

УДК 327.39(53)

**ІНТЕГРАЦІЙНІ ПРОЦЕСИ В РЕГІОНІ
АРАБІЙСЬКОГО ПІВОСТРОВА І ЗАТОКИ
В КОНТЕКСТІ БОРТЬБИ АРАБІЙСЬКИХ
МОНАРХІЙ ЗА ЄДНІСТЬ В УