Окрім цієї класифікації, джихад поділяється також на «великий» і «малий». Перший (*джихаде-акбер*) стосується ревності у сповіданні віри. Сюди входить також боротьба з власними недоліками. «Великий джихад» – це прагнення перемогти себе у своїй недосконалості через досягнення Аллаха. Другий же різновид джихаду (*джихаде-асгер*) актуальний у нашому дослідженні радикального джихадизму, оскільки це боротьба проти ворога. Цікаво, що військові сутички, виходячи з вчення пророка Мухаммада, є тимчасовим станом, після чого мусульманин має знову зайнятися «великим джихадом» (тобто вдосконаленням себе).

У цілому мусульманська богословська література відокремлює термін «джихад» від «п'яти стовпів ісламу» (шахада, саяят, закят, саум, хадж) і інтерпретує його як «зусилля на шляху до Аллаха», «боротьбу за віру». У сучасному світі джихад асоціюється, як правило, з озброєною боротьбою мусульман проти невірних (окупантів, гяурів), однак це поняття, як ми побачили вище, є набагато ширшим. Частина ісламських богословів на підставі сур Корану і хадисів Сунни поділяють ці «зусилля» на великі (духовний спосіб боротьби з власними недоліками за право

вважатися правовірним мусульманином) і малі (газават), котрий і є власне такою боротьбою з окупантами.

Поняття «джихад» ґрунтується на історично сформованому протиставленні «мусульманського світу», відповідно, «світу немусульманському». Ще з часів кодифікації Корану утвердилися такі поняття, як «дар аль-іслам» (мусульманський світ) і «дар аль-харб» (територія війни), «джахілія» (невігластво, незнання Бога) та «ісламська влада», які визначили взаємовідношення Заходу й Сходу, проблеми війни та миру в світосприйнятті жителів мусульманського кола.

Така боротьба триває, відповідно до ісламу, вічно і здійснюється у формах:

- «джихада серця» (прагнення подолати власні недоліки);
- «джихада мови» (вимога схвально говорити про те, що схвалюється Аллахом, і засуджувати те, що не приймає Коран);
- «джихада руки» (застосування покарання проти порушників норм);
- «джихада меча» (озброєна боротьба з немусульманами), котрий буде розглядатися нами далі.

Мусульманська традиція виділяє й інші види джихаду:

- джихад, який здійснюється шляхом донесення істинних знань про мусульманську духовність (навчання прихильників ісламу нормам Корану і обов'язок проповідувати іслам);
- майновий джихад (з метою відновлення порядку і матеріального благополуччя в суспільстві, створення системи безпеки для мусульманських держав від можливої агресії ззовні);
- оборонний джихад (боротьба, що ведеться мусульманами проти ворогів ісламу, котрі шкодять уммі – мусульманській спільноті);

– наступальний джихад (використовується в ситуації, коли мусульмани звертаються із закликом до населення, яке сповідує інші релігії, у країнах їх проживання, та зустрічають перешкоди з боку місцевої влади);

– загальна мобілізація (ініціюється, якщо армія противника здійснила напад на мусульман, погрожуючи їх релігії, життю, майну і свободі віросповідання);

– джихад проти власних вад і пристрастей, свого (з метою виховати душу в покірності Аллаху і подолати схильність до забороненого – хараму) [165].

Між тим, А. Ігнатенко пише про ідею «гуманітарного джихаду». Цим терміном дослідник позначає «захоплення» територій біженцями-мусульманами. Власне, у такому випадку джихад здійснюється без зброї [52].

Зазначимо, що в західній історіографії термін «джихад» часто перекладають як «священна війна», втім це неправильне тлумачення. Арабське слово جهاد (джихад) означає передусім «застосування зусиль», «старанність». Це слово утворене від дієслова جاهد , яке означає «напружувати сили», «докладати зусиль».

В Корані чотири рази застосовується слово, яке перекладають на українську як «війна» та два рази можна побачити слово, яке перекладають як «воювати», але це арабські слова «харб» та «хараба» відповідно, а не «джихад» [9, с. 44].

Область застосування лексеми «джихад» в Корані значно ширше, ніж у слова «харб» (війна). В мекканських аятах слово «джихад» та його похідні зустрічаються 11 разів [9, с. 45], а в цей період Мухаммад взагалі не казав про війну з невірними – мусульманська громада була занадто мала, щоб воювати та намагалася поширювати іслам мирними засобами,

наприклад такими, як проповідь своїх поглядів.

Тільки в аятах мединського періоду слово «джихад» зближується з поняттям «війна». Мухаммад у контексті військового протистояння з мекканськими супротивниками починає казати про джихад як саме військові зусилля по боротьбі з іновірцями. Однак, знову таки йдеться не тільки про безпосередню участь у битвах. Наприклад, участь у джихаді могла передбачати допомогу у здобутті засобів ведення бойових дій тощо. В контексті аналізу денотату поняття «джихад» в аятах мединського періоду важливо показати різницю між термінами «газават» та «джихад». В Корані зустрічається термін «газа», тобто «набіг», «військовий похід», однак, якщо газават міг оголошуватися вождем племені, то джихад міг оголосити лише релігійний лідер [9, с. 44].

Третій етап в еволюції змісту поняття "джихад" в мусульманській релігії пов'язаний з процесом оформлення фікху - мусульманського богословсько-правового комплексу. Зміст терміну "джихад" поступово уточнюється, при чому акцентується саме його духовна складова. Мусульманські богослови починають розрізняти чотири різновиди джихаду: джихад серця, джихад язика, джихад руки та джихад меча.

Джихад серця (*джихад аль-калб*) проявляється у боротьбі людини з її власними низькими схильностями. Джихад мови (*джихад аль-лisan*) проявляється у тому, що мусульманин засуджує все, що потрібно засуджувати мусульманину та каже схвальні слова про все те, що потрібно мусульманину схвалювати. Джихад руки (*джихад аль-йад*) зокрема проявляється в тому, що здійснюється належне покарання злочинців. І лише четверта форма джихаду - джихад меча (*джихад ас-сейф*) – є веденням військових дій стосовно «невірних».

В рамках цього етапу еволюції змісту лексеми «джихад» в ісламській думці було сформоване уявлення про два джихади - так звані великий

джихад та малий джихад. Джихад серця, джихад мови та джихад руки становлять складові великого джихаду, а джихад меча – це так званий малий джихад.

Четвертий етап – на тлі християнсько-мусульманського військового протистояння, яке розгорілось під час Хрестових походів (кінець XI – кінець XIII ст.), ідея джихаду виступає потужним об'єднуючим фактором для мусульман, отримавши відчутні антихристиянські конотації.

Початок п'ятого етапу був закладений у XIII столітті, коли внаслідок завоювань монголів та тюркських народів у мусульманському світі гостро постало питання виявлення «правильного», «чистого» ісламу. В цьому контексті поняття «джихад» набуває конотацій боротьби за очищення мусульманської релігії від неправильних тлумачень та помилкових поглядів. Розпочав цю концептуальну трансформацію середньовічний мислитель Ібн Таймія, його зусилля мали прихильників і через століття, найбільш відомим серед яких був діяч XVIII століття Мухаммад Ібн Абд аль-Ваххаб.

В ході цього етапу була закріплена думка, що джихад може вестися не тільки щодо немусульман, але й щодо представників ісламу – тих, які або викривляють мусульманське вчення, або є недостатньо завзятими у слідуванні йому. В результаті цих зусиль ідеологи салафітського спрямування суттєво трансформували поняття джихад.

Шостий етап в еволюції поняття «джихад» пов'язаний з XX століттям, коли такі радикальні мусульманські діячі, як С. Кутб, Абу аль-Аля аль-Маудуді та інші розвивали ідею, що джихад є обов'язковим для мусульман не тільки у воєнні часи, але й тоді, коли немає безпосередньої військової загрози. Так, на думку аль-Маудуді, лише джихад може забезпечити втілення у життя цілей ісламу. За його словами, джихад – це такий саме обов'язок мусульманина, як молитва та піст, а той, хто ухиляється від

виконання цього обов'язку, є грішником.

Якщо С. Кутб і аль-Маудуді є представниками сунітського ісламу, то шиїти теж мали у ХХ столітті ідеологів, які приділяли велике значення темі джихаду. Насамперед тут, безперечно, потрібно назвати аятоллу Р. Хомейні, який пропагував ідею, що боротьбу проти противників ісламської революції потрібно розпочинати з «ідеологічного джихаду» та продовжувати «джихадом меча» [56, с. 179].

Сьомий етап в еволюції поняття «джихад» є власне джихадизмом - це формування бойових груп, які втілюють у життя їхнє розуміння радикальної ісламістської ідеології ХХ століття. Серед представників цього етапу – Усама бін Ладен та інші джихадийські терористи. Зокрема, бін Ладен заявив, що вбивати американців та їхніх союзників є обов'язком кожного мусульманина та почав втілювати цю ідею у життя.

К. Кадирова пише, що джихадизм характеризується наступними трьома стратегіями. По-перше, це заклик до кожного мусульманина стати на військовий захист віри, коли вона опинилася у небезпеці. По-друге, це заклик до військової боротьби з владою в тих мусульманських країнах, де закони шаріату не дотримуються у всій їх суворості. По-третє, це заклик до глобального військового джихаду, який має увінчатися створенням всесвітньої ісламської держави [56, с. 179-181].

В рамках джихадизму теж можна спостерігати певну еволюцію, яка пов'язана з організаційними формами та тактикою дій. Дослідниця Ю. Нетесова виділяє фазу «класичного» та фазу «глобального» джихаду. Ця класифікація доволі умовна, адже в рамках першої фази ми вже можемо побачити елементи формування джихаду глобального типу, а в рамках «глобального джихаду» ми можемо побачити в тому числі й ті дії, які відповідають характеристикам «класичного» джихаду.

Поширення так званого «класичного джихаду» пов'язане з такими

діячами, як Абдулла Аззам. У 1980-ті роки в Афганістані він виступив з ідеєю, що вторгнення немусульманської країни на мусульманську територію вимагає негайної військової реакції мусульман усіх країн – кожен прихильник ісламу, який здатен воювати, має відправитися на захист своїх єдиновірців, не дивлячись на те, що вони проживають в іншій країні [100, с. 12].

Панісламізм Аззама знайшов підтримку в багатьох мусульманських країнах, і в Афганістан відправились тисячі мусульман для ведення військового джихаду. Вони були переконані, що протидія радянським військам в Афганістані – це справа не лише афганців, а мусульман як таких.

Для цього етапу джихадизму переважно властиві бойові дії безпосередньо з військами немусульманських країн, які вели військові операції на теренах мусульманської держави. Після військових успіхів джихадистів в Афганістані, прихильники ідей джихаду воювали в Боснії, Таджикистані, Чечні.

У 1990-ті роки набирає сили фаза так званого глобального джихадизму. Бін Ладен закликає, по-перше, перенести смерть та військові дії на територію ворога, по-друге, вбивати цивільне населення, так само, як і військових, по-третє, переслідувати представників ворогуючих країн по всьому світові. Ю. Нетесова зазначає, що осередням ідеології джихадизму є «ідея про те, що іслам знаходиться під загрозою з боку Заходу та його союзників і потребує захисту, для якого можна вдаватися до будь-яких методів. Тероризм в їхній інтерпретації, в тому числі із застосуванням смертників стає актом мучеництва, вищим подарунком Всевишньому в рамках джихаду» [100, с. 3].

Після трагічних подій 11 вересня 2001 року небезпеку глобального джихадизму усвідомили по всьому світові. А теракти в Європі початку

XXI століття, які організовувалися різними джихадийськими терористичними організаціями, в тому числі й ІДІЛ, показали, що ці злочинні дії не дозволяють відчувати себе в безпеці в будь-якій країні.

Варто наголосити, що відносно невелика частина мусульман поділяє погляди С. Кутба, аль-Маудуді та інших радикальних ідеологів. В ісламі є плюралізм думок щодо питання джихаду і прихильників радикальних тлумачень порівняно небагато; більшість мусульман світу не поділяє екстремістські погляди.

Чимало дослідників пишуть про те, що поняття «джихад» несе зовсім інший зміст, ніж кажуть радикали. Так, М. Якупов зазначає, що більшість мусульманських теологів і минулого, і нашого часу тлумачить джихад як боротьбу людини проти її внутрішніх негативних якостей – нафсу. Він пише: «Ставлення традиційного ісламу та сучасного псевдоісламу до джихаду діаметрально протилежне. Якщо для першого – це моральне самовдосконалення на основі боротьби з нафсом, то для другого – засіб досягнення влади та всього, що можна отримати від неї» [164, с. 577] .

На підставі наведених вище даних щодо еволюції понять «джихад» та «джихадизм» ми можемо сказати наступне. По-перше, термін «джихад» зазнав цілу низку концептуальних трансформацій протягом свого існування (ми виділили сім таких трансформацій). По-друге, джихадизм в його сучасному розумінні виникає тільки наприкінці XX століття та теж зазнав певної еволюції, пройшовши через дві вказані нами фази. По-третє, в рамках сучасного ісламу джихадизм є маргінальним явищем, приваблюючи радикалів та фанатиків.

Освітивши основні терміни нашого дослідження, ми вважаємо за потрібне також викласти ту схему, за якою буде розгортатися наше дослідження.

Ми прагнули побачити досліджуване явище в його розвитку – від зародження та становлення до сучасності та перспектив подальших трансформацій.

Розпочинається дослідження з аналізу витоків того протистояння, дослідженню якого присвячено нашу дисертацію. В підрозділі 2.1 дисертації ми осмислимо перший досвід зіткнення носіїв ідеї джихаду та Європи, тобто проаналізуємо середньовічні мусульmano-християнські війни та той вплив, який вони спричинили на населення Європи.

Далі, в підрозділі 2.2 реконструюємо зародження салафізму, виявивши його передумови, закладені в ісламському вченні, а також ідеї основних авторів, які зробили внесок у становлення салафізму. Ми дослідимо вчення таких мислителів, як Ахмад ібн Ханбаль, Ібн Таймія та Мухаммад ібн Сулейман ат-Тамімі, довівши наше дослідження до ХХ ст.

У підрозділі 2.3 ми сфокусуємо свою увагу на розвитку салафізму в ХХ ст., в першу чергу зупинившись на докладному аналізі вчень Маудуді та Саїда Кутба, які зробили важливий внесок у формування салафістського вчення.

Дослідивши історичні корені того явища, яке ми вивчаємо, ми перейдемо до дослідження сучасного його етапу. У Розділі III нашої дисертації ми вивчимо сьогодення радикального джихадизму в Європі початку ХХІ ст.

У підрозділі 3.1 ми сконцентруємо увагу на феноменологічному шарі даної проблематики. Ми проаналізуємо дані про теракти, які коять джихадисти в Європі, дослідимо структуру та організацію екстремістської діяльності радикальних джихадистів, їхню ідеологію, а також ті центри, які спрямовують цю деструктивну діяльність – Аль-Каїду та так звану Ісламську державу.

У підрозділі 3.2 ми дослідимо матеріал, який не часто привертає увагу західних дослідників – осмислимо ту реакцію, яку викликають дії радикальних джихадистів у представників поміркованого ісламу. Зокрема, ми систематизуємо та проаналізуємо критику, яку висловлюють щодо радикальних салафітів знані мусульманські вчені різних мазхабів.

На завершення дослідницької роботи третього розділу, у підрозділі 3.3 ми дослідимо різні шари інтеракції європейського суспільства та ісламу, зокрема за допомогою напрацювань комунікативної філософії. Зокрема, ми розглянемо наявні пропозиції щодо міжрелігійного діалогу між християнством та ісламом, концепцію Е. Нортон щодо важливої ролі мусульман у сучасній Європі, а також докладно проаналізуємо феномен ісламофобії в його каузальному та сутнісному аспектах.

У цьому контексті необхідною постає конкретизація понять «тероризм» та «екстремізм», оскільки радикальний джихадизм ми відносимо до різновидів релігійного тероризму. Оскільки ми наголошуємо на провідній ролі релігійного фактору, то доречно розглядати явище тероризму у рамках цивілізаційного підходу. Тероризм виступає явищем, детермінованим історичними, етнотериторіальними та релігійними чинниками. Мотиви конкретних проявів тероризму приховані у специфіці соціально-економічного життя та геополітичної ситуації. Тероризм на сучасному етапі виходить за рамки національностей, набуваючи загальноцивілізаційного характеру. Ми будемо спиратися на позицію С. Гантінгтона, який зазначав, що у подальшому найбільші світові конфлікти будуть обумовлюватися не економікою чи ідеологією, а релігією [154]. Окрім цього, ми вважаємо за доречне розглядати тероризм з позиції віднесення його до соціальних явищ, яке включає екстремістську терористичну ідеологію, організовані терористичні мережі, а також

терористичну діяльність, котра полягає у вчиненні терактів. Наше визначення тероризму, яким ми будемо послуговуватися у даній дисертаційній роботі, містить такі позиції:

- тероризм використовує залякування як метод підривання наявного суспільно-політичного ладу та є умисною боротьбою;
- тероризм передбачає використання сили та погроз задля пригнічення слабшої сторони більш сильною стороною;
- тероризм виходить із психологічного та фізичного насилля і являє собою одноразовий акт чи серію таких актів;
- суб'єкти тероризму не є визнаними на офіційному рівні учасниками здійснення влади на певній території; це фізичні особи, дії яких підлягають притягненню до кримінальної відповідальності, відтак і сам тероризм можна визнати явищем кримінально-правового характеру.

За видами мотивів, що лежать в основі скоєння терористичних актів, тероризм, відповідно, поділяється на політичний, релігійний, націоналістичний і т. д. У даному випадку нас цікавить релігійний тероризм як протиправна, деструктивна діяльність, котра виходить з намагання знищити людей-носіїв інших, відмінних від суб'єкта тероризму, релігійних переконань.

Також слід підкреслити, що причинами стрімкого розвитку тероризму у сучасній соціокультурній ситуації виступає і політична, соціальна, національна боротьба різних груп та спільнот, котра супроводжується, в тому числі, релігійними протистояннями. Відтак, термін «релігійний тероризм» ми використовуємо в значенні, яке запропонував відомий американський релігієзнавець Марк Юргенсмайер: «...релігійний тероризм – це публічні акти насилля, для яких релігія надала мотивацію, виправдання, організацію та відповідний світогляд» [207, с. 7].

У цьому дослідженні ми також послуговуємось поняттям «екстремізм» з позиції розуміння його як складного соціально-політичного та правового феномену. Якщо розглядати екстремізм як ідеологію, котра здатна стати частиною світогляду людини, то досліджувати релігійний тероризм в цілому та радикальний джихадизм як його прояв зокрема без врахування впливу екстремістської ідеології буде неможливо. Формування екстремістської ідеології пов'язане з відповідним способом мислення, який може мати або внутрішнє джерело, або ж бути нав'язаним ззовні. Цивілізаційний характер радикального джихадизму детермінований здатністю екстремізму впливати на формування масової свідомості. Екстремістська діяльність, таким чином, пов'язана з діями релігійних або громадських угруповань, спрямованими на:

- зміну суспільного або конституційного ладу нелегітимним шляхом;
- нав'язування стандартів власних форм мислення;
- зміну наявного та прийнятого більшістю способу життя, інституційних систем, релігійної приналежності, а також правового порядку;
- спростування цивілізаційних досягнень;
- боротьбу з уявними чи реальними ворогами з метою встановлення ідеального суспільного порядку (у контексті екстремістської картини світу).

Що стосується ісламського екстремізму, то це явище має агресивний месіанський конфесійно-політичний характер. Прихильники ісламського екстремізму мають на меті здійснити корінний злам не лише наявного ладу мусульманської спільноти, але й розповсюдити іслам на немусульманські суспільства. В основі даних настанов, таким чином, лежить переконання у необхідності вчинення зовнішньої експансії, котра має

прийняти форму панісламізму. Постулати ісламського екстремізму загострюють протиріччя між Сходом та Заходом, між християнським світом та арабо-мусульманським регіоном.

У контексті дослідження радикального джихадизму необхідно виходити із взаємопов'язаності явищ та понять тероризму в цілому та релігійного тероризму зокрема, екстремізму, релігійного фундаменталізму в цілому та, відповідно, ісламського фундаменталізму зокрема.

Фундаменталізм у загальному вигляді ми визначаємо як комплекс консервативних моральних, соціальних та філософських течій. У сучасній ситуації наростання глобалізаційних та секуляризаційних процесів роль фундаменталізму неабияк актуалізується. Однією з його форм є релігійний фундаменталізм, у межах якого, відповідно, розрізняється фундаменталізм протестантський, католицький, православний, індуїстський, іудейський та ісламський. Останній закликає мусульман повернутися до дотримання «чистих» постулатів Корану та більш суворого ставлення до догматів ісламу. Ця течія реалізується у межах як сунітських, так і шіїтських напрямів ісламу. Окремими – особливо радикальними – угрупованнями ісламського фундаменталізму часто обирається тероризм як провідний метод утвердження своїх позицій.

У ХХІ ст. спостерігається перехід від ісламського фундаменталізму до радикального фундаменталізму. Цей процес уможлиблюється наявністю конфлікту, прихованого у невідповідності між тезами мусульманської культури та аятами Корану, що носять явно егалітарний характер, а також наявністю нерівності у практичній реалізації даних положень Корану. Це протиріччя покладено в основу діяльності прихильників радикального ісламського фундаменталізму. Основна ідея цієї течії – консолідація позбавлених привілеїв соціальних прошарків на основі релігійної ознаки. Відтак, ісламський фундаменталізм можна вважати феноменом релігійної

свідомості, котрий відображає особливості історичного розвитку ісламу, намагання витримати «чистоту» його положень та догм, а також втілюється у відповідних політико-ідеологічних практиках.

Термінологічний апарат даного дисертаційного дослідження був би неповним, якщо б ми не зазначили важливість такого поняття, як «релігійна свідомість». І Пудовкіна, зокрема, вважає це поняття полісемантичним. Тим часом термін «релігійна свідомість» застосовується дослідниками у його однозначному універсальному значенні. Такий підхід обґрунтований можливістю вивчення релігійної свідомості у контексті визнання її частиною суспільної свідомості та свідомості в цілому і на основі їх зіставлення, виявлення подібностей та відмінностей. Виходячи з такої настанови, ми будемо вживати поняття «релігійна свідомість» і на сторінках даного дослідження [117, с. 109–110].

С. Рязанова також зазначає, що релігійна свідомість у масовому варіанті включає в себе спрощені й досить популярні форми і способи ставлення до сакрального об'єкту, котрі часто нівелюються світським способом життя, індивідуальних інтересами та вимогами соціального оточення [124, с. 202]. Взагалі-то існує багато підходів до типів релігійної свідомості, серед яких ми вважаємо за доцільне виокремити наступні:

– М. Степанянц розрізняє такі типи релігійно-політичної свідомості: відродження, модернізм (реформаторство) і ортодоксія. Якщо конкретизувати, то дана класифікація вимагає також звернення до терміну «ісламський фундаменталізм», котрий характеризує наявні в межах ісламу фундаменталістські течії, що активно виступають за повернення до витоків ісламу (мединській громаді) або його богословської основи (усуль ад-дін). Залежно від ставлення до суті ісламської доктрини фундаменталістські рухи поділяються на ортодоксію і салафізм. Послідовники ортодоксії («чистого ісламу», «основ віри») вимагають від мусульман суворого

виконання приписів шаріату і виступають охоронцями непорушності традиційного сунізму (наприклад, рух Талібан). Салафіти вимагають «повернення до джерел», закликають орієнтуватися на образ життя і віру «праведних предків», ранньої мусульманської громади. Також салафізм розвивається у двох протилежних версіях: відродження (повернення до старих ідеалів) та реформаторство (модернізація, оновлення) [134];

– В. Сажин виділяє «адаптацію і синтез», консервативну (традиціоналістську) свідомість, а також фундаменталізм (який розуміється як очищення віри, тобто власне відродження), у тому числі й радикальний фундаменталізм. У тих випадках, коли мусульманські діячі розцінюють позиції ісламу (тобто власне становище в державній системі влади) в тій чи іншій країні як відносно слабкі, на озброєння береться метод «адаптації» до місцевих умов з метою поступового вrostання (синтезу) ісламського способу мислення в усі сфери соціального і політичного життя держави. Послідовники ж консервативного напрямку мають досить міцні позиції в державній системі, зміна яких, на їхню думку, не тільки не сприяла б зміцненню позицій ісламу в даних умовах, а й могла б негативно позначитися на їх власному становищі. Третьою течією є фундаменталізм. Нарешті, четвертий напрям представлений саме радикальним фундаменталізмом, нерозривно пов'язаним із тероризмом, підривною діяльністю і всіма екстремістськими проявами, які в Європі та Америці приймають часто за ісламський фундаменталізм взагалі [126, с. 206–208];

– А. Ігнатенко пов'язує типи релігійної свідомості з відповідними проектами, а саме з: ліберальним (модернізаторським, вестернізованим), джихадистським (фундаменталістським), а також традиціоналістським (котрий прагне зберегти існуючий status-quo) [53].

Четвертий розділ присвячений аналізу радикального джихадизму та європейського простору через призму альтернативних моделей розв'язання релігійного питання. Також важливого значення у даній частині дисертаційного дослідження набуває християнство у контексті його ролі та значення для європейської ідентичності, а також тих загроз, що наявні з боку радикального джихадизму.

У підрозділі 4.1 ми дослідимо інтегративну роль християнства в Європі якості тієї основи, на якій утворилося те культурне, політико-правове та ціннісне утворення, яке позначають терміном «Європа».

У підрозділі 4.2 дослідження ми проведемо компаративний аналіз християнських та мусульманських конфесій з метою з'ясування їх ролі в історії та сьогоденні Європи.

Підрозділ 4.3 розкриє причини специфіки наявного в Європі ставлення до релігійних процесів. Ми дослідимо погляд доктрин реалізму, лібералізму, неомарксизму та соціального конструктивізму на релігійні питання, шукаючи пояснення причин багато в чому індиферентного ставлення європейців до сучасного послаблення християнства та посилення ролі ісламу взагалі та радикального джихадизму зокрема на європейських теренах.

Останній розділ нашої дисертації присвячено розгляду питання подальшого розвитку процесів, пов'язаних із радикальним джихадизмом у Європі.

Ми розпочнемо даний розгляд з дослідження тих факторів, які можуть спричинити потужний вплив на подальший перебіг подій у розрізі заявленої проблематики. У підрозділі 5.1 ми проаналізуємо демографічні фактори, потенційні можливості ідеї євроісламу, а також особливості поточного етапу розвитку мусульманської та західної цивілізацій.

У підрозділі 5.2 наше дослідження буде спрямоване на систематизацію та аналіз наявних прогнозів щодо розвитку ісламу в Європі. Ми розглянемо сценарій успішності ідей мультикультуралізму, сценарій «оксамитової» ісламізації та сценарій радикальної ісламізації Європи. Також ми проаналізуємо критику щодо кожного з цих сценаріїв. Також ми детально розглянемо три прогнози таких авторів, як Ж. Кепель, архімандрит Августин (Нікітін) та Г. Фуллер.

Висновки до Розділу I

В огляді літератури аргументовано, що першоджерелами для нашого дисертаційного дослідження є Коран, а також праці таких відомих представників класичної та сучасної ісламської думки: Ахмад ібн Ханбаль, Ібн Таймія, Мухаммад ібн Сулейман ат-Тамімі, Абу-аль-Аля Маудуді, Саїд Кутб та ін. Критеріями систематизації наступних джерел виступили: релігієзнавчий, культурологічний, соціологічний, історичний, політологічний та психологічний підходи. Окрім того, було виокремлено праці іноземних та вітчизняних дослідників у контексті вищезазначених підходів.

Як було показано, безпосередньо присвятили свої дослідження темі джихадизму такі вчені, як І. Антонович, О. Ашур, Дж. Брачман, А. Бухарс, Г. Мирський, Р. Несипбай, Е. Салтман, Дж. Тьорнер, Т. Хегхаммер, Ф. Хосрохавар, К. Хьюїт та ін. Аналізуючи праці даних авторів, ми показали що, безумовно, глибокі статті та монографії даних авторів не приділяють окремої уваги узагальненню наявної інформації щодо джихадизму, являючи собою розгляд лише певного його важливого аспекту. Жодна з праць наведених авторів не розкриває тему «Радикальний джихадизм у Європі початку ХХІ ст.: передумови, сутність та прогнози щодо майбутнього».

Серед дослідників, які аналізують осереддя сучасного радикального джихадизму – так звану Ісламську державу, ми виділили таких авторів, як М. Адамова, А. Атван, М. Баконіна, К. Бланшар, І. Бурганова, Х. Гамбір, З. Гульмохамад, А. Зелін, І. Кфір, Е. Ланчовичина, Е. Салтман, Г. Стансфілд, М. Стишинський, Є. Тесленко, А. Федорченко, А. Хашим. Їхні цікаві та важливі праці присвячено передусім політичному, економічному та ідеологічному аспектам Ісламської держави. Аргументовано, що

релігієзнавчі аспекти діяльності Ісламської держави поки що є маловивченим науковим питанням.

Що стосується праць, які вивчають термінологічні питання, пов'язані з аналізом релігійного тероризму, то в даній сфері працюють А. Арістова, Ю. В. Ахромєєва, С. М. Бурлак, І. П. Добаєв, Дж. Еспозіто, А. М. Кадієва, К. Н. Самошонков, В. Пісоцький, М. Юргенсмайер та ін. Обгрунтовано, що в докладних та важливих працях цих авторів ще не вирішено остаточно питання термінологічної класифікації проявів ісламістського тероризму в Європі перших десятиліть ХХІ ст.

Релігійний тероризм як явище досліджують Дж. Ганнінг, Дж. Джонс, С. Н. Еніколопов, Дж. Майер, О. А. Миронова, Г. В. Новікова, Д. Перлмуттер, М. Седвіг, Р. Стейн, А. Шблей. Названі вчені здобули важливі наукові результати, втім вони розглядають окремі аспекти цієї тематики, не надаючи повної картини щодо релігійного тероризму джихадистського спрямування в Європі початку ХХІ ст.

Показано, що питання сутності релігійного конфлікту осмислюють такі дослідники, як В. Докаш, М. Ю. Зеленков, З. Сілаєва, В. Ф. Федоров, М.І. Шишова. Вищенаведені автори отримали дані, які є далекими від тематики конфліктів, які спричинені джихадизмом, утім їх можна екстраполювати на проблематику нашого дослідження.

Тему цивілізаційного конфлікту глибоко дослідили С. Гантінгтон, С. Б. Кримський, Г. Негрін, Ю. Б. Павленко, М. Перрі, А. Тойнбі, Дж. Харріс та О. Шпенглер. Аналіз цих праць наведених вище авторів надав багато матеріалу для нашого дослідження, втім ми показали, що дані мислителі та вчені в своїх працях не охоплюють події, які сталися в останні роки ХХІ ст.

Систематизацією концептуального ядра переконань радикального салафізму займаються С. Бережной, І. Добаєв, К. А. Кадирова, А. Канах, Г.

Лаузьер, Р. Мейджер, О. Постнов, Д. Рязанов. Д. Сисоев, Аль Хатіб Ібрагім Ясін. В межах досліджень даних авторів порушувалися важливі та різноманітні питання, пов'язані зі вченням та практикою салафітів, утім ще не знайшла достатнього розгляду проблема теоретичного підґрунтя салафітського руху.

Важливе в контексті нашої дисертації вчення Саїда Кутба досліджують такі автори, як Д. Беньямін, Г. Кіссінджер, Й.-Е. Лейн, Т. Б. Мамитов, Д. С. Рязанов, С. Саймон, А. В. Сараб'єв, А. Н. Старостін, Дж. Тот, Л. Н. Ямпольська. В дослідженнях цих авторів показано значення, специфіку, вплив та сутність релігійного вчення С. Кутба, і ми спиралися на ці дані в своєму дослідженні. Однак серед розглянутих питань названими авторами не було приділено окремої уваги систематичній критиці, яка б обґрунтувала деструктивний характер та неспроможність вчення, викладеного С. Кутбом в його книзі «Віхи на шляху».

Також ми показали, що суперечлива постать середньовічного мислителя Ібн Таймії викликає інтерес у таких науковців, як І. Абдулла, Аль-Матруді, АбуХаліл, М. Вайн, Л. Маєвська, О. Маточкіна, М. Родіонова, А. Сілвермен, Дж. Янсен тощо. Однак більшість вищеназваних дослідників зосереджує увагу на правових та політичних аспектах вчення Ібн Таймії, не займаючись окремо темою релігійно-філософських поглядів цього мислителя.

Аргументовано, що чимало авторів присвятили свої статті та монографії вивченню різних граней взаємовідносин мусульманських та християнських народів Середньовіччя, але тільки деякі з них розглядали цю проблематику в контексті вивчення образу ісламу як релігії в уявленнях європейців. Окремі аспекти цієї теми розглядалися у працях П. Віймар, І. Георгізова, І. Добаєв, С. Дударев, Є. Заруцька, О. Лабінцев, А. Ламбтон, В. Уотт тощо.

Показано, що науковим дослідженням майбутнього розвитку ісламу в Європі займаються такі автори, як арх. Августин (Нікітін), АльСаїд, О. П. Бібікова, В. Я. Белокреницький, Р. Гайнутдін, П. Готтчолк, Д. Давидова, Ж. Доре, Дж. Еспозіто, Ж. Кепель, Л. Корольова, О. Куропятник, О. Кустарьов, С. Латіон, А. Марч, А. Михальова, О. А. Островська, К. Педзівіатр, Е. Платті, Ф. Плещунов, І. Подберезький, М. М. Ракитянський, М. М. Сулова, Б. Тібі, Тарік Рамадан, О. Уткін, Г. Фуллер, Ф. Халлідей, Й. Ханс, С. Хантер, Л. Шерідан, А. Шр'юк. Ці автори висловили чисельні та часто протилежні позиції – від заяв алармістського характеру до тверджень, що мусульмани успішно асимілюються в Європі. Хоча ними розглянуто різні сценарії розвитку ситуації в Європі, втім їхні роботи не є систематизаторськими, вони не дають загальної картини наявних можливостей перебігу подій.

Розглянувши також стан українського ісламознавства, ми констатували, що воно перебуває на початковому етапі свого розвитку. Серед його основних напрямків ми виділили такі чотири основні. По-перше, теоретичний напрямок, спрямований на вивчення сутнісних аспектів вчення мусульманської релігії. По-друге, історичний, який простежує розвиток мусульманства в Україні. По-третє, суспільствознавчий, представники якого вивчають місце ісламу в українському суспільстві. По-четверте, безпековий, в межах якого дослідники, які концентрують увагу на тих загрозах, що становлять радикальні ісламістські організації. В його рамках в Україні вивчається проблематика радикального джихадизму.

Як встановлено, безпековий напрямок в українському ісламознавстві поки що слабо представлений. На цю тематику написано небагато досліджень. Втілення в Україні у життя масштабних наукових

дослідницьких проектів із вивчення небезпек, які несе радикальний джихадизм, ще попереду.

В методологічній частині нашого дослідження показано, що з другої половини ХХ ст. в методології релігієзнавчих досліджень відбуваються істотні трансформації. По-перше, докладаються значні зусилля для створення методології, яка здатна забезпечити науковий характер результатів релігієзнавчих досліджень. По-друге, релігієзнавчі дослідження стали активно залучати методи феноменології релігії, методологічні розробки соціології та структуралізму тощо.

Зважаючи на ці зміни, ми поклали в основу свого релігієзнавчого дослідження такі методи, як філософську феноменологію, методологічні напрацювання соціології релігії, історичний метод, методологічні розробки герменевтики, а також системно-структурний метод.

Аргументовано, що філософська феноменологія здатна допомогти уникнути в релігієзнавчому дослідженні зайвого дескриптивізму, дозволяючи здійснити таке дослідження, яке цікавиться суттю розглянутих явищ для людини.

Врахування методологічних напрацювань соціології релігії є важливим для того, щоб долучити емпіричні дані до релігієзнавчого дослідження, гарантуючи його твердий емпіричний базис.

Історичний метод є необхідним для дослідника в галузі релігієзнавства, якщо він прагне отримати надійний інструмент для критичного вивчення даних, що є в його розпорядженні. Цей метод допомагає побачити досліджувані явища в їхньому розвитку, отримати релевантний опис історичних фактів, а також їх історичну контекстуалізацію.

Системно-структурний метод допомагає продемонструвати, що релігійні феномени не є якимось довільним скупченням образів і ритуалів,

а мають структуру, яка функціонує з урахуванням своїх внутрішніх закономірностей. Зокрема він ефективний при аналізі феноменів синхронії та діахронії у релігійних вченнях.

У релігієзнавстві для осмислення релігійних текстів природно використовувати методологічні засоби герменевтики. Такі методологічні напрацювання герменевтики, як герменевтичне тлумачення сутності інтерпретації, ідеї щодо герменевтичного кола, рекомендації щодо врахування співвідношення між текстом та традицією, здатні суттєво допомогти при роботі з текстами ісламських теологів як давнини, так і сьогодення.

Також у методологічному підрозділі нашої дисертації показано різницю між релігієзнавчим та богословським підходами до вивчення релігійних конфліктів. Так, богословський та релігієзнавчий підходи є різними модусами осягнення релігійної проблематики, а їхні здобутки не є ідентичними та мають свою специфіку. Якщо богослов'я осмислює релігійний конфлікт в проекції дотримання або не дотримання учасниками даного конфлікту норм та догматів їхньої релігії, то релігієзнавство розглядає релігійний конфлікт в проекції його феноменології, тобто емпірично фіксованих виявів даного конфлікту.

Методологічною основою дослідження виступив системний підхід. Ми аналізуємо радикальний джихадизм як певну систему поглядів та дій. Цей підхід дозволяє розуміти кожну складову даного цілого як елементу, сутність якого розкривається через аналіз його ролі та місця в даній системі. Системний підхід допомагає не упустити з уваги важливі змістовні зв'язки, які пов'язують компоненти досліджуваної проблематики, виділяти в ній системоутворюючі елементи, бачити відмінність між суттєвим та другорядним, а також пізнавати специфіку

кожної зі складових досліджуваного поля, виходячи з цього місця, яке вона посідає у цілому.

Специфіка релігієзнавства вимагає також застосування міждисциплінарного підходу, який обумовлює необхідність поєднання напрацювань різних дисциплін, що уможлиблюється схожістю предметних сфер цих полів. Міждисциплінарний підхід дозволяє висвітлити специфічні характеристики ісламістської доктрини, без якої неможливо досліджувати явище радикального джихадизму.

Список використаних джерел

1. Абд аль-Разик А. Проблема халифата. Отечественные записки. 2003. № 5. С. 30–35.
2. Адамова М. А., Сергеев С. И. К вопросу измерения деятельности террористической организации ИГИЛ как мировой проблемы. Азимут научных исследований: экономика и управление. 2017. Т. 6. № 1. С. 267–270.
3. Аль Хатиб Ибрагим, Ясин. Салафитский радикализм и трансформация идейных доктрин в суннитском исламе: автореф. дис. на соискание степени канд. филос. наук: спец. «Религиоведение, философская антропология, и философия культуры». Махачкала, 2003. 18 с.
4. Антонов К. М. Теология как научная специальность. Вопросы философии. 2012. № 6. С. 73–84.
5. Антонович И. Радикальный джихадизм – геополитическая угроза цивилизационным основаниям современного миропорядка. Журнал Белорусского государственного университета. 2015. № 4. С. 30–37.

6. Арістова А. Поняття «релігійний конфлікт»: пошуки і дискусії. Українське релігієзнавство. 2008. № 45. С. 5–10.
7. Архимандрит Августин (Никитин). Ислам в Европе. СПб.: ЦСО, 2009. 656 с.
8. Ахромеева Ю. В. Социокультурные основы религиозного экстремизма: автореф. дис. на соискание степени канд. филос. наук: спец. «Религиоведение, философская антропология, и философия культуры». Воронеж, 2009. 18 с.
9. Бабаев Ф. М. Джихад как феномен в исламе. Исламоведение. 2009. №1. С. 40-49.
10. Баконина М. С. «Идеальный халифат» – салафитская идеологическая революция. Вестник СПбГУ. Серия 13. Востоковедение. Африканистика. 2016. № 3. С. 116–126.
11. Белла Р. Религия как символическая модель, формирующая человеческий опыт. Американская социология сегодня. Перспективы, проблемы, методы. М.: Прогресс, 1972. С. 14–34.
12. Белокреницкий В. Я. Россия и исламский мир: политико-демографические тренды. Полития. 2007. № 4. С. 104–121.
13. Бережной С. Е. Исламский фундаментализм на Юге России: политологический анализ: автореф. дис. на соискание степени канд. политических наук: спец. «Политические институты, этнополитическая конфликтология, национальные и политические процессы и технологии». Ростов-на-Дону, 2004. 17 с.
14. Бибилова О. Мусульмане в странах Старого Света. Ислам в современном мире. 2015. №. 3-4. – С. 33-38.
15. Бибилова О. П. Исламофобия на Западе и в России. Ислам в современном мире. 2015. № 11 (2). С. 87–100.

16. Богданова О. А. Процесс секуляризации и кризис личности в западной культуре XX века: монография. Ростов-на-Дону: РГЭУ, 2011. 344 с.
17. Бондаренко В. Д. Современное православие: тенденции эволюции. К.: Таврия, 1989.
18. Боронбеков С. Основные ценности ислама, объекты охраны шариата. Государство и право. 2003. № 2. С. 92–100.
19. Брильов Д. В. Інституціоналізація ісламознавства в Україні в період незалежності (1991–2014 рр.). Мультиверсум: філософський альманах. 2015. № 1–2. С. 136–147.
20. Бурганова И. Н. Нивелирование ИГИЛ со стороны национального государства. Успехи современной науки и образования. 2017. Т. 4. № 1. С. 153–159.
21. Бурлак С. М. Релігійний фанатизм: релігієзнавчо-психологічна сутність та форми прояву: автореф. дис. на соискание степени канд. філос. наук: спец. 09.00.11 «релігієзнавство». Київ, 2005. 18 с.
22. Васильєва І. В. Людина у релігійному вимірі: методологічні аспекти: автореф. дис... д-ра філософ. наук: спец. 09.00.11 «Релігієзнавство» / І.В. Васильєва. – К., 2010. – 37 с.
23. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / пер. з нім. О. Погорілого. Київ: Основи, 1994. 261 с.
24. Виймар П. Крестовые походы: миф и реальность священной войны. Евразия, 2006. 140 с.
25. Волкова Т. П. Классические философские концепции мультикультурализма и толерантности. Вестник МГТУ. 2011. №2. С. 254- 259.

26. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы филос. Герменевтики / пер. с нем. / общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
27. Гайнутдин Р. Ислам – религия мира. Ислам: ответ на вызовы времени: выступления, статьи, интервью, документы. М.: Эксмо, 2011. С. 94–203.
28. Гайнутдин Р. Ислам есть смирение собственной воли перед волей Аллаха / Муфтий шейх Равиль Гайнутдин. Ислам в современном мире. 2014. № 4. С. 13–16.
29. Гайнутдин Р. Об отношении к террористической акции в США. Ислам: ответ на вызовы времени: выступления, статьи, интервью, документы. 1994–2008 / Муфтий Равиль Гайнутдин. М.: Эксмо, 2011. С. 326–327.
30. Гайнутдин Р. Умеренность – курс воспитания мусульманской молодёжи. Ислам: ответ на вызовы времени: выступления, статьи, интервью, документы. 1994–2008 / Муфтий Равиль Гайнутдин. М.: Эксмо, 2011. С. 500–512.
31. Гайнутдин Р. Умеренный ислам – важнейший путь профилактики экстремизма. Ислам: ответ на вызовы времени: выступления, статьи, интервью, документы. М.: Эксмо, 2011. С. 523–538.
32. Гайнутдин Р. Учение Абу Ханифы как залог толерантности в современном многоконфессиональном обществе. Ислам: ответ на вызовы времени: выступления, статьи, интервью, документы. М.: Эксмо, 2011. С. 628–638.
33. Георгізова І. Л. Мусульманське право як соціальне явище середньовічного арабського суспільства. Вісник Черкаського університету. Серія: Історичні науки. 2011. № 212. С. 94–99.

34. Гнесь О. Стереотипізація ісламу і формування ісламофобії в Україні засобами масової інформації. Українське релігієзнавство. 2010. Спецвипуск 1. С. 15–20.
35. Горбаченко Т. Г. Вплив християнства на становлення писемної культури Русі-України: філософсько-релігієзнавчий аспект. К.: Академія. 2001. Т. 269. № 2.
36. Гуссерль Е. Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія. Вступ до феноменологічної філософії. Філософська думка. 2002. № 3. С. 134–149.
37. Гуссерль Е. Криза європейського людства і філософія. Сучасна зарубіжна філософія. Течії та напрямки. К.: Ваклер, 1996. С. 69–83.
38. Давыдова Д. А. Политические идеи евроислама в современном международном сообществе. Альманах современной науки и образования. 2009. № 1–1. С. 67–69.
39. Добаев И. П. Исламский радикализм: сущность, идеология, политическая практика: автореф. дис. на соискание степени докт. филос. наук: спец. «Социальная философия». Ростов-на-Дону, 2003. 30 с.
40. Добаев И. П. Исторические и доктринальные корни исламского радикализма, его современные проблемы и течения. Центральная Азия и Кавказ. 2001. № 2. С. 14–19.
41. Добаев И. П. Новый терроризм в мире и на Юге России: сущность, эволюция, опыт противодействия / И. П. Добаев, В. И. Немчина. Ростов-на-Дону: Ростиздат, 2005. 304 с.
42. Докаш В. Міжрелігійний діалог як фактор суспільної стабільності. Релігія та соціум. 2010. № 2. С. 120–125.
43. Доре Ж. Верность и открытость фундаментальная проблема религий. Христианство, иудаизм и ислам: верность и открытость. М.:

- Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. С. 7–12.
44. Дударев С. Л. Особенности раннего этапа исламского джихада времён крестовых походов. Теодицея. 2010. № 1. С. 10–16.
45. Ениколопов С. Н. Терроризм и агрессивное поведение. Национальный психологический журнал. 2006. № 1. С. 28–32.
46. Жосул Е. В. Религиозный фактор в процессах политической интеграции и дезинтеграции в Европе: автореферат дис. на соискание степени канд. полит. наук: 23.00.02. «Политические институты и процессы» / Научная библиотека диссертаций и авторефератов «DisserCat». URL: <http://www.dissercat.com/content/religiozny-i-faktor-v-protsessakh-politicheskoi-integratsii-i-dezintegratsii-v-evrope#ixzz2eQb7t8JB> (дата останнього звернення 01.12.2018).
47. Зайченко А. Религиозная культура и развитие экономики в странах Европы // Энциклопедия знаний. URL: <http://www.pandia.ru/text/77/16539.php> (дата останнього звернення 01.12.2018).
48. Заруцька О. А. Предпосылки и генезис классической социально-экономической доктрины ислама. Вісник Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. 2008. № 89–90. С. 75–78.
49. Зеленков М. Ю. Религиозные конфликты: проблемы и пути их решения в начале XXI века (политико-правовой аспект). Воронеж: Воронежский государственный университет, 2007. 244 с.
50. Зінько С. Ю. Проблеми інтеграції мусульманських спільнот у Європі: досвід для України. Стратегічні пріоритети. 2008. № 4. С. 229–240.

51. Ибн Теймийа. Аль-Ибадийа. URL: <http://www.way-to-allah.com/ru/documents/Al-Ibadiya.pdf> (дата останнього звернення 13.11.2017).
52. Игнатенко А. А. Гуманитарный джихад. В хаосе миграционных потоков в Европу есть система. URL: http://www.ng.ru/ideas/2015-09-11/5_jihad.html (дата останнього звернення 08.12.2018).
53. Игнатенко А. А. Ислам в XXI веке: главные направления исследований. URL: <http://www.rondon.org/relig-081102123132> (дата останнього звернення 08.12.2018).
54. Исламські процеси у світі та в Україні: реалії і прогнози: колективна монографія. Київ, 2011. 200 с.
55. Кадиева А. М. Религиозный экстремизм: сущность, причины, пути преодоления: автореф. дис. на соискание степени канд. филос. наук: спец. «Религиоведение, философская антропология и философия культуры». Махачкала, 2008. 18 с.
56. Кадырова К. А. Джихад: историческая традиция и основные тенденции интерпретации в XX–начале XXI вв : дис. – Москва : Дис.... канд. ист. наук, 2016.
57. Канах А. Джихадийський салафізм як нове явище у міжнародній політиці. Українське релігієзнавство. 2013. № 68. С. 109–113.
58. Кепель Ж. Джихад: экспансия и закат исламизма / пер. с фр. В. Ф. Денисова. М.: Ладомир, 2004. 468 с.
59. Кимлика У. Либеральное равенство. Современный либерализм. М., Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998.
60. Киричёк Е. В. Становление и развитие прав и свобод человека и гражданина: философско-правовое измерение. Юридическая наука и правоохранительная практика. 2011. №2 (16). С. 13-22.

61. Кирсберг И. В. Религиоведение: от дисциплины к науке? *Философия и культура*. 2011. № 12. С. 104–110.
62. Кирюшко М. І. Історіографія сучасного українського ісламознавства і становлення мусульманської спільноти в незалежній Україні. *Культура народів Причорномор'я*. 2002. № 1. С. 12–15.
63. Кирюшко М. І. Політичний іслам – маркер кризового суспільства. *Українське релігієзнавство*. 2010. Спецвипуск 1. С. 10–15.
64. Кисельов О. С. Вивчення мусульмансько-християнських відносин в Україні: завдання, методи та проблеми. *Наука. Релігія. Суспільство*. 2009. № 1. С. 119–122.
65. Козловський І. А. Своєрідність розвитку ісламського фактору в умовах Донецького регіону. *Українське релігієзнавство*. 2004. С. 178–182.
66. Кондрусевич Т. Християнские ценности в контексте европейской интеграции. Белорусский христианский портал «Церква». URL: <http://churchby.info/bel/269> (дата останнього звернення 01.12.2018).
67. Королева Л. А. «Евроислам» в постсоветской России: к историографии вопроса / Л. А. Королева, А. А. Королев. *ОНВ*. 2007. № 4 (58). С. 53–54.
68. Красиков А. А. Религиозный фактор в европейской и российской политике: исторический аспект. М.: XXI век Согласие, 2000. 280 с.
69. Кримський С. Б. Цивілізаційний розвиток людства / С. Б. Кримський, Ю. Б. Павленко. Київ: Фенікс, 2007. 230 с.
70. Кузьмін С. А. Сучасний стан терористичної загрози в Україні / С. А. Кузьмін, М. Ю. Азаров. *Боротьба з організованою злочинністю і корупцією (теорія і практика)*. 2012. № 2. С. 43–48.

71. Куропятник А. И. Мультикультурализм: идеология и политика социальной стабильности полиэтических обществ. Журнал социологии и социальной антропологии. 2004. № 2. С. 53–66.
72. Кустарев А. Ислам на горизонте. Что за горизонтом? Неприкосновенный запас. 2015. № 6. URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2015/104/islam-na-gorizonte-chto-za-gorizontom-pr.html> (дата останнього звернення 16.10.2017).
73. Кутб С. Вехи на пути Аллаха. URL: www.islamnuri.com/Russ/knigi/Vekhi%20na%20Allakha.doc (дата останнього звернення 16.10.2017).
74. Кутб С. Под сенью Корана. М.: Умма, 2003. 538 с.
75. Кутб С. Социальная справедливость. Каир, 1967. С.97–98 (на арабском языке).
76. Кырлежев А. Либеральные тенденции в русском православии: к постановке проблемы. Неприкосновенный запас. 2003. № 6 (32). С. 35–42. URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2003/6/kyr-pr.html> (дата останнього звернення 01.12.2018).
77. Кюнг Г. Мировые религии, мир и всеобщая этика. Христианство, иудаизм и ислам: верность и открытость / ред. Жозеф Доре. М.: Библейско-богословский институт имени св. апостола Андрея, 2004. С. 239–254.
78. Лабынцев А. Феномен терроризма смертников. Научно-аналитический журнал «Обозреватель Observer». 2007. № 1. С. 121–127.
79. Латтон С. Мусульманская молодёжь Европы. На пути к новой идентичности? Ислам в современном мире. 2015. № 3 (35). С. 49–58.

- 80.Маевская Л. Б. Идеология Ибн Таймии как фундамент для формирования ваххабизма. Культура народов Причерноморья. 2012. С. 105–109.
- 81.Мамытов Т. Б. Теория и практика глобального джихада. Проблемы современной науки и образования. 2016. № 16. С. 130–133.
- 82.Маточкина А. И. Обращение к идеям Ибн Таймийи в новое и новейшее время. Ученые записки КФУ. Гуманитарные науки. 2013. № 3. С. 111–119.
- 83.Маточкина А. И. Проблема власти в воззрениях Ибн Таймийи. Религиоведение. 2010. № 1. С. 143–149.
- 84.Маудуди Абу-аль-Аля. Давайте быть мусульманами. Исламабад, 1997. 120 с.
- 85.Маудуди Абу-аль-Аля. Жизненная миссия пророка. М.: ПК «Сантлада», 1992. 220 с.
- 86.Маудуди Абу-аль-Аля. Ислам сегодня. М., 1993. 150 с.
- 87.Маудуди Абу-аль-Аля. Этические воззрения ислама. URL: http://portal21.ru/news/we_recommend.php??ELEMENT_ID=1068 (дата останнього звернення 01.12.2018).
- 88.Медведев С. А. Христианские корни европеизма: науч.-аналит. обзор / Ин-т Европы. М.: ИНИОН, 1990. 214 с.
- 89.Медведчук Н. А. Екуменічний рух у Європі: головні течії та актуальні проблеми розвитку. Науковий вісник Волинського нац. ун-ту ім. Л. Українки. Розд. III. Всесвітня історія. 2009. № 13. С. 304–310.
- 90.Миронова О. А. Религиозный и этнорелигиозный терроризм как один из видов современных угроз национальной безопасности государства. Общество: политика, экономика, право. 2015. № 4. С. 5–7.

91. Мирский Г. И. «Политический ислам» и западное общество. Политические исследования. 2002. № 1. С. 78–86.
92. Мирский Г. И. Бен Ладен, Аль-Каида и судьба джихадизма. Мировая экономика и международные отношения. 2011. № 12. С. 31–48.
93. Мирский Г. И. Ислам и нация: ближний восток и центральная Азия. Полис. Политические исследования. 1998. № 2. С. 77–82.
94. Митрофанова А. В. Религиозный фактор в мировой политике: на примере православия: автореф. дис. на соискание степени докт. полит. наук: 23.00.04. «Политические проблемы международных отношений, глобального и регионального развития» // Научная библиотека диссертаций и авторефератов. URL: <http://www.dissercat.com/content/religioznyy-faktor-v-mirovoi-politike-na-primere-pravoslaviya#ixzz2eQgVxLPI> (дата последнего звращения 01.12.2018).
95. Михалева А. В. Опыт региональной трансформации исламской политической мысли в Европе: Тарик Рамадан. Вестник РУДН. Серия: Политология. 2010. № 1. С. 122–133.
96. Мудров С. А. Христианские церкви и европейская интеграция: параметры взаимодействия. Научно-богословский портал «Богослов». 17.09.2012. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/2820311.html> (дата последнего звращения 01.12.2018).
97. Музыкина Е. Концепция человека в исламской антропологии. Исламоведение. 2017. № 8 (1). С. 105–111.
98. Мухаммад ибн Сулейман ат-Тамими. Книга единобожия. С комментариями Абдурахмана ас-Саади. URL: http://www.way-to-allah.com/ru/documents/TOVHID_part1.pdf (дата последнего звращения 01.12.2018).

99. Несипбай Р. Т. Радикальные направления в исламе. Джихадизм и такфир. Религиоведение. 2010. № 4. С. 102–104.
100. Нетесова Ю. С. Эволюция радикальной концепции джихада во второй половине XX–начале XXI века и ее применение на практике. URL: <http://www.mgimo.ru/files/172217/evolution-ofthe-jihad-doctrine.pdf> (дата обращения: 26.02.2019).
101. Новикова Г. В. Сильная стратегия слабых. Террор в конце XX века. Полис. Политические исследования. 2000. № 1. С. 169–172.
102. Овчинников А. И. Христианские ценности в современном праве и глобализация. Северо-Кавказский юридический вестник. 2013. №2. С.7-11.
103. Оришев А. Б., Мамедов А. А. Ислам в Европе: к истории проникновения. Социально-гуманитарные знания. 2014. №. 6. С. 302-312.
104. Основы сунны Имама ахлю ас-суна Ахмада ибн Ханбалия / ред. Абу Мухаммад. Казахстан, 2006. Каир, 2006. С. 34-36. URL: https://s2.musulmanin.com/osnoivi_sunni_ahmad_ibn_hanbal_aqida.pdf (дата останнього звернення 01.12.2018).
105. Островская Е. А. Исламский проект глобализации и его ключевые составляющие. Теория и практика общественного развития. 2015. № 17. С. 140–143.
106. Остроухов В. Ісламістський релігійний екстремізм та ваххабізм / В. Остроухов, О. Лікаренко, В. Петрик. Політичний менеджмент. 2007. № 6. С. 133–142.
107. Паин Э. А. Трудный путь от мультикультурализма к интеркультурализму. Вестник Института Кеннана в России. 2011. №. 20. С. 1 - 27.

108. Педзивиатр К. Исламофобия в Польше (на материале новейших социальных исследований). Учен. зап. Казан. ун-та. Сер. «Гуманит. Науки». 2015. № 1. С. 236–249.
109. Пісоцький В. Толерантність як умова і засіб вирішення міжконфесійних конфліктів. Українське релігієзнавство. 1997. № 6. С. 20–25.
110. Платти Э. Риск верности в исламе и христианстве. Риск свободы. Христианство, иудаизм и ислам: верность и открытость. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. С. 219–238.
111. Плещунов Ф. Ислам в Бельгии: демократия или халифат. Ислам в современном мире. 2014. № 1. С. 53–58.
112. Подберезский И. (Вне)очередной закат Запада? Будущее религий, будущее цивилизаций. Мировая экономика и международные отношения. 2009. № 2. С. 101–108.
113. Поломошнов П. Проблема личности в исламе. Исламоведение. 2015. № 4. С. 78–88.
114. Польсков К. О. К вопросу о научном богословском методе. Вопросы философии. 2010. № 7. С. 93–101.
115. Постнов А. В. Нетрадиционные течения в мусульманском сообществе (умме) Российской Федерации в 1990-е – начале 2000-х гг.: автореф. дис. на соискание степени канд. истор. наук: спец. «Отечественная история». Саранск, 2011. 18 с.
116. Предко О. І. Релігійні епідемії: їх історичні вияви та сутність. Мультиверсум: філософський альманах. – 2005. – №. 46.
117. Пудовкина И. М. Теоретические обоснования типов религиозного сознания как полисемантического понятия. PNRPU Sociology and Economics Bulletin. 2017. № 2. С. 109–117.

118. Ракитянский Н. М. Исламский менталитет в геополитическом пространстве XXI в. *Власть*. 2013. № 1. С. 123–128.
119. Рамадан аль-Бути. Салафия. Ансар, 2008. 132 с.
120. Рахматуллин, Р. Суфийская антропология. *Исламоведение*. 2013. № 1. С. 64–74.
121. Родионова М. М. Суфийская концепция избранничества (вилая) у ибн Араби и ее критика со стороны представителя салафизма – ибн Таймийи. *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Всеобщая история*. 2014. № 3. С. 67–84.
122. Рубинский Ю. Европейские ценности. *Вестник Европы*. 2009. Т. XXVI–XXVII. С. 22 - 39.
123. Рязанов Д. С. «Исламское государство» в творчестве Маудуди и Кутба: сходства и различия. *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. 2011. № 7 (13). С. 176–180.
124. Рязанова С. В. Структура современного религиозного сознания: общее и особенное. *Вестник НГУ. Серия: Философия*. 2012. Том 10. Выпуск 3. С. 197–204.
125. Садыхова А. А. Евроислам: миф или реальность? *Управленческое консультирование*. 2010. № 1. С. 90–98.
126. Сажин В. И. К вопросу о цивилизациях, исламе и войнах. *Ближний Восток и современность. Сборник статей (выпуск пятый)*. М., 1998. С. 204–218.
127. Самошонков К. Н. Религиозный конфликт как объект социально-философского анализа: автореф. дис. на соискание степени канд. филос. наук: спец. «Религиоведение, философская антропология, и философия культуры». М., 2004. 18 с.

128. Сарабьев А. В. Халифатисты versus «национально-ориентированные» исламисты: к постановке проблемы. Уральское востоковедение: международный альманах. 2015. № 6. С. 176–189.
129. Силаева З. Концептуально-методологические основы междисциплинарного анализа понятия «религиозный конфликт». Вестник экономики, права и социологии. 2014. № 3. С. 232–234.
130. Синелина Ю. Религия в современном мире. Эксперт. 2013. № 1. С. 13-17.
131. Смирнов А. Нравственная природа человека: арабомусульманская традиция. Этическая мысль. 2000. № 1. С. 46–69.
132. Смит М. Исторический метод в религиоведении. Религиоведческие исследования. 2010. № 3–4. С. 7–13.
133. Старостин А. Н. Идеологические истоки ИГИЛ, практики агитации и методы информационного противодействия радикалам. Мусульманский мир. 2015. № 4. С. 55–66.
134. Степанянц М. Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока. М., 1974. 600 с.
135. Стышинский М. Джихадистская пропаганда в Интернете и социальных медиа. Политическая лингвистика. 2016. № 5. С. 158–164.
136. Сурова Е. Э. Идентичность, идентификация и идентификационные модели. Вестник СПбГУ. Серия 6. Политология. Международные отношения. 2008. №3. С.56-67.
137. Сулова М. Н. Исламофобия в США и России: социально-политические особенности проблемы. Вестник ВолГУ. Серия 4. История. Регионоведение. Международные отношения. 2012. № 1. С. 91–97.

138. Сысоев Д. А. Ислам. Православный взгляд. СПб.: Духовное наследие, 2011. 300 с.
139. Сюкияйнен Л. Р. О правовой природе шариата и его взаимодействии с европейским правом. Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Islam/syk/prav_prir.php (дата обращения: 03.06.2016).
140. Сюкияйнен Л. Р. Современные религиозные концепции прав человека: сопоставление теологического и юридического подходов. Право. Журнал Высшей школы экономики. 2012. №3. С. 7-28.
141. Таран В. О. Сучасна Україна та ісламський фактор. Культурологічний вісник. 2014. № 32. С. 94–101.
142. Тесленко Е. С. Феномен ИГИЛ / Е. С. Тесленко, Н. Н. Пеструилова. Виктимология. 2015. № 1 (3). С. 34–39.
143. Тойнби А. Постыжение истории. М.: Айрис-Пресс, 2002. 620 с.
144. Уолцер М. О терпимости. М., Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000.
145. Уотт У. М. Мусульманская Испания / У.М. Уотт, П. Какиа. М.: Наука, 1976. 199 с.
146. Уткин А. Конфессиональное будущее мира. Россия и мусульманский мир. 2005. № 1. С. 118–122.
147. Фарапонова М. Компаративистский анализ понимания личности в православии и исламе. Теория и практика общественного развития. 2014. № 19. С. 156–158.
148. Федоров В. Ф. Стратегии примирения в этно-религиозных конфликтах / В. Ф. Федоров, М. И. Шишова. Вестник СПбГУ. 2010. № 1. С. 65–69.

149. Федорченко А. В. Феномен «Исламского государства» / А. В. Федорченко, А. В. Крылов. Вестник МГИМО. 2015. № 2 (41). С. 174–183.
150. Фенно І. М. Біблійні основи екологічного мислення. Гілея: науковий вісник. – 2014. – №. 80. – С. 308-312.
151. Филиппова Е. И. Французы, мусульмане: в чем проблема? Этнографическое обозрение. 2005. №. 3. С. 20-38.
152. Фуллер Г. Будущее политического ислама. Отечественные записки. 2003. № 5. URL: http://magazines.russ.ru/oz/2003/5/2003_5_34-pr.html (дата останнього звернення 05.10. 2017).
153. Ханс Й. Будущее христианства. Социологические исследования. 2009. № 11. С. 78–87.
154. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? Полис. 1994. № 1. С. 33–48.
155. Харьковщенко Є. А. Софія: історико-філософська генеза поняття. Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. 2018. Т. 1. №. 1. С. 5-9.
156. Цушко Л. Ю. Європейський полікультуралізм і національна ідентичність. Львів: Світоч, 2012. 334 с.
157. Чорноморець Ю. Перспективи релігієзнавства у ХХІ столітті. Філософська думка. 2013. № 3. С. 39–54.
158. Шлейермахер Ф. Герменевтика. СПб.: Европейский дом, 2004. 242 с.
159. Шоню П. Цивилизация классической Европы: пер. с франц. Екатеринбург: У-Фактория, 2005. 548 с.
160. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Том 2. Всемирно-исторические перспективы. М.: Мысль, 1998. 600 с.

161. Штекль К. Европейская интеграция и русское православие: две перспективы в рамках парадигмы множественных современностей. Государство. Религия. Церковь. 2012. № 1 (30). URL: <http://religion.rane.ru/?q=ru/node/43> (дата останнього звернення 01.12.2018).
162. Щурко У. В. Релігійні чинники в системі забезпечення економічної безпеки держави: автореф. дис. на соискание степени канд. екон. наук: спец. 21.04.01 «Економічна безпека держави». К., 2009. 19 с.
163. Эмерсон М. Экзистенциальная дилемма Европы. Вестник Европы. 2005. №15.
164. Якупов М. Т. Современный джихад (социально-философский анализ). Вестник Башкирск. ун-та. 2009. №2. С. 575- 579.
165. Ямпольская Л. Н. Концепция джихада в исламской традиции. Псковский военно-исторический вестник. 2015. № 1. С. 183–188.
166. Abdullah I. Tawḥīd and Trinity: A Study of Ibn Taymiyyah’s al-Jawāb al Sahīh. Intellectual Discourse. 2006. Т. 14. № 1. P. 20-30.
167. Abdullah, M. Divinity and Humanity in Islam and Christianity. Exchange. 2016. № 45. P. 141-153. DOI: 10.1163/1572543X-12341398.
168. Al-Matroudi A. H. I. The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyyah: Conflict or Conciliation. Routledge, 2006. 230 p.
169. AlSayyad N. Muslim Europe or Euro-Islam: politics, culture, and citizenship in the age of globalization / Ed. by Castells M. Lexington Books, 2002. 120 p.
170. As’ ad AbuKhalil. The incoherence of Islamic fundamentalism: Arab Islamic thought at the end of the 20th century. The Middle East Journal. 1994. P. 677–694.

171. Ashour O. Post-jihadism: Libya and the global transformations of armed Islamist movements. *Terrorism and Political Violence*. 2011. Т. 23. № 3. P. 377–397.
172. Atwan A. B. Islamic state: The digital caliphate. Univ of California Press, 2015. 230 p.
173. Barro R. J., McCleary R. M. Religion and Economic Growth. NBER Working Paper 9682. Cambridge: National Bureau of Economic Research, 2003. URL: www.nber.org/papers/w9682.pdf (дата останнього звернення 01.12.2018).
174. Benjamin D. The Age of Sacred Terror / D. Benjamin, S. Simon New York. Random House Publishing Group, 2002. 230 p.
175. Berger P. L. The Desecularization of the World: A Global Overview. The Desecularization of the World: Resurgent Religious and World Politics / Ed. by Peter Berger. Washington, D. C.: Ethic and Public Policy Center, 1999. 143 p.
176. Blanchard C. M., Humud C. E. The Islamic State and US Policy. Current Politics and Economics of the United States, Canada and Mexico. 2016. Т. 18. № 4. P. 23–29.
177. Blum U., Dudley L. Religion and economic growth: was Weber right? *Journal of Evolutionary Economics*. 2001. Vol. 11. № 2 P. 207–230. URL: <http://link.springer.de/link/service/journals/00191/011002/10110207.pdf> (дата останнього звернення 01.12.2018).
178. Boettke P. Religions and Economics / The Economics of Religion. A Symposium. *Faith and Economics*. 2005. № 46. P. 15. URL: <http://www.gordon.edu/ace/pdf/SymposiumF05F&E46.pdf> (дата останнього звернення 01.12.2018).

179. Boukhars A. Islam, jihadism, and depoliticization in France and Germany. *International Political Science Review*. 2009. T. 30. № 3. С. 297–317.
180. Brachman J. M. Global jihadism: Theory and practice / J. M. Brachman. Routledge, 2008. 224 p.
181. Byrnes G., Timothy A. Transnational religion and Europeanization / George Byrnes, Antony Timothy. Religion in an Expanding Europe / Ed. by Peter Katzenstein. Cambridge University Press, 2006. P. 447–454.
182. Cantoni D. The economic effects of the Protestant reformation: Testing the Weber hypothesis in the German Lands. Working paper. 2010. URL: <http://www.econ.upf.edu/docs/papers/downloads/1260.pdf> (дата останнього звернення 01.12.2018).
183. Casanova J. Religion, European secular identities, and European integration. Religion in an Expanding Europe / Ed. by Peter Katzenstein. Cambridge University Press, 2006. P. 355–368.
184. Casanova J. Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective / José Casanova. Cambridge University Press, 2006. 234 p.
185. Checkel J. T. Social Construction and European Integration. The Social Construction of Europe / Christiansen, T., Jorgensen, K. E. and Wiener, A. (eds) London: Sage Publications 2001. P. 53–62.
186. Checkel J. T., Moravcsik A. A Constructivist Research Program in EU Studies. *European Union Politics*. 2001. Vol. 2 (2). P. 372–389.
187. Davie G. Religion in Modern Europe: A Memory Mutates. Oxford Press, 2000. 254 p.
188. Eliade M. Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism. Princeton University Press, 1961. 189 p.
189. Esposito J. Unholy War: Terror in the Name of Islam. Oxford University Press, 2003. 196 p.

190. Fuller G. E. *The Future of Political Islam*. New York: Palgrave Macmillan, 2003. 120 p.
191. Gambhir H. K. Dabiq: The strategic messaging of the Islamic State. Institute for the Study of War. 2014. Vol. 15. P. 12–17.
192. *Global Salafism: Islam's New Religious Movement* / Ed. R. Meijer. Oxford University Press, 2014. 463 p.
193. Gottschalk, P. *Islamophobia: Making Muslims the Enemy* / Peter Gottschalk, Gabriel Greenberg. Rowman & Littlefield, 2008. 181 p.
194. Gulmohamad Z. K. The Rise and Fall of the Islamic State of Iraq and Al-Sham (Levant) ISIS. *Global security studies*. 2014. Vol. 5. № 2. P. 10–15.
195. Gunning J., Jackson R. What's so 'religious' about 'religious terrorism'? *Critical Studies on Terrorism*. 2011. Vol. 4. № 3. P. 369–388.
196. Halliday F. 'Islamophobia' reconsidered. *Ethnic and Racial Studies*. 1999. Vol. 22. Iss. 5. P. 892–902.
197. Harris J. *The Determinants of Religious Conflict: a Cross-National Examination of Conflict Manifestation: a Dissertation in Sociology*. 2014. URL: https://etda.libraries.psu.edu/files/final_submissions/9349 (дата останнього звернення 01.12.2018).
198. Hashim A. S. The Islamic State: From al-Qaeda Affiliate to Caliphate. *Middle East Policy*. 2014. T. 21. № 4. P. 69–83.
199. Hegghammer T. Global jihadism after the Iraq war T. Hegghammer. *The Middle East Journal*. 2006. T. 60. № 1. P. 11–32.
200. Hewitt C. Foreign fighters in Iraq: a cross-national analysis of Jihadism / C. Hewitt, J. Kelley-Moore. *Terrorism and Political Violence*. 2009. T. 21. № 2. P. 211–220.
201. Honko L. *Science of Religion. Studies in Methodology*. Walter de Gruyter, 1979. 661 p.

202. Hunter S. The future of Islam and the West: clash of civilizations or peaceful coexistence? Greenwood Publishing Group, 1998. 120 p.
203. Ianchovichina E. Economic Effects of the Syrian War and the Spread of the Islamic State on the Levant / E. Ianchovichina, M. Ivanic. *The World Economy*. 2016. T. 39. № 10. P. 1584–1627.
204. Jansen J. J. G. Ibn Taymiyyah and the thirteenth century: A formative period of modern Muslim radicalism. *Quaderni di Studi Arabi*. 1987. T. 5. P. 391–396.
205. Jones J. Shi‘ism, Humanity and Revolution in Twentieth-Century India: Selfhood and Politics in the Husainology of ‘Ali Naqi Naqvi. *Journal of the Royal Asiatic Society*. 2014. № 24. P. 415–434.
206. Jones J. Why does religion turn violent? A psychoanalytic exploration of religious terrorism. *The Psychoanalytic Review*. 2006. Vol. 93. № 2. P. 167–190.
207. Juergensmeyer M. Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence. University of California Press, 2003. 319 p.
208. Kepel G. Jihad: expansion et déclin de l'islamisme. Paris: Gallimard, 2003. 230 p.
209. Kfir I. Social identity group and human (in) security: The case of Islamic State in Iraq and the Levant (ISIL). *Studies in Conflict & Terrorism*. 2015. Vol. 38. № 4. P. 233–252.
210. Khosrokhavar F. Inside jihadism: understanding jihadi movements worldwide. Routledge, 2015. 304 p.
211. Kissinger H. World Order. Penguin, 2014. 340 p.
212. Lane J.-E. Rise of Radical Islamic Fundamentalism: Mawdudi, Qutb and Faraj. *The Journal of Social Sciences Research*. 2016. № 2. P. 34–43.
213. Lauzière H. The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century. Columbia University Press, 2015. 320 p.

214. March A. F. Reading Tariq Ramadan: Political Liberalism, Islam, and 'Overlapping Consensus'. *Ethics & International Affairs*. 2007. Vol. 21. № 4. P. 399–413.
215. Massad J. *Islam in Liberalism*. University of Chicago Press, 2015. 390 p.
216. Mayer J. F. Cults, violence and religious terrorism: an international perspective. *Studies in Conflict and Terrorism*. 2001. Vol. 24. № 5. P. 361–376.
217. Norton A. *On the Muslim Question*. Princeton University Press, 2013. 120 p.
218. O'Brien P. *The Muslim Question in Europe: Political Controversies and Public Philosophies*. Philadelphia: Temple University Press, 2016. 319 p.
219. Orgad L. *The Cultural Defense of Nations: A Liberal Theory of Majority Rights*. Oxford University Press, 2015. 273 p.
220. Perlmutter D. *Investigating religious terrorism and ritualistic crimes*. CRC Press, 2003. 230 p.
221. Perry M. Introduction / M. Perry, H. Negrin. *The Theory and Practice of Islamic Terrorism: An Anthology*. Springer, 2008. P. 1–10.
222. Petersen M. *For Humanity Or for the Umma: Aid and Islam in Transnational Muslim NGOs*. Oxford University Press, 2015. 356 p.
223. Ramadan T. *Western Muslims and the future of Islam*. Oxford University Press, 2003. 120 p.
224. Roy O. EuroIslam: the jihad within? *The National Interest*. 2003. № 71. P. 63–73.
225. Saltman E. M. *Islamic state: The changing face of modern jihadism*. London: Quilliam Foundation. 2014. P. 1–71.

226. Schbley A. Defining religious terrorism: A causal and anthological profile. *Studies in Conflict and Terrorism*. 2003. T. 26. № 2. P. 105–134.
227. Sedgwick M. Al-Qaeda and the nature of religious terrorism. *Terrorism and Polirical Violence*. 2004. T. 16. № 4. P. 795–814.
228. Sheridan L. P. Islamophobia Pre- and Post-September 11-th, 2001. *Journal of Interpersonal Violence*. 2006. Vol 21. Issue 3. P. 317–336.
229. Shryock A. Islamophobia/Islamophilia: Beyond the Politics of Enemy and Friend. Indiana University Press, 2010. 260 p.
230. Silverman A. L. Just war, jihad and terrorism: a comparison of Western and Islamic norms for the use of political violence. *Journal of Church and State*. 2002. P. 73–92.
231. Stansfield G. The Islamic State, the Kurdistan Region and the future of Iraq: assessing UK policy options. *International Affairs*. 2014. Vol. 90. № 6. P. 1329–1350.
232. Stein R. For love of the father: A psychoanalytic study of religious terrorism. Stanford University Press, 2010. 240 p.
233. Taylor Ch. Multiculturalism and the "Politics of Recognition". Princeton, Princeton University, 1992.
234. Tibi B. Islam between culture and politics. New York: Palgrave, 2001. 153 p.
235. Toth J. Sayyid Qutb: The Life and Legacy of a Radical Islamic Intellectual. OUP USA, 2013. 230 p.
236. Turner J. From cottage industry to international organisation: the evolution of Salafi-Jihadism and the emergence of the Al Qaeda ideology. *Terrorism and Political Violence*. 2010. T. 22. № 4. P. 541–558.
237. Waardenburg J. Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research. Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2017. 751 p.

238. Watt W. M. *The Influence of Islam on Medieval Europe*. Edinburgh University Press, 1994. 125 p.
239. Whine M. Islamism and totalitarianism: Similarities and differences. *Totalitarian Movements and Political Religions*. 2001. Vol. 2. № 2. P. 54–72.
240. Zelin A.Y. The war between Isis and Al-Qaeda for supremacy of the global jihadist movement. *The Washington Institute for Near East Policy*. 2014. Vol. 20. № 1. P. 1–11.

**МАТЕРІАЛИ І-ГО РОЗДІЛУ АПРОБОВАНО В НАСТУПНИХ
ПУБЛІКАЦІЯХ:**

1. Несправа М.В. Теоретичне підґрунтя радикального салафізму. *Українське релігієзнавство: наук. бюл. Української Асоціації релігієзнавців та Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України*. 2017. №83. С. 148–157.
2. Несправа М.В. Причини ісламофобії у країнах Заходу. Актуальні проблеми філософії та соціології. 2017. № 20. С. 86–89.
3. Несправа М.В. Образ ісламу в середньовічній Європі: релігієзнавчий аспект. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*. 2017. Вип. 5. С. 18–25.
4. Несправа Н.В. Методологические основы религиоведческих исследований второй половины XX века. *Danish Scientific Journal [науковий журнал, Данія]*. 2017. No. 4. p. 81-83.
5. Несправа Н.В. Методологические основы религиоведческих исследований второй половины XX века. *Danish Scientific Journal [науковий журнал, Данія]*. 2017. No. 4. p. 81-83.
6. Несправа М.В. Українське ісламознавство в контексті проблеми дослідження радикального джихадизму. *Гілея: зб. наук. праць*

[фахове видання, що входить в наукометричну базу Index Copernicus]. 2018. Вип. 128. С. 270–272.

РОЗДІЛ II

ІСТОРИЧНІ ТА ТЕОРЕТИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ ПОЯВИ РАДИКАЛЬНОГО ДЖИХАДИЗМУ

2.1. Історичні детермінанти взаємодії ісламу та населення Європи

Менш як через сто років після початку публічної проповіді ісламу Мухаммадом в пустелях Аравії (613 р.), мусульманські війська вдерлися на Піренейський півострів Європи. Як пишуть історики, «для жителів Іспанії арабське завоювання 711–716 рр. виявилось подібним грому серед ясного неба» [61, с. 16].

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

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

Релігійно фундований підхід тлумачить джихад у термінах релігійної свідомості, вказуючи на його роль як засобу захисту мусульманської віри від посягань язичників. Важливо, що в межах цього підходу чимало дослідників указує, що є неправильним зводити зміст терміну «джихад» лише до воєнних дій, адже це поняття використовується і в контексті духовного самовдосконалення віруючих в Аллаха [32].

Представники раціоналістичного підходу вважають, що практика джихаду з'явилася внаслідок економіко-політичних обставин існування арабських племен. Вільям Уотт пише, що для племен, які жили в Аравійській пустелі в часи виникнення ісламу, нормою була практика

воєнних набігів. Щоб вирішити свої економічні питання, арабські племена періодично відбирали одне в одного худобу та майно. Однак, коли Мухаммад запровадив нову релігію, що забезпечила духовну та політичну єдність арабів, перед ним постало питання пошуку альтернативи цим внутрішньоарабським набігам.

На думку Уотта, ідея джихаду була трансформацією кочової практики набігів [61, с. 17]. Як пише дослідник: «Концепція священної війни означала, що набіги послідовників Мухаммада спрямовувались проти немусульман, але по мірі того як все більше племен навколо Медіни ставали мусульманами, це означало також, що для набігів було необхідним відправлятися все далі та далі» [61, с. 18]. Також Уотт наводить численні дані, що підтверджують такий його прагматичний висновок.

Варто зазначити, що стрімке військове просування арабів за тисячі кілометрів від їхньої батьківщини важко пояснити завданнями оборони власної віри від язичництва.

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

Крім того, зауважимо, що було б неправильно стверджувати, що в Середньовіччі воєнні дії проти немусульман, зокрема в Європі, не розглядалися мусульманами як джихад. Адже авторитетні експерти, такі, наприклад, як Вільям Уотт, наводять переконливі свідчення протилежного [61]. Освячена пророком Мухаммадом ідея джихаду надихала мусульманських воїнів на ратні подвиги – адже, згідно з мусульманською релігією, участь у джихаді є великою заслугою перед Аллахом.

М. Ракітянський пише: «Ранні мусульмани відчували себе носіями високої духовної місії. Вони вважали, що Бог говорив з ними через свого Пророка арабською мовою і вважали себе провідниками істинної релігії і мови самого Бога. Безліч мусульман загинули, беручи участь у «священних війнах», щоб поширити віру в Аллаха на весь світ. Іслам і зараз відрізняється глибокою релігійністю своїх послідовників. Це – релігія поклоніння і предестинації, виправдання справами і самопожертви, нормативності та обрядовості» [53, с. 83].

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

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

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

Мусульманські держави проіснували на Піренейському півострові тривалий період – з початку VIII по кінець XV ст., коли християнські

володарі завоювали останній мусульманський оплот у західній Європі – Гранадський емірат.

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

Зауважимо, що образ цей формувався не тільки як наслідок завойовницьких війн мусульман на територіях Західної Європи, але також внаслідок Хрестових походів західноєвропейських держав на землі, які перебували на той час під владою мусульманських правителів. Це були століття війн християнських та мусульманських держав.

Вивчення того образу ісламу, який сформувався у європейців під час перших контактів із мусульманським світом, є важливим завданням для дослідника сучасних відносин мусульман та європейців. Адже саме у Середньовіччі були закладені підвалини сприйняття мусульман у свідомості європейських народів. Як пише Вільям Уотт, «Успадкований нами «образ» ісламу сформувався у XII та XIII ст. ст. під тиском страху перед сарацинами» [61, с. 182].

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

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

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

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

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

Як пишуть дослідники, на початку XVII ст., тобто через більш як сто років після того, які останній мусульманський емірат на теренах Західної Європи був завойований, стало ясно, що моріски «виявилися елементом населення, який не асимілюється» [61, с. 148]. Усвідомлення цього факту супроводжувалося спостереженням ще одного показового моменту – високими показниками народжуваності у мусульманського населення. Не тільки у XXI столітті показники народжуваності серед мусульманських мігрантів перевищують відповідні показники місцевого європейського населення. Це було і в XVI ст. [61, с. 147].

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

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

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

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

І це стосувалося не лише архітектурного мистецтва, але й медицини, науки, розкошів. Дослідники склали досить великі переліки того, чому саме середньовічні європейці навчилися у мусульман. Ці переліки відомі, тому не будемо повторювати дані факти. Розглянемо

тільки один з прикладів цього позичання, який є цікавим у контексті нашого дослідження радикального джихадизму.

В. Уотт пише, що сама концепція «хрестового походу» багато чим зобов'язана ідеї джихаду, «священної війни» мусульман [61, с. 180]. Зупинимося на цьому питанні більш детально. Ідея хрестового походу має три головні складові. По-перше, цей похід – форма військового служіння Богу. По-друге, це війна з невірними. По-третє, учасникам хрестового походу обіцяється прощення усіх гріхів та гарантоване потрапляння до раю. Справа в тому, що всі три наведенні елементи є характерними також для ідеї «джихаду» в ісламі.

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

Принаймні частково хрестові походи були відповіддю на джихад – священну війну маврів [61, с. 14]. П'єр Віймар, коли описує зіткнення на Святій землі військ Саладіна, для якого ця війна була джихадом, та хрестоносців, для яких ця війна теж була священною, вказує на приклади небувалого героїзму та небувалої жорстокості, які супроводжували ці воєнні дії [31]. І це не дивно, адже там зіткнулися дві релігійні доктрини та воїни, які були готові померти за свою віру.

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

У всіх тих пунктах, де мусульманське віровчення відрізнялося від християнських догматів, воно вважалося брехнею та свідомим

викривленням істини. Іслам у трактуванні середньовічних європейців вважався прямим запереченням християнства, чимось таким, що протиставлено християнству.

Зазвичай сарацин розглядали як язичників, які поклоняються Мухаммаду. Звісно, це не було правдою. Адже в питаннях монотеїзму мусульмани тоді і зараз є надзвичайно послідовними. Однак у Середні віки європейці розглядали те, що мусульмани пропонували альтернативу християнському вченню, як спробу збити зі шляху істинного, як бунт проти Порядку, встановленого Богом [63].

Серед найвідоміших критиків ісламу того часу можна назвати Фома Аквінського. У середині XIII ст. Аквінат у своїй «Суммі проти язичників» приділяє увагу розгляду мусульманського вчення. Перш за все він відкидає ідею, що мусульмани, іудеї та християни мають спільне Священне Писання [63, с. 33].

Те, що в Корані можна побачити події та імена з Біблії, Фома пояснює тим, що Мухаммад робить вільний переказ деяких фрагментів Тори та Євангелій з метою ввести в оману своїх послідовників. За його словами, «Те істинне, що було в його вченні, він перемішав з великою кількістю байок та вчень цілковито помилкових» [63, с. 49].

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

Також Фома Аквінський намагається пояснити той факт, що за Мухаммадом пішли колосальні маси людей. На його думку, це зумовлено

тим, що «Магомет спокусив народи обіцянкою плотських насолод» [63, с. 49].

Добре відомо, що багатоженство мусульман посідало чільне місце в уявленнях європейців Середньовіччя про іслам. Те ж саме стосується і плотського характеру мусульманського раю з його гуріями та бенкетами. Те, що мусульмани не вбачали ніякої доброчесності у тому, щоб бути безшлюбним, теж було дивним європейцям, з їхніми розповсюдженими практиками чернецтва [89].

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

Фома Аквінський писав, що Мухаммаду, коли він вів свою проповідь, «не повірив ніхто з людей мудрих та досвідчених у речах божественних та людських, але тільки люди по звірячому дикі, які мешкали у пустелях, які не знали ніякого божественного вчення, проте чисельні: з їхньою допомогою він силою зброї примусив інших прийняти свій закон» [63, с. 49].

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

В гашишини вербували молодих людей, бажано сиріт із бідних прошарків суспільства. Це були воїни, які мали виконувати накази свого

імама на ім'я Хасан ібн Саббах. З найбільш фанатичних воїнів готували фідаїв, тобто «тих, хто жертвує собою». Це були майбутні вбивці-смертники, які мали карати тих, кому, на думку засновника секти, належить померти. Як зазначає О. Лабинцев, фідаї вбили чимало правителів країн Сходу та Європи [42, с. 124].

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

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

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

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

Навернення в іслам на захоплених мусульманами європейських землях рідко відбувалося шляхом прямого насилля. Мусульманським правителям навіть було вигідно мати іновірців на своїх землях, адже вони були зобов'язані сплачували високий податок, який йшов на утримання мусульманського війська. Звісно, іновірці на мусульманських землях Європи мали суттєві обмеження в правах, але їх зазвичай не вбивали за бажання залишатися вірними своїй вірі.

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

Як зазначають автори: «На початку XII ст. європейці вважали, що світ складається з трьох частин: Азії, Африки та Європи. Найбільша з них – Азія – вважалася майже цілком мусульманською, так само як і Африка, однак далеко не вся Європа була християнською. Таким чином, виходило, що майже дві третини світу належить мусульманам» [89]. Таке бачення дуже схоже на сучасне сприйняття мусульман європейцями.

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

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

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

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

В таких умовах європейцям варто згадати свій досвід спілкування з такого роду ісламом. Це надасть важливу інформацію для роздумів над перспективами, що стоять нині перед Європою.

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

Так, наприклад, Бассам Тібі пропонує тлумачення історії ісламу як історії майже безперервних спроб експансії [60]. Він пише, що ісламська цивілізація змогла поширитися і домінувати на першій стадії, між VII і IX ст. ст., військовим шляхом через джихад (Близький Схід, Північна Африка, Центральна Азія, Європа), пізніше – на другому етапі – аж до XV ст. по всьому світу, переважно через торгівлю (Західна і Східна Африка, Східна і Південна Азія). На третій стадії, а саме за часів османських завоювань з XIV ст. аж до облоги Відня 1683 р., турецькі османи відродили запозичену в арабів військову традицію джихаду в ісламі та спробували повторити їхні успіхи. Тібі констатує, що іслам поки що не зміг досягти всеосяжної глобалізації, хоча саме його цивілізація за своїми претензіями була першим глобалізаційним проектом у світовій історії.

Добре відомо, що одним із основних векторів експансії ісламу був Захід. М. Ракитянський надає такий стислий огляд історії мусульмано-християнських відносин: «Християни встигли забути про те, що вся Північна Африка і Сирія колись були християнськими. Під час першого великого наступу арабів з 632 р. по 732 р. вони втратили свою незалежність і були ісламізовані. Свого часу передові загони мусульман стояли в 200 км від Парижа і поблизу Женеви. До 714 р. армії мусульман захопили весь Піренейський півострів, за винятком гірських районів північної Іспанії. У 1453 р. було завойовано Константинополь, у 1460 р. – Грецію, в 1540 р. – північну Угорщину. У 1456 р. турки взяли в облогу Белград. Місто вдалося відстояти, проте у 1521 р. його все ж таки захопили. У 1529 р. та ще раз в 1683 р. Відень був в тривалій облозі. У 1625–1633 рр. були взяті під контроль морські порти Північної Європи. Практично все XVII ст. було часом протистояння Османської імперії та Речі Посполитої. Шістсот років тривала війна з християнством на Балканах» [53].

Наведені дані примушують глибоко замислитись над поточними процесами. Якщо їх розглядати в контексті історії – вони не є чимось випадковим. Добре зрозумілим стає їхній вектор та значення.

2.2. Ідейні витоки радикальних течій в ісламі

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

За свідченнями дослідників, в ісламі поняття «людина» не отримала настільки активного опрацювання, як у християнстві. Це пов'язано з різною модальністю викладених у Новому Заповіті та Корані даних щодо людини: «мета Корану – відповісти не на питання, чим є людина, а на

питання, що повинна і чого не повинна робити людина, яка мета її життя, що є добро і зло» [62, с. 157]. Втім в ісламі наявні приклади осмислення образу людини, основні компоненти якого розглянемо в нашому дослідженні.

Коли теоретики пишуть про образ людини в ісламі, перш за все вони вказують на мусульманське трактування людини як «раба Аллаха». Так, А. Смірнов наголошує: «Якщо поставити собі запитання, яка найбільш типова характеристика людини в культурі ісламу, то відповіддю буде слово “раб”» [57, с. 55]. Таке трактування ролі людини не є чимось унікальним, і в інших релігіях подібні тлумачення є поширеними.

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

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

З іншого боку, в Корані наявні вказівки на те, що людина все ж таки має певний рівень свободи. Це навіть стосується питання вибору релігії – в Корані вказується, що в мусульманському суспільстві можуть жити

представники різних релігій, а мусульмани не повинні силою навертати в іслам іновірців.

Отже, в ісламі є уявлення про певну автономність людини, однак у даній релігії це не є основною ознакою людини. Релігієзнавці зазначають, що в ісламі «поняття «свобода» щодо людини розглядається як щось підозріле та пов'язане з відходом від праведного шляху» [51, с. 85].

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

Статус раба не є єдиною складовою антропології ісламу. В ісламі статус людини має ще один вимір, а саме роль намісника Аллаха на землі [62, с. 157]. Цей статус надало людині те, що, за ісламом, вивищує людину порівняно з іншими створіннями Аллаха – «знання імен», тобто 99 імен Аллаха. Це знання і робить людину намісником Аллаха.

Як зазначають релігієзнавці, людина здійснює намісництво в рамках трьох сфер. По-перше вона має змогу працювати над собою, прагнучи стати краще. По-друге, люди здатні впорядковувати міжособистісні стосунки, прагнучи побудови гідного суспільства. По-третє, згідно з ісламом, люди здатні керувати своїми стосунками з оточуючим світом [48, с. 108].

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

Читаючи Коран, впадають в очі численні фрази на кшталт «людина створена слабкою», «людина невдячна» тощо [38]. Однак необхідно наголосити, що такі трактування людини не є констатацією проявів дії первородного гріха (ідеї первородного гріха теж немає в ісламі), а становлять собою посилення на недосконалий характер людини як істоти.

За мусульманськими уявленнями, людина не мала та не має образ й подобу Божу, вона є від початку недосконалою. Однак при цьому людина не трактується в ісламі як зла істота. Вона є слабкою, але не є злою.

Як підкреслює А. Смірнов, «Згідно з ісламським віровченням, людська природа не є “спаплюженою”, людина не народжується зі злом в душі і не несе в собі начало зла» [57, с. 52]. Отже, за мусульманським вченням, людина слабка, однак це не є наслідком первородного гріха, а тільки свідчить про її недосконалість. Згідно з мусульманськими уявленнями, людству спокутувати нема чого, адже люди не мають зіпсованої первородним гріхом природи. Отже, ті глибокі метафізичні питання, що наявні в християнстві щодо проблеми створення людини за образом та подобою Божою, а також щодо ідеї спокутування, в ісламі не представлені.

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

П. Поломошнов навіть пише: «Ісламський ідеал людини становить собою простий опис набору зовнішніх якостей ідеального мусульманина, не заглиблюючись в його внутрішній духовний світ і самосвідомість» [51, с. 83]. Однак точка зору П. Поломошнова є лише частково правильною. Справа в тому, що цей дослідник випустив з уваги те, що іслам як світоглядна доктрина не є чимось однорідним. В ньому є різні напрямки і

те, що є правдивим стосовно напрямків класичного ісламу, не є таким стосовно, наприклад, суфізму. В цій містичній течії ісламу приділено чимало уваги внутрішньому духовному світу людини, її самосвідомості.

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

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

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

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

Для цього людина має звільнитися від своїх соціальних ролей і тваринних пристрастей та розчинитися в божественному. За вченням суфіїв, цього досягти можна лише через напружену духовну працю, в процесі якої людина творить себе: «Якщо перше народження (народження тіла) дають батьки, друге народження – народження особистості – дає

суспільство, то третє і останнє народження – народження вищої людини, боголюдини – можливе лише власними зусиллями» [44, с. 71].

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

На стадії шаріату від мусульманина вимагається знання та дотримання всіх норм ісламу. Зберігаючи те, що отримано на цій стадії, суфій іде далі – до тарікату. Під керуванням учителя людину вчать аскетиці та іншим духовно-релігійним практикам задля подальшого звільнення людини від панування в ній тілесних і соціальних факторів. Успіх на цій стадії призведе, на думку суфіїв, до формування відчуття органічного зв'язку з Богом, тобто до стану хакікату. Дослідники так описують уявлення суфіїв про ідеал людини: «На цьому шляху відбувається повне осягнення істини і злиття адепта з Богом. Це і є стан боголюдини, святої людини, через яку «просвічує» Бог, словами якого говорить Господь» [44, с. 72].

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

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

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

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

Той ідейний напрямок в ісламі, який призвів до появи такої практики, як радикальний джихадизм, – салафізм – виник в рамках екстерналістської парадигми сприйняття людини. Розглянемо генезу салафізму докладно.

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

Вже в епоху Середньовіччя на мусульманському Сході з'явилися перші автори, які пов'язували ті чи інші невдачі мусульман з їх відходом від первинного тлумачення основ ісламу та закликали відродити призабуті первинні традиції [30, с. 5].

Салафіти наполягають на літеральній інтерпретації Корану і норм шаріату. Амар Канах зазначає, що важливою ідеєю салафізму є «Думка, що протягом століть іслам спотворювався, в нього весь час привносились нові елементи, які суперечать споконвічному ісламському вченню. А відтак, щоб “очистити” наявну нині мусульманську релігію, необхідно повернути її до того стану, в якому вона перебувала в епоху пророка Мухаммада і чотирьох праведних халіфів» [37, с. 109].

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

Для салафітів дуже важливу роль відіграють релігійні ідеї минулого. Генрі Лаузьер не випадково тлумачить салафізм як «новітню концепцію ісламу, яку спроецирували назад у минуле» [86, с. 2]. Так само і автори книги «Глобальний салафізм: новий релігійний рух ісламу» наголошують, що сучасний салафізм підкреслює своє відношення до «старої і більш чистої автентичності» [79, с. 1].

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

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

В «Усуль ас-суна» («Основи суні»), яку Ахмад ібн Ханбаль надиктував своїм учням, є, наприклад, такі слова: «І “той, хто залишив молитву, став невірним”, і “немає зі справ такої, залишення якої було б невір’ям, окрім молитви”. Той, хто залишив її, є невірним <...> І Аллах зробив дозволенним його вбивство» [50, с. 34–36]. У виданні, яке ми використовували, є примітка, в якій коментатор слів Ахмада ібн Ханбаля уточнює, що в даному випадку йдеться про те, що дозволено вбивство такої людини, яка відмовляється здійснювати молитву навіть під загрозою смерті. Отже, погроза смертю за небажання молитися Аллаху та вбивство

за категоричне небажання молитися Аллаху – це те, що засновник ханбалізму вважав правильним.

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

Ібн Таймія – автор величезної кількості праць щодо різних питань віровчення ісламу та пов'язаних з ним правових аспектів. Його ідеї справили великий вплив на розвиток ісламських вчень, в першу чергу на представників ханбалітського мазхабу. Як пишуть дослідники, «Ібн Таймія пропагував традиціоналістській підхід до релігії, настанову «повернення до основ», очищення ісламу від всіх нововведень і опору виключно на Коран і Сунну» [45, с. 145].

Серед попередників Ібн Таймії насамперед потрібно назвати Ахмада ібн Ханбаля. Серед теоретиків, які активно використовували ідеї Ібн Таймії, потрібно назвати в першу чергу Мухаммада ібн Абд аль-Ваххаба ат-Тамімі, Саїда Кутба та інших представників салафізму.

Важливим пунктом вчення Ібн Таймії є проголошення абсолютної покірності Аллаху як необхідної якості віруючого мусульманина. Він виражає цю тезу, наприклад, такими словами: «Релігія включає в себе покірність і смиренність. Прийняття людиною релігії означає, що вона стає покірною» [35, с. 14]. Цей постулат вчення Ібн Таймії тісно пов'язаний з осмисленням ідеї таухіду – єдинобожжя, яке знаходиться в центрі будь-якого мусульманського вчення.

На думку Ібн Таймії, якщо людина не визнає себе рабом Аллаха, вона є кафіром, тобто невірним. Визнання панування Аллаха має проявлятися в двох проекціях: по-перше, в смиренні людини, а, по-друге, у гідному вшануванні нею Аллаха. Якщо немає першого чи другого, то

людина є кафіром, які «вважають, що вони самі по собі є істиною, як було сказано помилковими ідолами» [35, с. 23].

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

Наступний ключовий пункт учення Ібн Таймії – це критика нововведень. В одній зі своїх праць він пише: «Все, що є в релігії нового, чого немає ані в Корані, ані в справжній Сунні, неважливо, хто сказав це або зробив, – незаконно, оскільки ані Аллаху Славному і Всевишньому, ані Його посланнику, нехай благословить його Аллах і вітає, це не подобається. Тому бід'а (нововведення) вважаються несправедливими, поганими вчинками. Це рівнозначно таким неприпустимим вчинкам, як несправедливість та спаплюження гідності людини. Адже це – несправедні, погані вчинки» [35, с. 31].

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

Серед прикладів боротьби Ібн Таймії з нововведеннями можна навести критику, яку даний улем спрямував у бік звичаїв вшанування могил діячів ісламу. Він вважав, що це є порушенням принципу єдиного божства. Ібн Таймія підкріплював свої роздуми посиланням на аяти

Корану та хадіси, зміст яких він тлумачив буквально. Ця буквальність інтерпретації є характерною для ханбалітського мазхабу, до якого належав Ібн Таймія. Цей улем був одним з найбільш послідовних та переконаних послідовників Ібн Ханбала.

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

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

Ібн Таймія та салафіти прагнуть довести авторитет свого вчення як єдино правильного [56, с. 79]. Як покаже подальша історія, ця точка зору про виключність салафітського розуміння норм ісламу виліється в тому числі й у деструктивні форми, на кшталт радикального джихадизму та його терористичні акти по всьому світові.

Критика нововведень, яку пропонує Ібн Таймія, була одним із стимулів появи салафізму. Нагадаємо, що дослідники визначають салафізм таким чином: «Арабо-мусульманська філософська течія, яка виступає за повернення до способу життя ранньої мусульманської громади, первородної чистоти ісламу, жорстко критикуючи всі наступні нововведення, які не мають обґрунтування у Корані і Сунні» [56, с. 80]. За своїм духом та походженням салафізм має пряме відношення до релігійно-філософських учень середньовічного мислителя Ібн Таймії.

Варто зазначити, що праці Ібн Таймії становлять собою обґрунтовану посиланнями на Коран та Сунну, а також раціональними

розмислами критику різних проявів відходу від первинного ісламу. Він каже про викривлення первинного вчення суфіями, монгольськими завойовниками, християнами тощо. Він рішучо виступає проти всіх, кого вважав ворогами ісламу. А ворогами ісламу він вважав багатьох. Ібн Таймія був принциповим та непохитним у своїй критиці, через що зазнав чимало випробувань у своєму житті, зокрема помер, перебуваючи у в'язниці.

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

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

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

Критерієм, за яким Ібн Таймія розглядав мусульманську історію, було ставлення до норм та законів, які були проголошені Мухаммадом. За історіософською концепцією Ібн Таймії, у ті часи, коли мусульмани суворо

дотримувались первинних норм та законів, мусульманські землі процвітали, а у ті часи, коли мусульмани відходили від настанов Корану, тлумачили їх на власний розсуд, на мусульманських землях панував занепад. Одним із періодів такого занепаду Ібн Таймія вважав свої часи з їхніми військовими втратами, суспільними негараздами та розколом ісламу.

Четвертим вузловим моментом релігійно-філософського вчення Ібн Таймії є його концепція джихаду. Мабуть, саме цей момент його вчення зробив його знаменитим у ХХ ст. Перед тим як перейти до розгляду цього компоненту релігійно-філософських поглядів Ібн Таймії, вкажемо на історичні обставини розробки даного концепту цим мислителем.

Ібн Таймія жив в часи монгольського нашествия, мусульмано-християнських війн та протистояння релігійно-політичних течій усередині ісламу. Погляди Ібн Таймії були реакцією на ці події та спробою подолання роз'єднаності мусульманської громади.

Особливо гостро для Ібн Таймії стояла проблема необхідності протидії монголам. Дана проблема мала особисті конотації для цієї людини.

Справа в тому, що у віці семи років він був змушений рятуватися з родиною від монгольської навали у місто Дамаск. Мабуть, дана подія справила значне враження на Ібн Таймію, адже згодом він присвятить значну частину свого вчення доказам можливості та необхідності активної й священної боротьби проти монголів.

Щодо обґрунтування необхідності протидії монголам, перед мислителем постав один складний з точки зору мусульманського віровчення момент. Справа в тому, що мусульманське право забороняє мусульманам вести джихад проти мусульман, але ж монголи тоді вже

сповідували іслам. Шляхом розмислів та апеляції до Корану Ібн Таймія знайшов спосіб обійти вищезазначену заборону.

Ібн Таймія доводив, що проти монголів можна вести джихад, адже вони «несправжні» мусульмани, які відійшли від справжнього ісламу та не живуть за шаріатом. Це був важливий концептуальний момент. Якщо доведення, що хтось не є справжнім мусульманином, відкриває можливість військовим шляхом нав'язувати своє власне розуміння ісламу, то цим не могли не скористатися радикали. Це власне і сталося у XX–XXI ст., коли джихадистські теракти дуже часто відбуваються в мусульманських мечетях через те, що мусульманські радикали вбивають своїх єдиновірців задля того, щоб переконати їх пристати на їхнє розуміння тих чи інших тонкощів тлумачення ісламу.

Щоб заохотити співвітчизників до джихаду, Ібн Таймія всіляко підкреслює переваги такого роду служіння Аллаху. Зокрема, він пише: «Джихад – кращий з видів поклоніння <...> Але, тільки життя і смерть в джихаді несе в собі абсолютне щастя і в цьому світі, і в кращому» [43, с. 105].

Ібн Таймія називає джихад особистим обов'язком кожного мусульманина. Він наголошує, що смертники, які свідомо пішли на загибель під час джихаду, є видатними праведниками, на яких чекають блаженства раю: «Той, хто нападає на ворогів один, кидаючись на них для того, щоб принести користь мусульманам, і він упевнений в тому, що буде убитий, робить чудово!» [43, с. 106]. Звісно, такі слова виглядають в контексті XXI ст. анахронізмом, чимось таким, що належить до попередніх епох. Однак, як ми знаємо, і у наші часи знаходяться фанатичні люди, які, вчиняючи теракти, вважають, що їм таким чином відкриються двері царства небесного.

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

Ібн Таймія розглядає джихад саме в релігійній площині, вважаючи, що ефективно його може здійснювати лише та людина, яка щиро вірить в Аллаха; за його словами, найкращий воїн – це релігійний та хоробрий, потім йде релігійний, але не хоробрий, потім йде хоробрий і не релігійний, а найнижчу ступінь посідає не хоробрий і не релігійний. Релігійні почуття надають воїну високий бойовий дух, який так важливий під час воєнних операцій.

У контексті нашого дослідження важливим є також прослідити подальшу долю ідей Ібн Таймії. Зазначимо, що ще за життя Ібн Таймії його ідеї значно вплинули на мусульманський світ, утім їхня популярність у наступні віки перевершила те, чого Ібн Таймія досяг за життя. Завдяки ал-Ваххабу та ідеологам радикального джихадизму XX–XXI ст. вчення Ібн Таймії отримало той вплив, якого у нього не було за часів Середньовіччя.

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

І справді, у вченні Ібн Таймії прихильники ал-Ваххаба могли знайти багато близького їхнім поглядам. Нагадаємо, як дослідники описують доктрину ал-Ваххаба та продовжувачів його справи: «Їх вченню властива крайня непримиренність щодо будь-яких нововведень, звернення до Корану і Сунни, а також абсолютне неприйняття чужої думки. Вважаючи свою інтерпретацію ісламу безпомилковою, вони розглядають усі інші думки як неправильні» [46, с. 116]. Звісно, тут є багато спільного з поглядами Ібн Таймії.

Представники салафітського руху ХХ ст. на Близькому Сході також знайшли в Ібн Таймії людину, яка була близька їм за поглядами. Перш за все тут необхідно згадати терористів з організації «Єгипетський ісламський джихад», які здійснили у 1981 р. свій замах на єгипетського президента Анвара Садата. Маніфестом цієї групи була написана Мухаммадом Абд ас-Саламом Фарагом праця «Забутий обов'язок», в якій цитуються тези саме Ібн Таймії.

Фарадж наводить положення, які Ібн Таймія висловлював свого часу відносно необхідності боротьби з монголами – а саме ту тезу, що дані мусульмани не є справжніми мусульманами.

Фарадж пише, звісно, вже не про монголів. Він наводить розмисли Ібн Таймії на підкріплення своєї ідеї про необхідність священної війни проти тих глав сучасних мусульманських держав, які, на його думку, відійшли від справжнього ісламу [46, с. 117]. За допомогою тез, які Ібн Таймія розробив щодо конкретної історичної ситуації у давнині, Фарадж виправдовує терористичні намагання у ХХ ст.

Ще один приклад використання теоретичної спадщини Ібн Таймії – це наведення його тез у фетвах «Міжнародного ісламського фронту боротьби проти євреїв і хрестоносців» Усами Бен Ладена. У 1998 р. ця терористична організація посилялася на слова Ібн Таймії про те, що немає

нічого більш священного, ніж віра, за винятком відсічі ворогу, який загрожує релігії, і життя [46, с. 117].

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

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

Факт успіху тез середньовічного мислителя серед діячів XX–XXI ст. заслуговує на окремий розгляд. Деякі дослідники пояснюють це тим, що арабо-мусульманській культурі властивий високий ступінь спадкоємності, однак ми пояснили б це інакше. Люди, які у наші часи використовують середньовічні засоби досягнення своїх цілей, а саме вбивства, тероризм, насилля, мабуть, не могли ніде більше знайти обґрунтування своїм диким учинкам, ніж у Середньовіччі. В такій перспективі популярність ідей Ібн Таймії серед джихадистських терористів стає зрозумілою.

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

Інші автори вважають, що саме Ібн Таймія розробив теоретичні основи, які призвели до виникнення такого роду організацій, як

терористичні групи Бен Ладена. Нам здається, що ближчим до істини є все ж таки перший із перелічених вище двох поглядів.

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

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

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

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

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

Усі, хто порушує це правило, на думку ат-Тамімі, не тільки нічого не отримують доброго (адже всі перелічені вище створіння за віровченням ісламу не здатні нічим допомогти), але й повинні отримати покарання, адже вони є мушріками, тобто багатобожниками, і «їхнє місце – Вогонь» (зауважимо, що деякі мусульманські коментатори уточнюють, що мушріком можна назвати людину, яка здійснила ширк після того, як їй пояснили, що дані дії є ширком [50, с. 35–36]).

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

Перша особливість пов'язана з мусульманським вченням про пророків. Нагадаємо, що іслам засновано на переконанні, що всі послані Аллахом пророки надали різним народам одне вчення щодо таухіду. Тому ісламському розумінню таухіду, на думку Мухаммада ат-Тамімі, зобов'язані слідувати не тільки мусульмани, але й ті, хто поділяє вчення Муси (Мойсея), Іси (Ісуса Христа) тощо. Так, наприклад, усі християни, з точки зору салафізму, є мушріками, адже вони не сповідують таухід так, як вчив Мухаммад: «...християни надто звеличили свою любов до святого пророка Іси ібн Мар'їам, стали поклонятися йому наряду з Аллахом» [49, с. 3].

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

що життя в їхніх суспільствах ніби повернулося в доісламський період [37, с. 111].

Третя особливість полягає в наступному. Мухаммад ат-Тамімі зазначає, що людина може і не вважати свої дії релігійним поклонінням іншим богам, але вони все одно будуть ширком, якщо вона порушує певні правила.

Тобто, представники салафізму оголошують ширком навіть дії, виконуючи які, люди взагалі не думають про релігійні почуття. Наприклад, салафіти можуть оголосити ширком дії тих людей, котрі носять якісь прикраси, які можуть здатися ісламістам натяком на порушення таухіду. Або інший приклад: у «Кітаб ат-Таухід» повідомляється, що гріхом є дії людей, які кажуть щось незадоволене про час (представники цього вчення пишуть, що «час – це Аллах», таким чином, не можна бути незадоволеним часом). Також, у цій книзі повідомляється, що заборонено казати щось незадоволене про вітер, адже вітер, як і взагалі все інше, є явище, яке Аллах визначив наперед. Тому, на переконання ат-Тамімі, сварити вітер – це означає сварити того, хто його влаштував, тобто самого Аллаха [49, с. 132].

Ще однією неочікуваною проблемою для людини є її дії із зображення чогось. Мухаммад ат-Тамімі пише: «Кожний, хто створює зображення, буде в Огні» [49, с. 136], пояснюючи це тим, що художники та скульптори нібито намагаються уподібнювати себе Аллаху, який є творцем суцього – «вони намагаються наслідувати Аллаха в його творенні».

Неважко помітити, що наслідком такого роду тлумачення ідеї таухіду є те, що дуже невелика кількість людей може вважатися справжніми муваххідами, тобто тими, хто є прибічниками таухіду, дотримуючись усіх його численних норм та заборон. Радикальні салафіти завжди можуть знайти, як звинуватити у найстрашнішому для мусульман

гріху (ширк) будь-кого – і немусульман, і мусульман, які щось не так сказали, не туди подивилися чи просто намалювали щось.

Зазначимо, що ідеї ат-Тамімі не тільки знайшли чимало послідовників, але й зіграли роль об'єднавчої ідеології у процесі згуртування арабських племен під керівництвом родового клану ал-Сауд. Вони перетворили чимало мусульман «на фанатичних прибічників цієї релігії у її первинному вигляді» [64, с. 11].

Варто зазначити, що серед дослідників немає єдиної думки щодо термінологічного питання, пов'язаного з назвою «ваххабізм». Є автори, які вважають, що вчення Мухаммада ібн Абда аль-Ваххаба ібн Сулеймана ат-Тамімі породило особливу течію в ісламі – ваххабізм, що сформувався в Аравії у XVIII ст. на основі ханбалітського мазхаба [52, с. 8], однак інші дослідники розглядають вчення ат-Тамімі та його послідовників у рамках більш широкої традиції – салафізму, не використовуючи назву «ваххабізм», адже цей термін вважають неприйнятним самі прихильники ат-Тамімі, стосовно яких цей термін іноді застосовують.

2.3. Розвиток теоретичного базису салафізму та джихадизму у XX столітті

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

У своїх творах Маудуді, використовуючи філософські розмисли в галузі етики, підкреслював, що для всіх людей існує лише один закон – закон Аллаха, а всі інші чинні на планеті закони – це вигадки, яких

дотримуватися непотрібно: «Будь-яке створіння, яке вважає себе незалежним, яке є настільки самонадійним, що дозволяє собі засновувати для інших основоположний закон або претендує на право підкорювати собі інших людей, відразу ставить себе в незручне становище, оскільки тільки Аллах є Володарем усього, і благо усіх полягає у беззастережному підпорядкуванні Йому» [47].

Маудуді не зупиняється на зазначеній тезі. Цей ідеолог не тільки твердить про вищість влади Аллаху, а, як показує К. Кадирова, аль-Маудуді переконує своїх читачів у тому, що іслам покликаний «змінити пануючі в усьому світі соціальні порядки і встановити те, що відповідатиме ісламським принципам й ідеалам» [36, с. 48]. Як засіб цього встановлення пропонується джихад.

На думку аль-Маудуді, джихад є таким самим обов'язком мусульманина, як і щоденні молитви та піст, а той мусульманин, «хто ухиляється від джихаду – грішник і фактично не є істинним мусульманином» [36, с. 50]. За словами Кадирової, для аль-Маудуді п'ять традиційних та добре відомих «стовпів ісламу» (шахада, молитва, піст в Рамадан, паломництво і милостиня) є лише підготовкою до джихаду – «боротьби проти створінь Аллаха, які узурпували його суверенітет» [36, с. 58].

Наголосимо, що серед представників сучасного радикального салафізму Абу аль-Ала Маудуді вважається поміркованим мислителем [55, с. 177]. Більш радикальним є інший ідеолог салафізму ХХ ст. – Саїд Кутб. З його творів стає чітко та ясно зрозумілим, чого саме прагнуть радикальні салафіти. Вони хочуть керувати світом. І робити це вони планують одноосібно.

Кутб розпочинає свій найбільш відомий твір «Віхи на шляху Аллаха» такими словами: «Людство потребує нового керівництва!» [39].

За його словами, людством керують люди Заходу, але цьому скоро буде покладено край, адже у «західної цивілізації немає запасу духовних цінностей, який дозволяв би їй керувати світом» [39]. Звісно, на думку Саїда Кутба, «іслам, і тільки він, має такі цінності». Як підкріплення своїх думок Кутб використовує соціальну критику та філософські міркування.

Він критикує більш поміркованих мусульман за слова про мир і необхідність ведення війни тільки з метою оборони. Звинувачуючи поміркованих мусульман у малодушності, Кутб пише, що «праведний шлях полягає у знищенні всіх тиранів на всій землі, залученні людей до поклоніння тільки одному Аллаху...» [39].

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

Підготовка замахів на життя політичних діячів, вчинки яких не відповідають уявленням радикальних салафітів про те, як годиться діяти, – це, виходячи з уявлень Кутба, є необхідністю. За його словами, «Хто прогресивно розуміє природу ісламської релігії, розуміє невідворотність динамічного руху до ісламу у вигляді джихаду з використанням меча, поруч із джихадом з використанням роз'яснень» [39]. Ці та подібні ідеї використовують для обґрунтування власної позиції такі радикальні організації, як «Брати-мусульмани», «Воїни Аллаха», «Хезболла», «ХАМАС», «Талібан» тощо [11, с. 12].

Важливо зауважити, що в ісламі є чимало течій, і більшість з них не є настільки радикальними, як салафізм. Більше того, в самому салафізмі є різні напрямки, і не всі з них закликають застосовувати насилля.

Амар Канах пропонує класифікувати салафізм за такими трьома напрямками: класичний, реформістський, джихадійський.

У першому з названих трьох звучить заклик до утвердження ісламської релігії і виховання молодого покоління в душі настанов ісламу.

У реформістському салафізмі можемо побачити спробу протистояння західним цінностям у рамках легальної політичної боротьби.

Насилля пропагує та застосовує третій напрямок – джихадійський салафізм.

Канах пише, що термін «джихадизм» застосовують для позначення «таких войовничих ісламських угруповань, які оголошують священну війну загрозам ісламу і мусульман з боку невірних» [37, с. 109]. Перший прояв діяльності саме джихадійського салафізму Амар Канах зараховує до середини ХХ ст., коли в Єгипті почали діяти екстремісти, які відкололися від «Ісламських братів» [37, с. 110].

Дослідники підкреслюють, що радикальний салафізм небезпечний, адже саме він є ідеологічною основою більшості випадків сучасного ісламістського екстремізму. Його прихильники прагнуть знищити секуляризовані суспільства, насадити іслам по всьому світу, переслідуючи тих, хто не дотримується настанов його радикальних напрямків. Як цілком справедливо зазначає Генрі Лаузьер, зараз салафіти претендують на монополію на релігійну істину [86, с. 3].

Данііл Сисоев, православний дослідник, якого вбили в 2009 р. мусульманські фанатики, так реконструював ідеї мусульманських радикалів: «З точки зору ісламу вся Земля поділена на дві частини: земля миру і земля війни. Земля миру – це земля, де діють закони шаріату <...> Земля війни – це земля, де не діють закони шаріату, і називають її землею війни тому, що ця територія повинна бути наведена в іслам. Для цього передбачається практика Священної війни – джихаду, яка має кілька форм» [59, с. 6].

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

Таухід – це концепт єдинобожжя, втім салафіти тлумачать його, по-перше, надзвичайно ригористично, а, по-друге, переводячи релігійні уявлення на політико-правову сферу. Перше проявляється в тому, що салафіти категорично забороняють будь-які прояви релігійного почуття по відношенню до всіх інших можливих об'єктів поклоніння, окрім Аллаха, наприклад, щодо святих тощо. Відповідно, дії всіх, хто не відповідають цьому критерію, проголошуються ширком. Друге полягає в тому, що салафіти не провадять розподіл на «світське» та «духовне» – релігійна ідея таухіду прямо стосується питання влади. Салафіти переконані, що, оскільки вся влада належить тільки Аллаху, то ті форми правління, які не є втіленням настанов Корану, є невір'ям.

Такфір – це звинувачення у невір'ї (куфрі). Як цілком справедливо пише Аль Хатіб Ібрагім Ясін, радикальні салафіти теоретично обґрунтовують свої екстремістські дії саме концептом такфіру [11].

Особливість салафітського розуміння такфіру полягає в тому, що тут значно розширено коло людей, які потенційно можуть бути звинувачені у куфрі, включаючи не тільки всіх немусульман, але й більшість мусульман. Більше того, такфір часто використовується одними угрупованнями мусульман як зброя проти інших мусульманських спільнот. Досі, проте, ведуться суперечки щодо того, які саме слова та вчинки варті такфіру для мусульманина. Між тим, одного тільки слова або ж вчинку не достаньо для оголошення такфіру мусульманинові. На думку радикалів, мусульмани мають доводити свою віру діями, щоб уникнути звинувачення в куфрі [37, с. 111]. А дії ці, на їх переконання, мають бути в руслі радикального салафізму.

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

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

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

Зробивши ці необхідні зауваження, повернемося до аналізу вчення Саїда Кутба. У своїй найвідомішій праці «Віхи на шляху Аллаха» (вперше видана у 1964 р.), яку Генрі Кіссінджер називає «основою сучасного ісламізму» [84, с. 130], Саїд Кутб чітко та однозначно формулює мету свого вчення. Це – світове панування. Критикуючи всі наявні типи суспільства, Кутб заявляє: «Людство потребує нового керівництва» [39, с. 3].

Кутб наголошує, що прагнення його вчення стосуються не лише традиційно мусульманських країн, а й населення всієї землі: «Темою цієї декларації є людина взагалі, рід людський, а сферою її застосування є земля, вся земля» [39, с. 29]. Дійсно, іслам не є національною релігією, а проголошує власну відкритість до всього людства, однак Кутб маніпулює з цим, видаючи можливість, що є у кожної людини, стати мусульманином, за необхідності ісламу поширити своє панування на всю землю.

С. Кутб багато слів у своїх книжках присвячує критиці сучасного світу за те, що в ньому є приклади поневолення людини людиною. Звісно, всім відомо, що у світі чимало несправедливостей і з ними необхідно боротися. Чимало людей пішли за вченням Кутба саме тому, що він увів їх в оману тим, що нібито він пропонує шлях до звільнення людства від поневолення. Але, якщо проаналізувати, що саме Кутб пропонує як «звільнення», то відразу стає зрозумілим, що він прагне ще гіршого, ніж те, що є.

Кутб пропонує заснувати тоталітарне суспільство, де люди не зможуть діяти на власний розсуд. Більше того, їм взагалі буде заборонено мати самостійні судження як такі. У тій державі, яку він пропонує побудувати, «люди не за яким питанням і не за яким аспектом свого життя не діють на підставі власного судження» [39, с. 23]. В уявній державі Кутба всі сфери життя людини повністю та без винятку мають контролюватися на предмет їхньої відповідності шаріату: «Люди повинні зробити шаріат Аллаха всесильним стосовно будь-якого з життєвих питань» [39, с. 22].

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

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

у повну відповідність з нормами, які діяли у мешканців арабських пустель VII ст.

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

Цей аргумент Кутба здається абсолютно неймовірним для людини християнського світу, адже однією з ідей християнства є те, що «кесарю кесарево, а Богу Боже», однак в ісламі владне панування розглядається як один із атрибутів божественності Аллаха і спроби людей жити за самостійно створеними законами справді нерідко розглядаються як посягання на вищевказаний атрибут. Кутб, доводячи цю тезу до пароксизму, прямо закликає до повалення політичного ладу в усіх без винятку країнах світу: «Кожен, хто оголосив себе мусульманином, повинен позбавитися політичних, соціальних та інших форм керівництва з боку язичницького суспільства» [39, с. 24]. Нагадаємо, язичницьким Саїд Кутб вважає будь-яке суспільство, яке не сповідує салафізм.

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

Саїд Кутб абсолютно відверто каже саме про політичні амбіції свого вчення: «Оголошення панування Аллаха над мешканцями цього світу означає, що у всіх видах, формах і системах людської влади відбулася всезагальна революція, всезагальний бунт усюди на планеті, де у тій чи іншій формі влада належить людям». Кутб обіцяє, що після повалення всіх політичних режимів на планеті володарюватиме Аллах, але ж, звісно, це обман – у кутбовій уявній планетарній державі халіфом, чиновниками, суддями були б не Аллах, а люди, які, прикриваючись ім'ям Аллаха, насолоджувалися б повною та нічим не обмеженою владою. За допомогою посилянь на волю Аллаха Кутб намагається обґрунтувати можливість застосування сили заради встановлення абсолютної політичної гегемонії.

Розглянемо, як саме Кутб пропонує досягти побудови свого тоталітарного суспільства. По-перше, він указує, що його вчення не несе мир: «Наше завдання полягає не в тому, щоб миритися з реальністю язичницького суспільства, і не в тому, щоб проявляти до нього лояльність та вірність» [39, с. 10]. Кутб розуміє, що досягти поставлених ним цілей неможливо шляхом пропаганди поглядів – звісно, люди не захочуть добровільно відмовитися від законів та звичаїв своїх країн. Тому він хоче розпалити війну.

Виправдати дану війну він намагається за допомогою принципу «мета виправдовує засоби»: «Коли на шляху постають перешкоди і з'являються фактори матеріального впливу, то виникає необхідність знищити їх насамперед силою, з тим, щоб отримати можливість звертатися з проповіддю до серця людини і її розуму, до людини, яка вільна від усіх цих кайданів» [39, с. 31].

Тобто, Саїд Кутб не вважає свідченням неспроможності його ідей той факт, що людство не бажає жити за його вченням за доброю волею.

Він вигадує причини нав'язати своє вчення всупереч вільній волі людей: «Хто прогресивно розуміє природу ісламської релігії, розуміє невідворотність динамічного просування до ісламу у вигляді джихаду з використанням меча і поруч з джихадом, з використанням роз'яснення» [39, с. 31].

Намагаючись переконати своїх adeptів у необхідності цієї війни, Кутб використовує класичний прийом «розлюднення» ворога. Він пише таке: «Немусульмани – не люди, поки вони живуть джахілістським життям» [39, с. 74]. Звісно, тут ми бачимо яскраве підтвердження, що вчення Кутба – це деструктивне вчення, яке не може мати жодних виправдань. Тому всі гучні заяви Кутба про те, що Захід є винуватим у расизмі, колоніалізмі та інших злочинах проти мусульман, насправді є лише ширмою, за якою він намагається просунути власний войовничий шовінізм.

Своїх adeptів Кутб готує до жертв, але, звісно, як і ідеологи інших деструктивних релігійних вчень, він заздалегідь оголошує винуватими в цих жертвах тих людей, на яких вони хочуть нападати: «На цьому шляху ми зіткнемося зі складностями та неприємностями, нам будуть нав'язані великі жертви, але у нас, якщо хочете, немає альтернативи шляху для просування вперед, окрім шляху, яким йшли представники першого покоління мусульман» [39, с. 10].

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

Цього разу, на думку Саїда Кутба, необхідно піти ще далі – завоювати увесь світ. Отже, Саїд Кутб пропонує відродити середньовічну

практику релігійної війни та силового сценарію постійного розширення території держави. Генрі Кіссінджер цілком справедливо назвав цю книгу Кутба «декларацією війни проти наявного світового порядку» [84, с. 130].

Як відомо, чимало ісламських вчених критикують заклики радикальних салафітів до джихаду, вказуючи, що ті викривляють мусульманське вчення про джихад. Наприклад, муфтії Р. Гайнутдін стверджує, що ідея джихаду, яку використовують радикальні салафіти, витлумачена ними неправильно, за його словами, джихад не є закликом до терору [33, с. 535].

Ще коли Саїд Кутб писав книгу, він стикався з критикою своїх поглядів з боку ісламських знавців мусульманського права та Корану, однак він не зважав на їхню думку. Кутб називає мусульманських критиків його вчення «теоретичними мусульманами» та «живими клітинами язичницького суспільства», які постачають цьому суспільству елементи збереження та розвитку, «замість того, щоб їх діяльність була спрямована на його руйнацію» [39, с. 23]. Він пише, що «у цих нащадків мусульман від ісламу тільки і залишилося, що сама назва» [39, с. 28] і каже, що немає ніякої доброї справи в їхніх устремліннях до миру, адже єдино праведний шлях – це війна до переможного кінця, поки не будуть знищені всі перешкоди до поклоніння всіх людей на планеті тільки самому Аллаху.

Кутб відкидає аргументи мусульманських вчених такими словами: «Вони намагаються звести джихад в ісламі до того, що називають зараз «оборонна війна». Джихад в ісламі – це зовсім інша справа».

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

однак дослідники (наприклад, І. Добаєв) ґрунтовно довели, що ці цитування вирвані з контексту Корану чи Сунни [34, с. 129].

С. Кутб наголошує, що ті, хто каже про оборонний джихад, принижує значення ісламської релігії. За його концепцією, джихад має не захищати мусульманські країни від нападів, а має покорити весь світ, причому захоплені народи мають або стати правовірними мусульманами, або поголовно платити данину у вигляді джизья, військового податку («Іслам заявить про своє примирення з ними лише тоді, коли вони заявлять про підкорення його владі, про згоду виплачувати джизью» [39, с. 38]).

До того ж Кутб вважає, що мусульманам не потрібно навіть знаходити підставу для нападу, нападати на весь світ їм нібито необхідно навіть тоді, коли ніхто не загрожує їхній безпеці: «Джихад не обмежується філософсько-теоретичними роз'ясненнями, незалежно від того, чи знаходиться ісламська батьківщина, а якщо сказати правильно з мусульманської точки зору – світ ісламу, в безпеці чи під загрозою з боку сусідів» [39, с. 32].

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

Критикуючи екстремістські наміри радикальних салафітів, ісламські вчені посилаються на місця в Корані, де Мухаммад закликає до миру. Кутб, не маючи змоги проігнорувати цитати Корану, винайшов, як обійти цей аргумент поміркованих мусульман.

С. Кутб каже, що слова про мир були військовою хитрістю Мухаммада, якою він намагався приспати уважність оточуючих народів: «Якщо Аллах колись протягом певного часу і забороняв ісламській

спільноті вести джихад, то це було питанням тактики, а не питанням принципу» [39, с. 39].

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

Кутб ділить планету на землю ісламу та землю війни. Він пише, що мусульмани лише в обителі ісламу (дар аль-іслам), тобто тільки між собою мають бути гуманними, а «Будь-який інший світ – це територія війни (дар аль-харб). Ставлення мусульманина до нього – або ведення боротьби з ним, або укладання перемир'я за умови гарантії безпеки для мусульман на підставі договору. Однак разом з тим ця територія не вважається обителлю ісламу і не може бути й мови про лояльні стосунки між населенням цих територій і мусульманами» [39, с. 64].

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

Саїд Кутб цинічно вказує, що його вчення не порушує вищезазначену норму, адже навернення всіх людей землі в іслам, про яке він мріє, має відбуватися не через пряму загрозу вбивства, а через «вільний вибір»: «...через надавання їм свободи прийняття цього вчення після руйнування правлячих політичних систем або шляхом примушення їх платити військовий податок. Люди заявляють про свою покірність та смирення, і в умовах повної свободи вирішують, приймати чи не приймати це віровчення. Людина сама повинна вирішити, чи сприймати за власною

волею це віровчення або не сприймати, але не повинна чинити йому спротив чи виступати проти нього зі зброєю в руках. Якщо хтось вчинить інакше, прибічники ісламського світогляду повинні воювати з ним доти, поки не вб'ють його або поки він не заявить про свою покірність» [39, с. 28].

Вбивати людей за спробу захищати від нападників свої держави та свою віру – ось що пропонує Саїд Кутб. Це ще одне свідчення того, що його вчення є абсолютно деструктивним. Не дивно, що, як переконливо аргументували дослідники, настанови Саїда Кутба лягли в основу проповідей та терактів Осами бен Ладена [85] і представників ІДІЛ [58, с. 55].

С. Кутб розуміє, що знайти виконавців для втілення у життя його програми буде непросто. Тому він пропонує методику виховання adeptів, які будуть здатні вбивати заради його ідей. Цілком у відповідності з настановами інших деструктивних релігійних вчень Кутб пише про необхідність ізолювати adeptів від контакту з реальністю, колишнім оточенням, знаннями, звичаями та традиціями свого народу. Тут він знову звертається до Корану за прикладами. Він каже про те, що досягнення асхабів (сподвижників Мухаммада) стали можливими завдяки тому, що ці люди черпали свої уявлення лише з Корану. А невдачі наступних мусульманських поколінь Кутб пояснює тим, що вони допустили до себе інші культурні впливи.

Тому Кутб закликає adeptів його вчення відмовитися від усього, окрім його трактування Корану, включаючи відмову навіть від мусульманської культури: «В наші дні ми живимо в умовах язичницького невігластва, подібно тому, яке існувало на світанку ісламу, а може і ще більш похмурого. Все, що навколо нас – джахілістське. Навіть на тому що ми вважаємо ісламською культурою, ісламськими інститутами, ісламською

філософією та ісламським мисленням стоїть печатка язичницького невігластва» [39, с. 9].

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

Звісно, коли десь утримувати групу молодих людей, відрізавши їх від спілкування з рідними, рідною культурою, обірвавши усі зв'язки з зовнішнім світом та промиваючи їм мізки читанням книги Кутба, можна виховати фанатиків, які вважатимуть, що їхнє призначення завоювати весь світ. Але ж це цілком сектантський підхід, який відверто вказує на його приреченість на поразку. Втім, відмітимо, що у Кутба знайшлося чимало послідовників, які почали втілювати його пропозиції у життя: «Глибоко радикальні ідеї Кутба мотивували ісламістських фундаменталістів всередині та ззовні Єгипту, які стали домінувати в мечетях, тренувальних таборах і на вебсайтах» [87, с. 11].

Зазначимо, що, аналізуючи вчення Кутба, як і будь-яке інше деструктивне вчення, важливо уважно ставитися до трактування термінів. Наприклад, у Кутба є термін «динамічний закон ісламської релігії». Звучить цілком прийнятно та ніби навіть на філософський манер, але під цим терміном Кутб насправді має на увазі абсолютно неприйнятний зміст. Він каже, що даним законом ісламу є постійне військове захоплення світу, яке не повинно припинятися допоки вся влада на планеті не буде в руках послідовників його тлумачення ісламу [39, с. 26–27].

Ще один термін, який використовує Кутб – це «мир». Як за Орвеллом, у Кутба мир означає війну. Коли Кутб каже про мир, він має на увазі не безпеку від нападу, не мирне життя. Він має на увазі прагнення знищити все, що є альтернативою його розумінню ісламу: «Іслам,

прагнучи миру, не має на увазі той дешевий мир, сутність якого зводиться лише до того, що убезпечити територію, на якій проживає населення, яке сприйняло ісламське віровчення. Іслам бажає такого миру, у затінку якого вся релігія повністю належала б Аллаху, тобто щоб люди, всі люди у затінку цього миру поклонялися Аллаху» [39, с. 32].

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

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

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

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

С. Кутб оголошує сучасні йому мусульманські країни такими, що не є мусульманськими насправді («з усієї землі зникло правління за

законом Аллаха» [39, с. 4]) і закликає мусульман зі зброєю в руках воювати проти влади в своїх країнах.

Критикуючи радикальні настанови салафізму, шейх Рамадан Аль-Буті констатує, що радикальний салафізм «побудував своє буття виключно на розмежуванні мусульман на два табори» [54, с. 116] та провокує постійні конфлікти.

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

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

У своїй книзі Кутб пише: «Відповідно до об'єктивного стану під рубрику «джахалістське суспільство» потрапляють усі фактично існуючі на землі сучасні суспільства» [39, с. 42]. Перед нами відверто сектантський погляд на світ, коли вчення однієї людини протиставляється всьому світові.

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

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

Таким чином, у праці «Під покровом Корану» С. Кутб постулює джахілію як основну категорію, котрою ісламська історіографія позначає «варварський» період в історії арабо-мусульманського регіону, який відрізняється незнанням Корану. С. Кутб дотримується думки, що сучасне людство входить у стан нової джахілії [40]. Дослідник визначає як «варварські» та «псевдоісламські» відповідні арабські, а також західні та соціалістичні режими. Таким чином, С. Кутб підкреслював, що єдиною законною владою у суспільстві виступає тільки влада Аллаха. Дане положення свідчить про те, що дана концепція не визнає альтернатив у варіантах розвитку суспільства.

С. Кутб підкреслював важливу рису ісламу, яка полягає у визнанні суверенності єдиного Бога. Влада парвителя легітимується лише тоді, коли він виконує роль провідника волі Аллаха. Шаріат тут виступає основою, з якої виходить глава держави при здійсненні влади. Різновидом джахілії постає й демократія, оскільки при даному режимі проголошується суверенітет народу, який розглядається відокремленим від Бога. Відтак, Кутб приходять до висновку, що всі прояви та форми джахілії мають бути знищені.

Таким чином, лише шлях джихаду та насильства уможлиблює існування «істинно ісламської влади». Результатом встановлення «істинно

ісламської влади» є досягнення соціальної справедливості. Про це С. Кутб, зокрема, говорить у іншій своїй основоположній праці під назвою «Соціальна справедливість». Таким чином, сама соціальна справедливість полягає в обранні мусульманським населенням правителя, а підпорядкування владі цього правителя є еквівалентним підпорядкуванню Аллаху та Мухаммаду. С. Кутбу також належить різка критика перспективи поєднання рис ісламських та соціалістичних режимів [41]. На думку мислителя, соціалісти арабо-мусульманського регіону в цілому – не прихильники ісламу, а тому спроба поєднання соціалізму та ісламу постає різновидом джахілії.

С. Кутб дотримується думки, що створення суспільства, котре буде враховувати соціальну справедливість та ісламську мораль, гарантує порятунок ісламського світу. Таке суспільство має жити, відповідно, за нормами шаріату. На нашу думку, С. Кутб критично оцінює арабський націоналізм. Він вважає, що всі правовірні прихильники ісламу мають об'єднатися в єдине суспільство, де національна приналежність не має значення. У такому союзі мусульмани зможуть пережити усі етапи джахілії та повернутися до влади Аллаха. Саме С. Кутб є засновником теорії «аттакфірва-ль-хіджра» (звинувачення в невірстві та відхід від суспільства), яка в подальшому стала ідеологічною основою для розгортання екстремістських рухів. Базу для формування даних поглядів він запозичив у ваххабітів.

У 1960-ті рр. ідеї С. Кутба дуже вплинули на єгипетську молодь. В одній зі своїх книг він неодноразово провадить свою основну ідею, що представники влади, котрі відхиляються від законів шаріату, є кяфірами (невірними, іновірцями), а люди, які не дотримуються в повсякденному житті приписів Корану або звертаються до іншого джерела, крім нього, не вважаються мусульманами. Подібної точки зору свого часу дотримувалися

Абд аль-Ваххаба і Ібн Таймія, а до них – харіджити. С. Кутб не визнавав відомих ісламських вчених, починаючи з перших трьох століть поширення ісламу, називаючи їх не мусульманами.

На думку С. Кутба, іслам повністю перестав існувати, оскільки мусульмани, нібито, живуть в язичницькому суспільстві. Звідси виникає його заклик знищувати державні системи революційним шляхом. Наприклад, у другому томі книги «Під покровом Корану» він стверджує, що людство відступило від віри, люди стали рабами людей, і відійшли від істини, котра міститься в словах «Немає божества крім Аллаха». Навіть ті, хто під час азана (заклику до молитви) повторює ці слова, вважає він, не розуміють їх сутності. На його думку, людство повернулося до епохи язичництва. Вивчення робіт і діяльності С. Кутба свідчить, що він дотримувався переконань харіджитського угруповання «байхасійя».

При детальному аналізі також можна виявити наступні особливості поглядів С. Кутба на сучасне суспільство і політику. Захоплення політичної влади, на його думку, не тільки є право ісламського руху, що надане Аллахом, але і його основним релігійним обов'язком [40].

Отже, що пропонує Кутб мусульманам? Він хоче, щоб вся планета занурилася у війну, щоб мусульмани воювали зі своїми урядами та між собою, як з «язичниками», щоб вони воювали також і з Заходом та всіма іншими країнами, які не захочуть мирно прийняти іслам. На його думку, це пряма дорога до миру та щастя, коли не буде «розтління», «невігластва» та переважання матеріального над духовним. «Ви перебуваєте в горі, нещасті та важкому становищі, і Аллах хоче полегшити вашу долю, надіслати вам своє милосердя та ошчасливити вас», – пише Кутб. І війну цю необхідно продовжувати безкінечно: «Ми не повинні залишати людей у спокої, поки вони не зрозуміють, що іслам – це не якась соціальна концепція місцевого значення» [39, с. 71].

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

Крім цього, «філософія боротьби» Кутба в ході запеклої пропагандистської війни за ідеологічний вплив на єгипетське суспільство стала своєрідним антиподом «класової боротьби» президента Єгипту Гамалія Абделя Насера (1918–1970). Очевидно, що Кутба стратили (у 1966 р.) саме за ідеї написаної ним книги «Віхи на шляху». Головні обвинувачі Кутба у ході судового процесу маніпулювали різними цитатами з «Віх на шляху» (або «Під покровом Корану»), вирваними із загального контексту роботи.

В принципі, книга Кутба не містила такої правової аргументації на основі богословських джерел ісламу, якою, наприклад, рясніла робота «Аль-Фаріда аль-гаїба» («Забутий обов'язок») Абд ас-Салама Фарага [88], ідеолога й засновника радикальної організації «Аль-Джихад». Книга Кутба більшою мірою була філософським осмисленням дійсності, написаним гарною мовою публіциста. Слід зазначити, що головна відмінність поглядів Фарага від концепції Кутба полягала у яскраво вираженому салафітському характері. Кожне своє твердження Фараг обґрунтовував висловами пророка Мухаммада і аятами Корану, а також думками таких вчених, як Ібн Тейм, Ібн Касир і Ібн аль-Джаузі.

Примітно, що ні в одному місці не був згаданий Кутб або його робота. До кінця 80-х рр. ХХ ст. книга Фарага «Забутий обов'язок» була практично основним ідеологічним капіталом джихадистського руху в Єгипті. Починаючи з першої сторінки своєї книги і до останньої Фараг

послідовно спростовував всі постулати «Братів мусульман», а також виступав проти створення законних благодійних товариств, ісламської політичної партії, прагнення зайняти державні посади, стратегії поступової ісламізації «зверху» або «знизу», і, нарешті, він прямо звинувачував увесь правлячий режим у невірі.

На жаль, вчення Кутба не може бути забутим. Д. Беньямін та С. Саймон цілком справедливо пишуть, що книга Кутба «Віхи на шляху» стала однією з найвпливовіших написаних арабською мовою книг останніх п'ятдесяти років [72, с. 63]. У цих умовах завдання дослідників – показувати деструктивний характер тез вчення Кутба, щоб протидіяти їхньому впливу на все нові й нові маси населення. Тому нам здаються незрозумілими спроби ледь не героїзувати Кутба з боку деяких західних дослідників.

Як приклад можна згадати книги Е. Нортона (ми проаналізуємо її позицію докладно далі – у Розділі V нашої дисертації) чи точку зору Д. Беньяміна та С. Саймона.

Так, Деніел Беньямін та Стівен Саймон пишуть про складнощі життя Кутба у в'язниці та порівнюють його книгу з творами інших знаменитих в'язнів ХХ ст.: «У столітті, в якому частка найбільш важливих творів вийшли зі в'язниць, Кутб, добре це чи погано, є відповіддю Ісламського світу Солженіцину, Сартру і Гавелу і його легко порівняти з ними у впливі» [72, с. 62]. Але ж ці порівняння цілком недоречні та некоректні. Кутба не можна порівнювати з вищезазначеними мислителями, адже у в'язницю його привели не прагнення свободи та миру, а пропаганда війни та його спроби організувати вбивства політичних опонентів.

Висновки до Розділу II

Отже, на підставі вищезазначеного можна зробити такі висновки.

Основи образу ісламу були закладені в культурі європейських народів у добу Середньовіччя, коли вперше почали взаємодіяти ісламський та християнський світи. Це була доба безперервних мусульmano-християнських війн, пов'язаних зі спробами мусульман захопити землі Європи, а також із Хрестовими походами європейців на Святу Землю, що була захоплена мусульманами.

У ході нашого дослідження виділено чотири компоненти у сприйнятті ісламу європейцями християнських країн Середньовіччя.

По-перше, це відчуття чужості ісламу та мусульман щодо європейців. Таке сприйняття створювалося не тільки постійними мусульmano-християнськими війнами цього періоду, але й фактом того, що мусульмани, захопивши частину європейських земель, «не розчинялися» серед місцевого населення, не прагнули асиміляції, всіляко підтримуючи свою самотність та окремішність.

Другий компонент – це сприйняття мусульман як людей, у яких можна навчитися. Протягом вимушеного життя поруч із мусульманами європейці запозичили у мусульман чимало важливих знань, ідей та технік, так само як і мусульмани у європейців.

Третій компонент образу ісламу, який склався у християн європейців епохи Середньовіччя, полягав у тому, що мусульманська релігія розглядалася як обман та щось несумісне з християнством, як його пряме заперечення.

Зокрема, Фома Аквінський відкинув ідею, що мусульмани, іудеї та християни мають спільне Священне Писання. За його словами, у релігії Мухаммада не було гідних підтверджень істинності його вчення. Той факт,

що за Мухаммадом пішли колосальні маси людей, Фома Аквінський пояснює тим, що іслам нібито апелює до плотських бажань людей, пропонуючи багатоженство та ідею наявності серед насолод мусульманського раю фізичних задовольень. Також Аквінат наголошує, що іслам є релігію меча і насильства.

Четвертим компонентом у сприйнятті мусульман європейцями в епоху Середньовіччя був страх. Цей страх має в собі два основні компоненти. По-перше, це страх перед величезною чисельністю мусульманського населення (зокрема, завдяки високим показникам народжуваності), по-друге, це страх перед бойовими успіхами мусульманських військ.

Як можна побачити, в сучасному сприйнятті європейцями ісламу наявні чимало складових того образу, що склався ще у добу Середньовіччя.

У сучасній, як і в середньовічній Європі, можна спостерігати фіксацію факту небажання мусульман асимілюватися, високі показники народжуваності мусульманського населення, усвідомлення чужості мусульманської культури щодо європейських правових та суспільних звичаїв, страх щодо великої кількості мусульманського населення. Водночас можна побачити і зміни – страх перед військовими успіхами мусульман поступився страху перед джихадистськими терактами; бажання навчатися у мусульман вже не є наявним у свідомості європейців, питання розбіжностей між богословськими аспектами християнської та мусульманської релігії більше не викликає зацікавленості у європейців.

Розглянувши генезу образу ісламу у свідомості європейців, ми також дослідили в цьому розділі дисертації історичний процес формування теоретичних підстав ідеології радикального джихадизму.

Зокрема, показано корені цієї ідеології, які сягають в екстерналістське тлумачення частиною мусульманських вчень природи людини.

Для цього ми уточнили зміст образу людини в ісламі у двох наступних пунктах. По-перше, в аспекті його концептуального змісту, показавши загальноісламську специфіку уявлень про метафізичний статус людини, який містить два основних виміри – «раб Аллаха» та «намісник Аллаха»; по-друге, в аспекті парадигмального різноманіття ісламу, аргументувавши наявність в ісламі двох основних різновидів образу людини – екстерналістського (класичний іслам) та інтерналістського (суфізм).

Показано, що образ людини в ісламі є неоднозначним та багатовимірним.

Зокрема, це виражається в наявності двох вимірів метафізичного статусу людини («раб Аллаха» та «намісник Аллаха»), а також у наявності двох парадигмальних різновидів інтерпретування образу ісламу (класичний та містичний напрямки). Екстерналістське тлумачення природи людини стимулювало зацікавленість частиною мусульманських вчень питаннями зовнішнього прояву служіння Аллаху (класичний іслам), а не питаннями духовного самовдосконалення (суфізм). Саме на цьому екстерналістському ґрунті могли з'явитися згодом вчення, які призвели до появи салафізму, який, у свою чергу, призвів до появи ідеології радикального джихадизму.

Показано у дисертації, що у формуванні теоретичної бази салафізму були наявними два етапи: релігійно-правовий, який представлений, зокрема, ідеями таких мислителів, як Ахмад ібн Ханбаль, Ібн Таймія та Мухаммад ібн Абд аль-Ваххаб ібн Сулейман ат-Тамімі; а також релігійно-

філософський етап, який представлений, зокрема, такими авторами, як Абу аль-Ала Маудуді, Абд ас-Салам Фараг та Саїд Кутб.

Як ми аргументували, специфічність тлумачення салафітами понять «таухід», «такфір», «джихад» склали ядро самобутності теоретичної бази радикального салафізму.

Ідею таухіду салафіти тлумачать, по-перше, надзвичайно ригористично, а, по-друге, проектуючи релігійні уявлення на політико-правову сферу. Практику такфіру салафіти тлумачать дуже широко, вважаючи, що звинувачення у куфрі може бути спрямоване не тільки на представників усіх релігій, окрім ісламу, але й на мусульман, які не хочуть власними діями доводити те, що вони не є мушріками.

Важливо, що серед різних тлумачень джихаду радикальні салафіти вважають можливим пропагувати та практикувати «джихад у формі меча» не тільки як засіб захисту, але і як наступальний засіб, що різко відмежовує радикальних салафітів від інших течій мусульманської релігії.

Також звернено увагу на важливу роль, яку зіграли ідеї Ібн Таймії в генезі салафізму. Як було аргументовано, ці ідеї в своїй основі мають чотири головні пункти.

По-перше, це проголошення абсолютної покірності Аллаху як необхідної якості віруючого мусульманина. По-друге, це відкидання будь-яких нововведень в ісламі, будь-яких спроб реформувати цю релігію. По-третє, це заклик Ібн Таймії повернутися до ісламу перших поколінь мусульман, коли уявлення про те, як саме необхідно служити Аллаху, ще не були викривлені. По-четверте, це його своєрідна концепція джихаду. Складовими концепції джихаду Ібн Таймії є розгляд священної війни як обов'язку мусульман, а також як найкращого з різновидів поклоніння Аллаху. Ібн Таймія аргументує, що джихад можна здійснювати не тільки

проти представників інших релігій, але й проти мусульман, якщо вони в чомусь викривили ісламське вчення.

Як висвітлено у цьому розділі, популярність ідей Ібн Таймії серед ідеологів радикального джихадизму викликана двома основним факторами. По-перше, це його концепція джихаду, яка допомагає вербувати нових членів у терористичні організації та обґрунтовує широкі можливості застосування релігійно забарвленого терору. По-друге, це фундаменталізм Ібн Таймії щодо соціальних питань.

Після Ібн Таймії важливу роль у формуванні теоретичних підстав салафізму відіграло вчення Мухаммада ібн Абда аль-Ваххаба ібн Сулеймана ат-Тамімі. Як ми обґрунтували, специфічність його поглядів полягає в наступному.

По-перше, ат-Тамімі вважав, що ісламському розумінню таухіду зобов'язані слідувати не тільки мусульмани, але й всі інші народи.

По-друге, він тлумачив стан у сучасних йому мусульманських країнах як повернення до джахілії, тобто язичницького незнання через відхід від настанов Аллаха.

По-третє, стверджував необхідність людям зважати на релігійні норми в усіх сферах свого життя – навіть у тих, які дуже далекі від царини відправлення релігійного культу.

У ХХ ст. розвинули салафітські ідеї в першу чергу Абу аль-Ала Маудуді та Саїд Кутб. Як ми аргументували, для формування ідеології радикального джихадизму стала важливою теза Маудуді про те, що для всіх людей існує лише один закон – закон Аллаха, а всі інші чинні на планеті закони – це вигадки, яких дотримуватися непотрібно. Також зіграла свою роль пропаганда Маудуді ідеї джихаду. Цей ідеолог пропагував джихад в двох аспектах, по-перше, як надійний засіб змінити світ, а, по-друге, як обов'язок кожного мусульманина.

У цьому розділі також проаналізовано вчення Саїда Кутба, яке було викладене в його книзі «Віхи на шляху до Аллаха», та показано, що воно є деструктивним.

Як ми аргументували, це вчення, по-перше, спрямоване на досягнення світового панування військовим шляхом, по-друге, розпалює ненависть щодо величезних мас людей за релігійною ознакою, по-третє, виправдовує релігійні війни, по-четверте, агітує за встановлення тоталітарного суспільства, по-п'яте, пропонує техніки підготовки релігійних екстремістів.

У дисертації обґрунтовано, що головним засобом досягнення своїх цілей Кутб проголошує наступальний військовий джихад. Причому вестися він, на його думку, має як щодо всіх немусульманських держав, та і всіх сучасних йому мусульманських держав, оскільки там живуть, на його переконання, «несправжні мусульмани».

Результатом цієї війни, на думку Кутба, має стати підкорення всього світу, а захоплені народи мають або стати мусульманами, або поголовно платити данину у вигляді джиз'я, військового податку.

Також ми навели три причини неспроможності вчення С. Кутба. По-перше, це вчення засноване на маніпуляціях, наведенні вирваних із контексту цитат та на видаванні бажаного за дійсне.

По-друге, це вчення оголошує війну всьому світові, що невідворотно призведе до поразки спроб його втілення у життя.

По-третє, вчення С. Кутба прагне примусити людей XXI ст. жити у суворій відповідності до норм життя людей у VII ст., що є утопією.

Окремо ми аргументували, що вчення Кутба є небезпечним та деструктивним не тільки щодо населення немусульманських країн, але й щодо мусульман як таких.

Як було показано, по-перше, Кутб вимагає від мусульман воювати проти своїх країн. Тобто він провокує громадянські, братовбивчі та спрямовані проти представників своєї ж релігії війни.

По-друге, по суті, Кутб виступає проти ісламського вчення як такого, пропонуючи замість нього своє власне розуміння ісламу, тези якого критикують знані мусульманські вчені.

По-третє, спроби радикалів втілити у життя настанови Кутба налаштовують населення різних країн світу проти ісламу як такого, іменем якого прикриваються джихадійські екстремісти, влаштовуючи свої теракти по всьому світові.

Список використаних джерел

1. Абдуллаев М. А. Суфизм и его разновидности на Северо-Восточном Кавказе. Махачкала: Новый день, 2000. 120 с.
2. Адамова М. А., Сергеев С. И. К вопросу измерения деятельности террористической организации ИГИЛ как мировой проблемы. Азимут научных исследований: экономика и управление. 2017. Т. 6. № 1. С. 267–270.
3. Акаев В. Х. Ислам в Европе: состояние, адаптация, перспективы. Исламоведение. 2013. № 4. С. 15–17.
4. Акаев В. Х. Ислам: социокультурная реальность на Северном Кавказе. Ростов-на-Дону: СКНЦ ВШ, 2004. 150 с.
5. Акаев В. Х. Северокавказский ваххабизм – разновидность исламского радикализма. Научная мысль Кавказа. 2000. № 3. С. 10–19.
6. Акаев В. Х. Суфизм и ваххабизм на Северном Кавказе. Конфронтация или компромисс? Махачкала: ДНЦ РАН, 1999. 125 с.

7. Акаев В. Х. Суфийские братства и ваххабиты. Азия и Африка сегодня. 1998. № 6. С. 14–19.
8. Алиев А. К. Северный Кавказ: современные проблемы этнополитического развития. Махачкала: Изд-во ДНЦ РАН, 2003. 220 с.
9. Алиев А. К., Арухов З. С., Ханбабаев К. М. Религиозно-политический экстремизм и этноконфессиональная толерантность на Северном Кавказе. М.: Наука, 2007. 230 с.
10. Алиев М. Г. В поисках согласия. М.: Республика, 2002. 250 с.
11. Аль Хатиб Ибрагим, Ясин. Салафитский радикализм и трансформация идейных доктрин в суннитском исламе: автореф. дис. на соискание степени канд. филос. наук: спец. «Религиоведение, философская антропология, и философия культуры». Махачкала, 2003. 18 с.
12. Аль-Умар А. Х. Религия истины. Ислам. М., 1997. 150 с.
13. Аль-Фаузан Ф. Книга единобожия. Махачкала, 1997. 220 с.
14. Анаит А. Современная исламская политическая мысль. Каир: Мактаблт Мадбули. 1988. 240 с.
15. Антее П. Ислам в современном мире (пер. с нем.) Ислам в Евразии / Под ред. М. В. Иордана. М., 2001. С. 45–80.
16. Антонович И. Радикальный джихадизм – геополитическая угроза цивилизационным основаниям современного миропорядка. Журнал Белорусского государственного университета. 2015. № 4. С. 30–37.
17. Арестов В. Н. Религиозный экстремизм: содержание, причины и формы проявления, пути преодоления. Харьков: Издательство при ХГУ, 1987. 120 с.
18. Арухов З. С. Экстремизм в современном исламе. Очерки теории и практики. Махачкала: Кавказ. 1999. 164 с.

19. Архимандрит Августин (Никитин). Ислам в Германии. СПб.: Восточный институт, 2015. 480 с.
20. Архимандрит Августин (Никитин). Ислам в Европе. СПб.: ЦСО, 2009. 656 с.
21. Ат-Тантауи А. Общее представление об Исламе: перевод с арабского Абдуль-Уаххаб Мадуар. К.: Ансар Фаундейшн, 2012. 224 с.
22. Афанасьев Н. Н. Идеология терроризма (отличительные черты терроризма, радикализма и экстремизма). Социально-гуманитарные знания. 2001. № 6. С. 206–219.
23. Ахмед А. Перекрёстки ислама. Родина. 1999. № 10. С. 18–20.
24. Ахромеева Ю. В. Социокультурные основы религиозного экстремизма: автореф. дис. на соискание степени канд. филос. наук: спец. «Религиоведение, философская антропология, и философия культуры». Воронеж, 2009. 18 с.
25. Бабаев Ф. М. Джихад как феномен в исламе. Исламоведение. 2009. №1. С. 40-49.
26. Байрамуков А. К. История ислама. Черкесск. 1994. 110 с.
27. Баконина М. С. «Идеальный халифат» – салафитская идеологическая революция. Вестник СПбГУ. Серия 13. Востоковедение. Африканистика. 2016. № 3. С. 116–126.
28. Баширов Л. А. Ислам в контексте этнополитических процессов в современной России. Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2009. № 1. С. 15–20.
29. Беляев Е. А. Арабы, ислам и Арабский Халифат в раннее средневековье. М., 1966. 420 с.
30. Бережной С. Е. Исламский фундаментализм на Юге России: политологический анализ: автореф. дис. на соискание степени канд. политических. наук: спец. «Политические институты,

- этнополитическая конфликтология, национальные и политические процессы и технологии». Ростов-на-Дону, 2004. 17 с.
31. Виймар П. Крестовые походы: миф и реальность священной войны. Евразия, 2006. 140 с.
32. Гайнутдин Р. Ислам – религия мира. Ислам: ответ на вызовы времени: выступления, статьи, интервью, документы. М.: Эксмо, 2011. С. 94–203.
33. Гайнутдин Р. Умеренный ислам – важнейший путь профилактики экстремизма. Ислам: ответ на вызовы времени: выступления, статьи, интервью, документы. М.: Эксмо, 2011. С. 523–538.
34. Добаев И. П. Идеологические конструкты радикального исламизма. Гуманитарий Юга России. 2015. № 1. С. 121–129.
35. Ибн Теймийа. Аль-Ибадийа. URL: <http://www.way-to-allah.com/ru/documents/Al-Ibadiya.pdf> (дата останнього звернення 13.11.2017).
36. Кадырова К. А. Джихад в трудах Абу Аля аль-Маудуди. Вестник РУДН. 2015. № 1. С. 48–65.
37. Канах А. Джихадийський салафізм як нове явище у міжнародній політиці. Українське релігієзнавство. 2013. № 68. С. 109–113.
38. Коран. Переклад смислів з арабської мови / пер. М. Якубович. Київ: Основи, 2013. 435 с.
39. Кутб С. Вехи на пути Аллаха. URL: www.islamnuri.com/Russ/knigi/Vekhi%20na%20Allakha.doc (дата останнього звернення 16.10.2017).
40. Кутб С. Под сенью Корана. М.: Умма, 2003. 538 с.
41. Кутб С. Социальная справедливость. Каир, 1967. С. 97–98 (на арабском языке).

42. Лабынцев А. Феномен терроризма смертников. Научно-аналитический журнал «Обозреватель Observer». 2007. № 1. С. 121–127.
43. Маевская Л. Б. Идеология Ибн Таймии как фундамент для формирования ваххабизма. Культура народов Причерноморья. 2012. С. 105–109.
44. Малашенко А. В. В поисках альтернативы: арабские концепции путей развития. М., 1991. 208 с.
45. Маточкина А. И. Обращение к идеям Ибн Таймийи в новое и новейшее время. Ученые записки КФУ. Гуманитарные науки. 2013. № 3. С. 111–119.
46. Маточкина А. И. Проблема власти в воззрениях Ибн Таймийи. Религиоведение. 2010. № 1. С. 143–149.
47. Маудуди Абу-аль-Аля. Этические воззрения ислама. URL: http://portal21.ru/news/we_recommend.php??ELEMENT_ID=1068 (дата останнього звернення 01.12.2018).
48. Музыкина Е. Концепция человека в исламской антропологии. Исламоведение. 2017. № 8 (1). С. 105–111.
49. Мухаммад ибн Сулейман ат-Тамими. Книга единобожия. С комментариями Абдурахмана ас-Саади. URL: http://www.way-to-allah.com/ru/documents/TOVHID_part1.pdf (дата останнього звернення 01.12.2018).
50. Основы сунны Имама ахлю ас-суна Ахмада ибн Ханбаля / ред. Абу Мухаммад. Казахстан, 2006. Каир, 2006. С. 34-36. URL: https://s2.musulmanin.com/osnoivi_sunni_ahmad_ibn_hanbal_aqida.pdf (дата останнього звернення 01.12.2018).
51. Поломошнов П. Проблема личности в исламе. Исламоведение. 2015. № 4. С. 78–88.

52. Постнов А. В. Нетрадиционные течения в мусульманском сообществе (умме) Российской Федерации в 1990-е – начале 2000-х гг.: автореф. дис. на соискание степени канд. истор. наук: спец. «Отечественная история». Саранск, 2011. 18 с.
53. Ракитянский Н. М. Исламский менталитет в контексте принципа политической субъектности. Теодицея: альманах. Пятигорск, 2012. № 3. С. 83–92.
54. Рамадан аль-Бути. Салафия. Ансар, 2008. 132 с.
55. Рязанов Д. С. «Исламское государство» в творчестве Маудуди и Кутба: сходства и различия. Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2011. № 7 (13). С. 176–180.
56. Самошонков К. Н. Религиозный конфликт как объект социально-философского анализа: автореф. дис. на соискание степени канд. филос. наук: спец. «Религиоведение, философская антропология, и философия культуры». М., 2004. 18 с.
57. Смирнов А. Нравственная природа человека: арабо-мусульманская традиция. Этическая мысль. 2000. № 1. С. 46–69.
58. Старостин А. Н. Идеологические истоки ИГИЛ, практики агитации и методы информационного противодействия радикалам. Мусульманский мир. 2015. № 4. С. 55–66.
59. Сысоев Д. А. Ислам. Православный взгляд. СПб.: Духовное наследие, 2011. 300 с.
60. Тиби Б. Является ли ислам политической религией. Неприкосновенный запас. 2002. № 6. С. 41–49.
61. Уотт У. М. Мусульманская Испания / У.М. Уотт, П. Какиа. М.: Наука, 1976. 199 с.

- 62.Фарапонова М. Компаративистский анализ понимания личности в православии и исламе. Теория и практика общественного развития. 2014. № 19. С. 156–158.
- 63.Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга первая. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. 440 с.
- 64.Хайбулаев З. Х. Ваххабизм в исламе: истоки и современность: автореф. дис. на соискание степени канд. филос. наук: спец. «Религиоведение, философская антропология и философия культуры». Махачкала, 2001. 18 с.
- 65.Abdullah I. Tawhīd and Trinity: A Study of Ibn Taymiyyah’s al-Jawāb al Sahīh. Intellectual Discourse. 2006. Т. 14. № 1. P. 20-30.
- 66.Abdullah, M. Divinity and Humanity in Islam and Christianity. Exchange. 2016. № 45. P. 141-153. DOI: 10.1163/1572543X-12341398.
- 67.Al-Matroudi A. H. I. The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyyah: Conflict or Conciliation. Routledge, 2006. 230 p.
- 68.AlSayyad N. Muslim Europe or Euro-Islam: politics, culture, and citizenship in the age of globalization / Ed. by Castells M. Lexington Books, 2002. 120 p.
- 69.As’ ad AbuKhalil. The incoherence of Islamic fundamentalism: Arab Islamic thought at the end of the 20th century. The Middle East Journal. 1994. P. 677–694.
- 70.Ashour O. Post-jihadism: Libya and the global transformations of armed Islamist movements. Terrorism and Political Violence. 2011. Т. 23. № 3. P. 377–397.
- 71.Atwan A. B. Islamic state: The digital caliphate. Univ of California Press, 2015. 230 p.
- 72.Benjamin D. The Age of Sacred Terror / D. Benjamin, S. Simon New York. Random House Publishing Group, 2002. 230 p.

73. Blanchard C. M., Humud C. E. The Islamic State and US Policy. *Current Politics and Economics of the United States, Canada and Mexico*. 2016. T. 18. № 4. P. 23–29.
74. Boukhars A. Islam, jihadism, and depoliticization in France and Germany. *International Political Science Review*. 2009. T. 30. № 3. C. 297–317.
75. Brachman J. M. *Global jihadism: Theory and practice* / J. M. Brachman. Routledge, 2008. 224 p.
76. Esposito J. *Unholy War: Terror in the Name of Islam*. Oxford University Press, 2003. 196 p.
77. Fuller G. E. *The Future of Political Islam*. New York: Palgrave Macmillan, 2003. 120 p.
78. Gambhir H. K. Dabiq: The strategic messaging of the Islamic State. *Institute for the Study of War*. 2014. Vol. 15. P. 12–17.
79. *Global Salafism: Islam's New Religious Movement* / Ed. R. Meijer. Oxford University Press, 2014. 463 p.
80. Gottschalk, P. *Islamophobia: Making Muslims the Enemy* / Peter Gottschalk, Gabriel Greenberg. Rowman & Littlefield, 2008. 181 p.
81. Habeck M., *Knowing the Enemy: Jihadist Ideology and the War on Terror*. Yale University Press, 2007. 256 p.
82. Hallaq W. B. *Law and legal theory in classical and medieval Islam*. 1994. 240 p.
83. Halliday F. 'Islamophobia' reconsidered. *Ethnic and Racial Studies*. 1999. Vol. 22. Iss. 5. P. 892–902.
84. Kissinger H. *World Order*. Penguin, 2014. 340 p.
85. Lane J.-E. Rise of Radical Islamic Fundamentalism: Mawdudi, Qutb and Faraj. *The Journal of Social Sciences Research*. 2016. № 2. P. 34–43.
86. Lauzière H. *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*. Columbia University Press, 2015. 320 p.

87. Toth J. Sayyid Qutb: The Life and Legacy of a Radical Islamic Intellectual. OUP USA, 2013. 230 p.
88. Voll J. O. Islam: Continuity and Change in the Modern World. Boulder, 1982. P. 354–355.
89. Watt W. M. The Influence of Islam on Medieval Europe. Edinburgh University Press, 1994. 125 p.

**МАТЕРІАЛИ ІІ-ГО РОЗДІЛУ АПРОБОВАНО В НАСТУПНИХ
ПУБЛІКАЦІЯХ:**

1. Несправа М.В. Спільне та відмінне у богословському та релігієзнавчому підходах до дослідження питання залагодження релігійних конфліктів. Мультиверсум. Філософський альманах / Голов. ред. В.В. Лях. Київ, 2017. Вип. 3–4. С. 99–105.
2. Несправа М.В. Критика ісламськими вченими радикального салафізму. Грані [фахове видання, що входить в наукометричну базу Index Copernicus]. 2017. № 20(8). С. 31–36.
3. Nesprava M. Human image in classical islam and sufism: philosophical analysis // Антропологічні виміри філософських досліджень. 2018. Вип. 13. С. 166-172.
4. Несправа М.В. Еволюція понять «джихад» та «джихадизм». Virtus: Scientific Journal [науковий журнал, Канада]. 2019. No. 32, p. 18-20.

РОЗДІЛ III

СУТНІСНА ТА ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА ПРОЕКЦІЯ РАДИКАЛЬНОГО ДЖИХАДИЗМУ В ЄВРОПІ ПОЧАТКУ XXI СТ.

3.1. Релігійно фундована екстремістська діяльність джихадистів у Європі

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

Наголосимо також, що останніми роками відбулося стрімке зростання кількості цього типу терактів. Так, у 2014 р. в ЄС було зафіксовано 4 теракти, що експерти Європолу класифікували як «цілком або частково інспіровані релігією», а саме радикальним ісламізмом [73, с. 18–19], а у 2015 р. таких терактів було вже 17, внаслідок яких загинуло 150 людей [74, с. 22]. Причому в офіційних документах зі статистикою Європолу з 2016 р. з'явилася окрема графа, яка називається «джихадистський тероризм». У 2016 р. джихадистський тероризм знов демонструє у Європі великі цифри – в даному році таких атак було 13 (з них у Франції – 5, у Бельгії – 4, у Німеччині – 4), внаслідок яких загинуло 135 людей [75, с. 22].

Звісно, в Європі відбуваються й інші види терактів – сепаратистські, теракти радикалів лівого спрямування тощо, однак той різновид тероризму, який ми обрали об'єктом нашого дослідження, має

свою специфіку – його екстремістські практики базуються на релігійному ґрунті. Люди, які здійснюють ці теракти – релігійні фанатики.

Українська дослідниця С. Бурлак визначає релігійний фанатизм як «високий ступінь ідентифікації людини з положеннями релігійних доктрин, нетерпимість до іновірців, нав'язування своєї світоглядної парадигми іншим» [12, с. 5]. Все це ми можемо побачити у радикальних ісламістів. Вони розглядають себе як діючих осіб в уявному світі боротьби між силами Аллаха та його супротивниками, і ця сконструйована їхньою свідомістю нав'язлива релігійна картина є для них більш реальною, ніж той дійсний світ, в якому вони насправді перебувають.

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

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

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

Як відомо, в релігійному екстремізмі поєднуються різноманітні елементи ілюзорного відображення дійсності та деструктивні дії. Ці

компоненти тісно взаємопов'язані, причому перші обов'язково санкціонують другі. Спробуємо розібратися в структурі того екстремізму, який здійснюють в перші десятиліття XXI ст. в Європі радикальні джихадисти.

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

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

Як цілком справедливо зазначає Ю. Ахромєєва, однією з причин релігійного екстремізму є відсутність у екстремістів повноцінного знання про свою релігію [7, с. 8]. Майбутніх терористів виховують на крайніх прикладах, при такому вихованні увага концентрується на другорядних аспектах віросповідання, навмисно обходячи увагою головний пункт – релігія має вчити добру, а не вбивствам.

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

Як пише Джон Еспозіто, якщо ви захочете почути думку чотирьох мусульман про те, що таке джихад, то зможете почути чотири зовсім різні

відповіді [72, с. 26], але майбутнім терористам не розповідають про це різноманіття трактувань, їм надають одне найрадикальніше тлумачення. Те ж саме стосується й ідеї шахідизму.

Так, в історії мусульманства було чимало прикладів, коли готували смертників. Можна пригадати одну із сект ісмаїлітів, сумно відомих «гашишинів», яких в Європі називали асасинами [34]. Однак відомим є також факт, що ортодоксальний іслам рішучим чином засуджує самовбивство як таке, втім до цього факту терористичні інструктори не привертають увагу своїх «підопічних».

Характерними ознаками ідеології злочинців, які здійснюють джихадистські теракти в сучасній Європі, є ділення людей за чинником релігійної приналежності на вірних та невірних, причому стосовно останніх будь-які дії проголошуються дозволеними. Принциповим змістом цього екстремістського різновиду релігійної ідеології є не роздуми щодо релігійної догматики чи обрядності, а настирлива актуалізація в релігійній свідомості адептів стану релігійної війни, при якому нібито всі засоби підходять.

А. Кадієва виділяє такі п'ять акцентів, що є характерними для екстремістської форми релігійної ідеології: 1) акцентуація відносин з іновірцями та актуалізація релігійної нетерпимості, 2) формування образу «ворога істинної віри», 3) релігійне санкціонування агресії проти «ворогів істинної віри», 4) акцентуація соціального змісту релігії у формі релігійного ідеалу праведного життя та праведного суспільства, 5) дихотомічна прямолінійна поляризація світу [45, с. 10].

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

Слід перейти до аналізу специфіки екстремістської діяльності ісламістських терористів у сучасній Європі. Звісно, найбільш значні

прояви цієї діяльності – це терористичні атаки. У цих нападах вони використовують усі доступні їм засоби – вибухівку, вогнепальну зброю, ножі. Після подій 11 вересня 2001 р. терористи активно застосовують як засіб здійснення теракту мирні засоби пересування.

Однак їхня злочинна діяльність не обмежується терористичними актами. Це і пропаганда екстремістських поглядів, і вербування нових членів, і, взагалі, будь-які дії, що спрямовані на нанесення шкоди тим, кого вони проголосили супротивником. Шкода може бути фізична, психологічна, економічна тощо. Тут наявне велике різноманіття деструктивних проявів. Наприклад, Т. Заброта аргументовано пише, що «ісламський екстремізм використовує в своєму арсеналі і такі методи боротьби, як масове виготовлення фальшивих грошей чи широкомасштабні операції з переміщення наркотиків, які за своєю суттю близькі терактам» [40, с. 8].

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

Серед останніх терактів, відповідальність за які взяла ІДІЛ, можна назвати, зокрема, такі: серія нападів 3 червня 2017 р. в Лондоні (вбито 8, десятки людей поранені); теракти 22 травня 2017 р. у Манчестері (вбито 22 особи, 120 отримали поранення); теракт 14 липня 2016 р. в Ніцці (вбито 86 людей, поранено 308); теракти 22 березня 2016 в Брюсселі (вбито 35 осіб, 340 поранено); теракти 13–14 вересня 2015 р. в Парижі (130 людей вбито, 350 поранено). Останній теракт в Європі, за який взяла відповідальність Аль-Каїда (а саме організація «Аль-Каїда на

Аравійському півострові») – це вбивства 7 січня 2015 р. в Парижі (12 людей вбито, 11 поранено).

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

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

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

І Аль-Каїда, і ІДІЛ поширює чималою кількістю мов агітаційні видання, в яких пропагують свої ідеї та надають розлогі поради, як саме потрібно вбивати людей в ім'я цих ідей. Так, наприклад, ІДІЛ в одному зі своїх журналів нещодавно розмістила серію статей під назвою «Тактика терору», які розповідають, як саме влаштовувати терористичні напади, використовуючи ножі, автомобілі, підпали, і надають практичні поради, як максимізувати кількість постраждалих. Причому автори цих статей рекомендують терористам залишати на місці злочину записки або записувати перед терактами відеозвернення про те, що дані теракти здійснюють саме від імені ІДІЛ [75, с. 26].

Розглянувши екстремістські ідеологію, діяльність та організацію того різновиду ісламістського тероризму, що є об'єктом нашого

дослідження, ми можемо побачити, що це саме релігійний тероризм. Адже його ідеологія, діяльність та організаційна складова цілком підпадають під визначення релігійного тероризму, яке пропонує відомий фахівець з аналітики релігійного насилля Марк Юргенсмайер: «Публічні акти насилля, для яких релігія надала мотивацію, виправдання, організацію та відповідний світогляд» [78, с. 7].

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

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

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

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

Другий із названих терактів був нападом на римо-католицький храм святого Стефана. 26 липня 2016 р. двоє мусульман під час ранкової служби

взяли в заручники священика, двох монахинь та двох прихожан, а потім перерізали горло 85-літньому священику Жаку Амелю. Ці події демонструють всі ознаки агресії представників радикальних течій ісламу саме проти віруючих-християн.

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

Розглянемо визначення релігійного конфлікту. Вітчизняний релігієзнавець А. Арістова зазначає: «На відміну від правових, політичних, економічних конфліктів, релігійні виділяються в окрему групу не лише за сферою свого прояву, а й за специфікою сторін-учасників. Меншою мірою, один із конфліктуючих суб'єктів репрезентований групою (спільнотою, організацією) зі стійкою релігійною та конфесійною ідентичністю» [5, с. 9].

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

А. Арістова виділяє чотири підходи до визначення релігійних конфліктів.

Так званий антагональний підхід «ґрунтується на розумінні конфлікту як певного процесу взаємодії суб'єктів, що перебігає у формах протиборства і протидії між ними; є специфічною формою легалізації антагоністичних відносин і протиріч у релігійно-церковній сфері» [5, с. 6].

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

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

І останній, четвертий, підхід з названих А. Арістовою, пропонує визначати релігійні конфлікти як специфічну форму (різновид) міжконфесійних відносин [5].

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

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

Радикальний джихадизм оцінює події, що відбуваються у світі, в рамках ідеї священної війни, джихаду. Він виходить з переконання у імперативності та загальної значущості своїх ідей, що супроводжується крайніми проявами релігійної нетерпимості. І при цьому ці самовпевнені релігійні фанатики йдуть вбивати, будучи переконаними, що роблять святу справу, боронячи те, що вони вважають добром, від того, що вони вважають злом.

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

Як зазначає В. Пісоцький, поширена у країнах Заходу ідея толерантності передбачає, що, «зберігаючи свою незалежність і автономію, суб'єкти взаємодії, в свою чергу, не повинні обмежувати свободу інших, усвідомлюючи і визнаючи їх самобутність і самоцінність, поважаючи їх право вибору, право бути інакшими, не схожими і навіть протилежними у своїх уподобаннях, інтересах, звичках, віруваннях, які, втім, не повинні суперечити самій ідеї толерантності» [61, с. 20].

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

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

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

Нагадаємо, що джихадистська організація «Ісламська держава» (ІД) мала до 2014 р. назву «Ісламська держава Іраку і Леванта» (ІДІЛ) та була

утворена у 2006 р. в Іраку різними ісламістськими угрупованнями, частина з яких мали безпосереднє відношення до Аль-Каїди. Дослідники характеризують ідеологію ІДІЛ як «жорстоку версію салафізму, яка закликає застосовувати насильство, щоб установити ідеальне суспільство, засноване на їхньому розумінні ісламу» [1, с. 267].

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

Вчені так характеризують те, що відбувається в Ісламській державі: «Їхня стратегія – тотальний терор і контроль, який стосується всіх сфер людського буття – від сімейного життя до культури, від економіки до права. Ця стратегія припускає публічні страти, легалізує рабство, етнічні та конфесійні чистки» [8, с. 117].

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

Як пише М. Стишинський, хутба є однією з найдавніших форм нарративу в мусульманському світі [63, с. 158]. Зазвичай її здійснює імам під час п'ятничного богослужіння або у свята. Дана проповідь структурно має дві частини: спочатку імам читає коранічні вірші, стислі молитви та робить релігійні заклики; в другій частині він веде мову про духовні цінності та соціальні проблеми, згадуючи доречні слова Мухаммада та приклади з його життя.

Структуру хутби почав використовувати в пропагандистських зверненнях Усама бен Ладен. Лідер Аль-Каїди розпочинав свої виступи з

таких посилань до релігії, як фрази: «В ім'я Бога Славного і Милосердного», «Хай буде мир з тими, хто йде правильним шляхом». Таким чином, він намагався виставити свої наступні заклики до вбивств як такі, що відповідають волі Аллаха. З цією ж метою він наводив у своїх виступах вихоплені з контексту фрази Корану, які нібито дозволяють теракти та навіть наголошують про необхідність їх скоєння для мусульман.

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

ІД розвинула цей технологічний та інноваційний сегмент деструктивної діяльності ще активніше. Її пропагандисти активно використовують сучасні форми комунікації на кшталт соціальних медіа. Як виявилось, заклики повернення до середньовічних форм релігійного життя та стосунків у суспільстві можна цілком вдало просувати шляхом надсучасних технологій.

Цікаво проаналізувати процедуру проголошення Ісламської Держави. Вона була представлена в релігійному дусі.

Лідер ІДІЛ Абу Бакр аль-Багдаді зробив це в священний для мусульман місяць Рамадан. Він був вдягнений у сакральний одяг, проголошення відбулось на подіумі в головній мечеті Мосула. Виступаючи, Абу Бакр аль-Багдаді розпочав свою промову з релігійних закликів і цитат, а після короткої перерви повів мову про джихад, встановлення ісламських цінностей та відновлення халіфату. Ці слова аль-Багдаді супроводжував цитуваннями Корану та хадісів [63, с. 160]. Додамо до цього, що проголошений халіфом під ім'ям Ібрагім, аль-Багдаді стверджує, що він нібито є нащадком пророка Мухаммада.

Джихадисти в своїх закликах до терактів постійно використовують слова, що несуть в собі релігійні конотації. Так, жертв своїх терактів вони

називають такими термінами, як «хрестоносці», «диявол», «грішники», «відступники», «вороги Аллаха» [63, с. 159]. Прославляючи смертників, джихадисти порівнюють їх із знаменитими мусульманами минулого, які жертвували своїм життям за віру.

Коли джихадисти підбурювали мусульман до теракту проти карикатуристів Charlie Hebdo, вони поширювали такі заклики: «Якщо ми не помстимося за Пророка, ми ніколи не дізнаємося благоденства» [63, с. 163].

Проголосивши своє теократичне державне утворення в якості спадкоємця заснованої Мухаммадом держави, терористи ІДІЛ зробили те, на що їхні попередники не наважувалися. Навіть бен Ладен казав про халіфат у якості далекої перспективи. Проголошенням в 2014 р. Ісламської держави ватажки ІДІЛ привернули на свій бік багатьох мусульманських радикалів, запропонувавши мусульманам всього світу вкрай спокусливу ідею.

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

По-друге, відновлення давнього халіфату з усіма його ортодоксальними законами та правилами життя розцінюється багатьма мусульманами як єдина можливість подолати проблеми сучасних суспільств.

Чимало мусульман вважає, що введення законів і правил життя, які діяли при Мухаммаді і праведних халіфах, здатне забезпечувати добробут і велич умми. Як пише А. Федорченко, «В свідомості мільйонів сунітів халіфат уявляється унікальним ісламським інститутом, здатним викоринити всі прояви державного непотизму, захистити мусульманську

громаду від іноземної політичної та економічної залежності і сторонніх релігійних і культурних впливів» [67, с. 177].

Справжній халіфат, а точніше сказати, халіфати, які історично існували на мусульманських землях, зовсім не були ідеальними. Проте це не завадило мусульманським мислителям протягом століть описувати халіфат в якості найкращої форми правління. Як зазначає М. Баконіна, «ідея відродження ілюзорного халіфату, описаного у ал-Маварді або ібн Халдуна, була схвалена всіма ісламістськими ідеологами ХХ ст.» [8, с. 118].

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

Л. Н. Додхудоєва пише, що усвідомлення факту скасування останнього мусульманського халіфату у 1924 р. вивело кризу ідентичності, що тоді охопила мусульманський світ у ході колонізації країнами Заходу, на новий рівень: «Незважаючи на те що переважна більшість мусульманських інтелектуалів розуміли ефемерність халіфату як політичного утворення, яке об'єднувало мусульман, і нерідко виступали з різкою критикою політики Османів, символічне значення халіфату як найважливішого з концептів цивілізаційної спільності мусульман і символу цілісності умми, важко, якщо взагалі можливо, переоцінити» [35, с. 119].

Для мусульман це був другий удар по єдності ісламського світу після розділу на національні держави за умовами Версальського миру. Л. Н. Додхудоєва зазначає, що період відразу після ліквідації халіфату як суб'єкта міжнародного права характеризувався найвищою політичною активністю мусульманських інтелектуалів, котрі чітко усвідомили

нагальну потребу всебічно обговорити наявне становище і по можливості виправити його [35, с. 119].

Так, у 1926 р було проведено два заходи з метою відновити халіфат і обрати халіфа: в Єгипті відбувся Конгрес з проблеми халіфату, а в Мецці був проведений Панісламський конгрес. Втім, заявлені цілі так і не були в ХХ ст. досягнуті.

Терористи ІД в ХХІ ст. претендують на те, що вони втілили дану мрію у життя. За словами А. Федорченко, «в мусульманській традиції і громадській думці халіфат – це позачасова форма універсальної держави, що була надана самим Аллахом. Будь-яка критика халіфатської державності в ісламському світі розцінюється як страшний гріх» [67, с. 178]. Боротьба Західного світу проти новоявленого халіфату, з точки зору терористів, лише підкреслює, що цей халіфат – справжній.

Як ми бачимо, використання релігійних чуттів віруючих в інтересах тероризму призводить до жахливих результатів. Чимало тисяч людей загинули від діяльності так званої Ісламської держави. Наголосимо, що існування ІД – це проблема не тільки народів Близького Сходу. Справа в тому, що Ісламська держава претендує на весь світ, зокрема однією з її цілей є «поширення терористичної ідеології серед мусульман Європи» [65, с. 37].

Доля тих людей, які піддалися цій пропаганді, жахлива – деякі з них влаштовують теракти в європейських країнах, інші їдуть в Ірак та Сирію воювати під знаменами Ісламської держави [67, с. 175]. Невипадково свої пропагандистські матеріали «Ісламська держава» видає в тому числі п'ятьма європейськими мовами. На жаль, ця пропаганда приносить результат.

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

Щодо обставин виникнення радикального джихадизму, варто зазначити, що більшість дослідників схиляється до думки, що він виникає як реакція на колоніальну політику Заходу в мусульманських країнах. Так, внаслідок тривалого домінування на мусульманських землях іноземної влади та ідеології не могли не з'явитися спроби мусульман віднайти свою своєрідність, свій власний шлях у цьому світі.

Чимало близькосхідних народів почали шукати відповіді щодо своєї ідентичності у власній релігії. Так виникає феномен реісламізації – новий та небачений з часів халіфату підйом ісламу. Дослідники наголошують, що зараз у мусульманському світі практично скрізь робиться набагато більший, ніж раніше наголос на відродженні ісламської спадщини [57, с. 47]. Одним із проявів реісламізації є радикальний салафізм, частиною ідеології якого є радикальний джихадизм.

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

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

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

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

Розглянемо одну з найбільш відомих декларацій радикального джихадизму. У 1998 р. Бен Ладен публікує маніфест про створення «Світового ісламського фронту джихаду проти іудеїв і хрестоносців». У цьому документі є такі слова: «Вбивати американців і їх союзників, цивільних або військових є обов'язком кожного мусульманина, який на це здатен, в якій би країні він не перебував» [57, с. 34].

Аналізуючи даний документ, можна, по-перше, стверджувати, що радикальний джихадизм – це абсолютно неприйнятна ідеологія, яка пропагує вбивства та насилля.

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

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

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

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

По-шосте, радикальний джихадизм є новим явищем в історії ісламу. Як зазначає Г. Мирський, ще не було випадку, коли в історії ісламу оголошувався б джихад в «будь-якій країні», тобто без прив'язки до території, яка потребує захисту від «ворогів віри» [57, с. 34].

Для обґрунтування своїх положень джихадисти посилаються на Коран та Сунну, але варто наголосити, що вони роблять це вибірково. Так, І. Антонович пише: «Теоретичним мотивом радикального джихадизму є не істинний іслам, відображений в Корані та цінностях цієї великої світової релігії, а його трактування різними радикальними школами» [2, с. 32].

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

джихад цитуються без тафсіра (пояснення аятів) деякі невеличкі аяти з Корану, які використовуються для виправдання власних дій» [58, с. 103].

Зовсім не випадково, що до своїх лав джихадисти рекрутують передусім недостатньо освічену молодь, яка не є докладно знайомою з традиційним ісламом. І. Антонович наголошує, що «джихадийські радикали використовують невігластво та відсутність досвіду молоді» [2, с. 32].

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

Р. Несипбай наголошує, що раніше в ісламі джихад у формі священної війни застосовувався тільки в оборонних цілях [58, с. 102]. Насправді, це спірне питання, адже невже ж у Середньовіччі війська під зеленим прапором ісламу пройшли з арабських пустель через весь Близький Схід, північну Африку та навіть Іспанію, тільки обороняючись? Салафіти використовують саме військові завоювання перших століть від заснування ісламу як приклад для наслідування та прагнуть повторити військові успіхи перших мусульман, але в ще більшому масштабі.

Тут варто зазначити своєрідність уявлень представників радикального джихадизму. Наприклад, Бен Ладен вважав, що саме він та інші моджахеди призвели до розпаду Радянського Союзу [57]. Бен Ладен зазначав, що саме війна мусульманських повстанців проти радянських військ в Афганістані спричинила зникнення СРСР з карти світу. Такий

дивний висновок надихає прихильників Бен Ладена вірити, що подібним чином можуть зникнути і США, і інші недружні їм країни, якщо здійснювати проти них терористичні акти.

Розглянемо, як саме джихадисти намагаються виправдати свої претензії вбивати. Р. Несипбай пише, що «Основним положенням радикалістської ідеології джихадизму є застосування принципу такфіру» [58]. Нагадаємо, що такфір – це звинувачення у невір'ї. Тобто свої прагнення джихадисти обґрунтовують саме релігійними, а не політичними причинами. Вони вважають, що якщо людина не вірить або вірить не так, як вони вважають правильним, то вона заслуговує на покарання, і покарання це має бути суттєвим.

Як зазначають дослідники, «Для радикалів джихад є, по-перше, збройною боротьбою проти сучасних систем. По-друге, джихад ставиться за обов'язок кожному мусульманину. По-третє, об'єктом нападок виступають кафіри – невірні, проти яких потрібно вести джихад. Але оскільки кафірами визнаються всі, хто не згоден з їхніми поглядами, то джихад ведеться в першу чергу проти всіх мусульман» [58, с. 103].

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

Як зазначають дослідники, «засобом впливу на світ радикальних джихадистів є міжнародний тероризм, що здійснює насилля в глобальних масштабах через мережеву структуру бойових організацій, що діють у більшості держав світу» [2, с. 30]. Якщо раніше керування радикальними джихадистами здійснювали організації на кшталт Аль-Каїди, то тепер

організаційним та логістичним осереддям цієї всесвітньої структури стала ІД.

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

Як зазначають дослідники, ідеологію радикального джихадизму створюють і відтворюють досвідчені менеджери масових рухів в арабському світі, активно граючи на націоналізмі, історичних обра́зах та дезінформації [2, с. 32].

Серед технологій, які використовують ідеологи радикального джихадизму, є методи з управління хаосом [47] та інші сучасні методики, наявність яких говорить про значний досвід керманичів цього руху. За словами І. Антоновича, «керівники радикального джихаду ставлять військово-стратегічні завдання та користуються засобами насилля всіх рівнів та масштабів, а також сучасними інформаційними технологіями з метою залякати психологічно, підкорити як невірних, так і прихильників ісламу» [2, с. 32].

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

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

Отже, об'єктом джихаду стає політичний режим, суспільство, які оголошені джихадистами джахілійськими, а метою цього джихаду

проголошується навернення даних суспільств і їхніх представників до ісламу в його джихадийському розумінні.

Спробуємо з'ясувати, встановлення якого саме суспільного стану прагнуть радикальні джихадисти. Вони прагнуть створення ісламського халіфату та забезпечення хакімії, тобто правління Аллаха [58, с. 104]. Цей утопічний проект частково вже реалізований – вже створено ядро цього халіфату, а саме Ісламську державу. Тепер джихадисти прагнуть розширити межі цієї держави та примусити всі інші держави рахуватися з ісламським халіфатом.

Цей халіфат має бути спадкоємцем держави, створеної в Середні віки Мухаммадом, це буде теократична держава, правовою основою якої є шаріат. За свідченнями експертів, ця теократична держава постійно прагнучиме розширення своїх меж, адже її керівники вважатимуть, що під їхньою владою мають перебувати всі люди планети, адже, згідно з ісламом, свої настанови Аллах надав усім людям Землі, і виконувати їх – обов'язок кожного. Як аргументовано пише І. Антонович, «радикальний джихадизм націлений на перетворення світу мусульман на новий, більш досконалий стан, а потім – проголошення світового панування правовірних» [2, с. 33].

Проаналізувавши передумови появи радикального джихадизму, його теоретичну основу, об'єкти, засоби та проголошену мету, розглянемо наявні визначення даного явища. Наприклад, Г. Мирський визначає джихадизм через «транснаціональний ісламістський тероризм» [57, с. 31]. І. Антонович пропонує таке визначення: «Радикальний джихадизм – ідеологія терористичних війн, націлених на знищення структур світської державності та встановлення теократичної влади, яка відкидає норми права та моралі» [2, с. 30].

Ми вважаємо, що у визначенні радикального джихадизму потрібно більш явно розкрити його релігійну основу, ніж у наведених вище дефініціях. Отже, ми пропонуємо таке визначення: радикальний джихадизм – це релігійно мотивована ідеологія, яка спрямована на розпалювання ненависті та здійснення насилля передусім проти людей Заходу і навіть представників поміркованих напрямів ісламу, які не поділяють настанови радикальних салафітів. Радикальний джихадизм часто спрямовується проти людства взагалі (навіть проти самих мусульман, включаючи тих, хто виступає представниками поміркованих ісламських течій), які не підтримують заклики, проголошені радикальними салафітами. Це поняття доповнює дефініцію, котра пропонується Д. Пайпсом у «New York Post» від 31 грудня 2002 р. у статті «Що означає арабське слово джихад? Джихад – це “священна війна”», а саме: «Слово “джихад” означає законне, насильницьке, сумісне зусилля щодо збільшення розмірів територій, якими управляють мусульмани, за рахунок територій, якими управляють не мусульмани. Іншими словами, метою джихаду є не стільки поширення ісламської віри, оскільки поширення сфери впливу суверенної мусульманської влади (віра, зазвичай, слідує за стягом). Таким чином, джихад за своєю природою, є безсоромно агресивним, а його кінцева мета полягає в тому, щоб досягти панування мусульман над цілим світом» [84]. Таким чином, радикальний джихад, глобальний джихадизм не обмежується і не може обмежуватися суто релігійними інтересами. Він швидше прикривається релігійними інтересами для реалізації економічних, соціальних і політичних потреб. Однак, у даному дисертаційному дослідженні ми розглядаємо саме ідеологічний аспект радикального джихадизму, вкорінений у його релігійному характері.

Системно-структурний підхід нашого дослідження передбачає, що ми розглядаємо радикальний джихадизм, між тим, у контексті структурної

взаємопов'язаності всіх його аспектів, а тому необхідно також наголосити на джерелах політичного та соціально-економічного плану щодо виникнення радикального джихадизму. Зокрема, дане питання докладно розглядається у праці Мері Хабек «Пізнаючи ворога: ідеологія джихадізму і війна з терором» [76].

Дослідниця, зокрема, пише про глобальний джихадизм. На думку М. Хабек, питання «Чому вони нас так не люблять?» поставлене некоректно. Цілком очевидно, що абсолютна більшість мусульман взагалі та жителів арабських країн зокрема не бажали і не бажають загибелі простих людей. Хоча важко ігнорувати наявність настроїв невдоволеності діями Заходу, а особливо політикою США. Насправді, треба запитати, які ж саме індивідууми і групи настільки ненавидять Америку, що готують і здійснюють вбивства її рядових жителів на їх власній землі.

У такій формі питання про причини терористичних атак 11 вересня 2001 р. звучить куди конкретніше, а тому допускає і більш певні відповіді. Найчастіше стверджують, що в цих подіях винні «ісламські фундаменталісти» або просто «ісламісти». М. Хабек вважає такі формулювання занадто розпливчастими. У фаховій літературі ісламістами називають активних прихильників відродження та реформування мусульманської релігії, яке могло б привести до її повернення до політичної влади. Однак ісламізм не представляє собою ні організаційно, ні ідейно однорідного руху. Під це визначення підпадає безліч груп, які по-різному уявляють свої конкретні завдання і методи досягнення своїх цілей, а тому нерідко конфліктують між собою. Не всі з них схильні до екстремізму, а деякі навіть приймають норми міжнародного права і демократичного політичного процесу. М. Хабек стверджує, що ті 19 молодих чоловіків, які 11 вересня 2001 р. захопили американський пасажирський літак, є

відокремленою гілкою найбільш радикальної частини ісламського фундаменталізму.

Ця гілка, зазвичай звана джихадизмом, має своїх власних ідеологів і практичних керівників, які виходять з вельми специфічних уявлень про те, що треба зробити для духовного і політичного підйому ісламу, і як слід чинити зі своїми ворогами. Джихадисти відрізняються від інших ісламістських угруповань, насамперед, абсолютною готовністю до насильницького зламу нині існуючої міжнародної системи і зведення на її уламках мусульманської теократичної держави. Цей момент і має служити основою розуміння загроз і розробки ефективних способів їх нейтралізації.

Ідеологи джихадизму вже давно виробили цілком послідовну філософію, яка пояснює і виправдовує його цілі та методи. Її фундаментом служить непохитна віра в необхідність ісламізації всього людства. Джихадисти визнають, що для досягнення цієї мети знадобиться зруйнувати весь сучасний світопорядок, однак не сумніваються в правильності своїх дій. Вони стверджують, що Аллах послав на Землю пророка Мухаммада, щоб той міг затвердити справжню релігію і створити на її основі досконале суспільство, кероване законами шаріату. Оскільки Мухаммад був останнім пророком, а передані через нього божественні одкровення є остаточними істинами, посланими не одним тільки арабам, але й всьому людству. Тому вони не підлягають ні сумнівам, ні, тим більше, перегляду. Для їх розуміння не потрібні ні розум, ні логіка, досить беззастережної віри. Не доводиться дивуватися, що джихадисти не вважають за необхідне дотримуватися будь-якої системи мирських законів, які базуються на сурах Корану. У фокусі такого відторгнення, природно, виявляються політичні інститути демократичного суспільства.

Джихадисти бачать вищий обов'язок всіх правовірних у тому, щоб точно і буквально виконати виражену в Корані волю Аллаха, всупереч

перешкодам. Що стосується немусульман, то перед ними стоїть дуже простий вибір – повернутися до ісламу або загинути. Якщо сучасний світ не відповідає ісламістським канонам, він повинен пристосуватися до них або втратити право на існування. Тотальна і за самою своєю суттю безкомпромісна війна за утвердження цієї екстремістської утопії і називається джихадом.

Всі ісламістські групи тією чи іншою мірою протиставляють істинно віруючих (мусульман) всім тим, хто такими не є (невірним), проте джихадисти проголошують цей контраст вічним і абсолютним. Відмінності між тими й іншими так само очевидні та абсолютні, як відмінності між світлом і темрявою, білим і чорним, щастям і нещастям. Джихадисти вважають, що невірні, за самою своєю суттю, повинні ненавидіти іслам і прагнути до його знищення, а тому не сумніваються в своєму праві атакувати і перемагати ворогів.

Не підлягає сумніву, на думку М. Хабек, що в Корані можна знайти безліч фрагментів, що підтримують таку інтерпретацію. Однак добре відомо, що є там і тексти, що несуть ідеї миру, милосердя і терпимості. Характерно, що ідеологи джихадизму, як правило, взагалі не посилаються на ці місця священної книги. Вони також відмовляються визнати, що Коран можна тлумачити безліччю способів, наполягаючи на власному прочитанні, як єдино правильному. Вони не тільки вважають, що Коран містить повні відповіді на всі питання людського існування (це загальна точка зору ісламських фундаменталістів), але й стверджують, що ці відповіді абсолютно однозначні. Тому джихадизм в принципі відкидає множинність поглядів, сумніви, суперечки і мирне досягнення згоди. Це ще одна причина, через що він відверто й послідовно протиставляє себе демократії і відкидає всі підвалини сучасного західного лібералізму, в тому числі права та свободи людини (включаючи, зрозуміло, і свободу віросповідання).

В силу тих же міркувань, джихадисти відмовляються визнавати принципи міжнародного права, яке вони вважають несумісним із шаріатом. Це тотальне заперечення всіх без винятку «чужих» ідеологій і цінностей є характерною рисою джихадизму. Проте, джихадисти не просто відкидають чужі їм системи поглядів, але прагнуть до фізичного знищення їх носіїв. Абсолютна більшість мусульман, як підкреслює М. Хабек, відкидає цю ідею перманентного знищення невірних, однак джихадисти зробили її наріжним каменем своєї ідеології.

Джихадисти не одностайні в тому, які основні перешкоди існують на шляху до виникнення глобального ісламістського світоустрою. Багато з них бачать основне зло в появі секуляризованих мусульманських держав (таких, як Туреччина, Єгипет і Пакистан), правителі яких прагнуть до інтеграції з Заходом замість того, щоб направити ресурси своїх країн на створення всесвітнього халіфату. Інші вважають, що перш за все слід настільки послабити (якщо не фізично, то морально) США і Західну Європу, щоб ті вже не могли підтримувати секулярних і напівсекулярних правителів мусульманського світу. В цьому випадку джихадисти могли б звернути всі сили на завоювання влади у власних країнах (перш за все, в Саудівській Аравії), щоб використовувати їх як плацдарм для здобуття світового панування. Проміжним етапом цього процесу має стати знищення Ізраїлю, який джихадисти не тільки вважають американським військовим плацдармом на Близькому Сході, але й незаконною «колонією» Заходу в арабському світі.

До антизахідної течії всередині джихадизму належать і лідери «Аль Каїди». Як і інші носії подібних поглядів, вони вважають, що демократія, лібералізм, права людини, особисті свободи, міжнародне право і його інститути не тільки незаконні, але і гріховні. Вони вбачають у США

головного виразника і захисника цих принципів, а тому оголошують цю країну головним ворогом ісламу.

М. Хабек підкреслює, що самі джихадисти не зацікавлені в діалозі, не схильні до жодних компромісів і абсолютно не бажають брати участь у політичному врегулюванні своїх розбіжностей з тими, кого вони вважають непримиренними та вічними ворогами. Колективна ідеологія змушує їх використовувати не мирні, а тільки насильницькі методи. А оскільки головна мета джихадистів полягає в тому, щоб змусити людство підкоритися навіть не ісламським законам «взагалі», але їхній власній радикальній інтерпретації цих законів, будь-яке «примирення» з джихадистами фактично означало б повну капітуляцію, на яку, звичайно, сучасна цивілізація ніколи не піде. Тому США та інші країни повинні спільно виробити ефективні стратегії протистояння джихадизму. Такі стратегії повинні базуватися на точному розумінні суті джихадизму, його методів, слабкостей, меж його можливостей. Лише у такий спосіб вдасться знайти шляхи до запобігання джихадистських нападів, послабити вплив джихадистської пропаганди.

М. Хабек підкреслює, що з цим противником треба боротися насамперед на ідеологічному полі. Переконавання – рушійна сила джихадизму і основа його впливу в ісламському світі. Країни Ісламу зможуть провести модернізацію і підняти життєвий рівень свого населення тільки шляхом інтеграції в глобальну цивілізацію, що для джихадистів є анафемою. Треба також пояснити, що джихадисти фактично вважають абсолютну більшість мусульман недостатньо правовірними, а тому проявляють повну готовність знищувати їх поряд з іншими своїми жертвами.

У той же час М. Хабек визнає важливість і таких заходів, як нейтралізація джихадистських військових формувань за допомогою військових і спеціальних операцій, ідентифікація і конфіскація фінансових

ресурсів джихадистів, позбавлення їх можливостей купувати зброю і вибухові речовини, ліквідація законспірованих терористичних осередків джихадистів і їх опорних структур. Дуже важливо також заблокувати пропаганду джихадизму спрямовану на мусульман Заходу, яка ведеться через мечеті та релігійні школи.

Професор М. Хабек також пропонує відмовитися від вкрай невдалої, на її думку, формули «війна з терором». Терор – це лише тактика (причому аж ніяк не одного лише джихадизму), боротися ж доводиться з тими, хто цю тактику застосовує.

В кінцевому рахунку, проблеми цього роду вдасться вирішити тільки на шляху демократизації і лібералізації економіки. Однак вкрай важливо переконати мусульман, що демократичні політичні структури в поєднанні з вільним ринком цілком можна поєднати з цінностями і догмами ісламу. Якщо це вдасться зробити, наголошує М. Хабек, джихадисти позбудуться одного з найважливіших інструментів свого впливу на маси, перш за все на молодь. Не слід тільки нав'язувати мусульманським країнам чисто західні моделі секулярної демократії, які навряд чи там приживуться, у всякому разі, в найближчій перспективі – через відсутність там фонові культури. Історичні традиції та глибокі культурні корені цього регіону санкціонують вельми сильну інтеграцію релігії та державного управління.

Іншу версію актуального аналізу явища джихадизму пропонує Валід Фарес у праці «Війна ідей: джихадизм проти демократії» [83]. Радикальний джихадизм – предмет пильної уваги вчених не тому, що прагне до минулого або змагається за канонічну чистоту, а тому, що він виявився щільно пов'язаним із крайніми агресивними силами в соціумі, постав ідейно-психологічною, морально-ціннісною, релігійно-правничою основою тероризму, який, у свою чергу, виявився незмінним супутником глобалізації.

Автор демонструє, що найважливіша битва у сьогоденні ведеться у серцях та розумі людей. Це – війна ідей, у зв'язку з чим В.Фарес досліджує представників двох напрямів цієї боротьби:

- перший напрям – за демократію і права людини;
- другий напрям – за джихад проти Заходу.

У праці розкриваються стратегії двох напрямів та обґрунтовується положення про те, що нові технології та вдалі знахідки джихадистів суто медійного плану різко підвищили ставки у цьому конфлікті. Більше того, на думку В. Фареса, Захід може програти цю війну, тому що дискусії там ніколи не перетворюються на реальні дії.

У племен і народів, що споконвіку жили на території від Єгипту до Атлантики, включаючи пустелі Лівії, Тунісу, Алжиру та Марокко до самої Мавританії, є три спільні особливості. По-перше, вони корінні жителі Північної Африки. По-друге, всі вони протягом багатьох століть знаходилися під ярмом однієї мусульманської імперії (Османської). По-третє, відчували й до сих пір відчувають тиранію націоналістичних арабських режимів і крайню жорстокість сучасних джихадистів. Серед цих народів виділяються наступні в порядку їх чисельності: бербери Магрибу (живуть переважно в Марокко та Алжирі), копти Єгипту і чорношкірі племена південної Мавританії. Арабо-мусульманська більшість в цих країнах також позбавлена багатьох свобод, а їх права теж часто порушуються. Між тим, етнічні меншини зазнають на собі подвійного або навіть потрійного тиску.

Тиск на культурно-лінгвістичні та релігійні меншини з метою підштовхування їх до відмови від своєї «самобутності» виявляється в багатьох країнах Великого Близького Сходу і арабського світу. Якщо арабо-мусульманська більшість відчуває утиски з політичних мотивів, то

активність неарабських мусульманських громад придушується в силу самого їх існування. На Великому Близькому Сході йде боротьба між силами авторитаризму і джихадизму, з одного боку, і громадянським суспільством (особливо його меншинами) – з іншого.

Джихадизм – це дивний для ХХІ ст. феномен, він є ніби анахронізмом, який вигулькнув з темряви Середньовіччя. В рамках філософії подібні явища називають симулякрами [11], однак такий ілюзорний онтологічний статус не заважає радикальному джихадизму здійснювати свою злочинну діяльність, реально вбиваючи та залякуючи величезні маси людей та відкидаючи цивілізаційні здобутки сучасного світу.

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

Передусім зазначимо, що в академічному середовищі почали широко говорити про релігійний тероризм лише з кінця 1990-х рр., коли стало зрозумілим, що цей різновид терористичної діяльності виходить на домінуючі позиції в статистичних даних щодо терактів [56]. Учені зазначили, що релігійно мотивовані теракти мають свою специфіку, і стали займатися вивченням даної теми.

Зокрема, дослідники встановили, що релігійно мотивовані терористи «не виявляють зацікавленості в проведенні переговорів із владою, не розраховують на задоволення матеріальних претензій» [56]. Мотивація, яка сягає своїм корінням в релігійну сферу, надає терористам особливу непохитність і небажання йти на компроміси.

Ще однією важливою рисою релігійного тероризму є те, що цілями атак релігійно вмотивованих терористів можуть бути люди і об'єкти по

всьому світові, адже в хворобливому уявленні цих терористів ворогами є всі, хто не дотримується їх поглядів.

Пантериторіальність релігійного тероризму привела до того, що, наприклад, джихадистські теракти відбуваються за тисячі кілометрів від країн, де мусульманство є домінуючою релігією.

Діяльність терористів побудована на запереченні. Це не творча роль, а руйнівна [77]. Психологи використовують щодо терористів термін «негативна ідентичність», маючи на увазі, що весь сенс життя і вчинків терориста зводиться до заперечення.

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

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

Дослідники зазначають, що абсолютна впевненість терористів в тому, що вони нібито роблять добру справу, ґрунтується на таких психологічних механізмах, як екстерналізація і дисоціація, які властиві особам із суттєвими нарцисичними і пограничними особистісними розладами: «Їх «Я-концепція» не змогла інтегрувати «хороші» і «погані» частини «Я», які замість цього роздроблені на «Я» і «Не Я». Такі

індивідууми потребують зовнішнього ворога, винуватого в їх власній неадекватності» [37, с. 30].

За даними С. Еніклопова, серед терористів часто можна спостерігати людей, які не здатні до формування значущих міжперсональних стосунків, їх «зовнішній світ» характеризується лише трьома категоріями людей: «ідеалізовані герої терориста», «вороги терориста» і «нічого не значущі фігури» [37, с. 31].

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

Дослідники пишуть, що для терористів характерним є наявність комплексів неповноцінності [37, с. 31]. Отже, агресія та жорстокість для них є механізмами компенсації.

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

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

Цікаво проаналізувати виправдання, які видумують терористи, щоб зняти моральну відповідальність з себе за скоєні злочини. Еніклопов наводить такі чотири методики виправдання [37, с. 31].

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

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

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

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

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

У секулярних країнах Європи, де населення в останнє століття забуло про трансцендентне, поява релігійних терористів стала незбагненним для місцевого населення феноменом. Однак для тих вихідців з мусульманських країн, які здійснюють зараз в Європі релігійно

вмотивовані теракти, релігійні норми важливіші за закони мирські, вони надають перевагу релігії перед законом.

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

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

Внаслідок домагань на легітимацію своїх дій, релігійно вмотивований тероризм є не тільки викривленням релігії, не тільки злочином проти світських законів, але також і тим, що спрямовано на підрив державних засад.

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

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

У дослідницькій літературі відомі різні тлумачення терміна «цивілізація», тому пояснимо, що саме розуміємо під цим поняттям. Термін «цивілізація» ми застосовуємо у значенні, яке було наведене С. Гантінгтоном в його праці «Зіткнення цивілізацій». Він визначає цивілізацію як культурну спільність найвищого рангу, як найширший рівень культурної ідентичності людей [68].

С. Гантінгтон вказує, що цивілізації визначаються наявністю таких спільних рис, як мова, історія, релігія тощо, а також суб'єктивною самоідентифікацією людей. Дане тлумачення ми залучаємо до нашого дослідження з уточненням, яке наводить вітчизняна релігієзнавиця А. В. Арістова, яка зазначає, що домінуючими в наявній літературі є підходи до класифікації цивілізацій за їх стрижневим релігійним комплексом. Втім, розуміння цивілізації С. Гантінгтоном відрізняється від пануючого у культурологічній науці розподілу «зон впливу» культури та цивілізації, запропонованого О. Шпенглером. На нашу думку, доречно поєднати вищенаведену позицію С. Гантінгтона та О. Шпенглера, який вважав, що поняттям «цивілізація» слід позначати зовнішні характеристики соціуму, технічні досягнення певного суспільства, а поняттям «культура», відповідно, – внутрішні характеристики розвитку соціуму, які охоплюють комплекс духовних явищ, у тому числі й релігію, котра функціонує в межах конкретного соціокультурного середовища [69].

На переконання А. В. Арістової, з яким ми цілком погоджуємось, однією з найглибших і найістотніших підвалин внутрішньої соціокультурної цілісності цивілізації є релігія, адже «Саме релігія висуває та сакралізує ті ціннісні парадигми, навколо яких виростають цивілізації

(принаймні ті з них, що народилися в минулі історичні епохи); релігія генерує ідеї і символи, здатні виступити цементуючою силою цивілізаційних ойкумен; релігія функціонує як ефективний суспільний чинник, що інтегрує індивідів у стійкі, ієрархічно зорганізовані спільноти» [44, с. 15].

Досліджуючи релігійні конфлікти в Європі останніх двох десятиліть, впадає в очі те, що значна частина з них пов'язана з мусульманськими мігрантами. У першу чергу це трагічні події, коли фанатичні ісламісти вбивають себе та випадкових людей в метро, автобусах, потягах, на площах, вигукуючи при цьому гасла про священну війну з «невірними». Ці події цілком підпадають під визначення релігійного тероризму, яке пропонує Марк Юргенсмайер: «...публічні акти насилля, для яких релігія надала мотивацію, виправдання, організацію та відповідний світогляд» [78, с. 7].

Звісно, європейці намагаються протидіяти поширенню на терени Європи ісламістських проявів. Європейські уряди посилають війська в далекі країни, щоб боротися з режимами, які готують та фінансують релігійних терористів; служби безпеки та поліція висилають з ЄС представників екстремістських поглядів або ув'язнюють їх; в Іспанії був винесений судовий вирок щодо книжки, в якій мусульманський імам розповідав, як саме чоловікам бити дружин [6, с. 24]; у Франції накладають заборони на носіння жінками тих різновидів одягу, які їм нав'язують мусульманські фундаменталісти тощо. Цей перелік можна було б довго продовжувати, але в цьому немає особливої потреби, адже ці та подібні дії, якими суспільства Заходу прагнуть захистити себе від мусульманських радикалів, на жаль, не ведуть до вирішення проблеми, а, навпаки, спричиняють з протилежного боку все нові та нові спалахи релігійного фанатизму.

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

С. Гантінгтон пише, що конфлікт вздовж лінії розламу між Західною та Ісламською цивілізацією триває вже 13 століть. Звісно, в цьому винні правителі не тільки мусульманських, але й християнських країн.

В Європі багато хто вважає, що старі конфлікти вже забуті та можна все розпочати, як-то кажуть, «з чистого аркуша». Втім, у мусульманському світі події навіть тисячолітньої давнини забувати не збираються: у 2004 р. після терактів в Іспанії, які забрали життя 191 особи та залишили пораненими 2050 людей, була оприлюднена заява від імені «Бригад Абу-Хафса аль-Місрі», в якій йшлося, крім іншого, і про те, що ці теракти – «частина у вирішенні давніх рахунків з хрестоносною Іспанією» [6, с. 33].

Багато століть іслам та християнство були суперниками. Народжені на основі цих релігій цивілізації – Ісламська та Західна – є суттєво різними. Як переконливо довів Освальд Шпенглер, ці розбіжності стосуються найширшого кола питань, які охоплюють і найфундаментальніші, і буденні речі [69]. Не варто забувати також добре аргументовану думку Арнольда Тойнбі щодо того, що «іслам народився як свідомо та продумана реакція на християнство» [66].

Представники цих двох релігій протягом дуже тривалого часу розглядали один одного як ворогів. Звісно, були і періоди перемир'я між ісламом та християнством, у тому числі і в Європі, і варто вивчати цей досвід, щоб відшукати можливості мирного співжиття у подальшому. Але

зараз, судячи з постійних терактів у європейських столицях, – зовсім не мирні часи.

Як пише А. В. Арістова, ісламська цивілізація в своєму розвитку пройшла чотири етапи і зараз знаходиться на п'ятому етапі «цивілізаційного відродження і формування національно-державної структурованості мусульманського світу, втягнення у глобалізаційні процеси» [44, с. 16]. На наш погляд, до цієї схеми можна було б застосувати цивілізаційну теорію «виклику-та-відповіді» А. Тойнбі, та, розглянувши наявні факти, переконатися, що особливості поточного розвитку ісламської цивілізації багато в чому визначені її реакцією на попередній етап – етап колонізації мусульманських країн європейськими метрополіями.

Нагадаємо, А. Тойнбі запропонував свого часу концепцію про те, що історична ситуація чи природні фактори здатні поставити перед суспільством проблему, тобто «виклик», через що подальший розвиток даного суспільства буде визначатися вибором варіанту вирішення цієї проблеми («відповіддю») [66].

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

Перша складова «відповіді» ісламської цивілізації, – це поширення мусульманського населення на все нові і нові терени. Це можна спостерігати зараз, це було зрозумілим і раніше. Варто пригадати, що ще Освальд Шпенглер свого часу констатував, що для мусульманської нації «сутністю є існування, яке полягає у поширенні, яке відбувається в

лихоманному темпі, який яскраво відрізняє цю культуру від усіх інших» [69, с. 269].

На сучасному етапі розвитку мусульманської цивілізації ця здатність реалізується в повній мірі. Звернемо увагу на факти. Наприклад, в Іспанії в 1980 р. проживало 6,8 тисяч мусульман, але в 2004 там їх було вже майже мільйон [6, с. 7].

За даними на 2010 р. в Європі в цілому проживало близько 44 мільйони мусульман, включаючи 19 мільйонів мусульман у ЄС [86]. Зараз ці цифри значно вищі через вибухове зростання міграції мусульман в останні роки через трагічні події на Близькому Сході. Кожного року мусульмани прибувають у величезній кількості навіть на такі географічно та культурно далекі від них землі, як країни Північної Європи – в Норвегію, Данію тощо.

Другою складовою цієї «відповіді» є надвисокі темпи зростання мусульманського населення. Достеменно невідомо, кого буде більше серед цих мільйонів народжених у ХХІ ст. мусульман – воїнів чи мирних людей, але вже цілком ясно, що за демографічними показниками європейські нації у довгостроковій перспективі програтимуть гонитву на виживання мусульманським народам, зокрема тим віруючим в Аллаха емігрантам, які переїхали жити на європейський континент.

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

Причому статистичні дані вказують, що серед новітніх мусульман-мігрантів показники народження дітей значно вищі, ніж у тих мусульман,

громади яких традиційно проживають у Європі (наприклад, в Болгарії) [85]. Тобто в Європі майбутнє не за вихідцями зі «старих» європейських мусульманських громад, а за вихідцями з теперішніх гарячих точок арабського світу.

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

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

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

Як пишуть М. Перрі та Г. Негрін, «джихадисти, багато з яких живуть у Європі, гребують Західною цивілізацією, яку вони вважають матеріалістичною, гедоністичною та безбожною» [82, с. 1]. Чого ж хочуть у Європі ісламісти? Як констатують зазначені два автори, ісламісти розглядають себе як учасників священної війни, кінцевою метою якої є

руйнація Західної цивілізації, перезаснування мусульманської влади та поширення релігійного права, шаріату, скрізь, де правлять мусульмани [82, с. 3].

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

Ісламська цивілізація не прагне стати покірним учнем цивілізації Заходу, вона прагне зберігати та захищати свою власну ідентичність. І для цього Ісламська цивілізація має всі необхідні можливості, як можна побачити з наступної характеристики, яку наводить А. В. Арістова: «Ісламська цивілізація – це історично реальна, відносно автономна соціокультурна система (цілісність), здатна до самоорганізації й саморозвитку, що має власні просторові й часові, статичні й динамічні параметри, сформована базовими духовно-культурними цінностями (архетипами, прафеноменами), є внутрішньо гетерогенною і водночас генетично й структурно взаємопов'язаною, виробляє відносно стійкі та ієрархічно упорядковані мережі економічних, суспільно-політичних і культурних зв'язків» [44, с. 14].

Як показують цифри, мусульманські мігранти останньої хвилі в значній частині не інтегруються в європейське суспільство. Більше того, вони не відчують в цьому потреби. Всередині цивілізації Заходу виникають анклавні ісламського світу з усіма його особливостями. І тут варто згадати слова С. Гантінгтона про те, що «кордони ісламського світу скрізь та всюди залиті кров'ю» [68]. Тепер ці кровоточиві кордони не ззовні, а всередині Європи. І трагічні новини з цих анклавів представникам Західного світу вже не вдається ігнорувати.

Українські вчені С. Б. Кримський та Ю. Б. Павленко розробили концепцію двох основних форм самореалізації особистостей людей Сходу (під Сходом ці автори розуміють мусульманську та азійські цивілізації). Вони пишуть, що перша з цих форм – це суспільно-державна, об'єктивована, підпорядкована зовнішнім щодо людини цілям. Друга – це індивідуально-духовна, суб'єктивована, підпорядкована внутрішнім потребам творчого зростання [46, с. 118]. Якщо подивитися на те, як реалізуються ці дві форми у мусульман в сучасній Європі, можна спостерігати цікаві тенденції.

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

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

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

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

По-друге, сучасний етап розвитку Західної цивілізації призвів до глобальної девальвації секулярної влади в очах значної частини населення

та до появи потреби в альтернативних ідеологіях суспільного порядку [78, с. 15]. Як цілком справедливо пише М. Юргенсмайер, наш поточний історичний момент є унікальним – він забезпечив можливість для релігії з усіма її образами та ідеями відновитися в якості потужної суспільної сили [78, с. 15].

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

Найбільш відомий приклад тероризму, так би мовити «з протилежного боку», – це два теракти норвежця Андерса Брейвіка, внаслідок яких у 2011 р. було вбито 77 людей та поранено ще 151 особу. Нагадаємо, що Брейвік позиціонував себе саме як борця за «білу, християнську європейську цивілізацію» [70]. Теракти Брейвіка – це лише найбільш жахливий приклад з-поміж великої кількості проявів ісламофобії, яка зараз поширюється Європою.

Наявні проблеми необхідно вирішувати і робити це варто негайно. Дослідники пишуть, що ситуація в Європі наразі є критичною. Там може розгорнутися повномасштабний цивілізаційно-релігійний конфлікт. Архімандрит Августин (Нікітін) щодо цієї ситуації пише: «Важко сказати, скільки ще часу триватиме мирне співжиття, але очевидно те, що будь-яка випадкова подія може підірвати ситуацію. В принципі, ситуація вже дозріла. В будь-який момент можуть розпочатися масові бунти» [6, с. 630].

3.2. Критика джихадизму збоку представників поміркованих течій ісламу

Феномен джихадійського тероризму в ХХІ ст. викликав потужну реакцію інтелектуальних кіл Заходу. Такі дослідники, як Дж. Еспозіто [72],

М. Юргенсмаєр [78], М. Перрі та Г. Негрін [82] та багато інших аналізують релігійну складову даних терористичних актів, пропонують свої відповіді на питання щодо причин цих подій та розробляють пропозиції з їх недопущення у майбутньому.

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

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

Варто зазначити, що шейх Мухаммад Саїд Рамадан аль-Буті – автор понад тридцяти книг з питань мусульманського богослов'я, філософії, права, був деканом шаріатського факультету Дамаського університету до своєї смерті у 2013 р. в мечеті від бомби терориста-смертника. Муфтії шейх Равіль Гайнутдін є професором Московського ісламського університету, автор багатьох робіт з мусульманського богослов'я, мусульманської догматики та права.

Дані вчені критикують чотири відомі положення радикального салафізму.

Перше положення полягає у претензії салафізму на первинність в ісламі, на особливий історичний статус, який нібито надає йому право виносити непогрішими вироки від всього «чистого ісламу» як такого. Друге

положення стосується підходу салафізму щодо проблеми бід'ат, тобто незаконних нововведень. Третє положення – це практика такфіру (звинувачення у невір'ї), яка є поширеною з боку салафітів. По-четверте, це непримиримість радикальних салафітів щодо тих, хто має інші погляди на віру та релігію.

Починаючи наш розгляд з питання претензій радикального салафізму на особливий історичний статус їхнього вчення, вкажемо на два наявні факти. Перший з них полягає в тому, що в ісламі є особливе ставлення до перших трьох поколінь мусульман, яких називають «салафі» (праведні попередники). Це особливе ставлення засноване на словах Мухаммада: «Кращі люди – моє покоління, потім – ті, що прийдуть їм на зміну, а потім – ті, хто прийдуть на зміну і цим. Але після цього з'являться такі, які будуть безсовісно кидатися свідченнями і клятвеними запевненнями направо і наліво» [62, с. 7]. Другий факт полягає в тому, що в сучасному ісламі є люди, які називають себе салафітами, кажучи про відхід мусульман від зразків поведінки служіння Аллаху (зразком називають життя салафів) та необхідність повернути іслам до первинних настанов. Щодо природи зв'язку між цими двома фактами є різні теорії, передусім важливі спроби історичного пояснення походження руху салафітів.

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

містичних забобонів. Реакцією активних мусульман на це стала поява салафізму.

Гайнутдін пише, що відразу салафізм виникає у двох формах. Перша – це спокійна, орієнтована на ісламську науку, що дбала про точність віровчення, друга форма – це «примітивна, вульгарна редакція, що відкидає не тільки магію та ідолопоклонство, але і все багатство ісламської думки, досягнення минулих віків». Причому у «вульгарної» форми салафізму, за словами Гайнутдіна, з'явилася ще радикальна гілка – так званий джихадизм, адепти якого вимагають вести перманентну війну ніби для поширення ісламу. Неточною назвою цієї гілки є невдалий термін «ваххабізм». Характерною ознакою радикального салафізму є сприйняття релігії виключно крізь призму обов'язкових зовнішніх обрядів, що «породжує релігійний фундаменталізм в його найпримітивнішій, агресивній «чорно-білій» формі» [25, с. 506–507]. Це є версією появи салафізму, яку пропонує шейх Равіль Гайнутдін.

Шейх аль-Буті пропонує версію, яка вказує на ще більш сучасний характер салафізму. За його даними, вперше термін «салафізм» виник в Єгипті у другій половині XIX ст. в рамках руху з релігійної реформи, який очолили Джамаліддін аль-Афгані та Мухаммад Абдо. Цей рух був реакцією на колонізацію Британією та поширення суфізму. В якості назви даної реформістської течії закріпився термін «салафія», під яким спочатку розуміли відмову від чужих ісламу релігійних нашарувань, таких як незаконні нововведення, забобони, а також від «безпробудного сну під шатрами самоізоляції і відставання від ходу життя». Малося на увазі, що мусульмани повинні повернутися до того ісламу та способу життя, яким їх знали салафи. У цей період на Аравійському півострові вже отримав поширення рух послідовників Мухаммада ібн Абд аль-Ваххаба ат-Тамімі. У ідей «ваххабітів» в Аравії та закликів до реформування релігії в Єгипті

була спільна складова, яка виражалася у непримиренній боротьбі з незаконними нововведеннями та поширенням суфійських уявлень. В результаті слова «салаф» та «салафія» почали часто використовуватися і в Аравії. Салафіти почали вести активну пропаганду терміна «салафізм» з метою переконати людей у тому, що їхні ідеї сягають своїм корінням салафів – перших трьох поколінь мусульман [62, с. 118–120]. Таку версію походження руху салафітів пропонує аль-Буті.

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

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

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

Салафіти звинувачують інших мусульман у запровадженні нововведень у релігію та спосіб життя, а звинувачені у відповідь кажуть, що, по-перше, ті самі праведні предки, на яких посилаються салафіти, дещо змінювали у своїх ідеях та способі життя, а, по-друге, салафізм є

ніщо інше як бід'ат, тобто нововведення. Розглянемо цю систему критики на прикладі вчення аль-Буті.

По-перше, доктор Рамадан аль-Буті зазначає, що «славні попередники», на яких посилаються салафіти, не уникали нововведень щодо того, чого вони трималися раніше. Рамадан аль-Буті наводить десятки переконливих прикладів того, що самі сахаби (тобто безпосередні сподвижники Мухаммада) «не застигли як камінь на букві висловлених ними ж суджень, не стали наполягати на дотриманні певного способу дій, не надавали їм характеру твердих засад і не зберігали фанатичної вірності їм» [62, с. 12].

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

Далі, якщо в Мецці сахаби не надавали ніякого значення письмовій грамоті, то після переселення в Медину Мухаммад наймав жінок та язичників для навчання грамоті своїх сподвижників.

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

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

Перша причина – грандіозне розширення кордонів ісламської держави, яке мало місце під час життя перших трьох поколінь мусульман, друга – прийняття ісламу величезною кількістю колишніх віруючих інших

релігій, третя – те, що іслам приймали мешканці країн з дуже відмінними національними особливостями, четверта – поширення різних різновидів ересі.

Аль-Буті пише: «Опинившись у нових незнайомих землях, зустрічаючись із традиціями, відмінними від знайомих їм, зіткнувшись з абсолютно неочікуваними проблемами, досвіду вирішення яких у них ніколи до цього не було, вони виявилися змушеними відкрити закриті до цього часу двері особистої думки у сфері релігійних суджень. Вони були змушені керуватися судженнями, незважаючи на те, що раніше подібний підхід ними виключався» [62, с. 19–20].

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

За його словами, салафізм – «це розроблена пізніше система, законність якої не підтримана жодним розпорядженням Аллаха» [62, с. 114]. З точки зору аль-Буті, салафіти взяли на озброєння ті релігійні погляди, які відповідали їхнім власним уявленням, а потім наділили їх рангом «справжньої» релігії та статусом таких аргументів, які переконливо доводять неправоту будь-кого, чия думка відмінна від їхньої власної.

Рамадан аль-Буті красномовно пише: «салафітський мазхаб був сконструйований окремими людьми під впливом їхніх особистих схильностей та упередженості у поглядах, після чого вони заявили, що будівля, зведена ними з цеглин, зібраних ними за власними схильностями поглядів, є єдиною будівлею, що вбирає під свій дах ісламське суспільство, що рухається під керівництвом Писання та Сунни. Що ж це таке, якщо не найвідвертіше свавілля, якому немає обґрунтування ані в Писанні, ані в

Сунні, прецеденту якому не було в жодному з віків? Ганебне явище перекроювання споконвічного віроуставу Аллаха! Якщо ж все це не є викривленням-нововведенням, яке принесене в релігію, то що ж тоді вважати бід'ат?» [62, с. 123].

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

Так, шейх Р. Гайнутдін зазначає: «На жаль є ті, хто, не боячись гніву Всевишнього Аллаха, виносять мусульманину звинувачення в невір'ї (такфір), тим самим беручи на себе роль Судді Дня відплати, тобто Господаря Судного дня» [27, с. 632]. Гайнутдін пропонує звернутися до вчення засновника ханіфітського мазхабу Абу Ханіфи, який проводив чітку грань між такими поняттями, як «віра» та «діяння». В силу цього розмежування факт гріху як такий не може вважатися підставою для визнання людини невіруючою. [27, с. 633]. Абу Ханіфа забороняв сумніватися в істинності віри будь-якої людини, яка своїм язиком доводить віру в Аллаха [27, с. 633].

Гайнутдін закликає «викорчувати» з внутрішнього мусульманського життя практику такфіру [27, с. 635]. Як альтернативу він пропонує принцип ірджа.

Арабський термін «ірджа» походить від двох значень – «відкладати» та «сподіватися». Принцип ірджа стосується так званих великогрішників, судження про істинність віри яких слідувало відкладати на Суд Аллаха, одночасно сподіваючись на Боже милосердя до них. [27, с. 631]. У Абу Ханіфи є такі слова щодо цього принципу: «Я вважаю, що для

малогрішника надій на спасіння більше, ніж для великогрішника. І порівняти це можна з двома мужами. Один опинився у морі, інший – у маленькій річці. За обох я боюсь, щоб вони не втопилися; сподіваюся, що обидва вони врятуються <...> відповідно їх діянням» [27, с. 634].

Р. Гайнутдін пропонує використовувати ідею ірджа не тільки щодо тих мусульман, дії яких викликають сумніви у тому, що їх віра слабка або неправильна, але і при побудові стосунків мусульман з представниками інших конфесій [27, с. 635]. Це свого роду мусульманська альтернатива запропонованої західним світом ідеї міжконфесійного діалогу.

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

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

Так, Р. Гайнутдін наполягає на тому, що іслам вимагає від своїх послідовників проявляти терпимість і терпіння у стосунках з іншими людьми, не доводити суперечки до розриву та протистояння [20, с. 195]. Він пише, що згідно зі вченням Мухаммада, «іслам – релігія середини, яка не приймає крайнощів» [26, с. 531]. Ідея джихаду, яку використовують радикальні салафіти, витлумачена ними неправильно, як зазначають прихильники поміркованих течій в ісламі. Джихад не є заклик до терору, як каже Гайнутдін [26, с. 535].

Аль-Буті констатує, що «салафізм побудував своє буття виключно на розмежуванні мусульман на два табори» [62, с. 116]. Він пояснює, що

крайня нетерпимість до інакомислячих, яка притаманна радикальним салафітам, пов'язана з тим, що вони оголосили себе тими єдиними, хто знаходиться під Божим керівництвом.

Аль-Буті пояснює, що ті, хто претендує на абсолютну непогрішимість власної думки та зараховує осіб, котрі мають іншу думку, до спотворювачів віри, розколюють єдину спільність мусульман, нагнітають напруженість в середовищі ісламських спільнот та взаємну ненависть [62, с. 121]. Він перелічує численні факти такої деструктивної дії радикального салафізму на релігійне, суспільне та особисте життя віруючих.

Рамадан аль-Буті переконаний, що радикальний салафізм посіяв смуту серед мусульман та продукує різнопланові заворушення: «Не залишилось жодного міста та селища, яке не зачепила ця зараза, і як наслідок, всі ми опинилися у з'ясуванні стосунків одне з одним, у гострій ворожості та розмежуванні» [62, с. 124].

Аль-Буті зазначає, що салафізм потрапив на далекі від традиційних мусульманських країн землі і там він проводить свою деструктивну справу: «Кожного разу, коли до мого слуху доносилися добрі звістки про відродження ісламу на далеких від арабського світу територіях Європи, Америки та Азії, це пробуджувало у мені надію та радість. Одночасно з цим я узнавав, що страшна біда та смуа, які несе салафізм, вже встигли прийти на нові для ісламу простори, і радість, змішана з болем, супроводжувалась занепадом духу» [62, с. 124].

Окремо зупинимося на оцінці джихадистського тероризму поміркованими мусульманськими вченими. Муфтій Равіль Гайнутдін прямо констатує, що джихадійський тероризм є злочином перед Аллахом. За його словами, «Спроба створення якогось нового «халіфату» шляхом насилля, партизанської війни, терактів суперечить волі Бога, вираженої в

Священному Корані» [22, с. 411]. Він підкріплює цю свою тезу чотирма такими аргументами.

По-перше, при терактах гинуть безневинні люди, а таке вбивство є тяжким гріхом. Гайнутдін пише: «Людина, яка неправосудним чином вбила іншу людину, вважається такою, що ніби вбила все людство. 11 вересня 2001 р. були погублені тисячі людей, які нікому не погрожували, – вони прийшли працювати на свої робочі місця чи просто опинилися на місці трагедії. Такі терористичні акти не мають виправдання ані перед Богом, ані перед людьми» [23, с. 326].

По-друге, Коран забороняє самогубство, а дії так званих шахідів, які підривають себе в місцях скупчення людей, – це ніщо інше як самовбивство, наголошує муфтій [26, с. 535].

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

По-четверте, Гайнутдін вказує, що поняття «джихад» радикали тлумачать неправильно: «Так, в Ісламі є концепція оборонної війни, яка захищає віру, честь та життя. Однак війна із загарбницькими цілями заборонена Всевишнім у Священному Корані. Крім того, ніхто не має права самовільно проголошувати себе «заступником Пророка» і присвоювати собі його повноваження!» [22, с. 415].

Пояснюючи причини дій радикалів, Гайнутдін вказує на три моменти: по-перше, на відсутність у радикалів повноцінних знань про свою релігію. Він пише, що екстремісти не мають систематичної інформації про становлення, сутність історії мусульманської віри, не

проникають глибоко у вчення Корану та хадіси, тому і тлумачать норми ісламу викривлено [22, с. 534].

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

По-третє, Гайнутдін каже про маріонетковий характер екстремістських організацій мусульманського спрямування, вважаючи, що їхні дії інспіровані зовнішніми силами, мета яких – зовсім не мусульманські цінності, а лише дестабілізація тих чи інших країн у своїх корисних інтересах: «Слова про «новий всесвітній халіфат», які лунають із вуст бойовиків, тобто про монополярний світовий порядок під диктатом мусульман, є лише ширмою для провокування конфліктів в інтересах третіх країн» [22, с. 415].

Що стосується програми дій з недопущення актів джихадійського тероризму, муфтій пропонує таке: а) поширення знань про іслам серед мусульманського і немусульманського населення; б) виховання мусульманської молоді у дусі «аль-васатія». Це арабське слово означає «серединність, що можна перекласти словом «поміркованість», тобто знаходження правильної міри, потрібної пропорції, оптимального балансу» [25, с. 504]; в) боротьбу з ісламофобією. Зокрема, Гайнутдін пропонує прийняти закон про заборону інформування про національну та конфесіональну приналежність порушників закону [26, с. 532]; г) підвищення відповідальності людей, які публічно виступають, та ЗМІ за «кожне висловлене ними слово».

Отже, запропоновані муфтієм заходи спрямовані передусім на протидію першій з названих ним причин поширення радикалізму серед

мусульман. Однак друга та третя з названих муфтієм причин не отримали пропозицій щодо можливої протидії.

Наостанок в цьому підрозділі зупинимось на спробах представників поміркованого мусульманства показати миролюбність справжнього ісламу.

Останніми роками розгорнулась справжня дискусія щодо етимології слова «іслам». Через зростаючу кількість джихадійських терактів представники поміркованих напрямків ісламу звертаються до мусульман, вказуючи, що арабське слово «іслам» походить від арабського слова «салам», яке означає буквально «мир», а відтак, за їхніми словами, мусульмани зобов'язані утримуватися від того, щоб йти за радикалами, адже це суперечить сутності мусульманської релігії. Також представники поміркованого ісламу наводять цей варіант етимологічного тлумачення як аргумент проти ісламофобії, наполягаючи на тому, що теракти здійснюють лише невеличкі групи злочинців, які не мають відношення до ісламу як такого.

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

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

О. Шпенглер писав, що для ісламу характерною є проповідь абсолютної покірності особистості людини релігійним настановам, тоді як духовні фундаменти західної цивілізації передбачають «сильну і свобідну волю» особистості людини. Шпенглер характеризував мусульманське

благочестя як «повну покiрнiсть, яка не знає духовного «я» i сприймає духовне «ми», що вселилось в одухотворене тiло, як вiдблиск божественного свiтла» [69, с. 247].

Є чимало авторiв, якi, розглядаючи цю думку О. Шпенглера в розрiзi поточної ситуацiї з джихадiйським тероризмом, знаходять пояснення незрозумiлого для сучасної людини Заходу феномену згоди сотень людей мусульманського вiросповiдання ставати терористами-самовбивцями, котрi покiрно виконують жахливі накази своїх духовних лiдерiв.

Розглянемо точку зору прихильникiв тлумачення слова «iслам» як «мир» бiльш детально. Муфтiй Р. Гайнутдiн пише: «Саме слово «iслам» означає мир» [24, с. 295]. Вiн вказує, що «Салам, мир – це слово, в якому сформульовано сутнiсть вчення iсламу про людськi стосунки» [20, с. 194], причому «мир за iсламом – це не тiльки злагода, вiдсутнiсть ворожнечi чи вiйни мiж людьми, спокiй та тиша, це злагода i гармонiя у стосунках мiж людиною та його Творцем» [20, с. 194]. Таке значення використовується не тiльки служителями та теоретиками мусульманської релiгiї, але й увiйшло i в деякi роботи свiтських авторiв. Наприклад, Є. М. Богучарський у працi «Мусульманський етикет» пише: «Слово «iслам» утворено вiд арабського «салам», що означає «мир» [10, с. 117].

Критики протиставляють такому тлумаченню три типи аргументiв. Перший – iсторичний, другий – етимологiчний, третiй – фiлологiчний.

По-перше, люди, якi займаються iсторiєю iсламу, вказують, що iсторiя поширення iсламу в першi столiття заснування цiєї релiгiї напряду пов'язана з вiйнами, а сам пророк Мухаммад зовсiм не був пацифiстом.

По-друге, етимологи-знавцi арабської мови стверджують, що якщо два арабських слова мають той самий корiнь, то це ще не означає, що їх значення однаковi.

По-третє, читаючи твори мусульманських вчених, можна легко пересвідчитись у тому, що відомі їх представники тлумачать термін «іслам» інакше, ніж запропоновано прихильниками ідеї зв'язку між словами «іслам» та «салям». Наприклад, один із найвідоміших мусульманських вчених сучасності шейх Мухаммад Саїд Рамадан аль-Буті в своїх роботах використовує слово «іслам», бажаючи передати слово «служіння» [62, с. 55].

В цілому в якості консенсусного варіанту щодо етимології слова «іслам» у сучасній європейській науковій літературі використовують значення, які близькі до слова «покірність». Наприклад, у «Новій філософській енциклопедії» 2010 р. пропонують таке тлумачення слова «іслам»: «іслам – це передавання себе Богу» [43, с. 162].

Поки ж в Європі щороку джихадисти здійснюють жахливі масові вбивства, людям Заходу неможливо повірити в сутнісний та необхідний зв'язок між словами «іслам» та «мир».

3.3. Сучасне європейське суспільство та іслам: інтеракційний аспект

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

Ю. Максимов зазначає, що міжрелігійний діалог між ісламом та християнством дуже часто ведеться за такими правилами: «Всі повинні

жити у мирі, всі повинні поважати один одного, християни повинні відмовитися від своїх догматів, що розбіжні з ісламом» [55, с. 234]. Виникає запитання: невже ж неможливо здійснювати перше та друге без третього? Нам здається, що це цілком можливо, більше того, християнська релігія саме й вчить миру. Утім, серед відомих інтелектуалів, які підтримують ідею цього діалогу, все більше говорять саме про те, що християни мають змінюватися.

Так, католицький філософ Ганс Кюнг у роботі «Світові релігії, мир та спільна етика» стверджує, що християнам варто більш широко дивитися на релігійні питання, визнавши, що «окрім унікального світла Ісуса Христа, існують й інші світла». Він закликає християн всіляко переосмислювати своє ставлення до ісламу та інших релігій, адже, як він зазначає, це необхідно для того, щоб наше людство вижило в загрозах, які невідворотно насуваються. Цікаво, щоб сказав би Фома Аквінський, позицію якого щодо ісламу ми аналізували в другому розділі нашої дисертації, щодо позиції свого католицького колеги Ганса Кюнга з мусульманському питання?

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

Неодмінно виникають запитання: невже ж саме християнське віровчення є головною перешкодою для діалогу між християнством та ісламом? Здається, що набагато більш суттєвою перешкодою є тероризм ісламістських фанатиків.

Серед останніх подій можна згадати 26 липня 2016 р., коли двоє мусульман вдерлися під час ранкової служби у католицький храм міста Сент-Етьєн-дю-Рувре (Франція), взяли в заручники священика, двох монахинь та двох прихожан, а потім перерізали горло 85-літньому

священику Жаку Амелю. Також варто згадати 20 листопада 2009 р., коли в Москві у православному храмі був вбитий священик Данііл Сисоєв, відповідальність за вбивство якого взяла на себе одна з радикальних ісламістських організацій.

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

Спробуємо проаналізувати вищезазначені терористичні акти за допомогою інструментарію комунікативної філософії. Карл-Отто Апель тлумачить будь-які людські дії як різновид мови [3, с. 227], яку ми здійснюємо, посилаючи одне одному певні повідомлення. Він указує, що «Мова є умовою можливості та значущості розуміння та саморозуміння, і, водночас умовою можливості та значущості понятійного мислення, предметного пізнання та осмисленої дії» [4, с. 240].

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

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

Помірковані мусульмани, яких переважна більшість, розуміють це завдання і докладають серйозних зусиль у цьому напрямку. Так, муфтії

Равіль Гайнутдін підкреслює необхідність посилення роз'яснення в мусульманських регіонах, що в Корані чітко записано про те, що вбивство невинних людей заборонено, а відтак, тероризм не може бути справою, яку бажає Аллах. За словами Р. Гайнутдіна, також відбувається велика робота з поширення ідей «альвасатія» – поміркованості в ісламі [21, с. 623–624].

Це, дійсно, необхідна та реальна робота у справі забезпечення комунікативних можливостей діалогу між християнством та ісламом. Хоча вона поки що, на жаль, не демонструє помітних результатів – кількість джихадийських терактів у Європі продовжує зростати. Але без усунення фактору організованих вбивств в ім'я релігії ефективний міжрелігійний діалог неможливий.

Неможливо обійти увагою в нашому дослідженні і теорії західних авторів про те, що європейці мають покаятися перед мусульманами та навчатися у них миру та демократії. Це твердження є парадоксальним, втім у нього чимало прихильників, які серйозно та навіть з ентузіазмом відстоюють його в інтелектуальних колах. Найбільш відомою серед прихильників цієї ідеї є Е. Нортон.

Перше, що впадає в очі при читанні книги Е. Нортон «До мусульманського питання» [80], – це апологетичний характер даної роботи. Е. Нортон вважає за потрібне захищати інтереси мусульманських мігрантів в Європі і робить це, використовуючи всі досяжні їй засоби. Виділивши три вузлові моменти її розмислів, ми розглянемо їх детально.

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

Е. Нортон пише так: «Ситуація з мусульманським питанням повторює ситуацію, яка мала місце з єврейським питанням: на кону зараз цінність західної цивілізації в найелементарнішому розумінні. Фігура мусульманина стоїть як ватовий, позначаючи межі Заходу: державна система, права людини, громадянські свободи, демократія, суверенітет, навіть прості життєві потреби» [59, с. 16].

Нам здається вищенаведене порівняння некоректним. Дійсно, концентраційні табори, масові розстріли та інші жахливі злочини нацистської Німеччини та її сателітів є трагічним досвідом, з якого європейські країни мали винести висновки. Але ці висновки були зроблені. Порівнювати становище євреїв у нацистській Німеччині з поточною ситуацією в Європі щодо мусульман є неправильним як з логічної, так і етичної точки зору, адже стосовно мусульман в Європі аж ніяким чином не відбувається подібного до тих жахів, які сталися щодо єврейського чи, наприклад, ромського населення під час Другої світової війни.

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

Нортон протиставляє європейців американцям, вказуючи на переваги останніх щодо національної політики: «...американські християни та американські атеїсти змогли надати свого часу однакову відповідь на єврейське питання, відповідь на користь включення, яка призвела до часткової та взаємної асиміляції. Коли євреї стали американцями, американці більше євреями» [59, с. 15]. Утім, нам здається цей та подібні екскурси Нортон цікавими лише в історичному сенсі, адже

сучасна Європа демонструє високу толерантність у національних питаннях, що закріплено, наприклад, у законах, які діють в Європейському союзі.

Е. Нортон пише, що європейці ставляться до мусульман як до людей «з племені, яке не досягло стану державності, стану, який Гегель позначив як необхідний для досягнення повноти цивілізації» [59, с. 16]. На наше переконання, це помилкова думка. Хоча б через те, що сучасні європейці не думають, що мусульмани є людьми «без держави», оскільки будь-якому школяру в Європі відомо, що в десятках сучасних країн іслам є офіційною релігією.

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

Так, у рамках своєї апеляції до почуття вини європейців, Е. Нортон каже про мусульман у Європі як своєрідне покарання для тих європейських народів, які допустили нацистські режими в своїх країнах: «мирне змішування турків та німців на німецьких вулицях є спокутою» [59, с. 190]. Таке висловлювання є образливим передусім щодо самих мусульман. Навряд чи вони хочуть позиціонувати себе як щось настільки неприємне, що це необхідно терпіти в виховних цілях тому, хто спокутує гріхи.

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

Друга теза Нортон полягає в тому, що європейські країни, на її думку, недостатньо дбають про свободу та права людини, тому додавання

на європейські терени мусульманського населення є необхідним для підвищення рівня турботи про свободу та права людини в Європі.

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

Е. Нортон критикує традиційне порівняння лібералізму з ісламом, яке вказує, що лібералізм більше дбає про свободу та права людини. За її словами, це порівняння насправді не на користь лібералізму, адже лібералізм не забезпечив остаточного прийняття свободи гомосексуальних шлюбів та свободи вбивати себе за власним бажанням під час евтаназії: «право любити того, кого хочеш, право вирішувати, кому довіряти рішення про життя та смерть, все ще обговорюються, все ще слугують об'єктом боротьби на Заході» [59, с. 127]. Через це європейські країни, на думку Е. Нортон, не можуть називатися вільними та такими, що дбають про права людини.

Е. Нортон наголошує, що європейські уряди сегрегують мусульманське населення. Вона вказує, що виходець з Алжира немусульманин Ж. Деріда, отримавши доступ до Сорбони, зміг стати всесвітньо відомим філософом, а інші вихідці з Алжиру, які є мусульманами, не стали всесвітньо відомими діячами через те, що їх відправили не до Сорбони, а у паризькі передмістя [59, с. 150].

Даний аргумент Е. Нортон виглядає слабким, адже Деріда до Сорбони потрапив через свої власні інтелектуальні досягнення, а не через те, що він не є мусульманином, і будь-який мешканець Франції, який має достатній рівень знань та відповідне бажання, може вступити до цього

навчального закладу. Очевидно, що це не пов'язано з районом проживання у Парижі – у перед- чи у середмісті.

В якості причини недостатньої, на її думку, демократичності Європи, Нортон називає вплив християнських ідей, які вона розглядає в якості того, що необхідно рішуче здолати.

Нортон вважає Європу недостатньо секуляризованою. У неї викликає протест, що в Європі «християнство домінує в очах і вухах видами соборів та звуками церковних дзвонів» [59, с. 20]. Ще одним прикладом того, що секуляризація не достатньо пройшла країнами Європи, Нортон називає те, що «розклад робочих та вихідних днів тягнеться з християнського минулого» [59, с. 20]. На її думку, це ображає мусульман та всіх інших, кого вона вважає справжніми борцями за свободу.

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

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

Що ж стосується неприязні Нортон щодо християнської церкви, то це, мабуть, справа особистісних уподобань даної дослідниці, а не об'єктивний аргумент. В будь-якому разі нам не відомі дані про те, що наявність у європейському календарі вихідних на Різдво чи присутність в

європейських містах будівель церков зі дзвонами погіршує ситуацію з дотриманням прав людини.

Що ж стосується секуляризації, то, мабуть, ця професорка Пенсільванського університету недостатньо володіє ситуацією щодо європейських країн, адже широко відомим є факт відокремлення сучасних європейських держав від церкви, що виражається у цілком світському житті переважної більшості громадян європейських країн.

Знов-таки лише необізнаністю можна пояснити твердження Нортон щодо мусульман. Наприклад, вона пропонує якусь альтернативну історію, стверджуючи, що «мусульманські імперії сформували Європу в минулому». [59, с. 167]. Подібні неочікувані речі вона каже також про нібито внутрішню притаманну ісламу демократичність. Її аргументація даних тверджень набуває зовсім гротескних рис.

Наприклад, Е. Нортон заявляє, що ті європейки, які не носять чадру, є свідченням підкорення європейської жінки з боку капіталістичного Заходу, який виставляє жінку як товар, котрий повинен бути виставлений на продаж, на відміну від «вільних» мусульманок, носіння чадри для яких є, на думку Нортон, свідченням їхньої свободи [59, с. 80–82].

Е. Нортон переконана, що мусульмани досягли більшого, ніж люди Заходу в таких сферах, як демократія, філософія, мистецтво. Як приклад вона наводить арабських повстанців, які влаштували заворушення під час «Арабської весни» у Сирії, Тунісі, Єгипті. За її словами, це ті, на кого мають рівнятися європейці, якщо вони хочуть навчитися справжньої демократії [59, с. 157].

Вона закликає європейців брати приклад також з тих осіб, які спляють машини у передмістях Парижа: «Якщо ми зможемо робити спільну справу з вільними мусульманськими бунтівниками, з ізгоями

французьких пригородів, які спалюють машини, то ми виявимося ближче до демократії. Тоді ми виявимося не лише людьми Заходу, а демократами» [59, с. 158].

Е. Нортон підкреслює, що наразі Європа не є демократичною, але може стати нею: «для нас демократії ще немає, але вона прийде» [59, с. 160]. За словами даної дослідниці, це станеться тоді, коли європейці вивчатимуть думки мусульманських філософів та дослухатися до мусульманської культури.

Європейські філософи, на її переконання, не здатні навчити демократії. Е. Нортон критикує західних філософів, вказуючи, що вони не були достатньо толерантними. Так, за її словами, Платон не любив демократію, Арістотель служив тиранам, Х. Арендт не любила афроамериканців, Дж. Локк не критикував рабовласництво, Мілль «був менше готовий захищати свободи колонізованих індіанців» [59, с. 139], Дерріда критикував мусульман.

Тому, на думку Е. Нортон, європейці мають забути своїх філософів, а мають прислухатися до порад мусульманських філософів, яких вона бачить у виключно позитивному світлі. За її словами, «тоді ми побачимо вказівники на нашому шляху» [59, с. 159] і мусульмани навчать європейців справжньої демократії.

Взагалі, Е. Нортон розглядає прибуття мусульман в якості чудодійного засобу вирішення будь-яких питань європейців. Так, наприклад, за її словами, «по мірі становлення більш турецькою та мусульманською, Німеччина відрікається насправді (а не на словах і не шляхом будівництва пам'ятників) від темряви попередньої епохи» [59, с. 190].

Е. Нортон не згодна з теорією С. Гантінгтона про зіткнення цивілізацій [68], утім не наводить аргументів зі сфери логіки для того, щоб

показати неспроможність даної теорії. Зауважимо, що чимало дослідників стверджують, що існують певні розбіжності у світосприйнятті у представників різних цивілізацій і що ці розбіжності можуть призвести до конфліктів [46, с. 118]. Утім Е. Нортон не вважає ці теорії гідними ретельного розгляду.

Третя теза Е. Нортон полягає в тому, що європейські жертви джихадійського тероризму самі винуваті в тому, що їх вбили. Наприклад, Нортон згадує про кінорежисера Тео ван Гога, вбитого у 2004 р. джихадійським терористом, якому не сподобалося, що Тео ван Гог розкритикував в одному зі своїх фільмів ставлення до жінок у деяких мусульманських країнах. Кажучи про Тео ван Гога, Е. Нортон висловлює все негативне, що тільки можна знайти про покійного, включаючи критику комплекції Тео ван Гога (занадто повний), його звички (недостатньо шляхетні), спосіб життя (неохайний) тощо [59, с. 32–35]. Нібито все це може слугувати виправданням того, що його вбили. Ці її аргументи є цілком за межами елементарних етичних норм.

Також Е. Нортон присвячує десятки сторінок тому, щоб стверджувати, що сучасні європейці постійно провокують джихадійських терористів. Наприклад, вона пише про скандал з відомими карикатурами як про злочинне провокування мирних та безневинних мусульман. Е. Нортон не аналізує теорії авторів, які вказують на спалах вмотивованого релігійними переконаннями насилля у ХХІ ст., її ці питання не цікавлять.

Джихадійських терористів Е. Нортон описує як милих, добрих людей, справжніх філософів та любителів мистецтв, яких обставини та європейці примусили здійснити те, що вони здійснили. Так, Саїда Кутба, який готував терористичні акти, Е. Нортон показує як мученика. За її словами, Заходу «нема нічого протиставити його критиці нерівності та дбанню про людську гідність» [59, с. 128]. Вона пише, що у цієї людини «є

чому повчитися в тому, що стосується прав людини, людської гідності та рівності» [59, с. 129].

Як приклад Е. Нортон стверджує, що Кутб дбав про права жінок, тварин, екологію та критикував комунізм. При цьому Е. Нортон не згадує знамениту фразу Саїда Кутба: «немусульмани – не люди» [48, с. 74], а також його заклики організувати «джихад у вигляді меча» у планетарному масштабі [48, с. 31].

Е. Нортон порівнює Кутба з Платоном, Гегелем, Арістотелем, зауважуючи при цьому, що С. Кутб, на відміну, наприклад, від Арістотеля, «не служив тиранам» [59, с. 139]. Американська дослідниця не бере до уваги ту широку критику, яку висловлюють щодо С. Кутба відомі західні автори [79].

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

Вона пише: «Мова мучеників та мучеництва, стремління засвідчити своїм тілом, своєю кров'ю страсну віру належить Кромвелю і Хомейні, хрестоносцям і моджахедам» [59, с. 105]. Нортон припускає необхідність кровопролиття в ім'я прогресу. Наводячи приклади, коли Кромвель вбивав в ім'я своїх переконань, Нортон зауважує, що «ці всі варварські (навіть за мірками свого часу) дії здійснювали люди, яких зараз ми вважаємо не тільки втіленням сили модернізації, але і тими, хто спрямував Англію на шлях торжества закону, конституційного уряду і парламентаризму» [59, с. 106].

Показово, що книга «До мусульманського питання» дуже емоційно забарвлена, і фарби ці чітко розподілені – коли йдеться про європейців, то це критика, а коли йдеться про мусульман, Нортон каже лише позитивні речі, доходячи в цьому навіть до сентименталізму: «Всі органи чуттів

свідчать про присутність арабів, турок і мусульман: звук лютні, від арки, пахощі кави, смак оливок, відчуття килиму під ногами» [59, с. 191].

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

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

Дослідники пишуть, що вперше термін «ісламофобія» був використаний в англomовному академічному контексті у 1985 р. [70]. Відомим цей термін став у 1997 р., коли один із дослідницьких центрів оприлюднив доповідь під назвою «Ісламофобія – виклик для всіх», що було початком широкого використання даного терміна. Зазначимо, утім, що відомі випадки і більш раннього використання цього слова, наприклад, у 1910 р. [60, с. 238]. Також зазначимо, що релігієзнавці використовують і близькі за контекстом терміни «арабофобія», «мусульманофобія» тощо.

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

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

В наявній релігієзнавчій літературі поширеними є, наприклад, такі визначення: «Сьогодні ісламофобією прийнято називати свідомо

помилкове судження про іслам або його дискримінацію» [9, с. 88]; «ісламофобія – це узагальнення негативних поглядів чи відчуттів по відношенню до ісламу або його прихильників» [60, с. 239].

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

Так, за даними низки соціопитувань, якщо у 2002 р. неприхильність до мусульман виражали 29% американців, у 2007 р. – 35 %, а у 2010 р. – 53% опитаних [64, с. 93].

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

Цікаво зазначити, що дослідники фіксують наявність ісламофобії як у тих країнах Заходу, де є великі громади мусульманських мігрантів (наприклад, у Франції), так і в тих країнах західного світу, де кількість мусульман є мінімальною (наприклад, у Польщі) [60].

Після хвилі ісламістських терактів у західному світі, ісламофобія стала справді поширеним явищем на європейському континенті. Кількість фактів її прояву настільки велика, що виникла потреба у виданні спеціального щорічника «European Islamophobia Report». Відповідне видання за 2015 р., наприклад, містить 582 сторінки, узагальнюючи інформацію з 24 країн Європи [71].

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

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

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

Якщо у 2014 р. в країнах ЄС сталися чотири теракти, які експерти Європолу класифікували як такі, що були інспіровані радикальним ісламом [73, с. 18–19], то у 2015 р. таких терактів було вже сімнадцять [74, с. 22], а у 2016 – тринадцять [75, с. 22]. У 2017 р. теж відбулося чимало джихадійських терористичних атак в різних країнах західного світу – навмисні наїзди машин терористів на мирних громадян, розстріли мешканців, вибухи тощо.

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

Мусульманські та європейські країни мають тривалу історію кривавих протистоянь. Це і хрестові походи, про які мешканці мусульманських країн не хочуть забувати, називаючи їх величезною несправедливістю з боку християнства. Це і вторгнення мусульманських

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

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

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

Конрад Педзівіатр справедливо зазначає, що образ мусульман як «інших» або «чужинців» зіграв важливу роль у формуванні європейської ідентичності. Він перелічує негативні образи мусульман, які вивели в своїх творах Іоанн Дамаскін, Данте Алігері, Вольтер та інші представники європейської культури, та наголошує: «Формуванню спрощеного образу ісламу в Європі однаково сприяли релігійні діячі, поети, письменники, а також і мандрівники» [60, с. 239]. Звісно, значна частка інформації в цих образах була прикладами передсудів та помилок, заснованих на відсутності глибоких знань щодо ісламу та життя мусульман, але дані уявлення ввійшли в європейську культуру, стали її частиною. Зображуючи, чим нібито є мусульмани, європейці намагалися зобразити, чим не є вони

самі, виносячи назовні свої власні страхи та уособлюючи їх у постаті мусульманина як «чужинця».

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

Збереження мусульманами поваги до власних традицій часто розглядається європейцями як прояв неповаги до місцевих традицій [64, с. 96]. Тут вникає ґрунт для появи «побутової» ісламофобії, як реакції на чужу культуру. Оскільки «сама релігія є базою культурної своєрідності мусульманських мігрантів у Європу, і саме вона виступає перешкодою для асиміляції чи інтеграції» [9, с. 90], негативне ставлення до чужинців переноситься на іслам, як на релігію цих «інших», порівняно з місцевими мешканцями, людей. Ці укорінені в психології процеси відіграють значну роль у сприйнятті мусульман мешканцями Західного світу.

Варто зробити ремарку, що деякі теоретики вказують, що ісламофобія фіксує стигматизовану позицію мусульман у сучасному світі. Так, уже згадувана Е. Нортон пише, що мусульмани зайняли місце, яке мали євреї у свідомості європейців першої половини ХХ ст. [80]. К. Педзівіатр указує, що «із завершенням Холодної війни і зникненням минулого ворога у вигляді комунізму, світ розпочав шукати нового ворога – іншого», яким став мусульманський світ у найбільш спрощеному, спотвореному вигляді [60, с. 246].

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

Конрад Педзівіатр зробив цікаве спостереження, що рівень ісламофобії мешканців тієї чи іншої країни, насправді, жорстко не прив'язаний до кількості мусульман у цій країні. Він демонструє цифри про те, що у Франції, де проживає найбільша кількість мусульманських емігрантів у Європі (більше п'яти мільйонів), рівень ісламофобії дещо нижче, ніж у Польщі, де мусульман проживає 0,1 відсотка населення, тобто лише 35 тисяч осіб [60, с. 237]. Дослідник висуває гіпотезу, що ісламофобія пов'язана із самоідентичністю місцевого населення та ставленням цього населення до ідентичності мусульман.

У Польщі, яка протягом тривалого часу розглядала себе як європейський «оплот християнства», мусульмани багатьма розглядаються як загроза Європі, незважаючи на те, що самих мусульман поляки могли і не побачити ніколи протягом свого життя на вулицях своїх міст та сіл. У даному контексті доцільно згадати вчення А. Тойнбі про «розлами» між різними цивілізаціями та роль «форпостів», які обрали собі місію захисту «своєї» цивілізації від зазіхань цивілізації чужинців – таке ставлення до чужинців є важливим фактором розвитку поляків протягом тривалого часу.

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

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

Тобто, з-поміж мігрантів європейські країни отримали не тільки певну кількість людей, які працюють на благо їхніх економік, але й деяку кількість осіб, що є тягарем для цих економік. До цього варто додати, що малозабезпечені прошарки місцевого населення розцінюють мігрантів як конкурентів у питаннях працевлаштування. Релігієзнавець Бібікова наголошує, що з глобальною економічною кризою 2008 р. рівень життя у деякої частки населення Європи погіршився, що стимулювало популярність уявлень, що мігранти «забирають роботу» у місцевих [9, с. 91]. Звісно, такі настрої є однією з причин ісламофобії.

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

Знаходячись в Іраку, Афганістані та інших мусульманських країнах, війська західних країн несуть втрати. Так, М. Сулова зазначає, що, перебуваючи в цих країнах, війська Заходу втрачають своїх солдат, а це переконує мешканців західних держав розглядати представників тих народів, які вбивають їхніх військових, як тих людей, кого варто боятися або відчувати до них ненависть [64, с. 92].

Наприклад, у воєнних діях США та їхніх союзників, які велися в Афганістані з 2001 до 2014 р. у відповідь на терористичні акти 11 вересня, загинуло більш як три тисячі військових країн Заходу, з них більше 2300 – зі США, 453 – Великої Британії, Канада втратила 158 військових загиблими, Франція – 86, Німеччина – 54 тощо [81]. Поранених були десятки тисяч. У цих людей є родичі, близькі, знайомі, які могли відчувати страх або неприязнь до жителів Близького Сходу, де загинули або були поранені їхні близькі, а також ділитися своїми емоціями з іншими, що теж зробило свій внесок у поширення ісламофобських настроїв у країнах Західного світу.

Шоста причина – це політичні амбіції правих сил у країнах Заходу. Спостерігаючи за поширенням невдоволення мігрантами з мусульманських країн, політичні сили вирішили використати це в своїх інтересах. Можна побачити значне посилення в Європі позицій правих партій, які активно використовують ісламофобську риторіку. Релігієзнавці наголошують, що ісламофобія допомагає правим партіям мобілізувати свій електорат [60, с. 240].

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

Сьомою причиною ісламофобії є поширена в Європі релігієфобія, тобто неприязнь до будь-яких проявів релігійного. Як пише Конрад Педзівіатр, «релігієфобія – це відраза до священного як такого у суспільній сфері» [60, с. 239].

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

Тобто, деяка частка європейців ставляться неприязно до мусульман не через те, що вони є вірними ісламу, а через те, що вони наполегливі у сповідванні релігії як такої. Цей фактор не є основним у поширенні ісламофобії, але він теж справляє вплив на її розвиток, особливо в тих європейських країнах, де основна частина населення відійшла від релігії.

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

Так, наприклад, О. П. Бібікова, вважає, що «ісламофобія є проектом, мета якого – не дозволити країнам близькосхідного регіону посісти гідне місце серед розвинутих країн світу» [9, с. 87]. За її словами, у джихадійських терактах в США та Європі винні хто завгодно, але не самі джихадисти: «Сполучені Штати ведуть війну з ісламом як методами інформаційної війни, так і справжнім озброєним протистоянням – шляхом всебічної мобілізації терористів у регіоні» [9, с. 98].

Нам здається така позиція О. П. Бібікової спробою апології ісламу, яка принесла логіку в жертву бажанню виправдати джихадизм за будь яку ціну. Стверджуючи, що ісламофобія «виникла як реакція на зростання політичної та економічної потужності мусульманських країн» [9, с. 91], О. П. Бібікова явно переоцінює досягнення країн Близького Сходу, а її конспірологічні думки про роль західних спецслужб у цьому питанні є сумнівними з точки зору відомого методологічного правила «Лезо Оккама» – якщо є кілька пояснень, варто обирати те, яке є більш простим. Ісламофобія як суспільне явище цілком здатне бути поясненим за допомогою наукових даних і не потребує для свого обґрунтування конспірологічних теорій.

Також у якості ще однієї причини ісламофобії релігієзнавці часто називають діяльність засобів масової інформації [64, с. 94].

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

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

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

Цікаво, що як заходи боротьби з ісламофобією укладачі «European Islamophobia Report 2015» Фарід Хавез і Енез Бейракли рекомендують визнати ісламофобію злочином [71, с. 8].

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

Висновки до Розділу III

Отже, основою ідеології, що спрямовує дії в Європі ісламістських терористів у перші десятиліття XXI ст., є радикальні тлумачення мусульманської релігії, а саме: радикальний джихадизм, складовою якого є шахідизм. Цю ідеологію, зокрема, характеризує дихотомічна поляризація світу, акцентуація релігійної нетерпимості, релігійне санкціонування агресивних дій щодо іновірців.

Основу їх екстремістської діяльності становлять терористичні атаки, яких було скоєно в Європі не менше 47 за останні два десятиліття, а також пропаганда екстремістських поглядів, вербування нових членів та інші деструктивні дії, які спрямовані проти населення Європи.

Керівництво діями ісламістських терористів у Європі перших двох десятиліть XXI ст. здійснюється в основному двома терористичними організаціями – ІДІЛ та Аль-Каїдою, причому перша в останні роки набагато обходить другу за активністю в Європі.

З точки зору організаційної структури, у діях цих терористів можна побачити дві основні моделі – ієрархічну та неієрархічну. В першому випадку організацію терористичних дій характеризує жорстка ієрархічна підпорядкованість, ідеократичний принцип організації та харизматичне лідерство. У другому варіанті перший із названих елементів відсутній, хоча два останніх є в наявності.

Як було встановлено, дії джихадистських терористів у Європі перших десятиліть XXI ст. відповідають ознакам релігійного тероризму та є складовими релігійного конфлікту, який не вирішити тільки засобами політичного врегулювання. Також аргументовано, що принаймні частина терактів ісламістських терористів спрямована саме проти християн

(наприклад, у 2016 р. це були теракт на різдвяному ярмарку у Берліні та напад на церкву в Сент-Етьєн-дю-Рувре у Франції).

У дисертації представлено, що криза світських ідеологій у країнах Близького Сходу призвела до ренесансу релігійних уявлень, зокрема до популярності салафітських ідей повернення до первинного ісламу. Своїм прихильникам ці ідеї здаються засобом, який здатний подолати політичні, економічні та духовні негаразди, які склалися в країнах цього регіону.

Популярність салафітських ідей на Близькому Сході зміло використали терористичні організації – спочатку Аль-Каїда, потім ІДІЛ, яка перетворилася у 2014 р. на так звану Ісламську державу. Їхні ватажки надали своїм політичним та кримінальним прагненням релігійну форму, завдяки чому змогли привернути на свій бік численні людські та фінансові ресурси.

Зокрема, заклики до скоєння терактів джихадисти здійснюють, подаючи їх у формі традиційної мусульманської проповіді (хутба), терористів-смертників виставляють у ролі мучеників за віру, а об'єкти терористичних атак таврують за допомогою негативних релігійно забарвлених образів – «хрестоносці», «грішники», «вороги Аллаха» тощо. Для виправдання вбивств використовується радикалізована релігійна ідея священної війни – джихаду, для закріплення свого панівного становища на захоплених землях терористи застосовують норми шаріату. Захоплені терористами землі були проголошені територією відновленої теократичної держави мусульман – халіфатом, першим халіфом якого стала людина, що називає себе нащадком пророка Мухаммада.

Як показано, наведені вище моменти демонструють, що релігія відіграє надважливу роль у терористичній діяльності Ісламської держави. Вона служить, по-перше, засобом виправдання терористичної діяльності організації, по-друге, інструментом рекрутування людських ресурсів для

терористичної діяльності, по-третє, засобом підтримки влади в руках керманів цієї терористичної організації.

У дисертаційній роботі аргументовано, що радикальний джихадизм – це релігійно мотивована ідеологія, яка спрямована на розпалювання ненависті та здійснення насилля передусім проти людей Заходу і навіть представників поміркованих напрямів ісламу, які не поділяють настанови радикальних салафітів.

Також серед висновків нашого дослідження виділяємо такі.

По-перше, ми показали, що радикальний джихадизм – це абсолютно неприйнятна ідеологія, яка пропагує вбивства та насилля.

По-друге, ідеологія та практики радикального джихадизму не можуть розглядатися в розрізі права того чи іншого народу на воєнний захист своїх інтересів, адже радикальний джихадизм проголошує не оборонну, а наступальну і тотальну війну, яка має відбуватися не тільки щодо військових, але й стосовно цивільного населення.

По-третє, джихадизм є релігійно фундованою ідеологією, яка спрямована насамперед проти представників двох релігій – юдаїзму та християнства.

Також нами було обґрунтовано, що у сучасному тероризмі як явищі відбувається нарощування тієї компоненти, яка черпає свою мотивацію в релігійній сфері. Ми виділили чотири основні риси релігійного тероризму.

По-перше, це особлива непохитність і небажання йти на компроміси.

По-друге, це пантериторіальний характер діяльності релігійного тероризму.

По-третє, релігійні переконання служать терористам не метою, а засобом задоволення їхніх деструктивних нахилів.

По-четверте, релігійний тероризм претендує на статус легітимного насильства, підриваючи основи державності сучасних країн.

В ході нашого дослідження обґрунтовано тезу, що значна частка релігійних конфліктів у Європі перших двох десятиліть XXI ст. є продовженням протистояння між західною та ісламською цивілізаціями, яке триває з періодами відносного затишшя вже 13 століть поспіль.

Сучасні події, що пов'язані з мусульманською міграцією в Європу, можна трактувати в тойбіанському ключі в якості «відповіді» Ісламської цивілізації на «виклик» колонізації мусульманських країн європейськими метрополіями, яка тривала протягом останніх кількох століть.

Серед складових цієї «відповіді» ми виділили такі три аспекти: масова міграція мусульманського населення на європейські терени; надвисокі темпи зростання мусульманського населення в Європі як запорука майбутнього домінування; хвиля насилля, яка не вщухає останні десятиліття на багатьох землях, де є мусульманське населення.

У дисертації показано, що, мігруючи на Захід, мусульмани створюють всередині європейських країн анклавів Ісламської цивілізації, які прагнуть зберегти власну ідентичність, що створює конфліктогенні осередки всередині західної цивілізації.

Відчуваючи неможливість забезпечити в рамках європейського простору звичні їм за мусульманськими країнами політико-правові умови життя, представники ісламської цивілізації шукають компенсації в суб'єктивній духовній сфері мусульманської релігії, де сильні позиції має радикальний ісламізм.

Процес рекрутування радикальними ісламістами релігійних фанатиків з-поміж мігрантів до Європи активізується також такими двома факторами. По-перше, для будь-яких мігрантів релігія стає одним з основних засобів самоідентифікації; по-друге, у сучасному західному

суспільстві наявні проблеми з девальвацією в очах населення секулярної влади.

В межах перших десятиліть XXI ст. в Європі цивілізаційний конфлікт між представниками ісламської та західної цивілізації отримав активних учасників не тільки збоку радикальних ісламістів. Теракти Андерса Брейвіка – дзеркальний приклад тероризму з протилежного боку в цьому протистоянні. Останніми роками Європою активно поширюється ісламофобія, яка набуває все більш загрозливих форм для мусульманських мігрантів.

Ми переконані, що конфліктна ситуація, яка склалася в сучасній Європі в царині стосунків представників західної та ісламської цивілізацій, потребує негайних пошуків засобів свого вирішення, оскільки наявні ознаки того, що ця ситуація здатна призвести до розгортання повномасштабного та кровопролитного цивілізаційного конфлікту в Європі.

Аналізуючи критику ідей салафізму, який виступає теоретичною базою джихадизму збоку поміркованих мусульманських учених, ми дійшли таких висновків. Представники поміркованого ісламу спрямовують свою критику передусім на чотири особливості ідей представників радикального салафізму.

Перша особливість – це твердження салафітів про нібито історичну фундованість особливого статусу салафізму в ісламі.

Друга особливість – це критика салафітами незаконних нововведень у релігії та житті мусульман.

Третя – це практикування радикальними салафітами такфіру (звинувачення у невір'ї).

Четверта – це непримиримість радикальних салафітів щодо тих, хто має інші погляди на віру та релігію.

В якості критики першої з вищеназваних особливостей ідей салафітів мусульманські вчені зазначають, що такі претензії не мають історичного підґрунтя, а є видаванням бажаного за дійсне.

Щодо другої з вищеназваних особливостей помірковані мусульманські вчені наголошують, що, по-перше, самі салафи припускали можливість певних нововведень а, по-друге, салафізм як такий є нововведенням.

Стосовно третьої з вищеназваних особливостей ідей салафітів критики вказують, що обґрунтовано оголосити такфір щодо якоїсь людини може Суддя Судного дня, а не представники радикального салафізму.

Щодо четвертого пункту з вищеназваних особливостей вчення салафітів мусульманські критики зазначають, що позиція радикальних салафітів не обґрунтована мусульманським вченням та завдає шкоду уммі, вносячи в неї смути та розпалюючи численні конфлікти.

Проаналізувавши інтеракційний аспект сучасного джихадизму та європейського суспільства ми, зокрема, звернули увагу на феномен ісламофобії та виділили сім факторів, які є важливими причинами поширення цього явища в сучасних країнах Заходу. По-перше, це релігійно вмотивовані терористичні акти, які в останні часи регулярно відбуваються в країнах Заходу. По-друге, це фактор наявності історичного підґрунтя у мусульмано-європейському протистоянні. По-третє, це конфлікт ідентичностей, який ми можемо спостерігати у країнах Заходу між місцевим населенням та мусульманськими мігрантами. По-четверте, це економічний чинник, який виражається в тому, що чимало мешканців Європи розглядають мігрантів із мусульманських країн як осіб, на утримання яких йде значна частка їхніх податків. По-п'яте, це сучасні війни, які ведуть країни Заходу на територіях мусульманських держав. По-шосте, це політичні амбіції правих сил в країнах Заходу. По-сьоме, це

поширена в Європі релігієфобія, тобто неприязнь до будь-яких проявів релігійного.

Розглянувши теоретичні позиції, які критикують ставлення європейського населення щодо мусульманських мігрантів, ми проаналізували, зокрема, теорію Е. Нортона. Як показано у дисертаційній роботі, ідеї Е. Нортона щодо мусульманського фактору в Європі мають три вузлові моменти.

По-перше, Нортон апелює до почуття вини європейців, указуючи на злочинні дії низки європейських режимів щодо євреїв протягом першої половини ХХ ст. Нортон стверджує, що сучасні європейські держави здійснюють подібні дії щодо мусульман. По-друге, Е. Нортон вважає, що європейські країни не є демократичними і що європейці мають навчатися демократії у мусульман. Третя складова теорії Е. Нортона полягає в тому, що європейські жертви джихадійського тероризму самі винні в тому, що їх вбили.

Як ми показали, теоретичні побудови Е. Нортона є логічно неспроможними, а також такими, що частково виходять за межі етичних норм. Замість фактів або інших перевірених даних, ця дослідниця спирається на стереотипи, архаїзми та занадто сміливі припущення. Е. Нортон використовує в своїх дослідницьких працях некоректні порівняння, її дискурс позбавлений неупередженості. Її теорія щодо мусульманського фактору має відверто апологетичний характер, не ставлячи за мету об'єктивність.

Список використаних джерел

1. Адамова М. А., Сергеев С. И. К вопросу измерения деятельности террористической организации ИГИЛ как мировой проблемы.

- Азимут научных исследований: экономика и управление. 2017. Т. 6. № 1. С. 267–270.
2. Антонович И. Радикальный джихадизм – геополитическая угроза цивилизационным основаниям современного миропорядка. Журнал Белорусского государственного университета. 2015. № 4. С. 30–37.
 3. Апель К.-О. Коммуникативное сообщество как трансцендентальная предпосылка социальных наук. Трансформация философии. М.: Логос, 2001. С. 193–236.
 4. Апель К.-О. Трансцендентально-герменевтическое понятие языка. Трансформация философии. М.: Логос, 2001. С. 237–263.
 5. Арістова А. Поняття «релігійний конфлікт»: пошуки і дискусії. Українське релігієзнавство. 2008. № 45. С. 5–10.
 6. Архимандрит Августин (Никитин). Ислам в Европе. СПб.: ЦСО, 2009. 656 с.
 7. Ахромеева Ю. В. Социокультурные основы религиозного экстремизма: автореф. дис. на соискание степени канд. филос. наук: спец. «Религиоведение, философская антропология, и философия культуры». Воронеж, 2009. 18 с.
 8. Баконина М. С. «Идеальный халифат» – салафитская идеологическая революция. Вестник СПбГУ. Серия 13. Востоковедение. Африканистика. 2016. № 3. С. 116–126.
 9. Бибилова О. П. Исламофобия на Западе и в России. Ислам в современном мире. 2015. № 11 (2). С. 87–100.
 10. Богучарский Е. М. Мусульманский этикет. М.: Рипол классик, 2010. 270 с.
 11. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция. М.: Рипол Классик, 2013. 230 с.

12. Бурлак С. М. Релігійний фанатизм: релігієзнавчо-психологічна сутність та форми прояву: автореф. дис. на соискание степени канд. філос. наук: спец. 09.00.11 «релігієзнавство». Київ, 2005. 18 с.
13. Быкова Е. В. Ислам, мусульманское право и общечеловеческие ценности. Международное публичное и частное право. 2010. № 4. С. 21–25.
14. Вагабов М. В. Ислам: история и современность. Махачкала, 2002. 320 с.
15. Вагабов М. В. Мусульманский конфессионализм в прошлом и настоящем. Махачкала, 1985. 250 с.
16. Вайнштейн Г. Ислам в городском пространстве и в общественном сознании Европы. Мировая экономика и международные отношения. 2013. № 6. С. 29–37.
17. Ваххабиты XVIII–XX века. Историческое исследование / сост. С. А. Шумов, А. Р. Андреев. М., 2002. 400 с.
18. Воге П. Н. Ислам в современном мире. Актуальные проблемы Европы. 2008. № 1. С. 10–43.
19. Волкова Т. П. Классические философские концепции мультикультурализма и толерантности. Вестник МГТУ. 2011. №2. С. 254–259.
20. Гайнутдин Р. Ислам – религия мира. Ислам: ответ на вызовы времени: выступления, статьи, интервью, документы. М.: Эксмо, 2011. С. 94–203.
21. Гайнутдин Р. Ислам: ответ на вызовы времени / Муфтий Р. Гайнутдин. Ислам победит терроризм. М.: Эксмо, 2011. С. 622–627.
22. Гайнутдин Р. Исламский мировой порядок – это единство во многообразии. Ислам: ответ на вызовы времени: выступления,

- статьи, интервью, документы. 1994-2008 / Муфтий Равиль Гайнутдин. М.: Эксмо, 2011. С. 408–417.
23. Гайнутдин Р. Об отношении к террористической акции в США. Ислам: ответ на вызовы времени: выступления, статьи, интервью, документы. 1994–2008 / Муфтий Равиль Гайнутдин. М.: Эксмо, 2011. С. 326–327.
24. Гайнутдин Р. Путём договора и согласия. Ислам: ответ на вызовы времени: выступления, статьи, интервью, документы. 1994–2008 / Муфтий Равиль Гайнутдин. М.: Эксмо, 2011. С. 295–300.
25. Гайнутдин Р. Умеренность – курс воспитания мусульманской молодёжи. Ислам: ответ на вызовы времени: выступления, статьи, интервью, документы. 1994–2008 / Муфтий Равиль Гайнутдин. М.: Эксмо, 2011. С. 500–512.
26. Гайнутдин Р. Умеренный ислам – важнейший путь профилактики экстремизма. Ислам: ответ на вызовы времени: выступления, статьи, интервью, документы. М.: Эксмо, 2011. С. 523–538.
27. Гайнутдин Р. Учение Абу Ханифы как залог толерантности в современном многоконфессиональном обществе. Ислам: ответ на вызовы времени: выступления, статьи, интервью, документы. М.: Эксмо, 2011. С. 628–638.
28. Гальперин Б. И. Религиозный экстремизм: кто есть кто. Киев: Политиздат Украины, 1989.
29. Георгізова І. Л. Мусульманське право як соціальне явище середньовічного арабського суспільства. Вісник Черкаського університету. Серія: Історичні науки. 2011. № 212. С. 94–99.
30. Гнесь О. Стереотипізація ісламу і формування ісламофобії в Україні засобами масової інформації. Українське релігієзнавство. 2010. Спецвипуск 1. С. 15–20.

31. Горшунов Д. Н. Частное право и ислам. Ученые записки Казанского университета. Серия «Гуманитарные науки». 2010. Т. 152. № 4. С. 20–28.
32. Грюнебаум Г. Э. Классический ислам. М., 1986. 530 с.
33. Давыдова Д. А. Политические идеи евроислама в современном международном сообществе. Альманах современной науки и образования. 2009. № 1–1. С. 67–69.
34. Добаев И. П. Новый терроризм в мире и на Юге России: сущность, эволюция, опыт противодействия / И. П. Добаев, В. И. Немчина. Ростов-на-Дону: Ростиздат, 2005. 304 с.
35. Додхудоева Л. Н. Между упразднением халифата и Второй мировой войной: пресса как катализатор развития мусульманского реформаторского движения (1924–1939). Вестник ТГУПБП. 2016. № 4. С. 118–126.
36. Доре Ж. Верность и открытость фундаментальная проблема религий. Христианство, иудаизм и ислам: верность и открытость. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. С. 7–12.
37. Ениколопов С. Н. Терроризм и агрессивное поведение. Национальный психологический журнал. 2006. № 1. С. 28–32.
38. Еремеев Д. Е. Ислам: образ жизни и стиль мышления. М.: Политиздат, 1990. 350 с.
39. Журавский А. В. Ислам. М.: Весь мир, 2004. 450 с.
40. Заброда Т. Н. Некоторые проблемы генезиса и особенности современного «исламского экстремизма». Философия права. 2007. № 3. С. 30–35.
41. Заруцька О. А. Предпосылки и генезис классической социально-экономической доктрины ислама. Вісник Київського національного

- університету ім. Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. 2008. № 89–90. С. 75–78.
42. Зеленков М. Ю. Религиозные конфликты: проблемы и пути их решения в начале XXI века (политико-правовой аспект). Воронеж: Воронежский государственный университет, 2007. 244 с.
43. Ибрагим Т. Ислам. Новая философская энциклопедия в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 2010. С. 162–164.
44. Ісламські процеси у світі та в Україні: реалії і прогнози: колективна монографія. Київ, 2011. 200 с.
45. Кадиева А. М. Религиозный экстремизм: сущность, причины, пути преодоления: автореф. дис. на соискание степени канд. филос. наук: спец. «Религиоведение, философская антропология и философия культуры». Махачкала, 2008. 18 с.
46. Кримський С. Б. Цивілізаційний розвиток людства / С. Б. Кримський, Ю. Б. Павленко. Київ: Фенікс, 2007. 230 с.
47. Кулик А. В. Философские основания идеи управления хаосом. Гілея: науковий вісник. 2014. № 84. С. 274–278.
48. Кюнг Г. Мировые религии, мир и всеобщая этика. Христианство, иудаизм и ислам: верность и открытость / ред. Жозеф Доре. М.: Библийско-богословский институт имени св. апостола Андрея, 2004. С. 239–254.
49. Лабынцев А. Феномен терроризма смертников. Научно-аналитический журнал «Обозреватель Observer». 2007. № 1. С. 121–127.
50. Ланда Р. Г. Глобализация и политический ислам. Новая и новейшая история. 2011. № 2. С. 24–31.
51. Ланда Р. Г. Исламский фундаментализм. Вопросы истории. 1993. № 1. С. 32–41.

- 52.Латион С. Мусульманская молодёжь Европы. На пути к новой идентичности? Ислам в современном мире. 2015. № 3 (35). С. 49–58.
- 53.Левин З. И. Развитие арабской общественной мысли. М.: Наука. 1984. 223 с.
- 54.Ляхов Е. Г., Попов А. Е. Терроризм: национальный, региональный и международный контроль. М., Ростов н/Д., 1999. 230 с.
- 55.Максимов Ю. Религия креста и религия полумесяца. М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2008. 240 с.
- 56.Миронова О. А. Религиозный и этнорелигиозный терроризм как один из видов современных угроз национальной безопасности государства. Общество: политика, экономика, право. 2015. № 4. С. 5–7.
- 57.Мирский Г. И. Бен Ладен, Аль-Каида и судьба джихадизма. Мировая экономика и международные отношения. 2011. № 12. С. 31–48.
- 58.Несипбай Р. Т. Радикальные направления в исламе. Джихадизм и такфир. Религиоведение. 2010. № 4. С. 102–104.
- 59.Нортон Э. К мусульманскому вопросу. М: Высшая школа экономики, 2016. 272 с.
- 60.Педзивиатр К. Исламофобия в Польше (на материале новейших социальных исследований). Учен. зап. Казан. ун-та. Сер. «Гуманит. Науки». 2015. № 1. С. 236–249.
- 61.Пісоцький В. Толерантність як умова і засіб вирішення міжконфесійних конфліктів. Українське релігієзнавство. 1997. № 6. С. 20–25.
- 62.Рамадан аль-Бути. Салафия. Ансар, 2008. 132 с.

- 63.Стышинский М. Джихадистская пропаганда в Интернете и социальных медиа. Политическая лингвистика. 2016. № 5. С. 158–164.
- 64.Сулова М. Н. Исламофобия в США и России: социально-политические особенности проблемы. Вестник ВолГУ. Серия 4. История. Регионоведение. Международные отношения. 2012. № 1. С. 91–97.
- 65.Тесленко Е. С. Феномен ИГИЛ / Е. С. Тесленко, Н. Н. Пеструилова. Виктимология. 2015. № 1 (3). С. 34–39.
- 66.Тойнби А. Постигание истории. М.: Айрис-Пресс, 2002. 620 с.
- 67.Федорченко А. В. Феномен «Исламского государства» / А. В. Федорченко, А. В. Крылов. Вестник МГИМО. 2015. № 2 (41). С. 174–183.
- 68.Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? Полис. 1994. № 1. С. 33–48.
- 69.Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Том 2. Всемирно-исторические перспективы. М.: Мысль, 1998. 600 с.
- 70.Bangstad S. Anders Breivik and the Rise of Islamophobia. Zed Books Ltd, 2014. 120 p.
- 71.Bayrakli E. European Islamophobia. Report 2015 / E. Bayrakli, F. Hafez. SETA, 2016. 230 p.
- 72.Esposito J. Unholy War: Terror in the Name of Islam. Oxford University Press, 2003. 196 p.
- 73.EU Terrorism Situation & Trend Report 2015. URL: <https://www.europol.europa.eu/activities-services/main-reports/european-union-terrorism-situation-and-trend-report-2015> (дата останнього звернення 14.07.2017).

- 74.EU Terrorism Situation & Trend Report 2016. URL: <https://www.europol.europa.eu/activities-services/main-reports/european-union-terrorism-situation-and-trend-report-te-sat-2016> (дата останнього звернення 14.07.2017).
- 75.EU Terrorism Situation & Trend Report 2017. URL: <https://www.europol.europa.eu/activities-services/main-reports/eu-terrorism-situation-and-trend-report-te-sat-2017> (дата останнього звернення 14.07.2017).
- 76.Habeck M., Knowing the Enemy: Jihadist Ideology and the War on Terror. Yale University Press, 2007. 256 p.
- 77.Jones J. Why does religion turn violent? A psychoanalytic exploration of religious terrorism. The Psychoanalytic Review. 2006. Vol. 93. № 2. P. 167–190.
- 78.Juergensmeyer M. Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence. University of California Press, 2003. 319 p.
- 79.Kissinger H. World Order. Penguin, 2014. 340 p.
- 80.Norton A. On the Muslim Question. Princeton University Press, 2013. 120 p.
- 81.Operation Enduring Freedom (OEF) U. S. Casualty Status. URL: <https://www.defense.gov/casualty.pdf> (дата останнього звернення 05.11.2017).
- 82.Perry M. Introduction / M. Perry, H. Negrin. The Theory and Practice of Islamic Terrorism: An Anthology. Springer, 2008. P. 1–10.
- 83.Phares W. The War of Ideas: Jihadism against Democracy. St. Martin's Press, 2007. 289 p.
- 84.Pipes D. The [Suicide] Jihad Menace. URL: <http://www.danielpipes.org/386/the-suicide-jihad-menace> (дата останнього звернення 06.12.2018).

85. Stonawski M. Fertility Patterns of Native and Migrant Muslims in Europe / M. Stonawski, M. Potančoková, V. Skirbekk. *Popul. Space Place*, 2016. № 22. P. 552–567.
86. The future of the global Muslim population Europe. Pew Research Center. January 27, 2011. URL: <http://www.pewforum.org/2011/01/27/future-of-the-global-muslim-population-regional-europe> (дата останнього звернення 01.12.2018).
87. Tibi B. *Islam between culture and politics*. New York: Palgrave, 2001. 153 p.
88. Toth J. *Sayyid Qutb: The Life and Legacy of a Radical Islamic Intellectual*. OUP USA, 2013. 230 p.
89. Turner J. From cottage industry to international organisation: the evolution of Salafi-Jihadism and the emergence of the Al Qaeda ideology. *Terrorism and Political Violence*. 2010. Т. 22. № 4. P. 541–558.
90. Whine M. Islamism and totalitarianism: Similarities and differences. *Totalitarian Movements and Political Religions*. 2001. Vol. 2. № 2. P. 54–72.
91. Zelin A.Y. The war between Isis and Al-Qaeda for supremacy of the global jihadist movement. *The Washington Institute for Near East Policy*. 2014. Vol. 20. № 1. P. 1–11.

**МАТЕРІАЛИ ІІІ-ГО РОЗДІЛУ АПРОБОВАНО В НАСТУПНИХ
ПУБЛІКАЦІЯХ:**

1. Несправа М.В. Радикальний джихадизм: сутність та прояви. *Вісник Черкаського університету*. 2017. № 2. С. 50–55.

2. Несправа М.В. Релігійно-філософські погляди Ібн Таймії. Грані [фахове видання, що входить в наукометричну базу Index Copernicus]. 2017. № 20(9). С. 5–9.
3. Несправа М.В. Терористична організація "Ісламська держава": релігієзнавчий аспект. Гілея: зб. наук. праць [фахове видання, що входить в наукометричну базу Index Copernicus]. 2017. Вип. 127. С. 269–272.
4. Несправа М.В. Деструктивний характер релігійного вчення Саїда Кутба. Грані [фахове видання, що входить в наукометричну базу Index Copernicus]. 2018. № 21(2). С. 161–167.

РОЗДІЛ IV

РАДИКАЛЬНИЙ ДЖИХАДИЗМ ТА ЄВРОПЕЙСЬКИЙ ПРОСТІР У КОНТЕКСТІ АЛЬТЕРНАТИВНИХ МОДЕЛЕЙ РОЗВ'ЯЗАННЯ РЕЛІГІЙНОГО ПИТАННЯ

4.1. Християнство як інтеграційний фактор соціокультурного розвитку Європи

Безумовно, у сучасних європейських країн є щось спільне – те, що зробило можливим їх об'єднання в рамках ЄС і заклало можливість усвідомлення європейцями себе в якості певного цілого. Однак, це не тільки економіка, право, історична доля, а й те, що лежить в основі вище переліченого. Ми маємо на увазі спільні цінності, які сформувалися у народів цієї частини світу в результаті тривалого історичного і духовного розвитку.

На наше переконання, саме християнство зіграло ключову роль у формуванні цінностей народів, які усвідомлюють себе як європейських.

Варто звернути увагу на те, як саме ідентифікували себе жителі європейських країн на світанку формування Західної цивілізації. В епоху Середньовіччя вони усвідомлювали себе насамперед через свою релігію. «Ми християни» - так назвали б себе жителі середньовічних країн Європи, якби у нас була можливість запитати їх: «Хто Ви?». Так вони відокремлювали себе від «чужих» народів, чужість яких усвідомлювалася насамперед через іншу віру, яку ті сповідували, будь-то архаїчне язичництво чи іслам, що був новою вірою людей зі південного сходу, яка з'явилася в VII ст.

Зараз для більшості європейців фактор прихильності до певної релігії не є ключовим. Однак справи йшли зовсім інакше, коли європейська ідентичність тільки формувалася. Тоді релігійна приналежність не просто

враховувалася, вона ставилася на чільне місце, відіграючи найважливішу роль в розподілі людей в бінарній опозиції «свій-чужий».

Європейці усвідомлювали себе протиставлення оточуючим народам, які були іншими насамперед в силу розбіжностей в релігійному плані. Це можна побачити на прикладі безлічі зафіксованих документально доказів, які дійшли до нас з тієї далекої епохи.

Ті ж, хто прагнув влитися в число європейців, був змушений насамперед змінювати свою релігійну приналежність. У цьому контексті залишаємо осторонь етичний аспект питання, нас цікавить в даному випадку суто «технічний» аспект формування європейської ідентичності. Усвідомлення населенням різних країн Європи себе в якості християн зіграло найважливішу роль в складанні ідентичності «європеєць».

С. Гантінгтон [64], а до нього А. Тойнбі [56] та О. Шпенглер [70], вельми переконливо показали, що релігія відіграє провідну роль у формуванні тієї чи іншої великої культурної спільності. Релігія закладає ідеали, схеми сприйняття світу і ролі людини в ньому, моделі поведінки та прийняття рішень. Християнство зіграло цю роль у формуванні ідентичності європейців, заклавши матрицю їх онтологічних і аксіологічних координат.

Згодом, релігійний компонент відійшов на другі, а то й треті ролі в європейської ідентичності, однак, саме її виникнення стало можливим багато в чому завдяки християнській релігії.

Релігія була важлива в самоідентифікації народів колишніх часів зовсім не випадково, це є історично обумовлений процес. Особливості віри закладали особливості світосприйняття, етичну систему поглядів, звичаї, різного роду особливості поведінки щодо різних етнічних і соціальних груп.

Сучасна людина може в якості орієнтира спиратися в своїй самоідентифікації на моделі поведінки, що викладаються у системі середньої освіти держави або ж демонструються в кінопродукції Голівуду та в комп'ютерних іграх. Однак в давнину джерелом суспільно схвалюваних моделей поведінки було Священне писання тієї чи іншої релігії або ж релігійні звичаї предків. Вони дізнавалися про ці моделі у церкві та від батьків, які власними діями намагалися провадити ці настанови у життя.

Коли ми говоримо про європейські цінності та про європейську ідентичність, то маємо на увазі реалії, які, безумовно, не тотожні географії. Константинополь втратив свою європейську ідентичність після завоювання мусульманами-турками, перетворившись на східне місто Стамбул. У той же час землі Іберійського півострова, звільнені від мусульманських загарбників християнськими королями, розцінюються нами як простір європейської ідентичності.

Потрібно згадати, що до складу Римської імперії входили не тільки території сучасної Європи, а й великі володіння Північної Африки і Близького Сходу. Однак зараз ми ці території не розглядаємо в якості одного культурного, ціннісного простору з Європою. Це пояснюється просто – ці в минулому християнські землі були завойовані мусульманськими народами і втратили свою християнську релігійну ідентичність, таким чином, перейшовши в бінарній опозиції «свій-чужий» з категорії «свій» в категорію «чужий». Ці землі пішли іншим шляхом розвитку, вони розвиваються за мусульманською ціннісною матрицею, що, як ми покажемо пізніше, суттєво відрізняється від ідей християнської Європи.

Звичайно, навіть середньовічна Європа не була повністю християнською. Спочатку північні народи досить довго зберігали

язичництво. Потім на півдні європейських країн шляхом військових вторгнень з'явилися люди, які сповідують мусульманство, однак, переважним для народів Європи було саме християнство. Це був Християнський світ, який у своїх кордонах то розширювався на нові землі назовні, то відступав вглиб своєї території під ударами навколишніх народів.

Християнство було тією спадщиною, яку залишив Західній цивілізації її великий але загиблій попередник – Антична цивілізація. Славетна Римська імперія після своєї загибелі залишила багату спадщину. І це були не тільки дороги, писемність, закони і багато іншого, це було і християнство, яке стало офіційною релігією Римської імперії наприкінці її тривалого існування.

Втративши свою західну частину, східна частина Римської імперії проіснувала ще тисячу років, виступаючи джерелом християнства для навколишніх народів. Київська Русь прийняла християнство з цього джерела, приєднавшись до християнської сім'ї народів Європи, вбираючи і розвиваючи ті ідеї, які згодом стали називатися «європейські цінності».

Безумовно, в формуванні європейських цінностей зіграли свою роль багато факторів - економічні, соціальні та ін. Свою роль зіграла і філософія, і розвиток політико-правових вчень. Проте одна з провідних ролей тут належить християнській основі, на якій виникли ці цінності. Християнство є екзистенційною основою, яка надала можливість Європі стати тим, чим вона є зараз.

Завдяки спільній (хоча і з відомими відмінностями) вірі в Христа, більш-менш однаковою культу і релігійному вченню народи Європи усвідомлювали себе певною мірою близькими один одному. Монастирі, реліквії, історії про спільних святих, відомі храми, що розкидані по всій Європі – все це об'єднувало в єдине ціле християнські європейські народи.

Але цим переліченим, насправді, зовсім не вичерпувалася інтеграційна роль християнства на європейських землях. Вчення, яке проголошувалося під час літургії і проповідей в різних куточках Європи, було порівняно однаковим і воно інтенсивно впливало на мешканців цих земель, на їхні уявлення.

Жителі різних європейських країн з дитинства і все своє життя слухали в церквах приблизно одні й ті ж ідеї про те, що таке добро, а що зло, чому потрібно слідувати, а чого уникати, що цінувати, а чому не надавати значення. Це була ціннісна матриця, яка заклала основи усвідомленої соціальної поведінки та прийняття важливих життєвих рішень. І ця матриця працювала протягом століть, поступово формуючи європейську культуру.

В епоху, коли не було ЗМІ, кінематографу, а система освіти була в зародку, основним ідеологічним апаратом в тому сенсі, в якому вживав цей термін Луї Альтюсер, була саме церква. Християнство формувало у жителів європейських країн їхній світогляд. І робилося це порівняно однаково по різних землях європейського простору.

Ця робота сформувала єдину в загальних рисах культурну спільність з дуже різних народів, які в силу долі опинилися на території Європи. Франки, готи, гуни, греки, слов'яни, угри, кельти, нащадки римлян і сотні інших різних народів і племен завдяки «плавильному котлу» християнства стали в загальних рисах своїх цінностей настільки близькі один одному, що зараз ми можемо говорити про наявність у них єдиної ідентичності «європейці» з відповідним набором загальних європейських цінностей.

Зараз є популярним критикувати християнство за його нібито архаїчність і відсталість від сучасних європейських цінностей. Однак, якщо придивитися чого саме сягають своїм корінням дані європейські цінності, то стає очевидним, що дані цінності зобов'язані своїм

виникненням саме давньому християнському базису Західної цивілізації. Розглянемо деякі найбільш очевидні приклади.

О. Овчинников пише: «Справді, звідки в історії людства виникла думка про спільну рівність усіх людей, про цінності їх волі? Звідки в світі рабства, насильства, агресії, жертвоприношень виникає потужний імпульс, який призвів до зникнення рабства на величезному просторі, окресленому межами поширення вчення про гідність кожної людини? Відповідь загальновідома: з проповіді християнської етики» [36, с. 9]. Ми цілком погоджуємося з думкою даного дослідника. Що б не говорили критики християнства, проте факт залишається фактом: християнство вчило і вчить ідеям про те, що всі люди рівні і що вони мають свободу прийняття рішень. Ці дві ідеї прямо випливають з християнського вчення.

Протягом сотень років в храмах Європи проповідували ідею про те, що людина створена Богом за образом і подобою Божою. На певному етапі з цієї ідеї був зроблений логічний висновок, що всі люди рівні. Звичайно, це було зроблено не відразу. Процес усвідомлення цієї думки тривав століття. Однак, наголосимо, що тривалість цього процесу не спростовує важливість його результатів, а також важливість того, що поклало йому початок.

Ми переконані, що зовсім не є випадковим те, що думка, що всі люди народжуються вільними і рівними у своїх правах і гідності тепер становить один з головних компонентів саме європейських уявлень про права людини. Адже основа цієї ідеї була закладена християнством, яке сповідували європейські народи з давніх часів.

Було б, звичайно, помилкою ставити знак рівності між християнською ідеєю про те, що всі люди створені за образом і подобою Божою з одного боку, і з сучасною ідеєю про рівність у гідності та правах з іншого боку. У тому, як саме в сучасній Європі трактується рівність, звісно

можна побачити істотні та виразні відмінності в порівнянні з традиційними християнськими переконаннями. Особливо яскраво це помітно в сучасних європейських уявленнях про захист прав різноманітних меншин. Але ми і не ведемо мову про знак рівності між християнськими переконаннями і сучасними європейськими цінностями. Ми говоримо лише про те, що сучасні європейські цінності зародилися на ґрунті християнських уявлень, зазнавши, природно, істотну трансформацію.

Ми вважаємо, що ідея прав людини не випадково вкоренилася в Західній цивілізації – для цього були відповідні підстави. Протягом століть в храмах по всій території Європи читалися проповіді про те, що люди рівні за своїм народженням в силу того, що Господь створив першу людину за образом і подобою Своєю.

Ще одна важлива ідея, яка лежить в основі сучасних європейських цінностей – це ідея свободи волі. Вона також виникла не на порожньому місці. Християнське вчення про спасіння має на увазі, що кожна людина є відповідальною за той вибір, який вона вільно здійснює, вибираючи між добром і злом кожен день свого життя.

Християнство говорить про особисту відповідальність людини за скоєні нею вчинки – добрі справи будуть винагороджено, злі будуть покарано. Людина не тому отримує нагороду, що вона робить добро як якийсь автомат, а тому, що вона робить добро з власної волі і в умовах, коли наявні найсильніші спокуси вчинити не за добром, а інакше – спокуси піти шляхом зла. Християнство вчить, що людині внутрішньо притаманна здатність особистого вибору.

Неодноразово в своїй історії людство використовувало собі на шкоду даровану Творцем свободу, проте Бог не забирає цей дар, Він не вважає за потрібне перетворювати людей на автомати, які роблять добро лише тому, що вони не здатні на інше. Для християнства найважливішим

пунктом вчення є ідея про наявність вільної волі у людини. Ця ідея говорить про важливість особистого зусилля людини в обранні добра.

Низка дослідників стверджує, що поняття індивідуальності як такої з'явилося в Європі саме під безпосереднім впливом християнської доктрини. Як пише Є.Сурова, «В рамках християнської європейської традиції Внутрішнє, Власне не тільки протиставлялося язичницькому Зовнішньому, але і підпорядковувалося жорсткій внутрішній ієрархії, що має на увазі індивідуальну позицію для кожного, і це дозволяє нам характеризувати дану модель ідентичності як Індивідуальність» [51, с.61]. Дослідниця вважає, що християнська ідея про те, що кожна людина постане перед Судом Божим, формувала розуміння власної індивідуальності, яке включає також усвідомлення, що свобода безпосереднім чином пов'язана з відповідальністю. Ціннісна основа такої важливої для сучасної Європи сартрівської максими «свобода – це відповідальність» насправді була закладена саме в християнській ціннісній парадигмі.

Безумовно, є й інші теорії щодо цих питань. Можна згадати, наприклад, ідею Е. Фромма про формування особистості тільки в епоху Відродження. Але ж і в цій теорії мова йде про Європу. Чим відрізнялася Європа епохи Відродження від, скажімо, Китаю того ж часу? В першу чергу іншим релігійним ґрунтом, а саме наявним в Європі християнським поглядом на світ і роль людини в цьому світі.

Звичайно, потрібно розглянути питання, чи є зв'язок між сучасними європейськими уявленнями про невід'ємне право кожної людини на свободу та християнськими уявленнями про свободу людської волі. Ми вважаємо, що цей зв'язок є, оскільки перше нам бачиться розвитком другого. Наявність християнської ідеї про свободу людської волі була сприятливим ідейним ґрунтом для виникнення сучасного уявлення про

право кожної людини на свободу. Відповідна християнська ідея була тим міцним фундаментом, на якому були зведені наступні європейські теоретичні побудови.

Коли мова заходить про сучасні європейські цінності, неможливо також обійти увагою роль ідей протестантизму в їх формуванні. Ідеї свободи совісті, приватної власності, свободи вибору занять формувалися при безпосередній участі віровчення протестантів. Ця християнська конфесія внесла вагомий внесок в розвиток сучасних європейських цінностей.

Макс Вебер писав про ключову роль протестантизму в формуванні капіталістичного типу економічних відносин. Однак протестантизм впливав не стільки на економіку, скільки на ставлення людини до світу. Новації в економіці, політиці і т.д., які були запропоновані протестантами, насправді були наслідками зміни їх ставлення до світу. Цінності, осмислені в релігійному контексті, призвели до змін у соціальній, правовій та економічній площинах.

Будучи більш уважним до питань індивідуалізму, протестантизм набагато ближче до ліберального духу сучасних європейських цінностей, ніж католицизм і православ'я. Так, відомий дослідник Леонід Сюзіянєн пише: "В цілому протестантизм оцінює права людини в юридичному сенсі не як загрозу моральності, а в якості основи мирного, вільного і шанобливого співіснування людей в плюралістичному суспільстві" [55, с. 14]. Така настанова, безумовно, є близькою до сучасного світського тлумачення прав людини в Європі.

Було б непрофесійно стверджувати, що сучасні європейські цінності були результатом абстрактного теоретизування або ж чимось настільки природним, що закладено в свідомості кожної людини.

У першому випадку, слід було б довести, що європейські цінності виникли в інтелектуальному та ідеологічному вакуумі, що абсурдно, оскільки наявні факти говорять про протилежне.

У другому випадку, слід було б пояснити, чому цінності, які вважають важливими європейці, з'явилися і набрали сили не в Індії з її індуїзмом, не в Китаї з конфуціанськими традиціями, не в мусульманській Мецці, а саме в християнських країнах Європи. Очевидно, що християнство, в тому числі в формі протестантизму, суттєво вплинуло на формування сучасних європейських цінностей.

Цікаво простежити на прикладі протестантизму, як цілком релігійна ідея призводить до появи однієї з найважливіших цінностей сучасного світського суспільства. Ми маємо на увазі уявлення про обов'язки людини перед Богом і подальші трансформації цього уявлення. Дослідник Е. Киричок добре показав цю метаморфозу в наступних словах: «В протестантизмі діяльне ставлення до мирського життя оголошувалося обов'язком перед Богом, з якого і виводилися права людини. Прожити життя – це не тільки право, якому кореспондують обов'язки держави і третіх осіб, а й обов'язок перед Богом. Від всього, що перешкоджає виконанню цього обов'язку, людина повинна бути відгороджена. Думку про те, що соціальним інструментом такого відгородження від чийось довільних дій повинен стати закон, одними з перших висловили англійські протестанти» [21, с. 16]. Історія демонструє часом парадоксальні повороти, як в даному випадку. Релігійне переконання призвело до ствердження думки про те, що людина має право не сповідувати релігію зовсім. Чи бажав би Мартін Лютер або Ж. Кальвін такого розвитку їхніх ідей? Складно відповісти на це запитання достеменно, проте очевидно, що саме релігійна ідея одного з напрямів християнства вплинула на одну з важливих ідей сучасної світської Європи.

Існує чимало свідчень того, що релігійний фактор, настільки впливовий у житті Європи раніше і аж ніяк не головний в сучасних європейських землях, заклав основи життя сучасних європейських суспільств. Наприклад, кидаються в очі відмінності між країнами з домінуючими католицькою, протестантською та православною традиціями.

Чому в протестантських європейських країнах рівень життя вищий, ніж в католицьких? Чому у населення православних і протестантських регіонів Європи суттєво відрізняється ставлення до політики? Ймовірно, вплив релігії, коли вона була сильна на європейських просторах, був настільки суттєвим, що йому вдалося визначити розвиток народів, які сповідують ту чи певну конфесію на століття вперед, включаючи і ті часи, коли населення набагато менше відвідує церкви – як православні храми, так і католицькі костели чи протестантські молитовні будинки.

Втім, потрібно підкреслити, що, незважаючи на відмінності між православним, католицьким і протестантським поглядами на світ, все ж вони не настільки величезні, щоб їх представники не могли поділяти спільні християнські цінності. Так, є значні розбіжності в деталях, але в загальних рисах у країн, основи ідеології яких були закладені православним, католицьким чи протестантським поглядом на життя, спільного набагато більше, ніж, наприклад, у християнській країні та мусульманській. Оскільки, не дивлячись на відмінності християнських конфесій, у них є і багато спільного.

У зв'язку з цим постає питання про відмінності між східною і західною Європою. Православні країни з одного боку і католицькі з протестантськими країнами з іншого боку часто описують як ті, що належать до двох близьких, але все ж різних цивілізацій.

Захід і Схід Європи зобов'язані своїми базовими культурними характеристиками Античній цивілізації, від якої вони отримали християнство, писемність, науку, філософію, мистецтва і т.д. Однак якщо Захід почерпнув християнство в його Римському варіанті, то Схід Європи отримав християнство зі Східної частини Римської імперії - з Візантії. Відмінності між цими двома джерелами були хоча і не кардинальними, але все ж істотними. Самуель Хантінгтон образно говорить про те, що Антична цивілізація виступила «матінкою» для двох сестер - Християнського Сходу і Християнського Заходу.

Коли економісти і політологи ХХ-ХХІ ст. вказують на відмінності в економічних показниках, політичних традиціях, наприклад, слов'янських і німецьких націй, в розрахунок береться багато чинників, зокрема і релігійний. Якщо навіть відмінність в джерелі християнства справила значний вплив на розвиток держав протягом століть, невже неважливим є християнство як таке для даних країн? Відповідь очевидна - християнство є екзистенційною основою європейських країн, воно мало серйозний і глибокий вплив на формування багатьох аспектів європейського погляду на світ.

У християнстві жителі європейських країн тривалий час черпали не лише пояснювальну картину світу, а й легітимність своїх держав. Щоб не бути зграєю деспотів, які силою утримують свій народ, володарі повинні запропонувати обґрунтування своєї влади, пояснити її зміст і призначення. У цьому сенсі християнство виступало в Європі легітимуючою основою.

Королі, князі, царі та інші володарі Європи вважали, що апеляція до християнських цінностей наділяє їх владу вищим сенсом. Народи могли не повірити словам своїх володарів про те, що їх влада відповідає християнським ідеалам і повалити неугодних князів, однак, важливість

самих християнських ідеалів вони не заперечували. Більш того, нерідко скидали свою владу саме за її невідповідність християнським ідеалам.

Ще одним проявом екзистенційного значення християнства для Європи є той факт, що свою вітальність, тобто життєву силу європейські народи в багатьох випадках черпали саме в християнських ідеях.

Християнство посувало європейців на чимало звершень. Звичайно, не у всіх випадках це були правильно витлумачені християнські ідеї, іноді такого роду помилки в інтерпретації приводили до трагічних подій, наприклад, до релігійних воєн. Однак, були і випадки безумовно позитивних подвигів в ім'я добра, які здійснювали європейці. Тривалий час християнство надихало європейців, надавало їхнім вчинкам не тільки зміст, але й сили для їхнього здійснення.

Подібною екзистенційною основою арабських народів є з сьомого століття іслам. Завдяки ісламському вченню, племена аравійських пустель відчували в собі сили будувати грандіозні імперії і навіки увійти в історію, оскільки вірили в правду і силу своєї віри. Коли ми говоримо про конфлікт Світу Ісламу і Західного світу, ми бачимо конфлікт різних цивілізацій, проте у однієї з них екзистенційна основа продовжує наділяти вітальністю своїх прихильників, а у людей Заходу екзистенційна основа їх цивілізації – християнство – багато в чому зараз є забутою.

Звичайно, жителі Західного світу можуть сказати, що їхні наука і техніка впораються з будь-якими викликами навколишніх народів. Але так само думали і жителі Стародавнього Риму, які зневажливо вважали народи, що оточували їх країну, варварами, котрі нібито не здатні впоратися з міццю їхньої держави. Але горділивий Рим, не дивлячись на всі свої досягнення та переваги у науках та техніці, зник, звільнивши арену історії для тих народів, яких він до останнього даремно зневажав.

Хоча предки сучасних німців і французів не вміли будувати доріг і використовувати бойові машини, проте вони взяли чисельністю і бойовим духом. Вони вважали, що на їхньому боці правда, і вірили в свою силу. Чи можна засуджувати франків і готів за те, що вони знищили Римську імперію? В історії подібного роду оцінки недоречні. Але варто спробувати винести уроки з тих подій.

Мусульманська цивілізація в цілому не представляє загрозу для Західного світу. В більшості своїй мусульмани, як і християни, бажають тільки одного – миру і процвітання. Однак в складі будь-якої цивілізації знаходяться люди, які шукають приводи розв'язати війну. Радикальні джихадісти - одна з такого роду сил. Вони кинули виклик Заходу, влаштовуючи в європейських країнах теракт за терактом. Ігнорувати цей виклик недалекоглядно. Особливо в умовах, коли європейська цивілізація спрямовує масу зусиль на боротьбу зі своєю власною екзистенційною основою – християнством.

У даному контексті зробимо необхідну ремарку, що, безумовно, не вся сучасна Європа відійшла від свого християнського коріння. Такі країни, як Польща, Італія, Ірландія та інші підтримують високий рівень залученості населення в християнство, незважаючи на всі спокуси ХХІ століття і на цілеспрямовану роботу по дехристиянізації Європи. Однак, це питання детально і з залученням цифр ми розглянемо трохи пізніше - в завершенні даного підрозділу.

Варто більш уважно розглянути поняття «європейські цінності», перш за все зупиняючись на самому розумінні ролі терміна «цінності» в соціо-гуманітарному контексті.

Юрій Рубінський дуже влучно та змістовно пише, що під цінностями «маються на увазі основні принципи влаштування сім'ї, суспільства і держави, що поділяються більшістю громадян. Вводячи моральні критерії

в оцінки відносин не тільки між людьми та їх об'єднаннями, а й державами, система цінностей служить сіткою координат, поза якою втрачається ідентичність (а то й сам сенс існування) будь-якої цивілізації» [46, с. 22].

У контексті нашого дослідження ця дефініція показує, що європейські цінності задають сітку координат, що забезпечують ідентичність представників європейської сім'ї народів. Якщо раніше ця ідентичність створювалася християнством, то зараз пропонується світський комплекс ідей в якості цивілізаційної основи європейської єдності.

Сучасне розуміння європейських цінностей формувалося тривалий період. Дослідники говорять про передумови цих цінностей, які сягають корінням античної спадщини, часів Відродження, Реформації і Просвітництва, проте тисячолітній період Середньовіччя, коли домінуючу роль в організації ціннісного рівня суспільного життя народів Європи відіграло християнство, ігнорувати було б просто невіглаством.

Дослідник Рубінський абсолютно справедливо зазначає, що «10 заповідей Старого заповіту і євангельська проповідь любові до ближнього, милосердя, покаяння протягом двох тисячоліть служили десяткам поколінь європейців моральним компасом в житейському морі» [46, с. 23]. Ігнорувати наявність цього впливу без суттєвих наслідків для критеріїв об'єктивності дослідження неможливо.

Ми вважаємо, що християнські ідеї, увійшовши в усі пласти культури європейських народів, є одним з найважливіших компонентів, які вплинули на формування сучасного розуміння європейських цінностей. Не завжди цей вплив був прямим, нерідко він здійснювався опосередковано, проте непрямий вплив ігнорувати не слід, якщо ми хочемо побачити весь спектр справжніх причин певного явища.

Майкл Емерсон, кажучи про європейські цінності, пропонує список під назвою "Десять заповідей Європи", в якому "першою заповіддю" є демократія і права людини, "другою заповіддю" – спільна юридична основа для свобод, третьою - соціальна модель, четвертою - багатонаціональний характер суспільства, заперечення націоналізму, п'ятою - світський мультикультурний підхід, шостою - антитоталітаризм і антимілітаризм, сьомою - багатосторонній підхід в міжнародній політиці, восьмою - багатоярусне управління, дев'ятою - відкритість, десятою – еволюціонування кордонів Європейського союзу [72]. Розглянувши одну за одною «заповіді Європи», ми побачимо, що переважна більшість з них не тільки не суперечить християнським настановам, але і в значній мірі близька ним.

Отже, проаналізуємо перший пункт, тобто, демократію та права людини. Хоча ідея демократії зародилася в Європі ще в Античності, її представницька форма, яка мається на увазі в європейських документах, домоглася свого розквіту саме в християнських країнах Заходу. Це не були атеїстичні або ж мусульманські, язичницькі, буддійські або інші держави. Саме ті народи, більшість яких ідентифікували себе як християни, засновували органи представницької демократії, зробивши представницьку демократію моделлю для всього світу. Це наочно та об'єктивно доводить, що християнство та ідея демократії сумісні.

Що стосується прав людини, то тут ситуація складніша. Щодо більшості прав розбіжностей немає, в документах християнських ієрархів ХХ століття, наприклад, Папи Римського, неодноразово висловлювалися слова підтримки ідеї прав людини. Однак, розширене тлумачення деяких прав викликає опір з боку християнських конфесій. Наприклад, мається на увазі право жінки на аборт без медичних на те підстав або ж право на евтаназію і т.д. Безумовно, є деякі протестантські конфесії, які повністю

згодні з сучасними європейськими трактуваннями прав людини в усіх їх численних пунктах, проте, все ж таки католики, православні і традиційні протестантські церкви мають свої заперечення щодо певної частини запропонованих сучасним світським європейським суспільством трактувань прав людини.

Щодо «другої заповіді Європи» – спільної юридичної основи для свобод, то цей пункт не суперечить християнським нормам. Те ж саме ми можемо сказати і про «третю заповідь Європи» - соціальну модель суспільства. Християнство завжди закликало суспільство піклуватися про всі прошарки суспільства. Ідеї соціальної справедливості близькі християнському розумінню суспільства.

Четверта «заповідь Європи» також відповідає християнським ідеям, які містять універсалістський заклик. Християнство – це наднаціональна релігія, яка виходить з переконання, що для Бога «немає ані елліна, ані іудея», і представники всіх народів мають рівні шанси на допомогу Божу і Порятунку. Безумовно, християнство імпліцитно включає в свою доктрину заперечення націоналізму, що теж узгоджується з «четвертою заповіддю Європи».

«П'ята заповідь Європи» – це світський мультикультурний підхід. Тут ми бачимо деяку розбіжність з християнським поглядом, який виходить з переконання, що християнська культура має певні переваги. Мультикультуралізм викликає багато питань у християн. Однак зазначимо, що сучасне християнство закликає до терпимості до інших віросповідань і культур, а також до діалогу з ними. Якщо ми не побачимо активної підтримки ідей мультикультуралізму з боку християнської церкви, то і не побачимо активної протидії даним ідеям.

Християнство не відмовиться від проповіді переваг християнського шляху, проте сучасне християнство не чинитиме непереборні перешкоди

представникам інших релігій і культур проповідувати їхнє розуміння Істини.

Появу ідеї мультикультуралізму в сучасній Європі легко пояснити - ця ідея набула настільки значну кількість прихильників після відомих трагедій ХХ століття. Дві світові війни з їх жорстокістю, тоталітарні режими, що переслідували мільйони людей за національним або ж ідеологічним критерієм – ці жахливі біди вимагали реакції від європейських народів. Як засіб недопущення подібних трагедій в майбутньому, ряд мислителів запропонували ідеї мультикультуралізму - відмову від ідеї переваги «свого» перед «чужим».

Психологічно поява ідей мультикультуралізму зрозуміла. Однак тут виникає інша небезпека: принижуючи роль «свого» в прагненні не перейти межу і не образити «чуже», є ризик втратити «своє», втративши свою власну екзистенційну основу, джерело вітальності та сенсу.

Також слід визнати, що ідея мультикультуралізму могла б бути продуктивною лише в тому випадку, якщо б усі зацікавлені сторони на ділі дотримувалися б «правил гри», тобто поважали інакшість іншого. Однак, коли радикальний джихадист в 2016 році перерізав горло 85-річному священикові Жаку Амелю в католицькому храмі у Франції, він явно не сповідував ідеї мультикультуралізму, в той час як європейських християн закликають поступатися своїми власними уявленнями про належне на угоду мультикультурних ідей і не допускати навіть критичних слів щодо представників інших культур і релігій.

Шоста зі згаданих вище «заповідей Європи» – антитоталітаризм і антимілітаризм – знову-таки не йде врозріз з християнськими поглядами. Так само, як і інші пункти «Заповідей Європи» - багатосторонній підхід в міжнародній політиці, багатоярусне управління, відкритість, еволюція кордонів Європейського союзу.

Як ми переконалися, з десяти пунктів розбіжності наявні тільки у частині змісту першого та п'ятого пунктів, а саме щодо трактувань частини прав людини, а також ідеї зробити панівною ідеологією мультикультуралізм. Решта вісім пунктів або не суперечать традиційному християнському погляду, або ж користується його підтримкою. Ми вважаємо, що така близькість традиційних європейських цінностей (християнства) і сучасних європейських цінностей (цінності ЄС) аж ніяк не є випадковою. Як ми показали, другі з'явилися на основі перших.

Питання важливості християнського компонента в історичному формуванні сучасних європейських цінностей нами розглянуто досить докладно. Однак, було б неправильним залишити без уваги питання сучасного стану християнства в Європі. Розглянемо це питання з залученням даних емпіричних досліджень.

Всім добре відомі показники зниження рівня релігійності в Європі в сучасний час. Так, за даними соціологічного дослідження Gallup International, за останні роки істотно знизилась кількість громадян європейських країн, котрі називають себе релігійними людьми. Найбільш помітно знизився цей показник у Франції (на 21%), в Швейцарії (на 21%), в Ісландії (на 17%), в Австрії (на 10%), а також в Німеччині (на 9%) [50, с. 14].

Однак, не слід ігнорувати й інші цифри. За даними того ж дослідження, показники релігійності низки європейських країн в останні роки зросли. Частка релігійних громадян в таких європейських країнах, як Сербія, Македонія, Румунія, Молдова зросла на 4-6 процентних пунктів [50, с. 14].

Таким чином, не можна сказати, що для всієї Європи є характерним тренд зниження показника релігійності населення. Ситуація складніша,

хоча, безумовно, в низці країн зниження інтересу до християнства є очевидним.

Візьмемо результати іншого соціологічного дослідження - проведеного в 2008 році European Values Study. Його дані теж показують неоднозначну картину.

З одного боку, в ряді європейських країн є велике число громадян, які заявляють, що вони зовсім не ходять до церкви. У Данії, наприклад, таких виявилось 33% опитаних, в Норвегії та Естонії - по 42%, в Угорщині - 44%, в Німеччині та Іспанії - по 48%, в Швеції - 52%, у Великобританії - 54%, в Чехії - 57%, а у Франції - 59% опитаних [50, с.16]. Це сумні цифри для християнських ієрархів, що свідчать про спад впливу християнської доктрини в низці європейських держав.

З іншого боку, як зазначає Ю. Синеліна, «Жителі більшості країн Європи все ж вважають за краще відносити себе до певної деномінації, незалежно від того вважають вони себе релігійними людьми або ж ні, і від того як часто вони відвідують церкву» [50, с. 16]. Наприклад, в Данії, Норвегії, Фінляндії 80% опитаних віднесли себе до тієї чи іншої релігійної деномінації, в Ірландії цей показник склав 87%, в Молдові - 93%, в Польщі - 94%, в Румунії - 98%, в Греції - 97 % опитаних. В цілому, в більшості країн Європи від 70% до 98% опитаних відносять себе до певної релігійної деномінації [50, с. 16]. Потрібно зробити необхідну ремарку про те, що в цьому дослідженні враховувалися не тільки християнські деномінації, однак, разом з тим, цифри свідчать про те, що поки що християнські конфесії домінують серед релігійних уподобань населення Європи в цілому.

Таким чином, навіть якщо європеєць не ходить до церкви, це не означає, що він не вважає себе католиком, протестантом або православним. Так, що людина сучасного світу рідко приділяє увагу

релігійним таїнствам, далеко не всі знаходять час і бажання причащатися і сповідатися. Однак, даний факт аж ніяк не означає, що ці люди не розділяють хоча б частину ідей, які були розроблені християнством.

Якщо європеєць не ходить до церкви, але при цьому називає себе католиком, православним чи протестантом, це вже не мало для Європи ХХІ століття. Оскільки в сучасному секулярному європейському суспільстві, яке в багатьох сферах відкрито бореться з проявами релігійного, називати і усвідомлювати себе християнином – це вчинок, який йде в розріз з уподобаннями низки вельми активних і впливових громадських груп.

Більш того, слід мати на увазі, що, якщо у Франції 59% опитаних ніколи не відвідують церкву, то це не означає, що подібна ситуація характерна для всієї Європи. Як показують дослідження, в таких європейських країнах, як Ірландія, Польща, Мальта, більше 40% опитаних щотижня ходять до церкви [50, с. 16]. Це значний показник, який говорить про те, що в Європі християнство продовжує відігравати важливу роль як мінімум в низці країн.

Найбільш слабкі позиції у християнства в Естонії і Чехії. У цих колись дуже побожних народів станом на 2008 рік менше половини опитаного населення відносять себе до певної релігійної деномінації (Чехія - 30%, Естонія - 34%). Тут дійсно християнські позиції максимально слабкі.

Отже, роблячи висновок з наведеного вище аналізу, скажемо, що в Європі є в наявності різноспрямовані тенденції в релігієзнавчому контексті. У деяких країнах позиції християнства в останні роки істотно ослабли (Швейцарія, Франція та ін.). У той же час в інших європейських країнах спостерігається збільшення інтересу до християнської релігії

(Румунія, Сербія та ін.). Також в ряді країн присутні стабільно високі показники активної залученості в християнство (Польща, Ірландія).

Важливим ми також вважаємо той факт, що більшість європейців продовжує співвідносити себе з тією чи іншою християнською конфесією. Не дивлячись на те, що показники відвідуваності храмів у багатьох європейських країнах невисокі, проте, в більшості європейських країн населення все ще усвідомлює і називає себе християнами.

Таким чином, ми вважаємо передчасним говорити про те, що доля християнства в Європі вирішена. Європейське християнство аж ніяк не збирається перетворитися на музейний експонат. Це жива і впливова релігія Європи, яку зарано її супротивникам списувати з рахунків. Християнство продовжує залишатися силою, яка впливає на самосвідомість європейських народів.

Як ми показали в даному підрозділі, християнство відіграло серйозну інтеграційну роль в минулому Європи, задаючи свого роду культурну матрицю загальному розвитку різних етносів, які опинилися на території Європи. Воно домінувало в ідеологічній сфері Європи протягом століть і виступило фундаментом, на якому була сформована значна частина сучасних європейських цінностей.

В сучасності Європи християнство продовжує відігравати значну роль, хоча його позиції, безумовно, істотно ослабли. Не дивлячись на всі складнощі сучасності християнство продовжує відігравати роль одного з факторів, який несе інтегративну роль для різних народів Європи - не тільки в силу їх загального християнського минулого, а й з тієї причини, що жителі більшості європейських країн продовжують ідентифікувати себе в якості християн.

4.2. Компаративний аналіз християнських та мусульманських конфесій у контексті їх ролі в історії та сьогоденні Європи

Аналіз ролі різних релігійних конфесій у вибраному нами контексті важливий передусім тим, що він покаже в якому відношенні до європейської ідентичності знаходиться мусульманство та такі християнські конфесії, як католицизм, православ'я та протестантизм.

Розпочати розгляд цього концептуального моменту слід з аналізу питання, як саме ідентифікують себе мусульмани, які живуть в Європі.

За наявними методиками, місцями автохтонного проживання мусульман в Європі визначають Албанію, Боснію та Герцеговину, Північну Македонію, європейську частину Туреччини, Азербайджану та Казахстану, Крим, а також частину територій Російської Федерації, де у географічній Європі компактно мешкає мусульманське населення. Мусульмани у всіх інших країнах Європи не є автохтонним населенням, вони з'явилися внаслідок міграції. Звісно, необхідно зробити ремарку щодо тих європейців, які не є мігрантами, а були навернуті в іслам, живучи на території Європи, втім їхня кількість є незначною. Переважна кількість мусульман в країнах ЄС – це мігранти, що принесли на європейські терени свою релігію, культуру та спосіб життя ззовні. І вони цілком усвідомлюють свою позицію «Іншого» щодо місцевого населення.

Цьому усвідомленню сприяє низка важливих елементів мусульманської релігії. Зокрема, вони відчують, що їхній духовний центр розташований за межами Європи – це Мекка, куди мають здійснити свій хадж правовірні хоча б раз на життя. В християнській релігії немає безпосереднього аналогу хаджу. Паломництва чи то у Святу землю, чи то до адміністративних центрів тої чи іншої конфесії не входять для християн у перелік, який був би подібним до переліку «п'яти стовпів

ісламу», на відміну від хаджу у мусульман. У контексті питання Спасіння християнам не важливо географічно відправлятися за межі Європи – вони все, що потрібно в сотеріологічній перспективі, можуть мати й тут [22].

Звісно, колись європейські землі були язичницькими. Однак корінний мешканець Європи знає, що ці землі більше тисячі років є християнськими (а значна частина Європи – вже майже два тисячоліття). Хоча зародилося християнство за межами європейського субконтиненту, воно міцно ототожнюється з Європою протягом настільки тривалого часу, що Європа та християнство відчуються як майже нероздільні поняття [30].

Єрусалим з його християнськими святинями важливий для європейця, втім, він розуміє, що Європа протягом тривалого часу є більш християнською, ніж палестинські землі, де живуть переважно представники мусульманської та іудейської релігій.

Прихильники мусульманства знають, що осереддя ісламу знаходиться за межами Європи – це Мекка та інші важливі місця для мусульман. В Іспанії колись були мусульманські емірати, втім, цей період давно закінчився, не залишивши після себе потужних в релігійному плані подій та артефактів. Для мусульман Європа – це нові землі, які ще належить освоїти, зробити їх більш сприятливими для ісламу. Мусульманські мігранти заселяють Європу, втім, відчуючи, що корені їхньої культури, релігії, світосприйняття знаходяться за межами європейського субконтиненту.

Також варто зазначити, що для мігрантів з мусульманського Сходу Європа – це місце проживання, яке є ціннісно ворожим до того способу життя, що закріплений у шаріаті. В Європі вони бачать незвичні норми життя, які багатьма віруючими мусульманами тлумачаться як гріховні, неправильні. Звісно, є більш-менш світські мусульманські країни, де

спосіб життя є наближеним до європейських норм, втім, навіть для вихідців з цих європеїзованих країн, на кшталт Туреччини, європейські звички та правила є нерідними й викликають у них відчуття «іншості» європейського світогляду та життя.

Можна було б казати, що те, що європейський спосіб життя, європейські цінності є універсальними і що кожна людина має відчувати їх в якості «своїх», втім такий підхід є зверхнім щодо інших культур. Протягом тривалого часу мешканці Заходу стверджували, що є лише один правильний спосіб життя – той, що вони вважають правильним. Втім, насправді, такі ідеї є проявом свідомості колоніалізму [31]. Розвиток людства не зводиться лише до однієї «єдино правильної» моделі. Він є плюралістичним і в XXI столітті велика кількість теоретиків визнала це. Визнання наявності різних ідентичностей, різних культур та відкидання ідеї, що є «кращі культури, а є гірші» – це норма для сучасного світу.

Наявна у багатьох мігрантів з ісламських країн настанова на розбіжність «свого», тобто мусульманського, та «іншого», тобто європейського, призводить до того, що мусульманські мігранти постають перед вибором: або відмовитися від власної релігійно-культурної ідентичності, намагаючись розчинитися серед європейців, або підтримувати та плекати власну «іншість». Ідеологія мультикультуралізму, яка наразі офіційно підтримується Європейським Союзом і численними західними громадськими організаціями, укріплює багатьох мігрантів у їхньому бажанні вибрати другий шлях, хоча, звісно, серед європейських мусульман є й прихильники асиміляції.

Щодо тих мусульман, які вибирають шлях асиміляції, питання європейської ідентичності постає в контексті перейняття – вони намагаються стати європейцями у всіх смислах цього слова, перейнявши ідентичність, світогляд, звички, патерни поведінки корінного

європейського населення. Це болісний процес, який пов'язаний з відмовою від рідного, «свого», того, що є засвоєним з молоком матері. Тому не дивно, що цим шляхом йде порівняно невелика частина мусульманських мігрантів.

Більшість мусульман намагається жити в умовах Європи, не втрачаючи свою власну ідентичність [28]. Вони навчаються жити за європейськими правилами, втім зберігають власні духовні цінності, осередям яких є мусульманська релігія. Такі європейські мусульмани відтворюють в Європі звичний їм духовний ландшафт, зводячи мечеті та інші мусульманські споруди. Наприклад, за офіційною статистикою у 2002 році у Франції було зареєстровано 1536 місць, облаштованих для здійснення мусульманських ритуалів [4, с. 34].

Інший спосіб утримувати власну етноконфесійну ідентичність – це традиції Рамадану. Дотримання посту у цей місяць є одним з п'яти стовпів ісламу. Ще один спосіб – це дотримання релігійно-гастрономічних приписів та традиційних настанов щодо одягу та етикету. Мусульмани підтримують свою ідентичність, знаходячи засоби для цього насамперед у своїй релігії. Таким чином, з одного боку вони здійснюють себе як особистості, які відрізняються від того, що є місцевим.

Європейське законодавство гарантує свободу віросповідань, тому мусульмани не побачать значних перешкод у підтриманні основ власної ідентичності в рамках європейського правового простору. Більше того, вони можуть знайти підтримку з боку сучасної європейської влади, місцевих громад європейських країн в активній реалізації власної мусульманської ідентичності.

Необхідно наголосити, що у ХХ столітті саме європейські країни були ініціаторами стимулювання мусульманської міграції в Європу. Наприклад, під час Першої світової війни французький уряд задіяв на

фронті та в тилу 300 тисяч арабських мусульман [38]. Саме європейські підприємці почали створювати в Європі численні молільні приміщення для мусульман, запрошувати імамів, прагнучи підвищити моральний клімат на підприємствах, де працювали мусульмани [38]. Після Другої світової війни Європа відчувала потребу в залученні додаткових робітничих рук і знову таки пішла на стимулювання міграції населення мусульманських країн, що супроводжувалося також і забезпеченням відповідної релігійної інфраструктури на європейських землях.

Втім, згодом стало очевидним, що значні маси мусульманського населення не планують асимілюватися на європейських землях та поспішають приймати європейську ідентичність. Важливу роль у цьому відіграє розбіжність між європейською та мусульманською правовими культурами. І, знову таки, потрібно наголосити, що не існує єдиної правової культури, під якою часто представники західного світу розуміють свою власну правову культуру, у світі є різні правові системи, деяких з яких суттєво відрізняються від того, що прийнято в якості норми в Європі.

Поверхневий погляд на мусульманське релігійне питання, який панував в Європі другої половини XX століття, характеризувався зокрема такими двома настановами. По-перше, чимало теоретиків виявились нездатні передбачити, що настане ренесанс мусульманської релігії. Вони вважали, що світ стає все менш релігійним і що ця тенденція є невідворотна. Втім, як показали події кінця XX та початку XXI століття, інтерес до релігії почав стрімко зростати і найбільш яскраво це можна побачити саме на прикладі прибічників ісламу.

По-друге, європейські теоретики часто досить поверхнево зводили мусульманство лише до його обрядового та культового компонентів. Однак, іслам містить й комплекс норм політико-правового характеру. Мусульманин знає, що він має не тільки обов'язки щодо того, як і кому

молитися, але й щодо того, як себе поводити в суспільстві, яке саме світське життя йому вести.

Причому важливо усвідомлювати, що іслам на відміну від деяких інших релігій не робить чіткої границі між правилами духовного життя та правилами соціального співжиття. Ці правила в ісламському світосприйнятті тісно пов'язані та взаємно доповнюють одне одного. Мусульманство пропонує віруючим цілісну систему як бути людиною, як бути членом суспільства, як бути віруючим. І ця система в значній мірі відрізняється від того, що є європейським поглядом на життя.

Розглянемо цю взаємопов'язаність більш детально. Традиційно в мусульманському праві виділяють дві частини: ібадат та муамалат. Ібадат містить приписи, які стосуються насамперед виконання релігійних обов'язків. Муамалат містить норми, що регулюють стосунки між людьми. Настанови ібадат прямо почерпнуті з Корану та сунни, а норми муамалату сформульовані мусульманськими правниками з урахуванням духу ісламського світосприйняття та настанов ібадату. Оскільки авторитет першого і другого освячується божественним джерелом, то, якщо мусульманин відчуває потребу жити у відповідності до настанов Аллаха, він має слідувати нормам й ібадату, і муамалату.

Важливо наголосити, що на відміну від християнства, де переважна роль нині надається духовному, внутрішньому боку людського життя а, відтак, зовнішня поведінка є другорядною з точки зору релігії, у мусульманстві увага багато в чому сфокусована саме на зовнішніх проявах духовного життя. Як наголошує Л. Сюкіяйнен, «в мусульманському праві основну увагу приділено зовнішній поведінці людини, а не його внутрішнім мотивам» [54]. Саме тому речі, які можуть показатися неважливими вихованому в християнській культурі європейцю, насправді для мусульманина можуть здаватися суттєвою частиною його віри.

Наприклад, це можна побачити у відомій ситуації з носінням хіджабу, який був заборонений у освітніх закладах Франції. Для того, щоб відчувати себе християнином, не обов'язково носити на людях якийсь особливий одяг, утім частина мусульман вважає носіння специфічного одягу суттєвою частиною їхньої віри.

Звісно, у минулому і в християнстві були досить суворі приписи щодо зовнішніх форм релігійності. Однак, в Європі ці часи давно залишилися у минулому, не відміну від мусульманства, де ситуація зовсім інша.

Необхідно розуміти, що для мусульман шаріат не є артефактом далекого минулого. В таких країнах, як Іран, Саудівська Аравія, Ємен, Судан традиційне мусульманське право і зараз є провідним елементом правової системи. В низці мусульманських країн судам офіційно дозволено використовувати немусульманські зразки права лише в тому випадку, якщо останні не суперечать мусульманському праву (це можна побачити, наприклад, в Об'єднаних Арабських Еміратах).

Навіть, якщо ми звернемо увагу на нині більш-менш світські мусульманські країни, можна побачити, що вони зовсім нещодавно змінили засноване на шаріаті мусульманське право на близькі до європейських правові системи, тобто, традиційні правові настанови ісламу укорінені у правовій культурі мешканців навіть найбільш світських мусульманських країн.

Отже, коли ми розглядаємо питання взаємодії європейської та мусульманської ідентичності, ми можемо побачити, що є суттєвий конфліктогенний аспект, який є виявом розбіжностей європейської та мусульманської правових культур.

Візьмемо, наприклад, питання полігамії, або ставлення шаріату до зміни віри – дуже складно уявити як ці речі можуть бути інкорпоровані в

європейську правову культуру. Масова правосвідомість серед мусульманських мігрантів орієнтується на традиційні ісламські цінності, однак вони не можуть повно реалізуватися на європейських теренах.

Крім того, гіпотетичне визнання, навіть часткове, шаріату на європейських теренах в принципі неможливе, адже воно суперечитиме правовим нормам ЄС, які однозначно проголошують світський характер права. Цей момент є фундаментальним для розуміння питання майбутнього мусульmano-європейських відносин на теренах Європи. Європейці не підуть на відмову від принципу світськості власного права, а для мусульман є важливим прагнути залучення хоча б деяких норм шаріату в європейській правовій контекст [9].

Також важливо розуміти, що прихильники шаріату (яких чимало серед мігрантів, що опинилися в Європі) вважають необхідним слідувати йому як цілому, вбачаючи цінність в ньому саме як в цілісному комплексі «правильних» норм життя, тому їм не просто йти на компроміси, вважаючи, що частині з настанов ісламського погляду на життя можна слідувати, а частині – ні.

Тому, коли дослідники кажуть про мультикультуралізм, нібито у межах якого мусульмани можуть уповні реалізувати свої релігійні та культурні особливості в межах європейського правового та культурного простору, ми бачимо лише поверхневий погляд, який намагається не помічати справжній стан справ. Іслам – це не лише особливий культ та обряди, це й специфічні правові, культурні настанови, далеко не всі з яких можуть бути реалізованими в європейському контексті.

Потрібно зауважити, що частина мусульман-мігрантів може просунути в більшій чи меншій мірі в своєму русі до перейняття європейської ідентичності. Однак, значна частина цих мігрантів наштовхнеться за серйозні перешкоди на цьому шляху. Передусім

необхідно мати на увазі тих мусульманських біженців, які нестримним потоком хлинули в Європу в останнє десятиліття після того, як на Близньому Сході відбулись відомі військові та політичні події останнього часу. Серед цих осіб є чимало вельми консервативних мусульман, світосприйняття та релігійно-культурні особливості яких мають дуже багато потенційних неспівпадінь з європейською ідентичністю.

Оптимістичні європейські теоретики кінця ХХ століття вказували, що мусульманські мігранти, які осядуть в Європі, згодом стануть більш поміркованими у слідуванні власній релігії та культурі, а їхні діти взагалі будуть нічим не відрізнятися у своєму світогляді від інших європейців, однак, соціологи зафіксували, що нерідко можна спостерігати прямо протилежні процеси – опинившись в Європі, мусульмани-мігранти замикаються у своїх досить чисельних громадах та не тільки відтворюють звичний їм спосіб життя, але й відчувають бажання на чужині віднайти та поглибити свою власну ідентичність, стаючи ще більш послідовними та консервативнішими мусульманами, ніж були до міграції. І дітей своїх нерідко вони виховують саме в цьому дусі, що не лишає шансу для масової асиміляції мусульманського емігрантського населення, про які писали європейські теоретики, на кшталт Кепеля [19].

Якщо б ці мігранти були християнами, їхня релігія б сприяла асиміляції на європейських теренах, утім вони є носіями тієї релігії, що несе протилежний у даному контексті імпульс. Для них релігія не є тим, що може бути посередником, що допомагає мігрантам влитися в співтовариство європейських громадян.

Посилює цю ситуацію той факт, що серед провідників ісламу в Європі чимало людей, для яких європейська культура є чужою та навіть зовсім незнайомою. Це можна яскраво побачити на прикладі дослідження 2003 року, яке було здійснене серед тисячі імамів, які працюють у

Франції, задовольняючи духовні потреби французьких мусульман. Згідно з отриманими даними, лише 2% з цих імамів народились та вирости у Франції, а третина з них навіть не знає французької мови [61, с. 28].

Звісно, мусульманські мігранти не є однорідною масою – серед них є певні розбіжності з питання інтеграції в європейський простір. Дослідниця О. Філіппова класифікує мусульман в Європі в рамках наступних трьох груп: народний іслам, модернізований та фундаменталістський.

Прихильники народного ісламу – це здебільшого особи старшого та середнього віку, які вже давно живуть в Європі. Вони пов'язують своє подальше життя з Європою та не бажають повертатися на історичну батьківщину. Більшість з них має європейське громадянство, однак, вони демонструють свою приналежність до мусульманської культури, хочуть, щоб відкривалося більше мечетей для них та більше медресе для дітей та внуків. Вони прагнуть передати молоді свої духовні цінності, мову, культуру. За оцінкою О. Філіппової, це найбільш чисельна група з-поміж мусульман-мігрантів в Європі.

Представники модернізованого ісламу – це здебільшого молоді люди з забезпечених мусульманських сімей. Вони народилися в Європі чи отримали тут освіту, є прихильники так званого «поміркованого» ісламу, закликають до поважного ставлення до різних релігій, ведуть та пропагують в цілому світський спосіб життя. Їх небагато, втім ця група з часом повільно зростає.

Фундаменталістський іслам користується підтримкою людей, що поєднують релігійні та політичні ідеї. Це тісно пов'язані з зарубіжними спонсорами з мусульманських країн активісти, які прагнуть нав'язати європейським країнам мусульманські патерни розвитку, контролювати мусульманські громади та активно не допускати сприйняття мігрантами-

мусульманами європейських цінностей. Зокрема, вони переслідують представників поміркованого ісламу.

Представники фундаменталістського ісламу, за оцінкою О. Філіппової, прагнуть формувати ідентичність зростаючих в Європі поколінь мусульманських мігрантів тільки на ісламському ґрунті, дієво та радикально відкидаючи будь-які європейські цінності.

Коли подивитися на християнські конфесії в контексті питання європейської ідентичності, то можна побачити зовсім іншу картину. Католицизм, протестантизм та православ'я в своїх основних рисах не тільки не суперечать європейському погляду на життя як такому, а навпаки показали свою важливість для формування та підтримування європейської ідентичності. Розглянемо роль кожної з названих християнських конфесій у цьому питанні.

Почнемо з католиків, оскільки ця конфесія відіграла, на нашу думку, найбільш потужну роль у формуванні тієї ідентичності, яка домінує в рамках сучасного Європейського Союзу. Католицизм і зараз має багато прихильників серед таких європейських націй, як ірландці, італійці, іспанці, поляки, португальці, мешканці країн Балтії, французи, австрійці, угорці, хорвати та інші. Роль католицизму в житті народів, які зараз входять до ЄС, величезна.

Передусім необхідно звернути увагу на особливості католицизму як адміністративної структури. Пірамідальний характер католицької ієрархії зіграв свого часу значну роль в формуванні ідеї єдності європейських народів.

Оскільки адміністративний центр даної конфесії завжди пов'язувався з однією з європейських територій, то католицька ієрархія вже в силу особливостей свого влаштування сприяла залученню все нових і нових земель в єдиний європейський простір. З розширенням католицизму, нові

землі залучалися в європейський культурний простір та занурювалися в ті норми та цінності, які в ньому побутували.

Цікавий аспект в цьому питанні пов'язаний з особливим статусом в католицизмі римського першоієрарха. Його статус фактично намісника Бога на землі та уявлення про безгрішність Римського папи у питаннях віри та моралі сприяли беззастережному сприйняттю в якості істини в останній інстанції того комплексу ідей, які поділяла та пропонувала Римська церква.

Католицька церква стала дуже дієвим механізмом розповсюдження цінностей та уявлень, які були поширеними у середньовічних князівствах Західної Європи на значні простори. Вчення даної конфесії виступало вірою та ідеологією, що уніфіковували уявлення та способи життя дуже різних народів, які опинилися на європейському субконтиненті. Ці народи навчалися думці, що вони становлять духовну єдність величезної спільноти, центр якої знаходиться у Римі. Тут ми бачимо яскраву відмінність з історією ісламу, який поширювався не з європейського центру та завжди пам'ятав про свою первинну домівку в Аравійських землях.

Також необхідно наголосити на потужному тяжінні католицьких першоієрархів до поєднання під їхньою орудою не лише релігійних, але й світських важелів керування народами. Хоча духовні цінності та питання ідентичності багато в чому фундуються релігійними постулатами, однак, все ж таки, не вичерпуються ними. Римські папи намагалися (і, потрібно сказати, досить успішно) вийти за межі тільки релігійного лідерства. Вони поширювали свою владу на ті царини суспільного життя, які виходили поза відправленням культу, нерідко становлячись ледь не єдиним джерелом формування та контролю питань самосвідомості підвладних ним народів.

Один з проявів цього світського впливу – це внесок католицької церкви в уніфікацію законодавства багатьох європейських країн, які ставали католицькими. Спільна в загальних рисах правова свідомість – важлива запорука для прийняття через століття нових ідей прав людини різними народами Європи.

Ще один момент, який неможливо обійти увагою – це латина, як мова літургії у католицькій церкві та процес передачі знань у католицьких монастирях та навчальних закладах. Католики пропонували єдину мову для носіїв дуже різних етносів. Це було потужним інструментом уніфікації поглядів на життя жителів Європи, спробою створення єдиного культурного та освітнього простору. Система освіти, що підтримувалася католиками, теж була потужним засобом забезпечення духовно-культурної одноманітності.

В історії Європи неодноразово були моменти, коли католицизм демонстрував свої практичні можливості з використання свого потужного уніфікуючого потенціалу. Римські папи могли мобілізувати на виконання висловлених ними закликів представників дуже різних народів Європи, оскільки ті були готові визнати себе в якості єдиного цілого. Як приклад можна розглянути ситуацію з Хрестовими походами.

Об'єднані однією вірою європейські народи з дуже різною історичною долею та різних куточків субконтиненту вирушили у військовий похід задля втілення у життя того, що вони вважали справедливим. У духовному плані вони відчували себе єдиним цілим. Таке усвідомлення спорідненості різними європейськими народами було результатом глибокої уніфікуючої роботи, яку здійснювала в Європі католицька церква протягом століть.

Католицизм, безумовно, зіграв важливу роль у формуванні єдиного у культурному плані європейського простору. Інтегративна та уніфікуюча

позиція католицької церкви зробила значний внесок в появу ґрунту для того, щоб через століття стало можливим вкорінення у різних народів Європи єдиних сучасних духовно-правових цінностей.

Католицька конфесія, є одним з найдавніших провідників ідеї створення спільного європейського простору. Причому це створення від початку було спрямоване не тільки на культурну площину, але й включало в себе і політико-правовий компонент. Рим розробив та застосовував протягом століть ефективні інструменти уодноманітнення європейського політико-культурного простору та культивування усвідомлення народами, що проживають на цій величезній території, своєї спільної долі.

Утім, католицизм зіткнувся з серйозною перешкодою на шляху централізації духовного ландшафту Європи. Це була поява протестантського руху. В XVI столітті населення значної частини європейських державних утворень відчуло потребу у своєму власному, незалежному від освяченого католицькою церквою, шляху розвитку. Це був багато в чому об'єктивний процес, який спричинений політичним, економічним та культурним розвитком цих земель.

На певному етапі народи низки європейських країн відчули, що наявна католицька доктрина не задовольняє їхнім духовним та практичним потребам. І вони почали шукати натхнення в альтернативах католицизму. Однак прикметним є те, що дані альтернативи вони шукали не за межами християнства, а всередині його. М. Лютер, Ж. Кальвін та інші лідери Реформації осмислювали християнське вчення, шукаючи в Біблії відповіді на ті запитання, які їх бентежили.

Досить швидко Римсько-католицька церква втрачає свою роль головного поєднуючого фактору Західної Європи. У XVI - XVIII століттях виникають та набирають силу потужні протестантські рухи, котрі хоча й не претендують на інтеграцію всього європейського простору в одному

духовно-правовому полі, але, насправді, продовжують ту справу, яку почала в Західній Європі католицька церква.

Лютеранство, кальвінізм чи католицизм продовжують проповідувати християнське вчення, яке надає різним народам Європи єдину матрицю сприйняття світу та місця людини в ньому. Звісно, відмінності між католицизмом та протестантизмом суттєві, але все ж таки ці відмінності не настільки істотні, як наприклад, між католицизмом та мусульманством або язичництвом.

І знову-таки можна побачити, що протестанти усвідомлюють протестантизм як щось своє, європейське. І не тільки тому, що він виник на основі католицизму, який давно сприймався даними народами як «своє». Але й тому, що протестантські конфесії виникали, враховуючи національну специфіку того чи іншого народу Європи – перш за все мовну специфіку, наприклад, перекладаючи Святе писмо на мову, що була рідною тому чи іншому європейському народу. Тут ми можемо наочно побачити відмінність з мусульманством, яке прийшло в Європу ззовні, в той час, як протестантизм зародився в Європі від початку. Європа розглядалася протестантами завжди як «своє», вони не протиставляли себе Європі.

Протестантизм розробив такі версії християнства, які були більш близькі до тих європейських народів, які вибрали протестантський шлях розвитку. Насправді, це була адаптація християнства до потреб націй, які відчували далекість від їхніх сподівань католицьких звичаїв та вчення. Вони прагнули християнства, але такого, що є більш зрозумілим їм та таким, що враховує їхню специфіку. Це можна яскраво побачити на прикладі історії протестантизму в Великій Британії, Швейцарії, Норвегії та інших країн північної, західної та центральної частин Європи.

Справжній виклик християнству був кинутий не протестантами, а тими, хто прагнув позбавитися від християнства як такого, секуляризувати його. Цікавим та вельми показовим є те, що християнська основа духовно-культурної єдності Європи почала піддаватися випробуванням не зі сторони зовнішніх для Європи язичництва чи мусульманства, а зсередини європейської культури. Велика французька революція та подальші культурні та політичні події поклали початок тривалому послабленню позицій християнства в Європі. Європа завзято почала боротися з тим, що надавало їй відчуття цілого, вітальність та пояснювальну картину світу.

Ідеї секуляризму, атеїзму, культу розуму були спрямовані проти насамперед християнської релігії. Однак, іронія долі полягає в тому, що вони вже не могли викоренити християнський світогляд: основні його складові ввійшли в тіло європейської культури настільки глибоко, що стали його органічною частиною. Можна було позбавити європейські народи інтересу до культу та обрядів християнства, втім його світоглядні речі стали невід'ємною частиною європейського способу життя та відповідного погляду на світ. В попередньому підрозділі ми наочно показали, що сучасні європейські цінності багато в чому продовжують традиційні для християнства духовні настанови.

Також необхідно зазначити, що протестантизм виступив одним з механізмів трансформації християнських норм у дусі тих концептів, які зараз становлять основу ідей громадянського демократичного суспільства – тих ідей, що зараз називають «європейськими цінностями». Утім, і католики доклалися до цього процесу. Зокрема, католицька церква у 1960-их роках почала наголошувати на важливості дотримання низки ліберальних цінностей. Її представники активно почали говорити про важливість прав людини, релігійної свободи, міжрелігійного діалогу.

Важливо підкреслити, що під впливом обставин та історичного розвитку, християнські конфесії Європи змінювались, адаптуючи в деяких аспектах свої соціальні доктрини. Дослідники нерідко наголошують, що в цьому процесі європейські протестантські країни більш пристосовані до модернізації. Їхні культурно-духовні особливості більш гнучкі до ідеологічних нововведень.

Цікаво, що саме протестантизм показав можливості існування єдиного європейського простору без монополістичного положення однієї з його частин. Це була ідея, яку наразі ми можемо спостерігати в основі функціонування ЄС в якості об'єднання рівних суб'єктів, які не є підкореними, а добровільно поєднують власні зусилля для досягнення власних цілей. Католицизм неодноразово в історії запропонував європейським народам ідею європейської імперії з єдиним центром, якому коряться її провінції, втім, зовсім не випадково сучасна Європа вибрала інший шлях – протестантизм зробив свій внесок у політичну культуру європейців.

В цілому зазначимо, що християнські конфесії у ХХ столітті неодноразово наголошували на тому, що європеїзм має в своїй основі християнську спільну духовну спадщину і продовжували працювати над посиленням у народів Європи самоусвідомлення в якості єдиного цілого, у якого спільного більше, аніж розбіжностей.

Католики та протестанти вітали процеси економічної та політичної європейської інтеграції, прагнули допомогти їх посиленню та розширенню. Наприклад, в ХХ столітті християнсько-демократичні партії країн Європи зіграли важливу роль у створенні Європейського союзу, це ще раз підтверджує, що християнські конфесії відчують необхідність допомагати мешканцям різних європейських країн, підтримувати та посилювати свою близькість. Також варто звернути увагу, що серед людей,

які стояли у витоків європейської інтеграції ХХ століття було чимало щирих християн, які вважали свої інтеграційні зусилля логічним продовженням християнських поглядів на співжиття європейських народів.

Тут закономірним є запитання: чи можна уявити появу Західної цивілізації як такої без впливу християнства? О.Шпенглер та А. Тойнбі відповіли би негативно на це питання. Це зрозуміло, адже для представників цивілізаційного підходу, зародження цивілізації нерозривно пов'язано з функціонуванням потужного і яскраво вираженого релігійного компоненту в межах тієї культури, що претендує на статус нової цивілізації. На їхню думку, саме релігія є цариною формування та трансляції культурних смислів, саме вона надихає народи йти тим чи іншим історичним шляхом, саме релігія надає необхідні сили для здійснення цивілізацією її місії.

Термін «цивілізація» не є характерним для праць представників марксистського підходу, але і ці дослідники теж не спростовують важливість релігійного компоненту в зародженні та посиленні різних державних утворень в ранні історичні епохи. Марксистичні вчать, що релігія допомагає державцям спрямувати народні маси в потрібному їм напрямку та утримувати їх на цьому шляху.

Отже, ми можемо погодитися з тим, що і з теоретичної точки зору, і з суто фактологічних спостережень та узагальнень, цілком можливо виснувати думку, що християнство зіграло важливу роль в формуванні європейського культурного простору в цілому та європейської моделі ідентичності зокрема. Більше того, ми вважаємо, що це пояснення не тільки можливе, але й є закономірним.

Повертаючись до думки, яку ми розвивали раніше, вкажемо, що поява протестантизму важливим чином змінила парадигму європейської

інтеграції. В цьому контексті, по суті, протестантизм виступив з ідеєю множинності інтеграційних центрів, запропонувавши замість уніфікуючої пірамідальної ієрархічної моделі католицької церкви більш гнучку систему, яка подала альтернативу монополістичному положенню Риму у питаннях створення єдиного ціннісного простору на теренах європейського субконтиненту.

Ще одна християнська конфесія, яка доклалася до поліцентричності європейського духовного простору – це православ'я. Самим характером власної адміністративної системи, яка позбавлена пірамідальної ієрархічної структури, православ'я слугує прикладом антімонополістичного ставлення до питання інтеграції. Православна ідея про те, що держава може мати свою власну православну помісну церкву, зберігаючи духовно-культурну, а іноді і політичну єдність з іншими православними країнами, є вельми продуктивною в контексті побудови єдиного ціннісного простору, що поєднує між собою різноманітні народи.

В Західній Європі православ'я є малопомітним, утім на Півдні та Сході Європи відіграє потужну роль. У країнах, які входять в ЄС, православ'я є домінуючою релігією у Греції, Румунії, Болгарії, на Кіпрі. Серед інших європейських країн православними є Сербія, Македонія, Україна, Молдова, Беларусь, Грузія та Росія.

Колись католицизм та православ'я були одним цілим, втім історичні події роз'єднали їх, хоча в головних рисах вони залишилися близькими. В православних церквах, як і в католицьких протягом століть проголошувалися універсальні християнські ідеї, культивувалася ідея єдності християнських країн перед загрозами зовнішніх народів. У випадку православ'я останнє набувало особливо трагічного відчуття, адже осереддя православного світу – Візантія – було знищено мусульманськими військами. Такі православні народи, як греки та болгары століттями

потерпали від мусульманських завойовників, що прагнули позбавити їх ідентичності та повернути в іслам.

Як і в католицизмі, в православ'ї церква і влада завжди були дуже близькі, втім, якщо Римські папи претендували на те, щоб зібрати в своїх руках не тільки духовні, але й політичні важелі впливу, в православних країнах церковні ієрархи своїм авторитетом підкріплювали владні устремління державців.

У контексті розгляду ставлення православ'я до сучасних європейських цінностей, ми можемо побачити, що православ'я, як і католицизм, сприймає більшість з них позитивно, втім, вельми обережно ставиться до питання мультикультуралізму. За словами болгарської дослідниці Д. Калгаджевої, «Православ'я відкрито до демократії завдяки своїм традиційним віруванням в те, що свобода вибору і людський фактор є необхідними умовами для всіх форм соціальних змін. Корінна відмінність щодо ставлення православної церкви до демократії і плюралізму полягає в тому, що її ієрархія підтримує демократію, але висловлює подвійне ставлення до плюралізму. ... Насправді, щось подібне можна спостерігати і в поведінці католицької церкви, яка, будучи відкритою для міжрелігійного діалогу, викладає певні застереження щодо релігійного плюралізму, тому що його беззаперечний релятивізм підриває сенс існування правди в єдиного Бога» [90].

Не дивлячись на певні розбіжності з новітньою ідеологією поєднання європейських країн в одному політико-культурному просторі, православні Європи брали і продовжують брати активну участь у процесі європейської інтеграції. Зокрема, представники православних церков направляли свої пропозиції щодо правових документів ЄС; Константинопольський патріарх Варфоломій, патріарх Московський і всієї Русі Олексій II виступали з заявами, що християнські ідеї гідності, свободи та

моральності створили справжні європейські цінності та мають і надалі слугувати європейцям у їх потязі до розвитку та процвітання.

Отже, розглянувши специфіку мусульманства, католицизму, православ'я, протестантизму в контексті історії та сьогодення Європи, підсумуємо, що питання європейської ідентичності є вельми показовим у контексті порівняння внеску кожної з даних конфесій.

Мусульманство все ще продовжує залишатися чужорідним для значної частини духовного ландшафту Європи, воно містить в собі елементи, які прямо суперечать настановам європейської ідентичності. Більше того, мусульмани-мігранти, які опинилися в Європі, нерідко розглядають мусульманську ідентичність в якості засобу боротьби з європейською ідентичністю.

Наряду з цим ми показали, що християнство є екзистенціальною основою Європи не тільки як ціле, пропонуючи доктрину християнства як таку, а й в своїх часткових проявах – католицизмі, протестантизмі і православ'ї. Всі ці три християнських конфесії відігравали велику роль в історії європейських держав і продовжують робити свій внесок у функціонування та розвиток європейського погляду на життя. Зокрема, це проявляє себе в питаннях інтеграції європейських народів, усвідомлення ними своєї єдності та розвитку їхньої ідентичності.

4.3. Релігійне питання та поширення впливу радикального джихадизму в Європі у світлі наявних теоретико-методологічних парадигм інтерпретації суспільної проблематики

В контексті нашого дослідження виділимо три основні сучасні теоретико-методологічні парадигми, в рамках яких традиційно

розглядають мусульманське питання в Європі: це мультикультуралізм, монокультуралізм та інтеркультуралізм. Проаналізуємо потенціал джихадизму в Європі в межах кожної з них.

В основі монокультуралізму лежить ідея про те, що розвиток певної території має відбуватися в руслі тої культури, що визнана панівною. У минулому монокультуралістські доктрини були вельми розповсюдженими, становлячи собою скоріше норму в розвитку спільнот, аніж виключення.

В сучасних умовах монокультурна модель розвитку є проблематичною. Процеси глобалізації спричиняють потужний тиск на саму можливість проведення монокультуралістської політики у життя. Навіть такі колись суворо монокультурні держави, як Ісландія, розпочали свій дрейф у бік багатокультурності, не кажучи вже про ті країни, що географічно близько знаходяться до меж перетину різних культур. Розвиток транспорту, туризму, зміни на ринку праці, інтенсифікація міжнародної торгівлі та бізнесу тощо – все це робить практично неможливим провадження політики, що притаманна монокультурній парадигмі.

Окрім того, необхідно зважати на сучасний вибух міграційної активності, що викликаний зокрема військово-політичними катаклізмами на Близькому Сході. Сотні тисяч осіб з цього палаючого та густо населеного регіону шукають кращої долі, опиняючись на теренах Європейського союзу. Європа є досить привабливим пунктом призначення для цих мігрантів, і не тільки в контексті гарантій безпеки, порівняної географічної близькості, але й у контексті очікуваних ними матеріальних благ: більш високий рівень життя, високі стандарти охорони здоров'я, освіти тощо. Зіткнувшись з необхідністю освоєння постійно прибуваючих людських потоків, які характеризуються різноманітними культурними, релігійними, етнічними особливостями, європейські країни не можуть

знаходиться в парадигмі монокультуралізму хоч б тому, що ці мігранти в значній своїй частині не бажають асимілюватися, прагнучи зберегти свою культурно-релігійну специфіку в Європі.

По-третє, в сучасних умовах впровадження у життя Європи монокультуралізму не тільки є фактично нереальним, але й вважається багатьма дослідниками етично неприйнятним. Трагічний досвід знищення етнічного та світоглядного різноманіття нацистським режимом під час Другої світової війни показав жахливі наслідки культивування монокультуралістського підходу. В даному контексті європейські політики та ідеологи обережні в тому, щоб розвивати монокультуральний підхід, вважаючи за краще шукати інші шляхи осмислення засобів взаємодії між представниками різних культур, що знаходяться на європейському субконтиненті.

По-четверте, нам здається, що сам характер Європейського союзу, який утворений з країн, які мають різний етнічний, релігійний, культурний склад, не дає можливість застосувати на його теренах монокультуралістський підхід.

Отже, розглядати докладно питання поширення впливу джихадизму в рамках європейського монокультуралізму, на нашу думку, не має потреби, оскільки в найближчі часи ми не бачимо передумов масштабного застосування даної парадигми в Європейському союзі.

Окремі ідеологи ще пропонують гасла монокультуралізму, втім їхні зусилля є явно безплідними в XXI столітті, коли Європа активно шукає альтернативи цій поширеній практиці минулих часів. Найбільш відомі альтернативи – це мультикультуралізм та інтеркультуралізм. Розглянемо їх докладно.

Розпочнемо аналіз з мультикультуралізму, який зараз виступає в ЄС в якості переважної парадигми внаслідок офіційної підтримки з боку

державних структур та впливової частини громадянського суспільства. Ця парадигма була сформульована завдяки теоретичним розвідкам таких відомих західних авторів, як Ч. Тейлор [98], У. Кімліка [20], М. Уолцер [57], що були здійснені в останній третині ХХ століття. Необхідно наголосити, цей підхід має чимало активних прихильників серед сучасних теоретиків Заходу ХХІ століття.

Мультикультуралізм є відносно новим поняттям, яке потребує концептуального уточнення, враховуючи поширення різних, часом суперечливих, трактувань. В якості базового визначення в контексті нашого дослідження можна взяти наступну дефініцію: "Мультикультуралізм є особливою формою інтегративної ідеології, за посередництва якої поліетнічні, полікультурні національні співтовариства реалізують стратегії соціальної злагоди та стабільності на принципах рівноправного співіснування різних форм культурного життя" [27, с. 55]. В даному визначенні ключовим є слово «рівноправне». Тобто, прихильники даної парадигми принципово та рішуче відкидають ідею будь-якої переваги між різними культурними, релігійними та іншими спільнотами.

За оцінкою Т. Волкової, мультикультуралізм, по-перше, містить ідею визнання культурної різноманітності, по-друге є синтезом ідей комунітаризму та лібералізму. В другому з перелічених аспектів мультикультуралізм втілює в собі комунітаристське устремління до об'єднання, яке поєднане з ліберальним розумінням особистості та терпимості до Іншого [13, с. 254]. Якщо розглянути парадигму мультикультуралізму під цим кутом зору, стає зрозумілим, що одна з найважливіших проблем, яка стоїть перед практичним втіленням у життя ідеї мультикультуралізму, полягає в тому, як саме поєднати пріоритет прав людини та правову концепцію справедливості з одного боку та права релігійних та етнічних меншин, кожна з яких виступає як окрема комуна, з

іншого боку. Ще одне складне питання в даному контексті – це можливість об'єднання соціальної концепції особистості, яка належить малій культурній групі, з концепцією індивіда як такого. І як буде показано на наступних сторінках, що парадигма мультикультуралізму не надає задовільної та несуперечливої відповіді на ці дві проблеми.

Як зазначає Еміль Паїн, «Захисники мультикультуралізму розглядають його як характеристику сучасного суспільства, представленого різноманіттям культур, і як суто культурологічний принцип, який полягає в тому, що люди різної етнічності, релігії, раси повинні навчитися жити пліч-о-пліч один з одним, не відмовляючись від своєї культурної своєрідності» [40, с. 1]. Звісно, це благородний задум, який засновано на високих зразках ідей, які було виголошено під час Великої французької революції: свобода, рівність, братерство.

Мультикультуралізм перш за все проявляє себе в соціальній політиці, освіті, царині трудових відносин. У сучасній Європі ми можемо побачити дуже багато прикладів виявлення поваги до культурних особливостей різних меншин, зокрема щодо мусульманських мігрантів. Прихильники мультикультуралізму знаходяться в руслі ліберальної ідеології та обстоюють передусім ідею рівноправ'я.

Мультикультуралізм не прагне уодноманітнити населення Європи, навпаки, його прихильники вважають потрібним культивувати розбіжності між місцевим населенням та мігрантами, оскільки вважають це продуктивним для розвитку Європи як цілого. Вони виходять з думки, що різноманітність культур збагачує Європу, збільшує її творчий та продуктивний потенціал.

Однак, наявні не лише зазначені вище позитивні наслідки. Нерідко мультикультуралістська настанова призводить до того, що мігранти замикаються в своїх громадах, не вважаючи за потрібне будувати трудові,

культурні, сімейні та будь-які інші зв'язки з корінним населенням. Всередині Європи виникають анклавні населення, яке відчуває себе чужим до місцевих звичаїв, корінного населення та не бажають встановлювати контакти з ними. Це монорелігійні або моноетнічні навчальні заклади та цілі квартали, які населені представниками певної діаспори.

У 2007 році у Великій Британії було проведено соціологічне дослідження, яке показало, що 30% мусульман, котрі постійно мешкають в цій країні, не зараховують себе до британського співтовариства [40, с. 1]. Вони не ідентифікують себе з британцями, хоча і мають британський паспорт. Вони не вважають за необхідне вливатися в британське суспільство. Є чимало випадків, коли люди, які опинилися в країнах Заходу, роками живуть, не бажаючи навіть вивчити місцеву мову – вони обходяться без цього, спілкуючись в межах громади вихідців з тієї країни, звідки вони родом. Вони виховують дітей в дусі власних уявлень, репродукуючи це відчуження від місцевого населення й надалі. Для таких людей мультикультуралізм є зручним виправданням небажання вливатися в місцеве співтовариство корінних мешканців.

Європа зараз має чимало таких анклавів мусульманського населення. І це сприятлива база для поширення ідей радикального ісламізму та джихадизму. Оскільки вербувальникам цієї ідеології дуже легко знайти осіб, що сприймають Європу як чужий світ, що живе за нормами, які здаються їм неправильними в контексті їхніх тлумачень культури в цілому та релігії зокрема. Замкнений характер цих громад, які сформовано за етнічно-релігійною ознакою, дозволяє вербувальникам легко знаходити об'єкти для навернення в їхні радикальні ідеї.

Одна з вад мультикультуралізму полягає в тому, що він, насправді, не працює на утворення спільноєвропейської ідентичності. Він є сильним в

тому, щоб підтримувати розвиток різноманітності, втім не вирішує питання поширення спільних ідей, зокрема європейських цінностей.

Послаблення колективної ідентичності не слугує зміцненню будь-якої країни, де можна спостерігати цей феномен; зокрема ця проблема наявна наразі в ЄС. В Європі зараз живе значна кількість мешканців, які розглядають її як щось чуже для себе і не хочуть навіть спробувати зрозуміти європейські норми, правила та цінності. Для прихильників джихадизму це сприятлива ситуація, адже якщо ти намагаєшся переконати людей, які живуть в Європі, здійснювати джихад по відношенню її мешканців, це буде здійснити набагато простіше, якщо ці потенційні вбивці не будуть себе ототожнювати з європейцями, якщо вони будуть вважати чужими тих, кого їх закликають вбивати.

Необхідно також наголосити, що "Мультикультуральне суспільство – це не просте співіснування індивідів, які мають різне етнічне походження, але соціальна система, в рамках якої етнічні соціальні структури є частиною соціальних структур суспільства" [27, с. 53]. На практиці це означає, що в анклавів мігрантів починають функціонувати альтернативні державним системи управління – там є свої лідери з мігрантів, які створюють власну соціальну ієрархію. Все це теж розмиває спільноєвропейську ідентичність.

Дослідники пишуть, що в Європі існує парадоксальна ситуація, коли спрямований на різноманіття культур «Мультикультуралізм на рівні країни обертається жорстким монокультуралізмом і сегрегацією на локальному рівні» [40, с. 3]. В цих словах мається на увазі, що велика кількість мігрантів та корінних мешканців живе ніби в «паралельних світах», відтворюючи розбіжності, а не спільне.

Влада може мати справу з мігрантами індивідуально, однак, в багатьох європейських країн вона дійшла думки, що впливати на

приїжджих більш ефективно, діючи через їхні громади. Це призвело до посилення етнічно-релігійних груп в аспекті їхнього внутрішнього самоуправління, в також в аспекті зростання авторитету їхніх лідерів. Звісно, можна сподіватися, що такий підхід забезпечить інструменталізацію лідерів громад – вони мають стати вдалими провідниками рішень центральної влади. Однак ці сподівання рідко виправдовуються, адже з посиленням ролі цих лідерів зростає значення внутрішньомігрантського самоврядування, а авторитет державної влади в очах мігрантів стає чимось другорядним, оскільки вони бачать, що в них є свої власні структури управління, свої лідери та свої правила життя.

Отже, Т. Волкова абсолютно справедливо пише, що «Дискурс мультикультуралізму суперечливий. Його недоліки, які є зворотнім боком його переваг, проявляються у можливій етнізації соціальних стосунків, інституціоналізації культурних розбіжностей, невизнанні ліберального принципу пріоритету прав людини» [13, с. 259]. І це не єдина з суперечностей даної парадигми.

Справа в тому, що в мультикультуральному суспільстві не повинно бути домінуючого культурного центру, там не може існувати панівна культура. І тут постає питання європейських цінностей. Справа в тому, що ці цінності є теж одним з аспектів культури європейських народів. Якщо ми кажемо про мультикультуралізм, то виходить, що необхідно вважати цей аспект не кращим за інші системи цінностей. Наприклад, візьмемо систему цінностей ісламських фундаменталістів з їхніми ідеями про кафірів, про необхідність строго слідування таухіду тощо. Чи готове європейське суспільство вважати на теренах Європи такі норми рівноправними з їхніми європейськими цінностями? На це запитання ми надаємо негативну відповідь, хоча слід зважати на те, що чимало

європейських політиків вказують на необхідність послідовного та повноцінного виконання настанов мультикультуралізму.

Ідея рівноправ'я, безумовно, є глибоким та обґрунтованим концептом, який має безліч аргументів на свою користь. Однак, давайте розглянемо, що саме має відбуватися в межах даного концепту з тим феноменом, який ми досліджуємо. Якщо всі культури мають бути рівними, тоді не повинно бути ніякої переваги у корінній культурі народів Європи порівняно з культурою мігрантів. Наприклад, якщо серед мігрантів є певна група людей, яка вважає важливим, виходячи зі своїх культурних та релігійних уявлень, носіння жінками чадри у всіх публічних просторах, то представники корінної Європи мають визнати це право та не ставити умовою для таких жінок знімати чадру в освітніх закладах. Звісно така постановка питання не знаходить однозначної підтримки навіть в таких просунутих в ліберальному мультикультурному смислі країнах, як Франція. Там нещодавно точилися запеклі дискусії щодо важливості чи не важливості контролю за ношенням чадри мешканками Франції.

Якщо бути принциповим у питанні мультикультуралізму, тоді жодна культурна риса не має володіти перевагами перед іншою, і необхідно дозволити існування в Європі зокрема тих усіх звичаїв, які є природними для певної групи мігрантів, але є чужими для місцевих мешканців. Втім, насправді, настільки послідовний мультикультуралізм важко зустріти навіть в Європі, оскільки в якості одного з орієнтирів європейських цінностей взято ідею прав людини, яка не завжди збігається з уявленнями про статус людини в інших культурах. Зокрема, це стосується аспектів ставлення до жінок, різноманітних меншин та ін.

Європейці проголошують мультикультуралізм, утім у його практичному застосуванні орієнтуються передусім на власні культурні уявлення про те, що є правильним, а що ні. Наприклад, у Франції цей

момент можна було побачити на прикладі вже згаданого факту з ношенням чадри, коли французька влада продемонструвала більшу увагу до європейських норм ставлення до жінок, а не до культурних особливостей тієї частини мусульманського світу, яка наполягає на ношенні жінками хіджабу в присутності незнайомих осіб.

Необхідно вказати специфіку застосування мультикультуралізму в сучасному світі. Ця парадигма вперше почала практично впроваджуватися у життя в тих країнах, населення яких формується за рахунок міграції. Одним з перших країн його почали культивувати Канада, Австралія та інші держави, для яких міграційні потоки є надзвичайно важливими.

Тривалий час Європа могла обійтися без заохочення припливу мігрантів, однак, після Другої світової війни Європі знадобилися робочі руки з-за кордону для відбудови зруйнованих міст та економік, а пізніше стало очевидним, що в європейських країнах важко знайти охочих займатися некваліфікованою працею серед корінного населення, відтак приплив закордонних мігрантів став стимулюватися європейською владою ще більш активно. Європейська влада, мабуть зважаючи на власне колоніальне минуле, надала переваги серед мігрантів мусульманському населенню південних країн.

Спочатку у багатьох європейських країнах мусульманські мігранти-робітники мали обмежений термін перебування у країні, тому проблема їхньої інтеграції не стояла. Від них чекали тільки роботи. Однак, пізніше, коли мусульманські мігранти отримали можливість осідати в Європі, привозити свої сім'ї, питання інтеграції цих людей в європейське суспільство стало максимально актуальним. В результаті Європа природно постала перед питанням, яке раніше з'явилося в Канаді та Австралії: як саме необхідно організувати життя приїжджих. Цілком закономірно, що вибір був зроблений на користь мультикультуралізму.

Однак, з роками культивування мультикультуралізму, на європейських теренах все більше зростає усвідомлення його не ідеальності та потреби пошуку альтернативи. Якщо мультикультуралізм націлений насамперед на захист культурних особливостей і часто призводить до культурної замкнутості, створення анклавів, то очевидним стає потреба знайти той підхід, який би стимулював взаємодію між представниками різних культур, поважаючи, при цьому їхні релігійні, культурні інтереси.

Дослідники також зазначають, що окрім ускладнення процесу асиміляції, ослаблення спільної ідентичності, мультикультуралізм, як не дивно, призводить також і до посилення міжгрупової недовіри. Наприклад, Т. Волкова пише про питання квотування при прийомі на роботу тощо, коли представник етнічної чи релігійної меншини отримує переваги суто за формальним критерієм – своєю приналежністю до меншини [13, с. 259]. Така ситуація не може не викликати певного роздратування серед корінного населення, яке не має відповідних переваг.

Взагалі, постійне наголошення на наявності розбіжностей між різними групами показує громадянам, що відмінності між представниками різних культур настільки значимі, що їх подолати майже не можливо. Це певна абсолютизація відмінностей, яка нерідко відбувається за рахунок послаблення інтересу до того, що є спільним у представників різних релігій, націй, груп.

Еміль Паїн та низка інших дослідників пропонують концепт інтеркультуралізму, як більш вдалий варіант вирішення проблеми адаптації мігрантів в Європі. Особливості цієї парадигми можна побачити з наступної дефініції: «Інтеркультуралізм орієнтований на пошук умов взаємодії різних культур. Інтеркультуралізм передбачає наявність спільних інтересів у громадян різних національностей і релігій, що об'єднуються спільною громадянською відповідальністю за свою країну» [40, с. 5].

При втіленні у життя інтеркультуралізму, не тільки підтримується розвиток етно-релігійних культур, але й стимулюється розвиток спільної громадянської культури. Більше того, перше відбувається лише в тому ступені, який не перешкоджає другому.

В контексті нашої проблематики зазначимо, що інтеркультуралізм має більший потенціал у питанні послаблення позицій вербувальників джихадизму. Адже інтеркультуралізм організує залучення мусульманських та інших мігрантів у життя країни, сприяє посиленню спільної європейської ідентичності.

В умовах інтеркультуралізму набагато менше шансів, що всередині Європи будуть існувати ізоляціоністські анклави мігрантів, значна частина яких налаштована байдуже або, навіть, вороже щодо оточуючого суспільства.

Висновки до Розділу IV

В цьому розділі ми показали, що неприйняття джихадизмом, з одного боку, християнства та, з іншого боку, сучасних європейських цінностей не є випадковим. Справа в тому, що християнство відіграло ключову роль у формуванні спільних цінностей у народів, які усвідомлюють себе як європейські, тому, якщо джихадизм виступає проти одного з зазначених вище компонентів, то він імпліцитно відкидає й інший.

Християнство відіграло серйозну інтеграційну роль у минулому Європи. Завдяки сповідуванию спільної (хоча і з відомими відмінностями) віри в Христа, більш-менш однакового культу і релігійного вчення у народів Європи протягом багатьох століть сформувалися подібні у своїх основних рисах уявлення про належне, свого роду ціннісна матриця, яка

закладала основи усвідомленої соціальної поведінки та прийняття важливих життєвих рішень. І ця матриця працювала протягом століть, поступово формуючи європейську культуру.

У дисертаційній роботі показано, що християнські ідеї, увійшовши в усі пласти культури європейських народів, є одним із найважливіших компонентів, які вплинули на формування сучасного розуміння європейських цінностей. Не завжди цей вплив був прямим, нерідко він здійснювався опосередковано, проте він існував і був помітним.

Зокрема, аргументовано взаємозв'язок таких сучасних європейських ідей, як рівність та свобода волі з відповідними автентичними ідеями християнства. Обгрунтовано позицію про важливість внеску християнського вчення протестантизму в ліберальні аспекти сучасних європейських цінностей.

Також нами були наведені аргументи на користь ідеї, що історично християнство неодноразово демонструвало себе як домінантне джерело вітальності європейських народів, що також вказує на важливе екзистенційне значення християнства для Європи.

Як показано у дисертаційній роботі, на сьогодні більшість європейців продовжує вважати за потрібне співвідносити себе з тією чи іншою християнською конфесією. Не дивлячись на те, що показники відвідуваності храмів у багатьох європейських країнах невисокі, проте в більшості європейських країн населення все ще усвідомлює і називає себе християнами.

Незважаючи на всі наявні відмінності між православним, католицьким і протестантським поглядами на світ, все ж таки в загальних рисах у країн, основи ідеології яких були закладені православним, католицьким чи протестантським поглядом на життя, спільного у

ціннісному плані набагато більше, ніж, наприклад, у християнській країні та мусульманській.

Аналізуючи відмінності між сучасними ідентичностями корінного населення Європи та європейських мусульман-мігрантів, ми зазначили, що переважна кількість мусульман в країнах ЄС – це мігранти, що принесли на європейські терени свою релігію, культуру та спосіб життя ззовні. І вони цілком усвідомлюють свою позицію «Іншого» щодо місцевого населення.

Як показано у дисертації, такому усвідомленню сприяє низка важливих елементів мусульманської релігії. Зокрема, мігранти-мусульмани відчують, що духовний центр їхньої релігії розташований поза межами Європи – це Мекка, куди мають здійснити свій хадж правовірні хоча б раз на життя. На відміну від мусульман-мігрантів, корінний мешканець Європи знає, що європейські землі більше тисячі років є християнськими. Хоча зародилося християнство за межами європейського субконтиненту, воно міцно ототожнюється з Європою протягом настільки тривалого часу, що Європа та християнство відчуються як майже нероздільні поняття.

Також доведено, що мігрантами із мусульманського Сходу Європа оцінюється як місце проживання, що є ціннісно ворожим до того способу життя, що закріплений у шаріаті. В Європі вони бачать незвичні норми життя, які багатьма віруючими мусульманами тлумачаться як гріховні, неправильні.

Наявна у багатьох мігрантів з ісламських країн настанова на розбіжність «свого», тобто мусульманського, та «іншого», тобто європейського, призводить до того, що мусульманські мігранти постають перед вибором: або відмовитися від власної релігійно-культурної ідентичності, намагаючись розчинитися серед європейців, або підтримувати та плекати власну «іншість». У таких умовах, однак,

більшість мусульман-мігрантів намагається не втрачати мусульманську ідентичність, проживаючи в Європі. Вони навчаються жити за європейськими правилами, втім зберігають власні духовні цінності, осереддям яких є мусульманська релігія. Такі європейські мусульмани відтворюють у Європі звичний їм духовний ландшафт та намагаються підтримувати звичні їм патерни поведінки.

Одним із важливих факторів, які заважають мусульманам-мігрантам прийняти рішення асимілюватися, – це розбіжності між європейською та мусульманською правовими культурами. Цей момент має суттєвий конфліктогенний потенціал, адже масова правосвідомість серед мусульманських мігрантів орієнтується на традиційні ісламські цінності, які не можуть повно реалізуватися на європейських теренах.

Доведено, що, опинившись в Європі, значна кількість мусульман-мігрантів замикається у своїх досить чисельних громадах та не тільки відтворюють звичний їм спосіб життя, але й відчувають бажання на чужині віднайти та поглибити свою власну унікальну ідентичність, стаючи ще більш послідовними та консервативними мусульманами, ніж були до міграції. Посилює цю ситуацію той факт, що в Європі серед провідників ісламу чимало людей, для яких європейська культура є чужою та навіть зовсім незнайомою.

Проаналізовано три теоретико-методологічні парадигми, у рамках яких традиційно розглядають мусульманське питання в Європі: мультикультуралізм, монокультуралізм та інтеркультуралізм.

Отже, монокультуралістський шлях вирішення мусульманського питання в Європі неможливий, зважаючи на низку факторів, найбільш важливими з яких є глобалізаційні, міграційні процеси, особливості структури ЄС та етичні висновки, які були зроблені європейцями з подій Другої світової війни.

Що стосується мультикультуралізму, аргументовано, що ця парадигма не прагне уодноманітнити населення Європи, навпаки, її прихильники вважають потрібним культивувати розбіжності між місцевим населенням та мігрантами, оскільки вважають це продуктивним для розвитку Європи як цілого.

Як показано, мультикультуралістська настанова часто призводить до того, що мігранти замикаються в своїх громадах, не вважаючи за потрібне будувати трудові, культурні, сімейні та будь-які інші зв'язки з корінним населенням. В середині Європи виникають анклавні населення, яке відчуває себе чужим щодо місцевої культури та не бажають встановлювати контакти з місцевим населенням.

Така ситуація є сприятливою для поширення ідей радикального ісламізму та джихадизму. Оскільки вербувальникам цієї ідеології дуже легко знайти осіб, що сприймають Європу як чужий світ, що живе за нормами, які здаються їм неправильними в контексті їхніх тлумачень культури в цілому та релігії зокрема. Замкнений характер цих громад, які сформовано за етнічно-релігійною ознакою, дозволяє вербувальникам легко знаходити об'єкти для навернення в їхні радикальні ідеї.

Мультикультуралізм слабо працює на утворення спільноєвропейської ідентичності. Він є сильним у тому, щоб підтримувати розвиток різноманітності, втім не вирішує питання поширення спільних ідей, зокрема європейських цінностей. Для прихильників джихадизму це сприятлива ситуація, адже якщо вони намагаються переконати людей, які живуть в Європі, здійснювати джихад у відношенні до її мешканців, то цю пропаганду провадити легше, коли люди, що стають об'єктами пропаганди, не будуть себе ототожнювати з європейцями, якщо вони будуть вважати чужими тих, кого їх закликають вбивати.

Перспективну альтернативу мультикультуралізму становить інтеркультуралізм, який полягає в стимулюванні спільних інтересів у представників різних культур, що в кінцевому результаті веде до розвитку спільної громадянської культури.

Зроблено висновок, що інтеркультуралізм має більший потенціал у питанні послаблення позицій вербувальників джихадизму, оскільки він організує залучення мусульманських та інших мігрантів у життя країни, сприяє посиленню спільної європейської ідентичності.

Список використаних джерел

1. Акаев В. Х. Ислам в Европе: состояние, адаптация, перспективы. Исламоведение. 2013. № 4. С. 15–17.
2. Архимандрит Августин (Никитин). Ислам в Германии. СПб.: Восточный институт, 2015. 480 с.
3. Архимандрит Августин (Никитин). Ислам в Европе. СПб.: ЦСО, 2009. 656 с.
4. Бибикова О. Мусульмане в странах Старого Света. Ислам в современном мире. 2015. №. 3-4. – С. 33-38.
5. Бибикова О. П. Исламофобия на Западе и в России. Ислам в современном мире. 2015. № 11 (2). С. 87–100.
6. Богданова О. А. Процесс секуляризации и кризис личности в западной культуре XX века: монография. Ростов-на-Дону: РГЭУ, 2011. 344 с.
7. Бондаренко В. Д. Современное православие: тенденции эволюции. К.: Таврия, 1989.
8. Бондаренко Д. Религия и создание Новой Европы. Зеркало недели. 2003. 26 сентября. С. 8.

9. Боронбеков С. Основные ценности ислама, объекты охраны шариата. Государство и право. 2003. № 2. С. 92–100.
10. Вайнштейн Г. Ислам в городском пространстве и в общественном сознании Европы. Мировая экономика и международные отношения. 2013. № 6. С. 29–37.
11. Васильєва І. В. Людина у релігійному вимірі: методологічні аспекти: автореф. дис... д-ра філософ. наук: спец. 09.00.11 «Релігієзнавство» / І.В. Васильєва. – К., 2010. – 37 с.
12. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / пер. з нім. О. Погорілого. Київ: Основи, 1994. 261 с.
13. Волкова Т. П. Классические философские концепции мультикультурализма и толерантности. Вестник МГТУ. 2011. №2. С. 254- 259.
14. Гайнутдин Р. Исламский мировой порядок – это единство во многообразии. Ислам: ответ на вызовы времени: выступления, статьи, интервью, документы. 1994-2008 / Муфтий Равиль Гайнутдин. М.: Эксмо, 2011. С. 408–417.
15. Горбаченко Т. Г. Вплив християнства на становлення писемної культури Русі-України: філософсько-релігієзнавчий аспект. К.: Академія. 2001. Т. 269. №. 2.
16. Давыдова Д. А. Политические идеи евроислама в современном международном сообществе. Альманах современной науки и образования. 2009. № 1–1. С. 67–69.
17. Дэвис Н. История Европы / пер. с англ. Т.Б. Менской. М.: Издательство АСТ, 2006. 944 с.
18. Зінько С. Ю. Проблеми інтеграції мусульманських спільнот у Європі: досвід для України. Стратегічні пріоритети. 2008. № 4. С. 229–240.

- 19.Кепель Ж. Джихад: экспансия и закат исламизма / пер. с фр. В. Ф. Денисова. М.: Ладомир, 2004. 468 с.
- 20.Кимлика У. Либеральное равенство. Современный либерализм. М., Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998.
- 21.Киричѣк Е. В. Становление и развитие прав и свобод человека и гражданина: философско-правовое измерение. Юридическая наука и правоохранительная практика. 2011. №2 (16). С. 13-22.
- 22.Кондрусевич Т. Христианские ценности в контексте европейской интеграции. Белорусский христианский портал «Церква». URL: <http://churchby.info/bel/269> (дата останнього звернення 01.12.2018).
- 23.Конотоп Л. Г., Швед З. В. Слов'янська релігійна філософія: головні особливості та динаміка руху ідей. К.: Літера ЛТД. – 2006.
- 24.Кошелев В. С. Феномен исламизма в современном мире. Общество, государство и религии в современном мире. Минск: РИВШ, 2014. С. 14–23.
- 25.Красиков А. А. Религиозный фактор в европейской и российской политике: исторический аспект. М.: XXI век Согласие, 2000. 280 с.
- 26.Кривда Н. Ю. Сон як семіотичне вікно. Вісник Київськ. нац. ун-ту ім. Т. Шевченка. Сер.: Філософія. Політологія. 2005. Вип. 2005. С. 73-75.
- 27.Куропятник А. И. Мультикультурализм: идеология и политика социальной стабильности полиэтнических обществ. Журнал социологии и социальной антропологии. 2000. Т. 3. №. 2. С. 53- 66.
- 28.Латион С. Мусульманская молодёжь Европы. На пути к новой идентичности? Ислам в современном мире. 2015. № 3 (35). С. 49–58.
- 29.Лубський В. І., Горбаченко Т. Г. Два погляди на релігійну віру (за Фомою Аквінським і Уільямом Джеймсом). Вісник Національного авіаційного університету. Сер.: Філософія. Культурологія. 2010. №. 1. С. 17-21.

- 30.Медведев С. А. Христианские корни европеизма: науч.-аналит. обзор / Ин-т Европы. М.: ИНИОН, 1990. 214 с.
- 31.Медведчук Н. А. Екуменічний рух у Європі: головні течії та актуальні проблеми розвитку. Науковий вісник Волинського нац. ун-ту ім. Л. Українки. Розд. III. Всесвітня історія. 2009. № 13. С. 304–310.
- 32.Мирский Г. И. «Политический ислам» и западное общество. Политические исследования. 2002. № 1. С. 78–86.
- 33.Моисеев Н. Н. Мир XXI века и христианская традиция. Вопросы философии. 1993. № 8. С. 3–14.
- 34.Мудров С. А. Христианские церкви и европейская интеграция: параметры взаимодействия. Научно-богословский портал «Богослов» 17.09.2012. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/2820311.html> (дата останнього звернення 01.12.2018).
- 35.Обушний М. І. Етнонаціональна ідентичність: концептуальний аспект. Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. 1999. Вип. 1999. Т. 30. С. 53-55.
- 36.Овчинников А. И. Христианские ценности в современном праве и глобализация. Северо-Кавказский юридический вестник. 2013. №2.С.7-11.
- 37.Оришев А. Б. Ислам в Европе: первые волны исламизации. История: факты и символы. 2013. № 22–23. С. 39–44.
- 38.Оришев А. Б., Мамедов А. А. Ислам в Европе: к истории проникновения. Социально-гуманитарные знания. 2014. №. 6. С. 302-312.

- 39.Островская Е. А. Исламский проект глобализации и его ключевые составляющие. Теория и практика общественного развития. 2015. № 17. С. 140–143.
- 40.Паин Э. А. Трудный путь от мультикультурализма к интеркультурализму. Вестник Института Кеннана в России. 2011. № 20. С. 1 - 27.
- 41.Педзивиатр К. Исламофобия в Польше (на материале новейших социальных исследований). Учен. зап. Казан. ун-та. Сер. «Гуманит. Науки». 2015. № 1. С. 236–249.
- 42.Плещунов Ф. Ислам в Бельгии: демократия или халифат. Ислам в современном мире. 2014. № 1. С. 53–58.
- 43.Подберезский И. (Вне)очередной закат Запада? Будущее религий, будущее цивилизаций. Мировая экономика и международные отношения. 2009. № 2. С. 101–108.
- 44.Предко О. І. Релігійні епідемії: їх історичні вияви та сутність. Мультиверсум: філософський альманах. 2005. №. 46.
- 45.Рибачук М. Ф., Корюшко М. І. Релігія і політика. К.: Наук. думка. – 1998.
- 46.Рубинский Ю. Европейские ценности. Вестник Европы. 2009. Т. XXVI–XXVII. С. 22 - 39.
- 47.Садыхова А. А. Евроислам: миф или реальность? Управленческое консультирование. 2010. № 1. С. 90–98.
- 48.Сайдазимова Г. Ислам и Запад: возможен ли «диалог цивилизаций»? Центральная Азия и Кавказ. 2000. № 5. С. 27–35.
- 49.Сеидова Г. Н. Ислам и глобализация: за и против. Век глобализации. 2013. № 1. С. 22–28.
- 50.Синелина Ю. Религия в современном мире. Эксперт. 2013. №. 1. С. 13-17.

51. Сурова Е. Э. Идентичность, идентификация и идентификационные модели. Вестник СПбГУ. Серия 6. Политология. Международные отношения. 2008. №3. С.56-67.
52. Сюкияйнен Л. Ислам и мусульманские меньшинства в Европе: противостояние правовых культур. Ишрак. Ежегодник исламской философии. М.: Восточная литература, 2012. С. 494–513.
53. Сюкияйнен Л. Ислам и права человека в диалоге культур и религий. М.: Litres, 2017. 240 с.
54. Сюкияйнен Л. Р. О правовой природе шариата и его взаимодействии с европейским правом. Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Islam/syk/prav_prir.php (дата обращения: 03.06.2016).
55. Сюкияйнен Л. Р. Современные религиозные концепции прав человека: сопоставление теологического и юридического подходов. Право. Журнал Высшей школы экономики. 2012. №3. С. 7-28.
56. Тойнби А. Постигание истории. М.: Айрис-Пресс, 2002. 620 с.
57. Уолцер М. О терпимости. М., Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000.
58. Уотт У. М. Мусульманская Испания / У.М. Уотт, П. Какиа. М.: Наука, 1976. 199 с.
59. Уткин А. Конфессиональное будущее мира. Россия и мусульманский мир. 2005. № 1. С. 118–122.
60. Фенно І. М. Біблійні основи екологічного мислення. Гілея: науковий вісник. 2014. №. 80. С. 308-312.
61. Филиппова Е. И. Французы, мусульмане: в чем проблема? Этнографическое обозрение. 2005. №. 3. С. 20-38.
62. Фукуяма Ф. Конец истории? Філософія політики / авт.-упорядн. В. П. Андрущенко (кер.) та ін. Київ: Знання України, 2003. Т. IV. С. 7–28.

63. Фуллер Г. Будущее политического ислама. Отечественные записки. 2003. № 5. URL: http://magazines.russ.ru/oz/2003/5/2003_5_34-pr.html (дата останнього звернення 05.10. 2017).
64. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? Полис. 1994. № 1. С. 33–48.
65. Харьковщенко Є. А. Софія: історико-філософська генеза поняття. Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. 2018. Т. 1. №. 1. С. 5-9.
66. Цвих В. Ф. Соціальний діалог: основні підходи до визначення. *Вісн. Київ. нац. ун-ту ім. Т. Шевченка: Філософія. Політологія*. 2006. №. 81-83. С. 182-185.
67. Цушко Л. Ю. Європейський полікультуралізм і національна ідентичність. Львів: Світоч, 2012. 334 с.
68. Швед З. В. Легитимация религиозного права и свободы в иудаизме. *Вісник Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Філософія. Політологія*. – 2011. – №. 103. – С. 54-57.
69. Шоню П. Цивилизация классической Европы: пер. с франц. Екатеринбург: У-Фактория, 2005. 548 с.
70. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Том 2. Всемирно-исторические перспективы. М.: Мысль, 1998. 600 с.
71. Эмерсон М. Формирование политических рамок Большой Европы. Электронная библиотека Института Европы РАН. 2004. URL: www.ieras-library.ru/documenti/soveurope/2004/emerson.doc (дата останнього звернення 01.12.2018).
72. Эмерсон М. Экзистенциальная дилемма Европы. *Вестник Европы*. 2005. №15.
73. Bache I., George S. Politics in the European Union / Ian Bache, Stephen George. USA: Oxford University Press, 2006. 225 p.

74. Bangstad S. Anders Breivik and the Rise of Islamophobia. Zed Books Ltd, 2014. 120 p.
75. Barro R. J., McCleary R. M. Religion and Economic Growth. NBER Working Paper 9682. Cambridge: National Bureau of Economic Research, 2003. URL: www.nber.org/papers/w9682.pdf (дата останнього звернення 01.12.2018).
76. Bayrakli E. European Islamophobia. Report 2015 / E. Bayrakli, F. Hafez. SETA, 2016. 230 p.
77. Berger P. L. The Desecularization of the World: A Global Overview. The Desecularization of the World: Resurgent Religious and World Politics / Ed. by Peter Berger. Washington, D. C.: Ethic and Public Policy Center, 1999. 143 p.
78. Blum U., Dudley L. Religion and economic growth: was Weber right? *Journal of Evolutionary Economics*. 2001. Vol. 11. № 2 P. 207–230. URL: <http://link.springer.de/link/service/journals/00191/011002/10110207.pdf> (дата останнього звернення 01.12.2018).
79. Boettke P. Religions and Economics / *The Economics of Religion. A Symposium. Faith and Economics*. 2005. № 46. P. 15. URL: <http://www.gordon.edu/ace/pdf/SymposiumF05F&E46.pdf> (дата останнього звернення 01.12.2018).
80. Boukhars A. Islam, jihadism, and depoliticization in France and Germany. *International Political Science Review*. 2009. T. 30. № 3. С. 297–317.
81. Bryan H. J. The old Church and the new Europe: charting the changes. *Religion in an Expanding Europe* / Ed. by Peter Katzenstein. Cambridge University Press, 2006. P. 285–292.

82. Byrnes G., Timothy A. Transnational religion and Europeanization *Religion in an Expanding Europe* / Ed. by Peter Katzenstein. Cambridge University Press, 2006. P. 447–454.
83. Beddoes Z. M. Holy relevance: Faith can influence economic behaviour, but not always directly. *The Economist*. 29.10.2011. URL: <http://www.economist.com/node/21534762> (дата останнього звернення 01.12.2018).
84. Cantoni D. The economic effects of the Protestant reformation: Testing the Weber hypothesis in the German Lands. Working paper. 2010. URL: <http://www.econ.upf.edu/docs/papers/downloads/1260.pdf> (дата останнього звернення 01.12.2018).
85. Casanova J. Religion, European secular identities, and European integration. *Religion in an Expanding Europe* / Ed. by Peter Katzenstein. Cambridge University Press, 2006. P. 355–368.
86. Casanova J. *Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective* / José Casanova. Cambridge University Press, 2006. 234 p.
87. Davie G. *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*. Oxford Press, 2000. 254 p.
88. Dobbelaere K. *Secularization: An Analysis at Three Levels (Gods, Humans and Religions)*. Brussels: P.I.E.-Peter Lang, 2002. 214 p.
89. Eliot T. S. *The Unity of European Culture*. London. 1948. P. 122–124.
90. Kalkandjieva D. Religion and European Integration in Bulgaria. *Religion and European Integration. Religions as a Factor of Stability and Development in South Eastern Europe*. Vol. 6. Weimar, 2007. P. 333–352.
91. McCloskey D. *Importing Religion into Economics* / Deidre McCloskey. *Symposium: The Economics of Religion*. Faith and Economics. 2005. № 46. P. 19–22.

92. Neal D. Comments on the Economics of Religion / Derek Neal. *The Symposium: Economics of Religion*. Faith and Economics. 2005. № 46. P. 10–14.
93. Nelsen B. F., Guth J. L. Religious Culture and European Integration: Theory and Hypotheses. *Archive of European Integration*. March, 2003. URL: http://aei.pitt.edu/442/1/EUSA2003_paper__web_version.htm (дата останнього звернення 01.12.2018).
94. Petersen M. *For Humanity Or for the Umma: Aid and Islam in Transnational Muslim NGOs*. Oxford University Press, 2015. 356 p.
95. Putnam R. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. New Jersey: Princeton University Press, 1993. 187 p.
96. Shryock A. *Islamophobia/Islamophilia: Beyond the Politics of Enemy and Friend*. Indiana University Press, 2010. 260 p.
97. Strulik H. Knowledge and growth in the very long run. *International Economic Review*. 2013. № 8. URL: <http://www.wiwi.uni-hannover.de/Forschung/Diskussionspapiere/dp-459.pdf> (дата останнього звернення 01.12.2018).
98. Taylor Ch. *Multiculturalism and the "Politics of Recognition"*. Princeton, Princeton University, 1992.
99. Taylor Ch. Religion and European Integration. Religion in the New Europe / ed. by Krzysztof Michalski. Central European University Press, 2013. P. 1–22.
100. Taylor J. Motives for European Integration Since 1945. Helium. 25.06.2007. URL: <http://www.helium.com/items/416578-motives-for-european-integration-since-1945?page=2> (дата останнього звернення 01.12.2018).
101. The future of the global Muslim population Europe. Pew Research Center. January 27, 2011. URL:

<http://www.pewforum.org/2011/01/27/future-of-the-global-muslim-population-regional-europe> (дата останнього звернення 01.12.2018).

**МАТЕРІАЛИ ІV-ГО РОЗДІЛУ АПРОБОВАНО В НАСТУПНИХ
ПУБЛІКАЦІЯХ:**

1. Несправа М.В. Вплив релігії на процеси економічного зростання та Європейської інтеграції: аналіз наукових досліджень у парадигмі соціального конструктивізму. Філософія і політологія в контексті сучасної культури. 2017. Вип. 2. С. 12–23.
2. Несправа М.В. Християнство як ціннісна основа оновленої моделі Європейського Союзу. Філософія і політологія в контексті сучасної культури. 2017. Вип. 3. С. 115–124.
3. Несправа М.В. Релігійні конфлікти в Європі перших десятиліть ХХІ ст.: цивілізаційний аспект. Грані [фахове видання, що входить в наукометричну базу Index Copernicus]. 2017. № 20(2). С. 103–108.
4. Несправа Н.В. Специфика религиозного терроризма. European Journal of Humanities and Social Sciences [австрійський науковий журнал, що входить в наукометричну базу Index Copernicus]. 2017. No. 6. p. 128-131.
5. Несправа М.В. Теорія Е. Нортон щодо мусульманського фактору в Європі. Гілея: зб. наук. праць [фахове видання, що входить в наукометричну базу Index Copernicus]. 2017. Вип. 125. С. 198–202.
6. Несправа М.В. Християнський фактор у складуванні європейської ідентичності. Гілея: зб. наук. праць [фахове видання, що входить в наукометричну базу Index Copernicus]. 2019. Вип. 143 (№4). Ч. 2. с. 115-118.

РОЗДІЛ V

ПРОГНОСТИЧНИЙ РАКУРС РОЗГЛЯДУ ФЕНОМЕНУ РАДИКАЛЬНОГО ДЖИХАДИЗМУ

5.1. Фактори розвитку подальших подій у руслі радикального джихадизму

Перш за все, вважаємо за потрібне розглянути питання можливості прогностики щодо суспільної проблематики. Адже, одна справа, коли ми досліджуємо речі, що мають стосунок до минулого або теперішнього, де ми можемо спиратися на факти і на те, в існуванні чого можна пересвідчитися, і зовсім інша – коли йдеться про події, які ще не сталися, про події, щодо яких можна робити тільки припущення з різним ступенем вірогідності. Тут варто ще раз звернути увагу на методологічні підстави дослідження. В цьому аспекті ми будемо спиратися на підходи І. А. Гобозова, які він виклав у своїй праці «Філософія історії і прогностика» [8].

Цей дослідник зазначає, що існує чимало аргументів у критиків ідеї можливості прогностики щодо суспільної проблематики. Якщо спробувати систематизувати ці аргументи, можна отримати перелік принаймні з п'яти пунктів.

По-перше, критики кажуть, що в розвитку суспільства нібито немає ніякої повторюваності, і важко прослідити причинно-наслідкові зв'язки, що в історії нібито все відбувається один раз у певному місці і в певний час. Справді, коли говорити про фізичні явища припливів та відливів моря, або фази Місяця, або рух планет, то можна бути впевненими щодо повторюваності подій. Однак такої впевненості не може бути, коли йдеться про суспільні процеси. Історичний процес ці критики уявляють собі в

якості чогось, що складається з окремих непов'язаних між собою фрагментів і шматків.

По-друге, критики можуть сказати про те, що відносини, які складаються в процесі спільної діяльності людей, набагато складніші природних процесів і явищ. Вони містять тісно переплетені між собою складові елементи (економічні, політичні, духовні тощо), які важко відірвати один від одного, щоб дослідити їхню сутність та перспективи розвитку. Якщо досліджувати процес пересування якогось об'єкта, то можна вирахувати його швидкість, зважаючи на відстань, час, тертя та інші подібні чинники. Втім щодо розвитку суспільства прогнози є неповними та часто не виправдовуються.

По-третє, критики можуть сказати про те, що суспільство змінюється і розвивається швидше, ніж природа, а наші знання про соціум швидше застарівають, що теж робить питання прогнозування складним. Таким чином, нібито виходить, що дослідник приречений відставати у змісті своїх прогнозів від мінливої реальності, він готується побудувати прогноз, виходячи з одних даних, а майбутнє виростає на ґрунті іншої дійсності.

Аналізуючи дану критику, Гобозов зауважує, що вона абсолютизує наявні перешкоди. Вона перебільшує ризики прогнозування, упускаючи з уваги засоби зменшення реально існуючих проблем. За його словами, те, що дослідження суспільного життя складніше і важче, ніж природні процеси і явища, аж ніяк не означає, що суспільство не має своїх законів функціонування і розвитку, і що не можна робити прогностичні висновки в принципі. Звісно, соціальне прогнозування – річ складна та має свої обмеження, втім, якщо бути обережним та врахувати максимальну кількість необхідних факторів, розробити вірогідний прогноз цілком можливо.

Цей теоретик наголошує, що пізнавати майбутнє цілком можливо. Це є завданням, з яким раціональне дослідження здатне впоратися. Раціональність має для цього необхідні інструменти та засоби. Реальність містить необхідні підказки щодо того, що буде в майбутньому – елементи можливості майбутнього суспільних процесів закладені в наявній дійсності, тобто в теперішньому часі і їх можна ефективно досліджувати.

Тим, хто займається прогностикою, необхідно ретельно вивчати ці елементи, щоб зрозуміти події, які можуть статися в майбутньому. Причому важливо зробити наголос на такому: щоб зрозуміти майбутнє, важливо знати не тільки сьогодення, але й минуле. Як пише І. Гобзов: «Якщо в минулому містяться елементи сьогодення, то в ньому містяться елементи майбутнього. Тому виникають можливості прогнозувати майбутнє людського суспільства» [8, с. 19].

Майбутнє є реалізацією тих можливостей, які розпорошені в минулому та сьогоденні. Дослідник має виділити те, що є суттєвим, що може справити вплив на наступні події, взяти їх до уваги та спробувати, за допомогою раціональних засобів уявити подальший розвиток суспільних подій.

Отже, позитивна відповідь на запитання про можливості існування правдивих прогнозів щодо соціальної проблематики, на наш погляд, має необхідні методологічні підстави. Обґрунтовані та вдалі прогнози можуть бути в принципі, а чи є вони справді в наявності з нашої проблематики – це нам ще належить перевірити. Спочатку слід проаналізувати фактори, які здатні здійснити визначальний вплив на перебіг подій щодо мусульманського питання в Європі, а потім, у другому підрозділі даного розділу, буде розглянуто розроблені прогнози.

У рамках аналізу прогностичного ракурсу розгляду феномену радикального джихадизму передусім необхідно осмислити особливості

мусульманської релігії, які відіграють суттєву роль у контексті взаємодії ісламу із Західною цивілізацією. Іслам має специфіку у віровченні, у своїй соціально-політичній програмі, в тих організаційних формах, в яких він представлений у сучасному світі, зокрема в Європі. Все це необхідно врахувати, оцінюючи можливі варіанти розвитку заявленої проблематики в Європі XXI ст.

У мусульманській релігії є низка важливих особливостей, які проявляють себе в сучасній взаємодії ісламу з населенням немусульманських країн. Ці особливості кидаються в очі досліднику, котрий використовує компаративний метод, порівнюючи сучасний стан християнства та мусульманської релігії.

Зокрема Микола Ракитянський, який порівнює християнство та іслам, указує, що в мусульманській релігії ідеї особистості відводиться надзвичайно мало місця, а мусульманська громада – умма – відчувається її членами як щось ціле, як той суб'єкт, задля утвердження інтересів якого повинні спрямовуватися усі зусилля членів громади. В центрі вчення цієї релігії стоїть не конкретна людина, індивідуум, а умма – сукупність мусульман. Якщо зважати навіть на назву даної релігії, то зрозуміло, що мусульманин має бути покірною часткою цього величезного цілого, що має свої інтереси та ефективні засоби їх досягнення. Як пише М. Ракитянський, завдяки цій особливості експансія ісламу стає надзвичайно ефективною: «Поєднання абсолютної догматичності, яка має афективний, пристрасний, нетерпимий, жертвний характер, і абсолютної безсуб'єктності робить ісламський менталітет в епосі релігійних мас енергетично напруженим, пасіонарним» [53, с. 125]. Звісно, це є суперечлива думка, можливо, вона дещо гіперболізує заявлені питання.

На нашу думку, абсолютною безсуб'єктністю віруючого бути не може. Втім, Ракитянський піднімає важливе питання, актуальність якого

добре зрозуміла, якщо додати до розгляду особливості сучасного стану релігійних переконань корінного населення Європи.

На початку XXI ст. християнство в Європі переживає кризовий стан. Здебільшого люди або зовсім перестали вірити, або змість християнських вірувань користуються сумішшю квазірелігійних вірувань, що містять в собі окультні, містичні, нетрадиційні вірування та архаїчні забобони. Серед стійких віруючих традиційних для Європи конфесій можна назвати зовсім невелику кількість населення. Наприклад, у Франції, яка колись відрізнялася потужними християнськими традиціями, відвідують церкву хоча б раз на місяць тільки 11% населення [50, с. 104]. Подібна ситуація і в інших європейських країнах. Особливо це помітно в Північній Європі, де храми, що залишилися в спадок від минулих християнських часів, стоять порожніми та їх продають під господарські потреби.

Знаменним був факт відмови європейців включити до конституції Європейського союзу навіть згадку про християнське коріння народів Європи. Сучасні мешканці Західної Європи навіть борються з пам'яттю щодо своїх християнських корінь, не хочуть згадувати, чим вони зобов'язані християнству.

Такий стан речей змушує низку дослідників констатувати, що Європа, відрікаючись від своїх релігійних основ, обрала, як цивілізація, шлях самогубства. Добре відомо про визначальну роль релігій у формуванні специфічності будь-якої цивілізації. Релігія надихає народи на великі звершення, вона формує їхні уявлення про світ та сферу належного, вона надає потужний поштовх розвитку мистецтв та культури в цілому. Як пишуть дослідники з цього питання: «Загально визнано, що саме релігії відіграли важливу роль у структуруванні тих людських масивів і просторів

загальних цінностей, смислів і символів, які, власне, і створюють цивілізації» [50, с. 101].

Якщо порівняти ставлення до релігії у корінних мешканців Європи та у прибулих мігрантів із мусульманських країн, можемо побачити різні відмінності. У той час як корінні європейці стають атеїстами, агностиками, забуваючи християнство, вихідці з мусульманських країн, опинившись в Європі, не забувають про релігію своїх предків. Вони вороже налаштовані до антропоцентризму і гедонізму Заходу, тримаються за релігійні настанови своїх предків.

Звісно, можна сказати, що специфіка мусульманських мігрантів вторгненням архаїки на землі постіндустріального, постсучасного світу, де релігія стала вже подоланим етапом розвитку суспільства. Втім ми так не вважаємо. Життя в сучасній Європі є не якимсь новим етапом постсучасного світу, а банальним регресом – поверненням до язичницького стану суспільства, коли обожнювалась сама людина, її пиха та пристрасті.

Цікаво зауважити, що молоді покоління мусульман у Європі стають ще більш релігійними, ніж їхні прибулі свого часу на європейські землі батьки [38]. На перший погляд, люди, які народилися в Європі, які з народження користуються благами європейської цивілізації, повинні брати за зразок культурні норми Європи, ставати агностиками чи атеїстами, але у випадку з дітьми мусульманських мігрантів ми бачимо протилежний процес – бачачи європейське життя зсередини, вони масово починають цікавитися радикальними напрямками ісламу. Деякі з них мріють зруйнувати той комфортабельний європейський світ, у якому вони живуть, бо вважають його безбожним.

Як зазначає С. Латіон: «Якщо перші два покоління європейських мусульман культивували релігійну і культурну практику, яка базувалася в

більшій мірі на звичаях і традиціях їхньої сім'ї або села, ніж на Корані і профетичній традиції, то представники молодшого покоління (принаймні, частина з них) дотримуються релігійних приписів більш строго, ніж старше покоління» [38, с. 54]. Ці молоді люди відчують себе саме мусульманами, а не вихідцями з Алжиру, Пакистану або Сирії. Вони цікавляться ідеями салафітів, читають книги Маудуді, С. Кутба, з інтересом стежать за діяльністю так званої Ісламської держави в Іраку і Сирії.

Це певний парадокс, який потребує осмислення. Значна частка мусульманських мігрантів другого та третього поколінь у Європі не бачать необхідності переймати культурні норми тієї країни, де вони опинилися, вони хочуть користатися матеріальними благами європейського світу, але не хочуть сповідувати його ідеї, більше того, вони зневажають їх.

Релігія надає людям мотивацію, бо пропонує надмету, що виходить за межі повсякденності. Чимало авторів каже, що зараз у корінних європейців немає надмети, яка могла б їх мобілізувати на великі звершення. Поширені ідеї про те, що історія завершилася, – симптом того, що західне суспільство не бачить цілей для подальшого розвитку. Західна цивілізація завжди дивувала своїх сусідів нестримною жагою змін, але зараз європейці вважають, що досягнуте є досконалим. І йдеться не тільки про політичні цінності на кшталт ліберальної демократії, але й про духовні цінності, де в якості мети помістили насолоду. Ж. Бодріяр саркастично помітив, що людину в сучасному західному світі тлумачать як підприємство з вироблення задоволень. Цей шлях в нікуди, а для суспільства гонитва за насолодою є виснажуючим бігом на місці.

У той час, як значна частина європейців відкинула трансцендентне, цікавлячись лише цінностями цього світу – самореалізацією, кар'єрою, гедонізмом, погляд мусульман, перш за все так популярних серед них зараз

салафітів, спрямований в славне минуле їх релігії, коли єдина мусульманська держава простягалася від Індії до Іспанії, а її жителі беззаперечно виконували волю свого пророка. Вони хочуть повернути те, що було у них раніше і готові піти на будь-які жертви в ім'я Аллаха. Звісно, якщо ці дві позиції – європейська та салафітська приходять у зіткнення, ми бачимо, наскільки вони різні.

Якщо розглянути підняті питання в широкому контексті, можна стверджувати, що наразі ми можемо спостерігати зіткнення двох проектів глобалізації – вестернізації і східної ісламізації. Перший проект черпає свою силу у світі речей, другий – у світі сакрального. На боці Заходу – передові досягнення науки, техніки та комфорт. На боці мусульманського Сходу – віра, чисельність та жага до експансії.

Про те, що глобалізація може мати різні обличчя, і не тільки західне, писала низка авторів. Так, звісно, Захід зараз найбільш успішний у глобалізаційних процесах, однак, по-перше, це було не завжди, а, по-друге, інші цивілізації теж прагнуть домінування. Це особливо помітно на прикладі мусульманської цивілізації.

Як зазначає Олена Островська, сутністю ісламського проекту глобалізації є такі риси. По-перше, це, реісламізація мусульманських країн з подальшою їх консолідацією. По-друге, це створення єдиного економічного, а в перспективі і політичного простору глобальної взаємодії країн мусульманського світу [47, с. 140].

Ми б також додали у вищенаведений перелік Островської ще третій пункт, а саме прозелітичну роботу, яку проводять мусульмани, залучаючи до своїх лав у тому числі і європейське населення.

Добре відомо, що радикальні джихадисти багато приділяють уваги питанням пропаганди своїх поглядів. Їхні агітаційні видання розповсюджуються багатьма мовами, зокрема і європейськими. Результати

у цих зусиль вже є, серед бойовиків Ісламської держави зараз можна побачити чимало людей, які нещодавно змінили свою віру на іслам, піддавшись на пропаганду ідей салафізму, в тому числі і в Європі. Відомо, що навіть на пострадянському просторі сотні людей піддалися на цю пропаганду.

Зазначимо, що велич Західного світу було закладено за часів, коли жителі Західної Європи не були атеїстами. Минуле Європи славиться великими географічними відкриттями, потужними науковими та технічними звершеннями, великими досягненнями мистецтва, блискавичними бойовими перемогами над нападами. Зараз в Європі багато хто вважає, що, відмовившись від християнства, Захід буде як і раніше сильний та великий. Серед мусульман зараз, навпаки, спостерігається релігійне відродження, їхні народи бачать у своїй релігії джерело своїх життєвих сил і запоруку майбутнього процвітання.

Однак серед європейських інтелектуалів є багато людей, які вважають, що успіх Європи та її релігія ніяк не пов'язані. Більше того, лунають голоси про те, що успіхи європейців відбувалися всупереч їхнім духовним цінностям. Однак факти кажуть про інше. Наприклад, якщо проаналізувати сучасний стан європейського суспільства, то можна побачити, що, оголосивши боротьбу своїм традиційним духовним цінностям, воно вимирає. В Європі люди тепер сповідують замість християнства егоїзм, а, відтак, не хочуть більше витратити час та кошти на утримання дітей. Колись багатодітні сім'ї європейців тепер мають в кращому випадку одну дитину. Це шлях до зникнення.

За наявних даних складно відповісти на питання, який із двох вищеназваних проектів глобалізації – вестернізація та ісламізація – виявиться більш успішним. Роль науки та техніки справді важлива в сучасному світі. Можливо, Заходу вдасться тримати першість і надалі.

Однак, точно і однозначно ми можемо сказати, що відкрите протистояння між цими проектами глобалізації вже почалося.

Серед мусульман є чимало радикальних організацій, які відкрито оголосили війну Заходу. Це і Аль-Каїда, і так звана Ісламська держава, і менш відомі терористичні організації. Щороку в Європі стаються числені теракти, що забирають людські життя. Причому, варто додати, що ця війна є саме релігійною війною. Адже джихадисти наголошують, що вони воюють з «ворогами Аллаха». В релігійному підході вони бачать виправдання своїм жорстокостям та засіб розглядати свої дії в якості служіння своєму богові. Радикальні джихадисти абсолютно відверто говорять про свої претензії на світове панування. Тут можна пригадати промови бен Ладена або книжки Саїда Кутба.

Бачачи наявні тенденції, деякі дослідники бачать вихід зі скрутної наявної ситуації в діалозі між ісламом і християнством. І, дійсно, ми можемо побачити чимало мусульман, котрі, належачи до помірних напрямків ісламу, аж ніяк не хочуть вступати в протиборство з Заходом, а, навпаки, шукають можливостей приборкати своїх радикалів. Тут можна пригадати Равіля Гайнутдіна, Таріка Рамадана, Бассама Тібі, Рамадана аль-Буті та інших. Ці люди чимало роблять для того, щоб залагодити наявні конфліктні моменти між ісламом та Заходом. Проте вони не можуть перешкодити Аль-Каїді, так званій Ісламській державі та іншим терористичним угрупованням воювати з тими, кого ці радикали називають «хрестоносцями» і «ворогами Аллаха». Мусульмани самостійно не можуть вирішити проблему з радикальним джихадизмом. Цей «випущений з пляшки джин» принесе ще багато проблем як жителям Європи, так і мусульманам, поки його не знешкодити об'єднаними зусиллями сил Заходу та представників поміркованого ісламу. Це спільна справа, яку

мають виконати обидві сторони – Ісламський світ та Захід, інакше її вирішити не вдасться.

Однак одна справа – об'єднатися, щоб знешкодити спільного ворога, а зовсім інша справа – спробувати повністю зняти наявні протиріччя. Зараз чимало є оптимістів щодо питання міжрелігійного діалогу, котрі кажуть, що можна створити якусь комісію, яка узгодить постулати двох релігій і, таким чином, віковому протистоянню християнства та ісламу буде покладено край. Можливість успіху в такого роду діалозі між християнством і ісламом викликає великі сумніви.

По-перше, хочемо наголосити, що релігії являють собою доктрини, які побудовані на догматах віри, де компроміси майже неможливі. Як відомо, навіть внутрішньохристиянський екуменічний рух не досяг заявлених цілей. Ще менше надій на успіх діалогу між такими релігіями, як іслам і християнство, в історії взаємодії яких так багато кривавих сторінок.

По-друге, сама постановка питання про діалог між ісламом і християнством як засіб примирення Заходу та ісламського світу з логічної точки зору є помилковою, оскільки Західний світ зараз складно назвати християнським. Він був християнським, і багато в чому в боргу перед християнством, однак зараз це секулярний світ, який теж бореться з християнством. Боротьба ця відбувається в ідеологічній сфері, коли християнство виставляється ніби анахронізмом, ніби лише історичним артефактом, а не екзистенційною основою Західного світу.

Отже, насправді, в наш час ми можемо спостерігати, як радикальний іслам та сучасна західна секулярна цивілізація поєднують зусилля, щоб боротися з християнством. На цьому тлі християнству погоджуватися на пропозиції ісламу означає те ж саме, що підписувати капітуляцію. Нам здається, що на це західні християнські церкви не підуть,

в першу чергу католицизм. Серед протестантських конфесій є деякі невеликі групи, які вже проголосили, що вони сповідують «хріслам», тобто суміш ісламу та християнства, втім Ватикан подібного не допустить.

Говорячи про прогностичну проекцію протистояння Заходу та ісламського світу, не можна не зазначити, що в науковому та технологічному плані світ ісламу ще довго не зможе нічого значного протиставити Заходу. У сфері науки сучасні мусульмани мають слабкі позиції порівняно з представниками Західної цивілізації. Не зважаючи на величезні демографічні показники мусульманського населення, серед учених ми можемо помітити всього 1% мусульман.

Ще одним красномовним фактом є те, що на наукові дослідження в арабському світі витрачають в сім разів менше коштів, ніж у середньому по світу. Якщо цей показник не зміниться, перспектив на науковий прорив у мусульманських країн немає.

Також показовими є відомості, що на арабську мову перекладають не більше ста книг на рік [50, с. 107]. Ця замкненість на собі не є сприятливою для розвитку науки.

Отже, аналіз наявної ситуації щодо науки в мусульманському світі не надає підстав очікувати, що ісламські країни зможуть оспорити наукову та технологічну першість Заходу.

Мусульмани часто згадують про значні наукові досягнення, які їх цивілізація мала в Середньовіччі порівняно з європейцями. І це правда. Зруйнувавши Римську імперію європейські варварські племена тривалий час не могли досягти значних успіхів в науці та технологіях. На цьому тлі досягнення арабських завойовників, які вторглися в Європу в епоху Середньовіччя, і справді здавалися чимось видатним. Протягом кількох століть європейці могли констатувати, що їм є чому вчитися у мусульманських учених. Утім, ті часи давно минули. Зараз іслам може

протиставити Заходу лише свою пасіонарність і чисельність. Однак у цих двох моментах досягнення ісламу дійсно вражають.

В останні десятиліття ми бачимо масову міграцію до Європи вихідців з мусульманських країн. Ця міграція пов'язана, по-перше, з воєнними діями на батьківщині мігрантів. Руйнація режимів Саддама Хуссейна в Іраку, Каддафі в Лівії, війна в Афганістані, в Сирії відбувалися безпосередньо за участю військових сил Заходу. Ці події, а також воєнні дії ІДІЛ, чисельні теракти фанатиків перетворили Близькій Схід на місце, звідки біжать мільйони жителів. Один із головних напрямків – Європа з її системою соціального забезпечення біженців та комфортом.

Другою причиною цієї міграції є стрімке зростання населення в країнах, де іслам є основною релігією. Незважаючи на війни та інші випробування – бідність, низький рівень медичного забезпечення, ми бачимо стрімке демографічне зростання в мусульманських державах.

Демографічне зростання в мусульманському світі безпосередньо пов'язане з мусульманською релігією. В цьому неважко переконатися, проаналізувавши такі три фактори. По-перше, іслам дозволяє полігамію; по-друге, іслам заохочує багатодітність; по-третє, іслам протидіє пропаганді заходів контролю над народжуваністю. Все це прямо впливає на зростання чисельності мусульманського населення у світі. Частина з цих людей переїжджає в Європу.

На цьому тлі ми бачимо, що корінне населення Європи практично втратило волю до продовження свого роду. Європейці зайняті тим, що вони називають самореалізацією. І тому, незважаючи на передову медицину і високий рівень життя, чисельність корінного населення Європи стрімко скорочується – коли в сім'ях з двох осіб народжують тільки одну дитину або зовсім відмовляються від дітонародження, вимирання неминуче.

Цінності сучасного Західного світу стимулюють місцевих мешканців дбати про речі, які не пов'язані з дітонародженням. Гроші, особистий успіх, кар'єрне зростання, творчі здобутки – це все не має безпосереднього зв'язку з народженням дітей. Більше того, якщо людина приділяє увагу власній сім'ї та відповідально виховує дітей, це віддаляє її від того, що позиціонується в сучасному Західному світі в якості важливого.

До того ж зараз можна спостерігати в країнах Європи стрімке поширення ідеологій, які закликають відмовитися від християнських уявлень про сім'ю, які спрямовані на виправдання відмови від дітонародження.

Щоб зрозуміти сучасну демографічну ситуацію в мусульманських країнах, слід заглибитися в історію цього питання. Варто проаналізувати зміни в кількості населення мусульманських держав протягом історії – це дозволить усвідомити причини стрімкого стрибка в його чисельності, який відбувся на очах теперішнього покоління. Розглянемо цифри, які представив у своєму докладному дослідженні змін кількості мусульман протягом історії В. Я. Белокреницький [3].

Отже, за наявними даними, на світанку ісламської цивілізації, в період Багдадського халіфату (750–1258 рр.), в Аллаха вірили близько 30–50 мільйонів людей, що становило трохи вище однієї десятої населення Землі того часу. У XV–XVI ст. чисельність мусульман досягла 100 мільйонів чоловік. У середині XVII ст. питома вага мусульман в загальносвітовому населенні дорівнювала 13%, однак безпосередньо до 1700 р. дещо знизилася до 12%. Якщо в середині XIX ст. кількість мусульман в світі становила близько 100 млн. осіб, то на початку XX ст. їх було вже вдвічі більше (втім, у відсотковому співвідношенні мусульмани тоді складали все ті ж 12% населення Землі). В середині XX ст. процентне

співвідношення було таким самим, хоча чисельність мусульман зросла до 300 до 320 млн. осіб. А ось у другій половині ХХ ст. в мусульманському світі стався справжній демографічний вибух. У 1970-ті рр. чисельність мусульман становила вже 553 млн. осіб (15,3% світового населення). До 1980 р. частка мусульман зросла до 16,5%, в 1985 – до 17,1%, а в 2000 р. – до 19,2–19,5%. Загальна кількість мусульман в останньому році ХХ ст. дорівнювала одному мільярду 188 мільйонів осіб, тобто збільшилася більш як удвічі протягом 30 років [3, с. 106–112].

Як зауважують дослідники, причиною демографічного вибуху населення ісламського світу стали досягнення медичної науки, які мусульманські країни взяли на озброєння починаючи із середини ХХ ст. Зокрема, це призвело до скорочення показників дитячої смертності, а також показників смертності від епідемій та хвороб, які нескладно вилікувати за допомогою сучасної медицини. Не варто забувати також про внесок учених, які розробили практики очищування води та інших методів запобігання розповсюдженню інфекційних хвороб.

У результаті в країнах ісламського світу відбулося різке скорочення раніше високих показників смертності населення. Однак, в силу серйозних позицій, які мав в даних країнах іслам з вищевказаними трьома пунктами його демографічної програми (підтримка полігамії, багатодітності і протидія практикам контролю над народжуваністю), в ісламських країнах збереглося дітонародження на високому рівні. Отже, суттєво скоротивши смертність та не допустивши скорочення показників народжування, мусульманський світ в результаті отримав різке зростання населення.

Наявні тенденції надають можливість прогнозувати, що до 2025 р. чисельність мусульман зросте до майже 2 млрд. осіб, що становитиме 23% населення планети. Для порівняння, за тими ж прогнозами, питома вага християн скоротиться з 33% до 30%. Нагадаємо, що велика частка цього

показника християнського населення утворена населенням Південної Америки, яке, хоча і має високі показники народження, однак не може компенсувати стрімке скорочення населення іншого християнського регіону – Європи.

До 2050 р. частка мусульман серед жителів планети зросте до 35% з подальшим неухильним стрибкоподібним збільшенням [3, с. 118]. Ніхто з поважних вчених не береться розробляти прогнози на більш віддалену перспективу. Втім, очевидно, що якщо не станеться якихось глобальних змін, майбутнє нашої планети в руках трьох цивілізацій – Ісламського світу, Китаю та Індії. Європейці ж будуть посідати досить скромне місце на тлі представників цього тріумвірату.

Отже, ми розглянули, по-перше, особливості мусульманської релігії в розрізі її потенціалу взаємодії із Західною цивілізацією і, по-друге, демографічні аспекти піднятої нами тематики. В ході цього розгляду вимальовується картина, яка дозволяє нам судити про майбутнє зростання ролі ісламу в Європі.

Зокрема, у нас немає підстав вважати, що в найближчі десятиліття зміняться наявні демографічні тенденції. А тенденції ці полягають у тому, що корінне населення Європи старіє і вимирає, а мусульманське населення Європи демонструє вибуховий приріст своєї чисельності. Щодо Європи то ми бачимо, що для зупинення падіння показників немає ані ідеологічних, ані якихось інших передумов. Стосовно мусульманського світу також ми можемо стверджувати, що ми не бачимо факторів, які могли б на найближчу перспективу змінити наявну тенденцію, зокрема, нівелювати дію вищезазначених трьох аспектів демографічної програми ісламу.

Основний масив сучасного мусульманського населення Європи становлять не корінні для цих країн мусульмани (хоча такі теж є, наприклад, в Албанії, де мусульмани живуть вже не одне століття), а

мусульманські мігранти першого, другого або третього покоління. Тобто, ісламське питання у всій його гостроті виникло в Європі зовсім недавно і воно безпосередньо пов'язане із сучасними міграційними процесами.

Завдяки всезростаючій міграції зараз присутність мусульман в Європі неможливо не помітити і цей факт буде ставати все більш очевидним із кожним роком. Так, якщо зараз у Франції мусульман близько 10% населення, то немає ніяких перешкод тому, щоб цей показник виріс до 50% ще до кінця цього століття.

Відчуваючи себе значною суспільною силою, мусульмани Європи активно борються за свої права. Зараз вони успішно домагаються можливості будувати в Європі численні мечеті, мусульманські школи, вимагають поваги до своїх звичаїв. У найближчому майбутньому європейські мусульмани братимуть активну участь у політиці, створюватимуть свої партії, будуть брати участь у формуванні урядів європейських держав.

Поряд з цим у Європі наростатиме джихадистський екстремізм. Існуючі доктринальні протиріччя між ісламом і секулярним Західним світом зняти не вдасться. Суттєвої асиміляції мусульманського населення як немає зараз, так і не буде найближчим часом. На думку Миколи Ракитянського, «Лавиноподібне демографічне зростання, масові форми політичної активності, прояви релігійного екстремізму і фанатизму будуть тільки наростати» [53, с. 126].

Судячи з подій останнього часу, міграція з мусульманських країн не піде на спад. Це пов'язано не лише із затяжними кривавими воєнними конфліктами в країнах Близького Сходу, а в першу чергу з постійним зростанням населення мусульманських країн.

На тлі добровільного вимирання корінного населення Європи, етнонаціональний і релігійний склад населення цього регіону ще до кінця століття істотно зміниться на користь вихідців із мусульманських країн.

Як вважають деякі дослідники, існує реальна небезпека того, що європейський проект може припинити своє існування: «Деякий час західні цінності слугуватимуть регулятором життя і після втрати європейцями панівного становища, але це буде фантомний феномен, свого роду «посмішка чеширського кота», який розтанув, а його посмішка ще довго витала в повітрі. Потім ці цінності неухильно почнуть вимиватися і, врешті-решт, Захід як цивілізація зникне» [50, с. 102]. Однак ми вважаємо, що такий варіант розвитку подій все ж є малоімовірним.

По-перше, західна цивілізація не раз у своїй історії демонструвала здатність до виживання. Можливо, мусульманський фактор виявиться для Європи приводом прокинутися від сну повсякденності світу речей і знову знайти сенс свого існування за рамками егоїстичних і гедоністичних мотивів. Раніше джерелом вітальної сили Заходу було християнство. І це джерело зараз, як і раніше, відкрите для тих, хто хоче і може черпати в ньому сили і натхнення.

Ще одним фактором, який ми вважаємо необхідним у нашому дослідженні проаналізувати, – це фактор так званого євроісламу.

Передусім зазначимо, що саме розуміють дослідники під терміном «євроіслам». Так, А. Садихова пропонує таке тлумачення даного поняття: «цей новий різновид ісламу повинен поєднувати мусульманські обов'язки і принципи з основами громадського устрою західних держав, такими як права людини, влада закону, демократія і гендерна рівність» [55, с. 90].

В основі міркувань Таріка Рамадана, які привели його до розробки ідеї євроісламу, лежить розмежування таких понять, як «релігія» та «культура» [79]. Рамадан вважає, що не слід ототожнювати іслам

виключно з арабською культурою, адже це лише одна із можливих культур, а іслам – це щось більш істотне. За його словами, прихильникам ісламу не варто боятися перестати бути арабами, але варто боятися перестати бути мусульманами [9, с. 68].

Отже, Рамадан каже, що віруючі в Аллаха можуть належати до різних культур. Зокрема, Рамадан виділяє «азіатський іслам», «африканський іслам» та проголошує необхідність появи «євроісламу». Різноманіття у культурних питаннях, на думку Таріка Рамадана, не заважає бути правовірним тій особі, яка дотримується духу мусульманської релігії [80].

Обґрунтовує свої ідеї Тарік Рамадан твердженням про те, що ісламу властива гнучкість та здатність до змін, оскільки іслам – це «не статична програма, а сукупність принципів, які можуть втілюватися в різних політичних формах, тому що суспільство схильне до постійної динаміки» [39, с. 126].

Прибувши на землі Європи, мусульмани, на думку Рамадана, здатні засвоїти деякі патерни європейської культури. Зокрема, це ідеї демократії та правової держави. Рамадан вважає, що це не є дуже складним завданням, адже, на його думку, ці ідеї не є абсолютно чужими для ісламу. Зокрема, він каже, що іслам припускає ідею наявності прав людини (зокрема, свободу віросповідання), ідею народоправства (зокрема, в ісламі є ідея шури – дорадчого органу) [39, с. 126].

При цьому Тарік Рамадан категорично відкидає проекти секуляризації ісламу. Він вважає їх абсолютно нездійсненими. Тарік Рамадан закликає не до розчинення мусульман в Європі, він хоче, щоб їхня активність була спрямована в інші форми соціальної взаємодії, ніж зараз [79, с. 24]. Наразі мусульманські громади в Європі є замкненими, багато в чому самодостатніми. Рамадан пропонує мусульманам більш активно

взаємодіяти з місцевими мешканцями, вливатися у спільне європейське життя.

Важливим є вчення Таріка Рамадана про «землю свідчення». Нагадаємо, джихадійські радикали апелюють до ісламського вчення про розподіл світу на «землю війни» та «землю ісламу». На їхню думку, на тих землях, де іслам не є поширеним, мусульманам належить військовим чином поширювати іслам. Натомість Тарік Рамадан каже про три території – «землю війни», «землю ісламу» та «землю свідчення». Остання земля – це країни, де мусульмани мають не воювати з тамтешніми мешканцями, а свідчити їм про іслам, як релігію, що має свої переваги [39, с. 125]. Такою «землею свідчення» Т. Рамадан оголосив Європу.

На думку Рамадана, мусульмани, які мешкають в Європі, мають не замикатися в своїх мусульманських кварталах, а вчити місцеві мови, отримувати європейську освіту, активно включатися в європейське суспільство, намагатися впливати на нього, свідчачи про іслам як релігію гідних та праведних людей.

Якщо подивитися на цифри, можна побачити, що Рамадан спрямовує свій заклик до потужної сили. За офіційними даними, в Західній Європі зараз проживає близько 20 мільйонів мусульман. Найбільша кількість з них мешкає у Франції (до 7 мільйонів мусульман), де прихильники ісламу становлять 10% від загальної кількості населення країни. Також значні громади мусульман проживають у Німеччині (понад 3 мільйони осіб), у Великій Британії (понад 2 мільйони) та Італії (1 мільйон) [9, с. 68]. Якщо ці люди почнуть намагатися активно впливати на суспільно-політичні процеси в Європі, європейська політика зазнає суттєвих змін.

Відмітимо, що позиція Рамадана наражається на серйозну критику. Для європейських інтелектуалів Рамадан є недостатньо ліберальним, а для

представників мусульманського світу він занадто вестернізований. Біографічні обставини Таріка Рамадана теж роблять його вчення неоднозначним.

Справа в тому, що дід Таріка Рамадана – шейх Хасан ал-Банна – був засновником релігійно-політичної організації «Брати-мусульмани», яка заборонена в кількох країнах за терористичну діяльність. Батько Таріка Рамадана – Саїд Рамадан – теж був членом цієї організації. Все це призводить до певного скепсису по відношенню до його ідей у ліберальній частині європейського істеблішменту. Проте Тарік Рамадан широко відомий в Європі, він працює професором в Оксфордському університеті та активно пропагує своє вчення. Ідеологом єгипетської асоціації «Брати-мусульмани» є Саїд Кутб. У 50-ті рр. ХХ ст. Кутб написав низку праць, присвячених ідеї «ісламського відродження» [10]. А. Ігнатенко, щоправда, пише про явище ісламського відродження наступне: «Однак паралельно “ісламському відродженню” або під його прикриттям відбувалися процеси цілеспрямованого “ісламобудівництва”, створення “нового ісламу”, що з позицій ісламознавства має розглядатися як ісламське сектобудівництво» [21].

У ідей Таріка Рамадана поступово з’являються прихильники. Серед них можна назвати, наприклад, німецького вченого сирійського походження Бассама Тібі [81]. Професору факультету Міжнародних відносин Геттінгенського університету Бассаму Тібі належить афоризм, який вже став широко відомим: «Або іслам європеїзується, або Європа ісламізується» [55, с. 91]. Б. Тібі прагне, щоб здійснилася перша з цих двох альтернатив.

Будучи мусульманином, Бассам Тібі критикує ісламізм, вказуючи, що через нього мусульман почали ототожнювати з терористами. Б. Тібі пропагує ідею реформування ісламу в Європі. Однак, якщо Т. Рамадан

приділяє основну увагу філософським, ідеологічними аспектам євроісламу, то Тібі центрує увагу на правових питаннях. За його концепцією, потрібно виявити спільні загальнолюдські цінності в європейській і мусульманській культурах та продемонструвати їхню узгодженість із джерелами мусульманського права [81].

Бассам Тібі вважає важливим для мусульман, які мешкають в Європі, просуватися у напрямку врахування цінностей європейського ліберально-демократичного суспільного устрою та відмови від історично застарілих норм, які не відповідають вимогам життя у сучасному суспільстві.

Описуючи життя мусульманських громад у Європі, Бассам Тібі зазначає, що в них через брак інтеграції процвітає антизахідний і антиплюралістичний ісламізм. Мусульмани діаспори самі себе етнізують, замикаючись в автономні, замкнуті спільноти, причому чимало з них культивують уявлення про володіння моральними перевагами над прихильниками інших конфесій [57].

Б. Тібі пише, що ті мусульмани Європи, які є прихильниками ісламізму як політичної релігії, використовують ідею джихаду (тобто «звільнення»), маючи на увазі звільнення світу від Заходу, тобто девестернізацію світу через ісламізацію. Мусульманський вчений зазначає, що іслам і Захід є єдиними світовими цивілізаціями, які культивують у своїх світоглядах універсальні домагання і в цьому пункті стикаються один з одним. Цим, зокрема, пояснюється, чому західне сприйняття пов'язує зовнішню загрозу з ісламом, а не з конфуціанством, буддизмом або індуїзмом. Політичний іслам ґрунтується не тільки на вірі, але також і на культурній системі з універсальними претензіями. Будь-яка політизація цього універсалізму створює з цього політичну небезпеку для миру на Землі [57].

За словами Б. Тібі, в колективній свідомості європейських мусульман сучасність і історія міцно з'єднуються один з одним, згадуючи в сучасному контексті середньовічні хрестові походи та джихад військ мусульманських народів. Вказуючи на попередню традицію, мусульманські радикали називають свої терористичні акти джихадом, хоча насправді ісламська доктрина джихаду забороняє теракти як негідний метод боротьби. Так само не випадково сучасні мусульмани відродили та заново запровадили у політичний дискурс забуте на Заході поняття «хрестоносці» для позначення сил Західної цивілізації.

Ідея боротьби із Заходом об'єднує мусульман. Хоча ісламська цивілізація складається з тисяч різних локальних культур, серед мусульман виникає єдність на світоглядному рівні, коли виникає загроза ззовні. Ненависть до Заходу є таким об'єднуючим мотивом – пише Б. Тібі. Він констатує, що «більшість мусульман єдині в своєму сприйнятті себе як жертв Заходу» [57].

Б. Тібі пише, що універсальні претензії ісламської цивілізації виражаються в переданому протягом століть в незмінному вигляді поділі світу у свідомості мусульман на ісламську і неісламську територію: дар аль-іслам (земля ісламу) проти дар аль-харб (земля війни). Хоча в мирні часи допускається, згідно з думкою мусульманських улемів, третя сфера, дар аль-ахд (земля договору), однак вона має існувати тільки тимчасово – припинення джихаду може тривати лише доти, доки мусульмани занадто слабкі, щоб розширювати свою територію. За свідченням Бассама Тібі, ця картина світу не змінилася до сьогодні.

Тібі пише, що у сучасній ісламській ортодоксії та ісламізмі неможливо не почати культурну настанову, яка полягає в уявленні про себе як про жертву, яка служить виправданням для антизахідного неоабсолютизму. Бассам Тібі вказує на певне протиріччя між уявленням

про себе як жертву та відомими намаганням ісламської цивілізації в усі епохи якомога більше розширитися. Він пише, що ісламісти в якості виправдання кажуть, що мусульманські правителі в своїх спробах ісламізувати світ переслідували не загарбницькі цілі, а лише «божественну місію миру в усьому світі» [57].

Підбиваючи підсумки, Б. Тібі наголошує, що джихадизм є серйозною загрозою для Заходу. На його думку, щодо джихадистів потрібна політика безпеки, а не спроби налагодити діалог. Також він пропонує мусульманам Європи нове бачення ісламу – так званий євроіслам.

Однак поки ідеї євроісламу не набули масової підтримки серед мусульман, що мешкають в Європі. На думку дослідників, створення євроісламу – справа не на найближчу перспективу. Так, А. Садихова пише: «Формування євроісламу – тривалий історичний процес, який релігія має пройти у природній спосіб, сама по собі» [55, с. 97]. На її думку, мусульмани не приймуть євроіслам у вигляді лише певного переліку настанов і вимог, які вони з завтрашнього дня повинні виконувати, оскільки Тарік Рамадан та його послідовники це вважають доцільним. Для цього, – каже Садихова, – потрібні більш суттєві причини.

Додамо до нашого розгляду також, що ідеї, подібні до концепції «євроісламу» висловлюються й іншими авторами. Наприклад, у деяких мусульманських народів пострадянського простору з'являються ідеологи реформування ісламу в дусі зближення з ідеями ліберальної демократії Західної Європи.

Серед татарських авторів, наприклад Л. Баширов, котрі заявляють про близькість даному народу ідей європейського шляху розвитку. Вони зазначають, що, зберігаючи моральні основи ісламу, даний мусульманський народ цілком може перейняти європейські ідеї щодо

громадського життя [26, с. 53]. Ідеологи цього руху спираються на ідеї джадидизму – руху кінця XIX ст. з реформування мусульманської освіти та способу життя в європейському дусі.

5.2 Аналіз наявних прогнозів щодо розвитку мусульманського питання в Європі

Незважаючи на те, що поточні тенденції щодо мусульманського фактору в Європі є наочними, спроби їхнього екстраполювання на недалеке майбутнє не є однозначними. Існують прихильники діаметрально протилежних прогнозів щодо майбутнього Європи в розрізі мусульманського питання. Ми нарахували принаймні три сценарії подальшого розвитку ісламу в Європі, які мають найбільш впливові позиції в інтелектуальних колах.

Перший сценарій пропонують прихильники ідеї продуктивності ідеології мультикультуралізму. Другий сценарій поділяють теоретики, які переконані у поступовій «оксамитовій» ісламізації Європи. Третій сценарій пророкує радикальну ісламізацію Європи. Розглянемо кожен з цих сценаріїв, зупиняючись на їхніх вузлових моментах.

Прихильники продуктивності ідей мультикультуралізму вважають, що мирне співжиття мусульманського та немусульманського населення Європи є цілком можливим без домінування перших чи других. Ці теоретики вважають, що мусульмани не будуть розчинятися в європейському культурному просторі, а зберігатимуть свою ідентичність, що, на їхню думку, лише допоможе європейським націям у спільній ході до прогресу [4].

Можливість об'єднання зусиль різних культур заради спільної мети – ось центральне місце прогнозів прихильників мультикультуралістичної парадигми. «Прогресивне значення мультикультуралізму полягає в постійному пошуку інтеграційного модусу» – пишуть його прихильники [32, с. 64]. Однак ця інтеграція полягатиме саме у співжитті, яке зберігатиме всі специфічні особливості даних різних культур. Тут ідеться не про асиміляцію, а про необхідність культивування різноманітності.

Такі теоретики, як, наприклад, Ж. Кепель, вважають, що мусульманські мігранти цілком спроможні безконфліктно жити в Європі і вони на найближчу перспективу стануть поділяти цінності демократії разом з іншими європейцями [76]. Е. Нортон узагалі переконана, що європейці мають повчитися у мусульманських народів повазі до свободи та демократії, тому, на її думку, чим більше мусульман приїде до Європи, тим краще буде європейцям [78].

Окремі представники даної позиції вважають, що запорукою мирного та продуктивного співжиття в Європі мусульман та немусульман виступить «відкритість» ісламу та християнства одне до одного. Наприклад, Е. Платті наголошує, що саме замкненість на собі є джерелом людських трагедій. За його словами, мусульмани та християни покажуть, «що саме у своїй вірі вони знаходять сили уникати осліплення, здатність до всеохоплюючого гуманізму, до відкритості іншому» [48, с. 237].

Жозеф Доре теж пропонує християнству та ісламу бути «відкритими» одне до одного, вважаючи, що минулий сумний досвід взаємодії цих двох релігій (мусульманські завоювання, хрестові походи тощо) можуть допомогти мусульманам та християнам жити мирно у майбутньому. Жозеф Доре закликає пам'ятати «про минулі помилки та нетерпимість», щоб не повторювати їх у майбутньому [11, с. 12].

Даний сценарій розвитку ісламу в Європі має своїх критиків. Здебільшого критики вказують на факти, що прямо суперечать оптимістичним очікуванням прихильників мультикультуралізму, а саме небажання значної частки мусульманських мігрантів працювати, виконувати демократичні закони, а також випадки релігійно вмотивованого насильства та тероризму, що почастишали в Європі зі зростанням напливу мігрантів із мусульманських країн.

Як приклад можна навести позицію американського дослідника Г. Фуллера [75], який прогнозує посилення напруження у стосунках між мусульманами та немусульманами в Європі, всупереч усім сподіванням мультикультуралістів.

Другий сценарій розвитку ісламу в Європі – це сценарій «оксамитової» ісламізації Європи. Прихильники цього сценарію вважають, що помірковане поширення ісламу допоможе європейцям подолати духовну кризу. Вони вважають, що в умовах, коли традиційні церкви західного християнства втратили свій авторитет та вплив на багатьох європейців, іслам зможе зайняти нішу носія традиційних духовних цінностей та в такому вигляді мати попит у європейців.

У секуляризованій Європі традиційні цінності, які пов'язані з консервативними уявленнями про духовність, родину та спосіб життя, опинилися майже без підтримки. Традиційні суспільні інститути, які дбали на цих теренах про дані цінності – християнські церкви, наразі ослабли настільки, що не користуються значною підтримкою населення в багатьох європейських країнах.

У цих умовах мусульмани вважають за потрібне взяти на себе функцію провідника традиційних цінностей європейців. Так, муфтії шейх Равіль Гайнутдін пише: «Наша місія – місія людей віри – полягає саме в тому, щоб, відкидаючи проект остаточного розриву з традицією, релігією

та духовністю, який нам нав'язують, закликати всіх людей до спасіння» [6, с. 14].

Равіль Гайнутдін – представник поміркованого крила в ісламі, він виступає проти радикалів. Утім, в умовах, коли західне християнство не має впливу на величезні маси молодих європейців, він вважає за необхідне для ісламу «протягнути руку допомоги» тим, хто втратив духовні орієнтири на Заході.

Муфтій Гайнутдін пише, що зараз Європа переживає потужну духовну кризу внаслідок власної відмови від релігійності: «Починаючи з епохи Відродження, коли Європа вирішила відмовитися від Творця як від обтяжливої гіпотези та зосередилася на людині, її сподіваннях і, насамперед, на свободі від усіх і вся, тоді і почав формуватися той самий антропоцентричний тип мислення з притаманним йому індивідуалізмом, егоцентризмом, гедонізмом, орієнтацією на матеріальний світ, проповідництвом користюлюбства і збагачення в ім'я особистих цілей, стиранням культурної різноманітності, уніфікацією людства, нарешті, кризою духовності» [6, с. 13].

За таких умов позиція ісламу є зрозумілою: зберігаючи консервативні цінності та демонструючи наполегливість в їхньому відстоюванні, мусульманські провідники розраховують посісти в європейському суспільстві місце, яке втрачено представниками західних християнських конфесій, – місце поборника традиційних цінностей. Гайнутдін пише: «Рубіж відповідальності всіх людей віри я би визначив таким чином: допомогти врятувати заблукалого від неминучої загибелі» [6, с. 15].

Представники поміркованого ісламу зазначають, що емансипована людина Заходу страждає, а пізнати причину спустошеності її серця їй

може допомогти мусульманська проповідь консервативних цінностей та допомога у «відкритті та пізнанні Бога».

Варто зазначити, що мусульманські ідеологи кажуть не про нав'язування Європі ісламського майбутнього, а про відновлення європейського мусульманського минулого.

Нагадаємо, що в Європі свого часу чимало земель було мусульманськими. Як відомо, в Середні віки європейцям вдалося зупинити арабів тільки у Франції, а пізніше європейці спромоглися зупинити турків тільки під Віднем. На захоплених європейських землях протягом тривалого часу існували мусульманські держави. Як приклад можна згадати численні емірати Аль-Андалус на Іберійському півострові.

Мусульмани пам'ятають, що свого часу вони мали великі володіння в Європі та нагадують європейцям, що життя на цих мусульманських землях характеризувалося розквітом наук, мистецтв, а також рівнем терпимості, який був вищим за той, що був у часи інквізиції в середньовічних західноєвропейських християнських королівствах.

Серед мусульманських ідеологів давно існує думка, що і в сучасних умовах мусульманські держави можливі в Західній Європі. Більше того, вони вважають, що ці держави будуть більш успішними, ніж християнські. Так, ще у 1906 р. мусульманський публіцист Ісмаїл Гаспрінський писав про «обитель щастя» мусульман у Європі – уявну мусульманську державу в Західній Європі, в якій встановлено справедливе суспільство.

Ісмаїл Гаспрінський описував це мусульманське суспільство в Західній Європі так: «Обитель Щастя – істинно ісламська країна, тому немає в ній розподілу на класи і стани. Всі рівні між собою і різняться одне від одного тільки природними даруваннями, тільки набутими знаннями та славою. В цій країні благополуччя вважається найціннішим багатством, а справедливість – вищим знанням та мистецтвом» [7].

Ісмаїл Гаспрінський вважав, що європейська країна, яка керуватиметься мусульманськими настановами, ні в чому не поступатиметься іншим європейським країнам і навіть перевищуватиме їх у тому, що стосується соціальних свобод, рівності, системи освіти, благочестя та технічного прогресу.

Цікаво, що і справді, частина людей Заходу вважає, що мусульманські правила життя здатні були б покращити ситуацію в ультраліберальних суспільствах. Як приклад можна навести поширення у США нової релігії під назвою «хріслам», що є сумішшю ісламу та християнства [77]. Як ми вже зазначали, є прихильники думки про те, що незабаром з'явиться «євроіслам» – реформований різновид мусульманської релігії, який буде поміркованим та здатним привертати на свій бік великі маси мешканців Європи [33].

Цей сценарій розвитку подій теж має чимало критиків. В якості його слабкого місця вказують на те, що даний сценарій практично ігнорує існування західних християнських церков. Звісно, вони зараз значною мірою втратили свій вплив, але ця ситуація може змінитися. Так, О. Кустарьов указує, що західні християнські церкви не зможуть не реагувати на поширення ісламу та відродять свій вплив у Європі на хвилі протидії можливій експансії мусульманства [33].

Третій сценарій – це радикальна ісламізація Європи. Автори, які вважають можливим такий варіант розвитку подій, кажуть не про помірковану «оксамитову» ісламізацію, а про трагічні та швидкі події, які пов'язані зі встановленням мусульманського панування в європейських країнах всупереч волі корінних європейців. Як пишуть дослідники, це може, наприклад, статися в тому разі, якщо європейська влада остаточно втратить контроль над міграційним потоком і мусульмани буквально стануть більшістю в Європі.

Наразі чимало європейських інтелектуалів пишуть про загрозу перетворення Європи на ісламські емірати. Як приклад можна навести книгу французького письменника Мішеля Уельбека «Покора» [58], що вийшла у 2015 р. Втім, ці побоювання виникли не зараз. Вони мають давню історію.

Наприклад, про те, що європейські країни можуть бути радикально ісламізованими, писав ще у 1914 р. Гілберт Кіт Честертон [61] та у 1978 р. Ентоні Берджес [5]. Дійсно, зараз ці алармістські настрої мають багато прихильників, але виникли ці настрої не сьогодні, і не вчора, а мають давню історію в європейській думці. Можна пригадати аргументацію, яку висували у Середньовіччі прихильники ідеї виселення з Європи морісків – тоді в Європі казали, що нащадки мусульман-завойовників не асимілюються, а чисельність їх швидко зростає.

Крім тих, хто попереджає про можливість сценарію швидкої ісламізації Європи, є й ті, хто прагне його практично втілити у життя. Тут варто зробити ремарку, звертаючи увагу на теорію Е. Кало про те, що існує два способи передбачення майбутніх суспільних процесів. Перший із цих способів полягає в дослідженні минулих подій і виведенні з них майбутніх, а другий – в діях і актах суб'єктів історії.

У першому випадку дослідник перебуває поза історичних фактів, він ніби на відстані спостерігає і описує те, що відбувається, а потім з допомогою логічних методів виводить майбутнє.

У другому випадку він сам є дійовою особою, і його дії, як і дії інших людей, ведуть до певних наслідків, до певного майбутнього результату.

Перший спосіб оголошується розумовим процесом, а другий – практичним. В першому випадку вчений оперує певними логічними категоріями, з їх допомогою він доходить висновків щодо майбутнього. А

у другому він робить все, щоб майбутнє стало таким, яким він його бачить [8, с. 8].

Одним із проявів другого з названих вище способів передбачати майбутнє є дії ісламістської групи Islam4UK. Представники цієї групи публічно називали своєю метою поширення шаріату на Велику Британію, поки Islam4UK не було заборонено як терористичну організацію у 2010 р.

Як відомо, один з ідеологів радикальної ісламізації Європи А. Чоударі навів такі чотири варіанти можливого встановлення шаріату в Бельгії: «У Бельгії значне ісламське населення, особливо у містах. Перемога шаріату настане за допомогою одного з чотирьох засобів: або більшість населення прийме іслам, або іноземні ісламські сили завоюють країну, або трапиться повстання проти утисків мусульман, або мусульмани скинуть правлячий режим і суспільство буде об'єднане під рукою ісламу» [49, с. 56].

Цікаво, що за свідченням Б. Тібі, діючі зараз у Німеччині мечеті названо на честь воїнів джихаду, які свого часу вторглися в Європу як фатех (завойовники) [57]. На думку цього мусульманського вченого, це зовсім не випадково, адже відображає наявні антиплуралістичні настрої в мусульманських громадах Європи.

Автори, які поділяють побоювання щодо радикальної ісламізації, часто використовують термін «Єврабія» для того, щоб охарактеризувати сучасний демографічний стан країн Західної Європи – надвисокі показники міграції мешканців мусульманських країн у Європу та надвисокі показники народжуваності серед мусульманських мігрантів на тлі депопуляційних тенденцій місцевого населення. Якщо розглянути сучасні теорії управління хаосом, то можна побачити, що подібні явища, коли мусульмани швидко перетворюються з маргінальної частини

європейського соціуму на домінуючу його частину, є цілком ймовірними [31, с. 194–207].

М. Ракітянський вважає, що лавиноподібне демографічне зростання, масові форми політичної активності, прояви релігійного екстремізму і фанатизму будуть тільки наростати. Він пише: «Поступово складається ситуація, коли Захід з його суб'єктністю, креативністю, раціоналізмом, прагматизмом і, разом з тим, неадекватною «якістю» розуміння ісламу в недалекому історичному майбутньому ризикує стати жертвою його наростаючої «кількості» [53, с. 89].

За словами М. Ракітянського, у відносинах з ісламом західні суб'єкти політики зберігають безкомпромісну настанову безумовності та тотальності своїх ліберальних цінностей. При цьому зберігається стійка ілюзія можливості ментальної трансформації ісламу. Ця омана обумовлена двома моментами. По-перше, стратегії мислення операторів влади англо-саксонського світу спираються на відмінні від ісламу ментально-догматичні основи. По-друге, вони не рефлексують щодо своїх месіанських ліберально-догматичних настанов, вважаючи їх цілком природними та універсальними [53, с. 90].

Ф. Плещунов пише, що зараз близько чверті населення Брюсселя становлять мусульмани. Це 300 тисяч мусульман, які ходять в 77 мечетей, що працюють наразі в цьому європейському місті [49, с. 53]. Плещунов наводить дані соціологів, за якими у 2030 р. в Брюсселі більшість жителів складатимуть саме мусульмани [49, с. 55], якщо збережуться поточні тенденції. Звісно, такі величезні людські маси справлятимуть у тому числі й політичний вплив на розвиток цієї європейської країни.

Втім, точка зору щодо можливості сценарію радикальної ісламізації Європи має чимало критиків. Розглянемо цю скептичну позицію на прикладі аргументації, яку запропонував Олександр Кустарєв. Він вважає

даний сценарій лише типовим міфом: «Популярність цього сценарію легко пояснити. Він є наочним, його легко живописати. Він зачіпає найбільш хворобливий нерв людини, граючи на її побоюваннях перед будь-яким нашествям чужих. Ця маса, як нам здається, насувається, щоб відняти у нас наші – землю, дім, робочі місця, жінок. Вона нам незрозуміла, і ми її естетично відкидаємо» [33].

Олександр Кустарєв порівнює побоювання щодо мусульман з поширеними в Європі уявленнями щодо китайців. Він пише, що китайці не показують відвертої ворожості щодо Заходу, а мусульманські країни її демонструють; китайці значною своєю частиною вестернізувалися, а мешканці мусульманських країн цього не хочуть; про китайських терористів нічого не чути, а терористичні акти, які коять мусульмани, відбуваються дуже часто. Тому, на думку Олександра Кустарєва, колективна свідомість європейців і обрала мусульман в якості уявного ворога.

О. Кустарєв гіпотетично розглядає ситуацію, коли клерикальна ісламська партія перемагає на виборах в європейській країні. Він хоче прояснити питання: чи зможе ця партія ісламізувати європейську країну? На його думку, це неможливо. Він наводить такі аргументи на користь своєї тези.

По-перше, навіть якщо мусульмани складуть значну частку населення в європейській державі, їхня політична консолідація буде важко досяжною. Справа в тому, що ісламських конфесій чимало і вони ворогують одна з одною.

Другий фактор – етнічна різноманітність мусульман, що, на думку цього автора, завадить консолідації їхніх зусиль.

По-третє, на думку Кустарєва, у європейських мусульман не може з'явитися харизматичний лідер, який був би здатний консолідувати

навколо себе прибічників ісламу. Чому саме поява такої людини неможлива, Кустарев не пояснює.

По-четверте, щоб змінити характер європейської держави в ісламістський бік, мусульманська партія має бути фундаменталістською та авторитарною, але це не сприятиме масовості такої партії.

По-п'яте, навіть якщо в європейській державі придуть до влади мусульманські клерикали, вони стали б поміркованими, адже «будь-яка харизма доволі швидко рутинізується».

По-шосте, у разі перемоги на європейській виборах, мусульманська партія буде змушена піти на коаліцію з європартіями, і це теж призведе до втрати нею свого харизматичного характеру. У полемічному пориві Кустарев навіть пропонує допомогти мусульманам отримати владу в Європі, бо, на його думку, це «найкращий засіб вихолостити іслам» [33].

Далі докладно розглянемо в нашому дослідженні сценарії розвитку ісламського питання в Європі таких дослідників, як Жиль Кепель, арх. Августин (Нікітін) та Г. Фулер.

Жиль Кепель – відомий французький теоретик з ісламських питань. На початку ХХІ ст. він видав книгу «Джихад: експансія та занепад ісламізму» [76], в якій висловив теорію, яка викликає чимало дискусій в академічному середовищі [56; 59]. Це теорія щодо «ери ісламізму». Кепель пише, що ця «ера» розпочалася на початку 1970-х рр. та вступила у фазу занепаду на початку ХХІ ст.

За словами Ж. Кепеля, цей період у розвитку мусульманських народів був «спростуванням попередньої епохи – епохи націоналізму». Використовуючи марксистську методологію, він розглядає історичний розвиток як низку етапів, які співвідносяться за гегелівською формулою «теза-антитеза-синтез».

Таким чином, виходить, що націоналістичний період у розвитку мусульманських народів був тезою, ісламістський період був антитезою, а той період, який має прийти на зміну ісламістському етапу, буде прогресивним періодом, тобто синтезом цих двох названих протилежностей.

Ж. Кепель розглядає ісламістський етап як «еру великих та драматичних потрясінь», однак вважає його необхідним етапом для встановлення у мусульманському світі норм життя, що будуть близькими до сучасного Заходу.

За теорією Кепеля, початок «ісламістської ери» підготували такі ідеологи, як пакистанець Маудуді, єгиптянин Кутб та іранець Хомейні. Вони сформулювали та висловили її теоретичне підґрунтя. Це були предтечі встановлення «ісламістської ери».

Хронологічний початок даної «ери» Кепель пов'язує із завершенням ізраїльсько-арабської війни в жовтні 1973-го р. Будучи теоретиком, для якого важливі марксистські ідеологічні настанови, Кепель звертає особливу увагу на економічні чинники. Так, він зауважує, що важливим чинником початку ісламістської ери був той факт, що від ізраїльсько-арабської війни виграли такі експортери нафти, як, наприклад, Саудівська Аравія, адже різко зросла ціна на вуглеводневу сировину, що забезпечило суттєву фінансову підтримку сил, які сповідують ідеї ісламізму.

У своїй історіософській концепції Кепель всіляко дотримується ідеї тріадичного руху. Це можна побачити, наприклад, у тому, що Кепель виділяє саме три фази в розвитку «ісламістської ери» – періоди «розкачування», експансії та подолання.

Перша фаза, на думку Кепеля, тривала з кінця 1973 р. до 1979 р., коли сталася відома ісламська революція в Ірані. В якості рушійних сил,

які забезпечили ефективність цього «розкачування», Кепель називає «релігійну буржуазію», середні класи та бідну міську молодь, яка, будучи результатом демографічного вибуху у третьому світі, змогла отримати доступ до початкової освіти. Ця здатність ісламістської ідеології до охоплення широких верств населення, на думку Кепеля, і забезпечила ефективність періоду «розкачування». Він пише: «Ісламістську ідеологію може поділяти як бородань-капіталіст, так і мешканець бідних кварталів» [22, с. 22].

Другу фазу в розвитку «ісламістської ери» Ж. Кепель називає фазою стрімкої експансії ісламістського руху. Вона тривала, за його концепцією, з початку 1980-х до кінця 1990-х рр.

Теоретик указує, що ідеологія ісламізму за своєю суттю є утопією, пропонуючи відновити справедливе суспільство часів раннього ісламу і державу, засновану Мухаммадом в Медині. Розпад Радянського Союзу, а з ним і втрата його ідеологічного впливу на світ сприяли поширенню ісламізму. Кепель пише, що «Зникнення соціалістичного месіанізму звільнило утопічну нішу, яку ісламізм виявився здатним заповнити» [22, с. 25].

Утопічний характер ісламізму дозволяв провідникам цієї ідеології не дотримуватися вимог раціо та бути рішучими в своїх діях, не дивлячись ні на що. Так, Кепель зазначає, що апеляція до релігії дозволяла ісламістам «не звітувати за свої дії у цьому світі» [22, с. 22].

Фаза експансії призвела до поширення претензій ісламістів не лише на терени всіх мусульманських країн, але й на весь світ. Як приклад цьому Кепель наводить видану Хомейні фетву, яка закликала до вбивства С. Рушді. Кепель пише: «Цим жестом він символічно поширив простір ісламу – умму – на Західний світ, починаючи із Західної Європи: британський

підданий Рушді був оголошений таким, що заслуговує на смерть, у силу вироку, винесеного йому іранським аятолою» [22, с. 25].

Третю фазу розвитку «ісламістської ери» Ж. Кепель називає фазою подолання. Її початок він пов'язує з подіями початку 2000-х. Хвилю насилля, яка прокотилася внаслідок дії джихадистів по всьому світу, він прийняв за ознаку розпаду ісламізму [22, с. 25].

На думку Ж. Кепеля, ісламізм спирається на дуже крихкий соціальний фундамент. Кепель вважає, що союз бідної міської молоді та побожних середніх класів не здатний витримати тривалої боротьби з правлячими режимами мусульманських країн. Він пише про антагонізм реальних інтересів учасників ісламістського руху.

Початок хвилі міжнародного джихадійського насилля Кепель пояснює таким чином. За його словами, ісламісти з різних мусульманських країн, які в Афганістані боролися з радянськими військами, після виводу цих військ були «сп'янені джихадом, переконані в тому, що саме вони вигнали Радянський Союз, ці групи перенесли афганський досвід на увесь світ і почали вважати, що зможуть прискорити падіння “безбожних” режимів на планеті» [22, с. 26].

Однак, на переконання Кепеля, силові дії, терористичні акти джихадистів не могли не відвернути народні маси мусульманських країн від ісламістської ідеології. За його словами, мешканці мусульманських країн «дуже швидко» відвернулися від ісламізму та почали об'єднуватися проти нього на основі світської ідеології «навколо теми поваги до прав людини» [22, с. 26].

На початку XXI ст. Ж. Кепель писав, що у 2000 р. ідеологічне ослаблення ісламізму і зниження його мобілізаційного потенціалу знаменує собою початок третьої з названих ним фаз – стадії подолання.

За словами Ж. Кепеля, «На цьому етапі, що відкрився у XXI ст., мусульманський світ, безсумнівно, остаточно вступить у сучасність, слідуючи ще невідомим нам моделям злиття із західним універсумом, зокрема через міграцію та її наслідки, через революцію в галузі телекомунікацій та інформації». На оптимістичні переконання Ж. Кепеля, занепад ісламізму відкриває шлях до мусульманської демократії, основи якої вже закладені у наші дні [22, с. 21].

Легко побачити, що прогнози Кепеля не виправдалися. Джихадійське насилля та тероризм нікуди не поділися навіть через майже двадцять років після оптимістичних сподівань французького теоретика. Натомість, на жаль, у мусульманських країнах можна побачити подальше посилення ісламістського фактору, виникла так звана Ісламська держава, криваві джихадійські терористичні атаки стали звиклим явищем у західній Європі.

Економікоцентрична парадигма, яку використовує Кепель у своїх дослідженнях, показала свої слабкі сторони. Як свідчить практика, антагонізм економічних та заснованих на них соціальних інтересів різних суспільних груп у мусульманських країнах не призвів до того, що ісламісти лишилися своєї соціальної бази. У XXI ст. стало очевидним, що питання, пов'язані з релігійною проблематикою, далеко не завжди прив'язані до економічних факторів.

Також Кепель переоцінив прагнення широких мусульманських мас до ідей західної демократії. Відлуння ідеї Ф. Фукуями щодо «кінця історії», яке ми можемо побачити в роботах Кепеля, вкотре продемонструвало свою неспроможність: наразі стало очевидним, що не весь світ вважає ліберальну демократію бажаним ідеалом.

Перейдемо до розгляду прогностичного сценарію викладача Санкт-Петербурзької Духовної Академії архімандрита Августина (Дмитро

Євгенович Нікітін). Архімандрит Августин є відомим фахівцем з мусульманського питання в Європі. Він написав та опублікував цілу низку ґрунтовних та визнаних у науковому світі досліджень, присвячених причинам та наслідкам сучасної ісламізації Європи. Помітне місце серед цих розвідок посідає монографія «Іслам у Європі», видана у 2009 р. [2]. В цій книзі архімандрит Августин пропонує своє бачення розвитку подій у Європі, пов'язаних із посиленням мусульманського фактору.

Ідеї архімандрита Августина зустріли жваве обговорення в академічному середовищі [1; 27] та є прикладом цікавих та ґрунтовних теорій, дослідження яких є продуктивним для осмислення перспектив розвитку мусульманського фактору в сучасній Європі.

Передусім необхідно зазначити, що арх. Августин розглядає посилення мусульманського фактору в Європі в термінах історіософської концепції «виклику та відповіді», яку розробив А. Тойнбі.

Арх. Августин вказує, що поточна хвиля міграції мусульманських народів є потужним викликом для Європи: «Якщо б іммігранти були б тільки носіями робочої сили, ніяких проблем не існувало б, але, не бажаючи ані інтегруватися, ані асимілюватися в суспільстві, що їх прийняло, вони утверджують власний стиль життя» [2, с. 5]. Показники міграції мусульман у Європу, а також народжуваності у переселенців настільки високі, що Європа, про суті, опинилася перед вибором: або поступово втрачати власну ідентичність, або реагувати на мусульманський фактор. На переконання арх. Августина, подальший розвиток Європи можливий лише в тому разі, якщо Європа буде здатна відповісти на цей виклик. Якщо вона виявиться нездатною на це, її подальший розвиток неможливий, це буде лише деградація.

За словами арх. Августина, у європейців в умовах посилення ісламського фактору в сучасній Західній Європі є наступні три можливі варіанти реагування.

Перший сценарій – це шлях компромісу. Європейці можуть погодитися на обмеження власних свобод, зокрема свободи слова у відповідності з вимогами приїжджих мусульман. За його словами, це означає відступ від європейських цінностей та початок прийняття чужої культурної гегемонії. Як приклад він наводить карикатури на Мухаммада, які викликали відому реакцію з боку мусульман.

Другий сценарій – це прийняття Європою виклику мусульманського світу та «оголошення війни між Заходом та ісламом на захист західних культурних цінностей» [2, с. 628].

Звісно, тут ідеться про «війну» не в буквальному смислі цього слова, а про протидію в культурній площині. Це означає відмову Європи від засвоєних у другій половині ХХ ст. ідей політкоректності та мультикультуральності й повернення до традиційної європейської культури. Цей шлях дозволить Європі зберегти свою базову культурну символіку, однак призведе до зміни відносин у суспільстві у бік посилення їхньої суворості.

Третій сценарій – це шлях «ані війни, ані миру». В межах цього сценарію будуть відбуватися часткові компроміси. На думку арх. Августина, даний шлях матиме такі ж самі наслідки, що й шлях компромісу і буде знаменувати собою кризовий розвиток ситуації.

За прогнозом архімандрита Августина, Європа обере саме шлях «ані війни, ані миру». Тому, на його думку, варто очікувати подальшого посилення кризи та загроз для Європи. Він виділяє три групи такого роду загроз.

По-перше, це загроза розмивання ідентичності Європи, передусім продовження наступу на християнську складову європейської цивілізації.

По-друге, це посилення терористичної загрози. Добре відомо, що джихадійські терористи, які вчиняють свої напади на європейських громадян, є вихідцями з мусульманських країн або їхніми нащадками.

По-третє, серед загроз, які несе із собою масова міграція мусульманських народів у Європу, арх. Августин називає економіко-соціальні проблеми. За його словами, ця загроза проявиться в тому, що європейські соціальні структури будуть нездатні «перетравити» всіх приїжджих.

За спостереженнями арх. Августина, переселенці не хочуть працювати. Через високі показники народжуваності їхня кількість фантастично зростає, але вони не допомагають економікам європейських країн, які стали їх новою домівкою. Велика кількість мігрантів живуть на допомогу, яку виділяють європейські держави, та не прагнуть займатися працею.

Поки в Європі є три держави, в яких домінує мусульманське населення: Боснія та Герцеговина, Македонія, Албанія. Однак, на переконання арх. Августина, наявні тенденції призведуть до того, що кількість європейських держав, де домінують мусульмани, зросте. Як приклад він вказує, що мусульманські райони та передмістя вже існують в Парижі, Берліні, Лондоні і в багатьох інших європейських містах.

Цікаво порівняти позицію арх. Августина із прогнозами інших дослідників. Як приклад візьмемо ідеї щодо розвитку ісламського фактору, які висловив відомий французький дослідник Ж. Кепель. У своїй роботі «Джихад: Експансія і занепад ісламізму», яку він видав у 2003 р. в Парижі [76], йдеться про те, що стосунки між мусульманським світом та Європою вдасться владнати через те, що мусульмани приймуть ідеали Заходу щодо

прав людини та демократії. Кепель вважав, що мусульманський світ відмовиться від ісламізму, кількість мігрантів не буде значною, а ті мусульманські переселенці, які прийдуть до Європи, асимільовуватимуться. Як демонструють поточні події 2017 р., прогноз, розроблений архімандритом Августином у 2009 р., виявився більш близьким до істини, аніж прогноз Ж. Кепеля, запропонований ним у 2003 р.

Останній прогноз, який ми розглянемо в цьому підрозділі, належить Г. Фуллеру – відомому американському досліднику з ісламських питань, колишньому заступнику Національної ради США з розвідки. Йому належить низка праць з аналізу поточної ситуації в мусульманському світі та взаємодії мусульманських країн із державами Заходу. Одна з найбільш відомих праць цього автора – «Майбутнє політичного ісламу» [75] – обумовила активне обговорення в академічних колах, запропонувавши оригінальну прогностичну концепцію щодо розвитку наявних тенденцій в ісламізмі.

Г. Фуллер зазначає, що ісламістські сили є найбільш динамічною політичною силою в сучасному мусульманському світі. Прозахідні мусульманські сили становлять собою незначний сегмент політичного спектру мусульманських держав та не справляють значного впливу на маси. Колись впливові в мусульманському світі ліві рухи з розпадом радянського блоку фактично зникли, а їхні нечисленні прихильники не мають помітної підтримки.

Г. Фуллер виділяє в ісламізмі два напрямки – радикальний та ліберальний.

За його оцінкою, всі ісламістські радикали є фундаменталістами, тобто дотримуються вузького, буквального та нетерпимого тлумачення

ісламу. Більшість із них поділяють утопічне бачення панісламської держави.

Ліберальний (модерністський) ісламізм, на переконання Г. Фуллера, визнає цінності демократії, прав людини, плюралізму та громадянського суспільства як такі, що цілком сумісні з ісламом. Представники цього різновиду ісламізму вважають, що можна інтерпретувати священні для мусульман релігійні тексти таким чином, щоб розробити розуміння ісламу, сумісне із сучасними соціальними та політичними цінностями Заходу.

У своєму прогнозі Г. Фуллер зазначає, що радикалізм та лібералізм в ісламізмі якийсь час будуть існувати разом, але зрештою перемога буде на боці лібералізму [60]. В якості аргументу Фуллер наголошує, що саме таким чином завершилися подібні протистояння в історії інших світових релігій.

На переконання Г. Фуллера, радикальні ісламісти не здатні запропонувати вирішення тих серйозних проблем, з якими стикаються мусульмани. Він вважає, що прибічників радикальних поглядів невідворотно очікує маргіналізація в тих мусульманських спільнотах, які шукають дієвих вирішень своїх проблем.

Однак Г. Фуллер не каже про близький кінець «епохи радикального ісламу». За його концепцією, наявні політичні, соціальні та економічні умови сприяють появі значної кількості готових до насильницьких дій людей, які легко рекрутуються радикальними організаціями [60].

Американський дослідник підкреслює, що радикальний ісламізм живиться тими проблемами, які існують в мусульманських країнах. Поки ці проблеми є настільки значними, як зараз, радикальний ісламізм матиме необхідну кількість прибічників. Тому у джихадійському тероризмі є сприятливий ґрунт, навіть незважаючи на те що значна більшість мусульманського населення не бере в ньому активної участі.

На переконання дослідника, наявні на Близньому Сході політичні інститути не здатні вирішити вищезгадані проблеми. Тому Фуллер вважає, що Захід має допомагати мусульманським країнам, покращуючи життя мусульман: «Необхідно посприяти в покращенні тяжких умов існування в ісламському світі. Тільки в цьому випадку можна сподіватися на успіх західного заклику до мовчазної більшості в ісламських країнах рішучо висловитися проти екстремізму» [60].

На думку Г. Фуллера, Захід має надавати допомогу мусульманським країнам, незважаючи дивлячись на те що, за його власними прогнозами, терористи будуть і надалі вбивати жителів Заходу. Оскільки, на його думку, це єдиний спосіб допомогти перемогти поміркованому, тобто «ліберальному» ісламізму радикальний.

Роблячи прогноз на найближчу перспективу, Г. Фуллер вважає найбільш реальними такі три складові розвитку подій: по-перше, стосунки між міжнародним ісламом та США і надалі будуть погіршуватися; по-друге, зростатиме напруження у стосунках між мусульманами, які мешкають на Заході, та населенням західних країн; по-третє, ісламісти стануть більш активні у підтримці національно-визвольних рухів ісламських меншин [60].

Окрім західної допомоги, Г. Фуллер вважає за необхідне для ліберального ісламізму розробити чітке, позитивне та конструктивне бачення суспільства й держави. За його словами, якщо ісламісти продовжать «зосереджуватися виключно на пошуках «справжності» в ісламі, то приречуть себе на роль тих, хто тільки каже «ні» і не здатен указати шляхи у майбутнє» [60]. Інакше радикальний ісламізм продовжить своє домінування і надалі, як вважає Г. Фуллер.

Ми вважаємо, що ідеї Фуллера про найближчі перспективи розвитку ісламу більш достовірні, аніж його довготермінові прогнози.

Адже в прогностиці добре відоме правило: «Чим ближче подія, яку потрібно передбачити, тим прогноз достовірніше, оскільки досліднику легше з'ясувати причини виникнення явищ, легше їх аналізувати, а отже, легше передбачити» [8, с. 11].

Цікаво порівняти прогностичні ідеї Г. Фуллера з іншими концепціями щодо майбутнього розвитку ісламського фактору у світі. Так, французький дослідник Ж. Кепель вважає, що ісламізм швидко демократизується та не становитиме проблеми для західного світу через «прагнення мусульман до дотримання прав людини та демократії» [22]. Російський автор – архімандрит Августин (Нікітін), навпаки, вважає, що взаємодія ісламського світу та європейських країн полягатиме у все більш агресивному нав'язуванні мусульманами свої інтересів європейцям [2].

Отже, Г. Фуллер згоден з Ж. Кепелем у далекій перспективі: він теж вважає, що ліберальний напрямок в ісламізмі переможе. Однак Фуллер не вважає, як і Кепель, що це станеться найближчим часом. У найближчій перспективі позиція Г. Фуллера не суперечить вищеназваним ідеям архімандрита Августина, адже Фуллер пише, що напруження у стосунках між мусульманами, які мешкають на Заході, та населенням західних країн зростатиме.

Висновки до Розділу V

На підставі викладеного можна зробити такі висновки.

У той час як корінні європейці стають атеїстами, агностиками, забуваючи християнство, молоді покоління мусульман у Європі стають навіть більш релігійними, ніж їх прибулі свого часу на європейські землі батьки. Причому чимало молодих європейських мусульман обирають саме салафізм в якості свого напрямку ісламу, що посилює ресурсну базу радикального джихадизму в Європі.

Можливість успіху в діалозі між християнством та ісламом у якості засобу протидії поширенню радикального джихадизму в Європі викликає великі сумніви. По-перше, релігії являють собою доктрини, які побудовані на постулатах віри, де компроміси неможливі. По-друге, сама постановка питання про діалог між ісламом і християнством як примирення Заходу та ісламського світу неправильна, оскільки Західний світ зараз складно назвати християнським. Наразі можемо спостерігати, як радикальний іслам та сучасна секулярна західна цивілізація поєднують зусилля, щоб боротися із християнством.

Як показують наявні тенденції, в етнонаціональному плані склад населення Європи значно зміниться – корінне населення буде щороку поступатися позиціями мігрантам та дітям мігрантів із мусульманських країн. Причому суттєвої асиміляції мусульманського населення як немає зараз, так і не буде найближчим часом.

Демографічне зростання мусульманського населення безпосередньо пов'язане з тією релігією, яку вони сповідують. По-перше, іслам дозволяє полігамію; по-друге, заохочує багатодітність; по-третє, протидіє пропаганді заходів контролю над народжуваністю. Демографічний фактор теж розширить можливості для радикального джихадизму в Європі.

Ще одним фактором, аналіз якого є важливим у контексті прогнозів щодо майбутнього ісламу в Європі, є концепція євроісламу, що була розроблена Таріком Рамаданом та Б. Тібі. Потенційно ідеї євроісламу могли б знизити радикалізм частини мусульманських мігрантів у Європі, пропонуючи розглядати європейські країни як «землю свідчення», а не «землю війни», однак, як ми показали, євроіслам поки не користується широкою підтримкою серед мусульман Європи.

Отже, в наявній літературі описано принаймні три сценарії можливого розвитку подій в Європі в розрізі ісламського питання.

По-перше, це сценарій успішності ідей мультикультуралізму. Його прихильники (наприклад, Е. Нортон) вважають, що мирне співжиття мусульманського та немусульманського населення Європи є цілком можливим без домінування одних чи інших. Ці теоретики вважають, що мусульмани не будуть розчинятися у європейському культурному просторі, а зберігатимуть свою ідентичність, що, на їхню думку, лише допоможе європейським націям у спільній ході до прогресу.

Центральним місцем прогнозів прихильників мультикультуралістичного сценарію є твердження про можливість об'єднання зусиль різних культур заради спільної мети. Окремі представники такої позиції вважають, що запорукою мирного та продуктивного співжиття в Європі мусульман та немусульман виступить «відкритість» ісламу та християнства одне до одного (Е. Платті, Ж. Доре).

По-друге, це сценарій можливості «оксамитової» ісламізації Європи. Прихильники цього сценарію (наприклад, Р. Гайнутдін) вважають, що помірковане поширення ісламу допоможе європейцям подолати їхню духовну кризу. Вони вважають, що в умовах, коли традиційні церкви західного християнства втратили свій авторитет та вплив на багатьох

європейців, іслам зможе зайняти цю нішу носія традиційних духовних цінностей та в такому вигляді мати попит у європейців.

По-третє, це сценарій радикальної ісламізації Європи. Відмінність третього від другого сценарію полягає не тільки в інтенсивності процесу ісламізації, але і в його характері – в рамках «оксамитового» сценарію ісламізація підтримується корінним європейським населенням, а в рамках радикального варіанту ісламізація відбувається всупереч волі автохтонного населення. Третій сценарій – це шлях, коли ісламізація відбувається або через різке зростання чисельності мусульман, або через силові дії. Серед авторів, які застерезуть щодо такого перебігу подій, можна назвати, наприклад, М. Уельбека, Ф. Плещунова.

У дисертаційній роботі аргументовано, що у всіх трьох зазначених сценаріях є слабкі місця, на які вказують критики.

Слабким місцем сценарію успішності ідей мультикультуралізму є наявність фактів, які прямо суперечать оптимістичним очікуванням його прихильників, а саме: критики цього сценарію (наприклад, Г. Фуллер) вказують, що значна частка мусульманських мігрантів не бажає слідувати правовим нормам західної цивілізації, зокрема у сфері дотримання прав людини, а також відомим є факт почастищення випадків релігійно вмотивованого насильства та тероризму зі зростанням напливу мігрантів із мусульманських країн.

Слабким місцем другого сценарію є недооцінювання ролі західних християнських церков. Критики цього сценарію (скажімо, О. Кустарев), пишуть, що християнські церкви не зможуть не реагувати на поширення ісламу та цілком здатні відродити свій вплив у Європі на хвилі протидії можливій експансії мусульманства.

Слабким місцем третього сценарію є його алармістський характер, що, можливо, свідчить про надмірну переоцінку негативних тенденцій та

їхніх перспектив. Також критики цього сценарію (наприклад, О. Кустарев), указують на те, що мусульманські сили в умовах європейської політики обов'язково стануть поміркованими і не зможуть не йти на компроміси.

Також роаналізовано прогнози щодо подальшого розвитку ісламського питання в Європі, які розробили Жиль Кепель, арх. Августин (Нікітін) та Г. Фуллер.

Причину слабкості прогнозу Ж. Кепеля ми пояснили недоліками економікоцентричної парадигми, яку використовував цей французький теоретик. Як показує практика, антагонізм економічних та заснованих на них соціальних інтересів різних суспільних груп у мусульманських країнах не призвів до того, що ісламісти позбулися своєї соціальної бази. Питання, пов'язані з релігійною проблематикою, далеко не завжди прив'язані до економічних факторів. Також у дисертації аргументовано, що Ж. Кепель переоцінив прагнення широких мусульманських мас до ідей західної демократії. Відлуння ідеї Ф. Фукуями щодо «кінця історії», яке можна побачити в роботах Кепеля, вкотре продемонструвало свою неспроможність.

Архімандрит Августин (Д. Є. Нікітін) розглядає посилення мусульманського фактору в Європі в термінах історіософської концепції «виклику та відповіді», яку розробив А. Тойнбі. Арх. Августин вказує, що поточна хвиля міграції мусульманських народів є потужним викликом для Європи, вона, по суті, опинилася перед вибором: або поступово втрачати власну ідентичність, або реагувати на мусульманський фактор.

На думку арх. Августина, у європейців в умовах посилення ісламського фактору в сучасній Західній Європі є три можливі варіанти реагування: перший сценарій – це шлях компромісу; другий сценарій – це рішучі дії на захист західних культурних цінностей; третій сценарій – це шлях «ані війни, ані миру».

За прогнозом архімандрита Августина, Європа обере саме шлях «ані війни, ані миру», який призведе тільки до подальшого посилення кризи та загроз для Європи.

Прогноз Г. Фуллера полягає в тому, що співіснування радикального та ліберального напрямків в ісламі згодом завершиться перемогою ліберального ісламу, адже радикальні ісламісти не здатні запропонувати вирішення тих серйозних проблем, з якими стикаються мусульмани.

Г. Фуллер вважає найбільш реальними такі три складові розвитку подій. По-перше, стосунки між міжнародним ісламом та західними країнами на найближчу перспективу будуть погіршуватися. По-друге, зростатиме напруження у стосунках між мусульманами, які мешкають на Заході, та населенням західних країн. По-третє, ісламісти стануть більш активні у підтримці національно-визвольних рухів ісламських меншин.

Доведено, що прогноз Г. Фуллера має високі шанси на здійснення. Як бачимо, Г. Фуллер згоден з Ж. Кепелем у далекій перспективі: він теж вважає, що ліберальний напрямок в ісламізмі переможе. Однак Фуллер не вважає, як і Ж. Кепель, що це станеться найближчим часом. У найближчій перспективі позиція Г. Фуллера не суперечить вищеназваним ідеям архімандрита Августина, адже дослідник пише, що напруження у стосунках між мусульманами, які мешкають на Заході, та населенням західних країн зростатиме.

Отже, наявні дані свідчать, що конфлікт між двома проектами глобалізації – вестернізацією та ісламізацією наростатиме і посилюватиметься в найближчі роки. Цей конфлікт супроводжуватиметься зростанням релігійного екстремізму і джихадистського тероризму на території Європи.

Список використаних джерел

1. Акаев В. Х. Ислам в Европе: состояние, адаптация, перспективы. Исламоведение. 2013. № 4. С. 15–17.
2. Архимандрит Августин (Никитин). Ислам в Европе. СПб.: ЦСО, 2009. 656 с.
3. Белокреницкий В. Я. Россия и исламский мир: политико-демографические тренды. Полития. 2007. № 4. С. 104–121.
4. Бенхабиб С. Притязания культуры: равенство и разнообразие в глобальную эру. М.: Логос, 2003. 289 с.
5. Бёрджесс Э. 1985. М.: АСТ, 2015. 320 с.
6. Гайнутдин Р. Ислам есть смирение собственной воли перед волей Аллаха / Муфтий шейх Равиль Гайнутдин. Ислам в современном мире. 2014. № 4. С. 13–16.
7. Гаспринский И. Обитель счастья мусульман. URL: http://magazines.russ.ru/oz/2004/1/2004_1-pr.html (дата останнього звернення 16.10.2017).
8. Гобозов И. А. Философия истории и прогностика. Философия и общество. 2008. № 4. С. 5–23.
9. Давыдова Д. А. Политические идеи евроислама в современном международном сообществе. Альманах современной науки и образования. 2009. № 1–1. С. 67–69.
10. Добаев И. П. Новый терроризм в мире и на Юге России: сущность, эволюция, опыт противодействия / И. П. Добаев, В. И. Немчина. Ростов-на-Дону: Ростиздат, 2005. 304 с.
11. Доре Ж. Верность и открытость фундаментальная проблема религий. Христианство, иудаизм и ислам: верность и открытость. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. С. 7–12.

12. Дэвис Н. История Европы / пер. с англ. Т.Б. Менской. М.: Издательство АСТ, 2006. 944 с.
13. Ениколопов С. Н. Терроризм и агрессивное поведение. Национальный психологический журнал. 2006. № 1. С. 28–32.
14. Еремеев Д. Е. Ислам: образ жизни и стиль мышления. М.: Политиздат, 1990. 350 с.
15. Заброда Т. Н. Ислам в контексте религиозно-политического экстремизма: философско-религиоведческий анализ: автореф. дис. на соискание степени канд. филос. наук: спец. «Религиоведение, философская антропология и философия культуры». Ростов-на-Дону, 2007. 19 с.
16. Заброда Т. Н. Некоторые проблемы генезиса и особенности современного «исламского экстремизма». Философия права. 2007. № 3. С. 30–35.
17. Зайченко А. Религиозная культура и развитие экономики в странах Европы // Энциклопедия знаний. URL: <http://www.pandia.ru/text/77/16539.php> (дата последнего звернення 01.12.2018).
18. Заруцька О. А. Предпосылки и генезис классической социально-экономической доктрины ислама. Вісник Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. 2008. № 89–90. С. 75–78.
19. Зеленков М. Ю. Религиозные конфликты: проблемы и пути их решения в начале XXI века (политико-правовой аспект). Воронеж: Воронежский государственный университет, 2007. 244 с.
20. Зінько С. Ю. Проблеми інтеграції мусульманських спільнот у Європі: досвід для України. Стратегічні пріоритети. 2008. № 4. С. 229–240.

- 21.Игнатенко А. А. Ислам в XXI веке: главные направления исследований. URL: <http://www.rodon.org/relig-081102123132> (дата останнього звернення 08.12.2018).
- 22.Кепель Ж. Джихад: экспансия и закат исламизма / пер. с фр. В. Ф. Денисова. М.: Ладомир, 2004. 468 с.
- 23.Кисельов О. С. Вивчення мусульмансько-християнських відносин в Україні: завдання, методи та проблеми. Наука. Релігія. Суспільство. 2009. № 1. С. 119–122.
- 24.Кожушко Е. П. Современный терроризм: анализ основных направлений. Минск: Харвест, 2000. 230 с.
- 25.Коровиков А. В. Исламский экстремизм в арабских странах М., 1990. 170 с.
- 26.Королева Л. А. «Евроислам» в постсоветской России: к историографии вопроса / Л. А. Королева, А. А. Королев. ОНВ. 2007. № 4 (58). С. 53–54.
- 27.Кошелев В. С. Феномен исламизма в современном мире. Общество, государство и религии в современном мире. Минск: РИВШ, 2014. С. 14–23.
- 28.Кудрявцев А. «Ваххабизм»: проблемы религиозного экстремизма на Северном Кавказе. Центральная Азия и Кавказ. 2003. № 3. С. 115–122.
- 29.Кудряшова И. В. Фундаментализм в пространстве современного мира. Политические исследования. 2002. № 1. С. 66–77.
- 30.Кузнецов Ю. П. Террор как средство политической борьбы экстремистских группировок и некоторых государств. СПб., 1998. 200 с.
- 31.Кулик А. В. Эволюция философских стратегий взаимодействия с хаосом: монография. Днепропетровск: Грани, 2014. 312 с.

32. Куропятник А. И. Мультикультурализм: идеология и политика социальной стабильности полиэтических обществ. Журнал социологии и социальной антропологии. 2004. № 2. С. 53–66.
33. Кустарев А. Ислам на горизонте. Что за горизонтом? Неприкосновенный запас. 2015. № 6. URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2015/104/islam-na-gorizonte-что-za-gorizontom-pr.html> (дата останнього звернення 16.10.2017).
34. Кюнг Г. Мировые религии, мир и всеобщая этика. Христианство, иудаизм и ислам: верность и открытость / ред. Жозеф Доре. М.: Библейско-богословский институт имени св. апостола Андрея, 2004. С. 239–254.
35. Лабынцев А. Феномен терроризма смертников. Научно-аналитический журнал «Обозреватель Observer». 2007. № 1. С. 121–127.
36. Ланда Р. Г. Глобализация и политический ислам. Новая и новейшая история. 2011. № 2. С. 24–31.
37. Ланда Р. Г. Исламский фундаментализм. Вопросы истории. 1993. № 1. С. 32–41.
38. Латин С. Мусульманская молодёжь Европы. На пути к новой идентичности? Ислам в современном мире. 2015. № 3 (35). С. 49–58.
39. Михалева А. В. Опыт региональной трансформации исламской политической мысли в Европе: Тарик Рамадан. Вестник РУДН. Серия: Политология. 2010. № 1. С. 122–133.
40. Нетесова Ю. С. Эволюция радикальной концепции джихада во второй половине XX–начале XXI века и ее применение на практике. URL: <http://www.mgimo.ru/files/172217/evolution-ofthe-jihad-doctrine.pdf> (дата обращения: 26.02. 2019).

- 41.Новикова А. О проблемах терминологии политико-религиозных течений в исламе. Политобразование: информационно-аналитический журнал, 2016. URL: <http://lawinrussia.ru/content/o-problematike-terminologii-politiko-religioznyh-techeniy-v-islame> (дата останнього звернення 08.12.2018).
- 42.Новикова Г. В. Сильная стратегия слабых. Террор в конце XX века. Полис. Политические исследования. 2000. № 1. С. 169–172.
- 43.Новоженова И. С. Франция: ислам в светском государстве. Актуальные проблемы Европы. 2008. № 1. С. 130–145.
- 44.Олимова С. Политический ислам в обществе и государстве: диалог или конфронтация? Центральная Азия и Кавказ. 2001. № 6. С. 18–23.
- 45.Ольшанский Д. В. Психология терроризма. СПб.: Питер, 2002. 350 с.
- 46.Оришев А. Б. Ислам в Европе: первые волны исламизации. История: факты и символы. 2013. № 22–23. С. 39–44.
- 47.Островская Е. А. Исламский проект глобализации и его ключевые составляющие. Теория и практика общественного развития. 2015. № 17. С. 140–143.
- 48.Платти Э. Риск верности в исламе и христианстве. Риск свободы. Христианство, иудаизм и ислам: верность и открытость. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. С. 219–238.
- 49.Плещунов Ф. Ислам в Бельгии: демократия или халифат. Ислам в современном мире. 2014. № 1. С. 53–58.
- 50.Подберезский И. (Вне)очередной закат Запада? Будущее религий, будущее цивилизаций. Мировая экономика и международные отношения. 2009. № 2. С. 101–108.

- 51.Полонская Л. П. Современный исламский фундаментализм: политический тупик или альтернатива развития. Азия и Африка сегодня. 1999. № 11. С. 12–19.
- 52.Примаков Е. М. Волна «исламского фундаментализма»: проблемы и уроки. Вопросы философии. 1985. № 6. С. 20–26.
- 53.Ракитянский Н. М. Исламский менталитет в геополитическом пространстве XXI в. Власть. 2013. № 1. С. 123–128.
- 54.Родионов М. А. Ислам классический. М.: Центр «Петербургское востоковедение», 2001. 370 с.
- 55.Садыхова А. А. Евроислам: миф или реальность? Управленческое консультирование. 2010. № 1. С. 90–98.
- 56.Супонина Е. Сезон джихада. Отечественные записки. 2001. № 1. С. 30–32.
- 57.Тиби Б. Является ли ислам политической религией. Неприкосновенный запас. 2002. № 6. С. 41–49.
- 58.Уельбек М. Покора. Київ: Клуб Сімейного Дозвілля, 2015. 256 с.
- 59.Федотова М. Г. Перспективы стабилизации исламского мира после «арабской весны». Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований. 2016. № 3. С. 494–496.
- 60.Фуллер Г. Будущее политического ислама. Отечественные записки. 2003. № 5. URL: http://magazines.russ.ru/oz/2003/5/2003_5_34-pr.html (дата останнього звернення 05.10. 2017).
- 61.Честертон Г. К. Перелетный кабак. М.: Новая литература, 1992. 418 с.
- 62.AlSayyad N. Muslim Europe or Euro-Islam: politics, culture, and citizenship in the age of globalization / Ed. by Castells M. Lexington Books, 2002. 120 p.

63. As' ad AbuKhalil. The incoherence of Islamic fundamentalism: Arab Islamic thought at the end of the 20th century. *The Middle East Journal*. 1994. P. 677–694.
64. Ashour O. Post-jihadism: Libya and the global transformations of armed Islamist movements. *Terrorism and Political Violence*. 2011. T. 23. № 3. P. 377–397.
65. Atwan A. B. *Islamic state: The digital caliphate*. Univ of California Press, 2015. 230 p.
66. Benjamin D. *The Age of Sacred Terror* / D. Benjamin, S. Simon New York. Random House Publishing Group, 2002. 230 p.
67. Berger P. L. *The Desecularization of the World: A Global Overview*. *The Desecularization of the World: Resurgent Religious and World Politics* / Ed. by Peter Berger. Washington, D. C.: Ethic and Public Policy Center, 1999. 143 p.
68. Blanchard C. M., Humud C. E. *The Islamic State and US Policy*. *Current Politics and Economics of the United States, Canada and Mexico*. 2016. T. 18. № 4. P. 23–29.
69. Boettke P. *Religions and Economics / The Economics of Religion. A Symposium. Faith and Economics*. 2005. № 46. P. 15. URL: <http://www.gordon.edu/ace/pdf/SymposiumF05F&E46.pdf> (дата останнього звернення 01.12.2018).
70. Boukhars A. Islam, jihadism, and depoliticization in France and Germany. *International Political Science Review*. 2009. T. 30. № 3. С. 297–317.
71. Brachman J. M. *Global jihadism: Theory and practice* / J. M. Brachman. Routledge, 2008. 224 p.
72. Byrnes G., Timothy A. *Transnational religion and Europeanization* / George Byrnes, Antony Timothy. *Religion in an Expanding Europe* / Ed. by Peter Katzenstein. Cambridge University Press, 2006. P. 447–454.

73. Casanova J. *Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective* / José Casanova. Cambridge University Press, 2006. 234 p.
74. Esposito J. *Unholy War: Terror in the Name of Islam*. Oxford University Press, 2003. 196 p.
75. Fuller G. E. *The Future of Political Islam*. New York: Palgrave Macmillan, 2003. 120 p.
76. Kepel G. *Jihad: expansion et déclin de l'islamisme*. Paris: Gallimard, 2003. 230 p.
77. LeMay M. D. *The Suicide of American Christianity: Drinking the 'Cool'-Aid of Secular Humanism* / M. D. LeMay. WestBow Press, 2012. 332 p.
78. Norton A. *On the Muslim Question*. Princeton University Press, 2013. 120 p.
79. Ramadan T. *To Be a European Muslim*. Kube Publishing Ltd, 2013. 220 p.
80. Ramadan T. *Western Muslims and the future of Islam*. Oxford University Press, 2003. 120 p.
81. Tibi B. *Islam between culture and politics*. New York: Palgrave, 2001. 153 p.
82. Turner J. From cottage industry to international organisation: the evolution of Salafi-Jihadism and the emergence of the Al Qaeda ideology. *Terrorism and Political Violence*. 2010. T. 22. № 4. P. 541–558.
83. Voll J. O. *Islam: Continuity and Change in the Modern World*. Boulder, 1982. P. 354–355.
84. Whine M. *Islamism and totalitarianism: Similarities and differences*. *Totalitarian Movements and Political Religions*. 2001. Vol. 2. № 2. P. 54–72.

**МАТЕРІАЛИ У-ГО РОЗДІЛУ АПРОБОВАНО В НАСТУПНИХ
ПУБЛІКАЦІЯХ:**

1. Несправа М.В. Перспективи ідеї халіфату в мусульманському світі: релігієзнавчий аспект. Актуальні проблеми філософії та соціології. 2018. № 21. С. 61–64.
2. Несправа Н.В. Будущее ислама в Европе: религиоведческий анализ. Мультиверсум. Філософський альманах / Голов. ред. В.В. Лях. 2018. Вип. 1–2. С. 167-176.
3. Несправа М.В. Джихадистський тероризм в Європі перших двох десятиліть ХХІ століття: термінологічний аспект. ScienceRise [науковий журнал, Литва]. 2018. № 2 (43). С. 41–45.
4. Несправа Н.В. Сутність та перспективи теорії євро-ісламу. IntellectualArchive [науковий журнал, Канада]. 2018. Vol. 7, No. 2, p. 42-48.

ВИСНОВКИ

Здійснене релігієзнавче дослідження сутності й визначальних тенденцій радикалізації джихадизму в Європі кінця XX – початку XXI століть дозволяє сформулювати такі основні висновки.

1. Присутність на європейському континенті радикальних ідеологічних течій ісламу сягає своїм коріннями VIII століття, коли на терени Європи вперше був принесений джихад під час захоплення Піренейського півострова, що, відповідно до ментальності історичного контексту середньовічної епохи, виразилося у жорстокому та кровопролитному протистоянні в завоюванні територій з їхніми ресурсами, а на чолі військових загонів майорили релігійні прапори, маніпулятивно протиставляючи дві великі авраамічні релігії – християнство й іслам. Серед помітних подій цього протистояння можна назвати хрестові походи, захоплення Балкан турецькими військами, облогу Відня, колоніальну політику європейських держав в арабському світі тощо.

Перші стереотипи сприйняття ісламу європейцями були сформовані ще в добу середньовіччя й узагальнено містили в собі чотири наступних елементи. По-перше, це відчуття чужості ісламу та мусульман у відношенні до європейців. Це сприйняття підтримувалося не тільки військовими зіткненнями між мусульманським та християнським світами, але й тим фактом, що мусульмани, підкоривши частину європейських земель, «не розчинялися» серед місцевого населення, не прагнули асиміляції, всіляко підтримуючи свою культурну самобутність та релігійно-етнічну автономність. По-друге, сприйняття мусульман як людей, у яких можна навчитися корисному. Європейці позичили у мешканців ісламських країн чимало важливих знань, ідей та технічних практичних навиків, так само, як і мусульмани, зі свого боку, навчалися у

європейців. По-третє, трактування ісламу, відповідно до середньовічного бачення міжрелігійних стосунків, як хибної релігії та чогось цілком несумісного з християнством. По-четверте, важливим компонентом у сприйнятті мусульман європейцями в епоху середньовіччя був страх перед величезною чисельністю мусульманського населення (зокрема завдяки високим показникам народжуваності прихильників ісламу, на що вказували корінні мешканці європейських земель ще у часи середніх віків), а також перед військовою відвагою та бойовими успіхами мусульманських добре організованих військових формувань.

2. Історичний процес формування теоретичних основ ідеології радикального джихадизму сягає перших століть після виникнення ісламу, зокрема особливостей екстерналістського тлумачення природи людини, яке вимагає від віруючого виконання своїх релігійних обов'язків саме в матеріальному, а не в духовному вимірі. Серед представників екстерналістської традиції вирішальну роль у становленні теоретичних передумов появи вчень, які згодом призвели до появи радикального джихадизму, здійснили сунітські ісламські мислителі ханбалітського мазхабу – Ахмад ібн Ханбаль, Ібн Таймія, Мухаммад ібн Абд аль-Ваххаб ібн Сулейман ат-Тамімі та інші. Згадані мислителі робили наголос, передусім, на необхідності літерального тлумачення норм Корану та Сунни, а також наполягали на важливості повернення до настанов віри та життя первинної мусульманської громади. Ці два моменти слугували теоретичною основою, на якій і виник салафізм – той рух, одним із проявів якого став у XX–XXI століттях радикальний джихадизм.

Специфіку ідейних уявлень салафізму можна виразно побачити в аналізі вчення його представників щодо таких ключових для ісламу понять як «таухід», «такфір», «джихад». Ідею таухіду салафіти тлумачать, по-перше, надзвичайно ригористично, а, по-друге, проектуючи релігійні

уявлення на політико-правову сферу. Практику такфіру салафіти тлумачать дуже широко, вважаючи, що звинувачення у куфрі може бути спрямовано не тільки на представників усіх релігій, окрім ісламу, але і на мусульман, які не прагнуть власними діями доводити те, що вони не є мушріками. Серед тлумачень джихаду радикальні салафіти вважають можливим пропагувати та практикувати «джихад у формі меча» не тільки в якості засобу захисту, але й як наступальний засіб.

Окрім релігійно-правового етапу, який представлений, ідеями таких мислителів, як Ахмад ібн Ханбаль, Ібн Таймія та ат-Тамімі, у становленні теоретичної бази салафізму був наявним ще релігійно-філософський етап, представлений у XX столітті, ідеями Абу аль-Ала Маудуді та Саїда Кутба. В ідеології радикального джихадизму важливою стала теза Маудуді про те, що для всіх людей існує лише один закон – закон Аллаха, а всі інші чинні на планеті закони – це вигадки, яких дотримуватися не потрібно. Ще однією важливою в цьому контексті ідеєю Маудуді було його тлумачення джихаду. Він розумів та пропагував джихад в двох аспектах – по-перше, як надійний засіб змінити світ, а, по-друге, розвивав ідеї Ібн Таймії про те, що брати участь у джихаді є обов'язком для кожного мусульманина.

Викладене у книзі «Віхи на шляху до Аллаха» вчення Саїда Кутба є теоретичним обґрунтуванням джихадійського радикалізму: характеризується наступними ознаками. Це вчення, по-перше, спрямоване на досягнення світового панування військовим шляхом, по-друге, розпалює ненависть щодо людей за релігійною ознакою, по-третє, виправдовує релігійні війни, по-четверте, агітує за встановлення тоталітарного суспільства, по-п'яте, пропонує техніки підготовки релігійних екстремістів. Головним засобом досягнення своїх цілей Кутб проголосив наступальний військовий джихад. Причому вестися цей джихад, на його думку, має як стосовно всіх немусульманських держав,

так і щодо всіх сучасних йому мусульманських держав, оскільки там живуть, за його словами, «несправжні мусульмани». На переконання С. Кутба, результатом такої війни повинно стати підкорення всього світу.

В дисертації обґрунтовані три причини неспроможності вчення С. Кутба, а саме: 1) воно засноване на маніпуляціях, наведенні висмикнутих із контексту цитат та на видаванні бажаного за дійсне; 2) його вчення оголошує війну всьому світові, що невідворотно призведе до поразки спроб його втілення у життя; 3) воно є утопією, адже прагне примусити людей ХХІ століття жити у суворій відповідності до норм VII століття.

В якості нашої критики вчення С. Кутба показано, що ідеї Кутба є небезпечними та деструктивними не тільки щодо населення немусульманських країн, але і щодо мирних мусульман. По-перше, С. Кутб вимагає від мусульман воювати проти своїх країн. Таким чином, він провокує громадянські, братовбивчі війни, які спрямовані в першу чергу проти представників своєї ж релігії – ісламу. По-друге, по суті, С. Кутб виступає проти ісламського вчення як такого, пропонуючи замість традиційних трактувань своє власне розуміння ісламу, тези якого, як показано в дисертації, критикують знані мусульманські вчені різних мазхабів. По-третє, спроби радикалів втілити у життя настанови С. Кутба налаштовують населення різних країн світу проти ісламу як такого, іменем якого прикриваються джихадійські екстремісти.

Як було показано в дисертації, криза світських ідеологій у країнах Близького Сходу призвела до ренесансу релігійних уявлень, зокрема до популярності салафітських ідей повернення до первинного ісламу. Своїм прихильникам ці ідеї здаються засобом, який здатен подолати політичні, економічні та духовні негаразди, які склалися в країнах цього регіону.

3. Основою ідеології джихадизму, що, зокрема, поширюється в Європі, є радикальний салафізм із його програмою дій стосовно

несалафітського оточення (і немусульманського, і мусульманського). Радикальний джихадизм характеризується пропагуванням насилля, принципом «мета виправдовує засоби», дихотомічною поляризацією світу, акцентуацією релігійної нетерпимості, санкціонуванням нібито збоку релігії агресивних дій щодо іновірців та інакодумців.

Найбільш помітними складовими екстремістської діяльності радикальних джихадистів є терористичні атаки, яких було скоєно в Європі не менше 47 за останні два десятиліття, а також пропаганда екстремістських поглядів, вербування нових членів та інші дії, які спрямовані проти мирного населення. Дії джихадійських терористів в Європі перших десятиліть XXI століття відповідають ознакам релігійно мотивованого тероризму та є складовими конфлікту, який не вирішити тільки засобами політичного врегулювання.

Ватажки Аль-Каїди та ІДІЛ привернули на свій бік чимало прибічників салафітських ідей, надавши своїм політичним та кримінальним прагненням релігійну форму. Зокрема, заклики до скоєння терактів радикальні джихадисти здійснюють, представляючи їх у формі традиційної мусульманської проповіді (хутба), терористів-смертників виставляють у ролі мучеників за віру, а об'єкти терористичних атак таврують за допомогою негативних релігійно забарвлених образів – «хрестоносці», «грішники», «вороги Аллаха» тощо. Для виправдання насилля використовується радикалізована ідея священної війни – джихаду, для закріплення свого панівного становища на захоплених землях, терористи застосовують норми шаріату. Захоплені терористами ІДІЛ землі були проголошені територією відновленої теократичної держави мусульман – халіфатом, першим халіфом якого стала людина, яка називає себе нащадком пророка Мухаммада. Завдяки активній апеляції до релігійних почуттів та різного роду маніпуляціям із вченням ісламу,

джихадисти змогли привернути на свій бік численні людські та фінансові ресурси.

Аналізуючи сьогодення феномену радикального джихадизму, в дисертації були обґрунтовані такі основні тези. По-перше, радикальний джихадизм – це релігійно мотивована ідеологія, що постала на основі цілого комплексу політично-економічних й соціально-культурних чинників та відзначається закликами до екстремізму і насилля. По-друге, радикальний джихадизм не може розглядатися в розрізі права того чи іншого народу на військовий захист своїх інтересів, адже проголошує не оборонну, а наступальну агресію, яка має відбуватися не тільки щодо військових, але й щодо цивільного населення. По-третє, джихадизм спрямований насамперед проти представників цивілізації Заходу, яка постала на основі цінностей античності й християнства.

Було показано, що сучасні події, які пов'язані з мусульманською міграцією в Європу, можна трактувати в тойнбіанському ключі в якості «відповіді» ісламської цивілізації на «виклик» колонізації мусульманських країн європейськими метрополіями, яка тривала протягом останніх декількох століть. Серед складових цієї «відповіді» є три аспекти: масова міграція мусульманського населення на європейські терени; надвисокі темпи демографічного збільшення мусульманського населення в Європі як запорука майбутнього домінування; прояви насилля, які асоціюють з ісламом на основі ідеологічних маніпуляцій окремими положеннями мусульманського вчення.

4. Аналізуючи критику ідей радикального салафізму (який виступає теоретичною базою джихадизму) зі сторони поміркованих мусульманських вчених були зроблені наступні висновки. Їхня критика спрямована передусім на чотири особливості ідей представників радикального салафізму, зокрема: твердження салафітів про нібито історичну

підтвердженість особливого статусу салафізму в ісламі; критика салафітами незаконних нововведень у релігії та житті мусульман; звернення радикальних салафітів до такфіру (звинувачення у невір'ї); непримиримість радикальних салафітів щодо тих, хто має інші погляди на віру та релігію.

В якості критики першої з вищеназваних особливостей ідей салафітів мусульманські вчені зазначають, що такі претензії не мають реального історичного підґрунтя, а є маніпулятивним видаванням бажаного за дійсне. Щодо другої з вищеназваних особливостей помірковані мусульманські вчені наголошують, що, по-перше, самі салафіти припускали можливість певних нововведень а, по-друге, салафізм як такий є нововведенням. Стосовно третьої особливості ідей салафітів критики вказують, що обґрунтовано оголосити такфір у відношенні якоїсь людини може лише Суддя Судного дня, а не представники радикального салафізму. Щодо четвертого пункту мусульманські богослови зазначають, що позиція радикальних салафітів не обґрунтована мусульманським вченням та завдає шкоду уммі, привносячи в неї смуту та розпалюючи численні конфлікти – зовнішні й внутрішні.

5. Проаналізувавши інтеракційний аспект сучасного джихадизму та європейського суспільства зокрема, було виділено сім факторів, які є важливими причинами поширення феномену ісламофобії в сучасних країнах Заходу: 1) релігійно мотивовані джихадійські терористичні акти, які в останні десятиліття відбувалися в країнах Заходу, що налаштовує місцеве населення проти ісламу як такого, викликає недовіру й ксефобію, хоча ні правовірні мусульмани, ні мусульманське віровчення до цього не мають відношення, адже мова йде про маніпулятивні засоби у формуванні та пропагуванні квазірелігійної ідеології; 2) фактор наявності історичного підґрунтя арабо-європейського (мусульмансько-християнського)

протистояння. Хоча, звісно, це належить історичному минулому з відповідним світоглядом попередніх століть; 3) конфлікт ідентичностей, який можна спостерігати у країнах Заходу між місцевим населенням та мусульманськими мігрантами. Значна частина мусульманських мігрантів поводить себе підкреслено інакше у порівнянні з корінним населенням, культивуючи чужу для місцевих громадян ідентичність. Для багатьох європейців це виклик їхній толерантності, а у відношенні до християн – їхньої готовності до братерського прийняття «іншого» ближнього; 4) економічний чинник, який виражається в тому, що чимало мешканців Європи розглядають мігрантів із мусульманських країн як осіб, на утримання яких йде значна частка їхніх податків; 5) сучасні війни, які ведуть країни Заходу на територіях мусульманських держав. Далеко не всі європейці здатні розрізнати серед мусульман представників різних релігійних напрямків, національностей, політичних поглядів. Чимало корінних європейців хибно й надто поверхнево генералізують будь-яких мусульман в якості ворога, з яким його держава веде війну; 6) політичні амбіції правих сил у країнах Заходу. Відчувши, що серед корінного населення Європи зростає запит на неприйняття чужості мігрантів із мусульманських країн, низка європейських політиків правого крила вирішила скористатися з цих настроїв та пропонує відповідні виборчі програми, сподіваючись на зростання власної електоральної бази; 7) поширена в Європі релігієфобія, тобто неприязнь до будь-яких проявів релігійного. На відміну від багатьох християн сучасної Європи, мусульманські віруючі не соромляться демонструвати свою релігійну ідентичність, що викликає обурення збоку численних європейських борців з релігією (зокрема, й християнством) та прихильників максимальної секуляризації, вважаючи її здобутком західної демократії.

6. Осмислюючи місце християнства в Європі, в дисертації було показано, що саме ця релігія заклала культурні, світоглядні й історичні підвалини того, що зараз називається європейською цивілізацією. Тим спільним, що поєднує різні регіони Європи, є насамперед те, що вони всі є спадкоємцями християнського світу. Було аргументовано, що саме християнство сформувало єдність цінностей європейського суспільства, його моральну основу, яка акцентує важливість особистості людини, її свободи та відповідальності. Іслам, підпираючи в середні віки з півдня та сходу християнський світ, допоміг консолідуватися та самовизначитися європейцям як християнському суспільству, відчуті спорідненість європейських країн перед обличчям спільного ворога. Згасання інтересу сучасних європейців до публічної демонстрації своїх релігійних почуттів не означає, що вони відмовляються від європейської культури, яка була утворена багато в чому на ґрунті саме християнських цінностей та біблійного нарративу. Вони продовжують нести в собі християнську культурну ідентичність, навіть відмовляючись від використання самоназви «християни». Кожна з християнських конфесій Європи – католицизм, протестантизм, православ'я – зробила свій внесок у формування ідентичності європейців. Домінування в європейській культурі католицизму, а пізніше й протестантизму, має історичне пояснення, яке безпосередньо пов'язане з експансією ісламу, яка в середньовіччі поглинула або значно послабила традиційно православні регіони.

Показано основу конфлікту ідентичностей мігрантів-мусульман в Європі та корінних європейців, в якому одні одних насторожено й упереджено сприймають як «Іншого», від якого може бути небезпека. Зокрема, аргументовано, що розбіжності в аспектах правової культури ісламу й християнства ставлять перед мігрантами питання відмови від власної ідентичності, що актуалізує культурно-релігійний конфлікт.

Доведено, що в такій ситуації значна частина європейських мусульман-мігрантів обирає шлях самоізоляції від європейських цінностей та суспільства. Така ситуація фрустрації й ізоляціонізму створює умови для поширення ідей радикального джихадизму в мусульманських громадах у сучасній Європі. Також аргументовано, що передумови для поширення тенденцій радикалізації джихадизму в мусульманських спільнотах Європи більш потужні там, де культивується мультикультуральна парадигма розвитку Європи, аніж у тих, де демінує інтеркультуральна парадигма.

7. Було показано, що в той час як серед корінних європейців поширеними є атеїзм, агностицизм, що відзначаються ігноруванням релігії, що заклала світоглядні підвалини західної цивілізації, молоді покоління мусульман в Європі стають навіть більш релігійними, ніж прибулі свого часу в європейські країни їхні батьки. Причому чимало молодих європейських мусульман обирають саме салафізм, що посилює ресурсну базу радикального джихадизму в Європі. Як свідчать наявні тенденції, в етнонаціональному плані склад автохтонного населення Європи значно зміниться – корінне населення буде рік за роком поступатися позиціями мігрантам та дітям мігрантів із мусульманських спільнот. Простежується, що суттєвої асиміляції мусульманського населення як немає зараз, так і не буде найближчим часом. Було аргументовано, що демографічне зростання мусульманського населення безпосередньо пов'язане з тією релігією, яку вони сповідують, адже іслам заохочує багатодітність та протидіє пропаганді заходів контролю над народжуваністю. Демографічний фактор теж розширить можливості для радикального джихадизму в Європі.

Ще одним фактором, аналіз якого є важливим в контексті прогнозів щодо майбутнього ісламу в Європі, є концепція євроісламу, яку розробив Тарік Рамадан та Б. Тібі. Вона вказує на необхідність розробити європейську версію ісламу, який збереже мусульманську віру, втім стане

вираженням європейської культури з її ідеями поваги до прав людини, свободи, демократії тощо. Творці ідеї євроісламу вважають, що потенційно вона могла б знизити радикалізм частини мусульманських мігрантів в Європі, пропонуючи розглядати європейські країни як «землю свідчення», а не «землю війни». Однак, як показано у дисертації, ідея євроісламу поки що не отримала широкої підтримки серед мусульман Європи.

8. У науковій літературі описані три основні сценарії можливого майбутнього розвитку ісламу в Європі. По-перше, сценарій успішності ідей мультикультуралізму. Його прихильники (наприклад, Е. Нортон) вважають, що мирне співжиття мусульманського та немусульманського населення Європи є цілком можливим без домінування перших чи других. Ці теоретики вважають, що мусульмани не будуть розчинятися в європейському культурному просторі, а зберігатимуть свою ідентичність, що, на їхню думку, лише допоможе європейським націям у спільному прямуванні до прогресу. Центральним місцем прогнозів прихильників мультикультуралістичного сценарію є твердження про можливість об'єднання зусиль різних культур заради спільної мети. Окремі представники цієї позиції також вважають, що запорукою мирного та продуктивного співжиття в Європі мусульман та немусульман виступить «відкритість» ісламу та християнства одне до одного (Е. Платті, Ж. Доре).

По-друге, це сценарій можливості «оксамитової» ісламізації Європи. Прихильники цього сценарію (наприклад, Р. Гайнутдін) вважають, що помірковане поширення ісламу допоможе європейцям подолати їхню духовну кризу. На їхню думку, в умовах, коли традиційні церкви західного християнства втратили свій авторитет та вплив на багатьох європейців, іслам зможе зайняти цю нішу носія традиційних духовних цінностей та в такому вигляді мати попит і популярність у європейців.

По-третє, це сценарій радикальної ісламізації Європи. Відмінність третього від другого сценарію полягає не тільки в інтенсивності процесу ісламізації, але і в його характері – в рамках «оксамитового» сценарію ісламізація підтримується корінним європейським населенням, а в межах радикального варіанту ісламізація відбувається всупереч волі автохтонного населення. Третій сценарій – це шлях, коли ісламізація відбувається або через різке зростання чисельності мусульман всередині Європи, або через їхні силові дії. Серед авторів, які застерігають щодо такого перебігу подій, можна назвати, наприклад, М. Уельбека і Ф. Плещунова.

В дисертації обґрунтовано, що у всіх трьох зазначених сценаріях є слабкі місця. Слабким місцем сценарію успішності ідей мультикультуралізму є наявність фактів, які прямо суперечать оптимістичним сподіванням їхніх прихильників. А саме, критики цього сценарію (наприклад, Г. Фуллер) вказують, що значна частка мусульманських мігрантів не бажає слідувати правовим нормам західної цивілізації, зокрема в сфері дотримання прав людини. Відомим також є факт почастищення випадків релігійно вмотивованого насильства та тероризму зі зростанням напливу мігрантів із мусульманських країн в Європу. Слабким місцем другого сценарію є недооцінювання ролі західних християнських церков. Критики цього сценарію (наприклад, О. Кустарев) пишуть, що християнські церкви не зможуть не реагувати на поширення ісламу та цілком здатні відродити свій вплив в Європі на хвилі протидії можливої експансії мусульманства. Слабким місцем третього сценарію є його алармістський характер, що, можливо, свідчить про надмірну й емоційну переоцінку негативних тенденцій та їхніх перспектив. Також критики цього сценарію (наприклад, О. Кустарев) вказують на те, що мусульманські сили в умовах європейської політики обов'язково стануть поміркованими і не зможуть не йти на компроміси.

Розглянувши прогнози щодо подальшого розвитку ісламського питання в Європі, які розробили Жиль Кепель, арх. Августин (Нікітін) та Г. Фулер, у дисертації зроблені такі висновки. Позиція Ж. Кепеля про те, що «ера ісламізму» наразі вступила в фазу занепаду, є занадто оптимістичною, адже джихадійські радикальні заклики до насилля нікуди не поділися навіть через майже двадцять років після оптимістичних сподівань французького теоретика. Натомість, у мусульманських країнах можна побачити посилення ісламістського радикального фактору, як відомо, виникла так звана Ісламська держава, акти тероризму, до організації яких мають відношення радикальні джихадисти, у Західній Європі. Причина слабкості прогнозу Ж. Кепеля полягає в недоліках економікоцентричної парадигми, яку використовував цей французький теоретик. Як показує практика, антагонізм економічних та заснованих на них соціальних інтересів різних суспільних груп у мусульманських країнах не призвів до того, що ісламісти залишилися без своєї соціальної бази. Питання, пов'язані з релігійною проблематикою, далеко не завжди прив'язані до економічних факторів. Також було аргументовано, що Ж. Кепель переоцінив прагнення широких мусульманських мас до ідей західної демократії. Відлуння помилкової ідеї Ф. Фукуями щодо «кінця історії», яке можна побачити в роботах Кепеля, вкотре продемонструвало свою неспроможність.

В дисертації показано, що прогноз архімандрита Августина (Д. Є. Нікітін), який розглядає посилення мусульманського фактору в Європі в термінах історіософської концепції «виклику та відповіді» (А. Тойнбі), починає реалізовуватися. На думку арх. Августина, у європейців в умовах посилення ісламського фактору в сучасній Західній Європі є такі три можливих варіанти реагування. Перший сценарій – це шлях компромісу. Другий сценарій – рішучі дії на захист західних культурних цінностей.

Третій сценарій – шлях «ані війни, ані миру». За прогнозом архімандрита Августина, Європа обере саме шлях «ані війни, ані миру», який призведе тільки до подальшого посилення кризи та загроз для Європи. Як було показано в дисертаційному дослідженні, справді, Європа наразі не готова рішучо виступити на захист своєї культурної ідентичності, однак не готова і відверто визнати невідворотність необхідності поступитися важливими аспектами своєї сутності. Європа обрала шлях «ані війни, ані миру», що не вирішує проблему, а веде тільки до посилення наявних небезпек і загроз.

Обґрунтовано, що має високі шанси на здійснення прогноз Г. Фуллера, який полягає, по-перше, в тому, що в найближчі роки напруження у стосунках між мусульманами, які мешкають на Заході, та населенням західних країн буде зростати, а, по-друге, в тому, що співіснування радикального та ліберального напрямків в ісламі згодом завершиться перемогою ліберального ісламу.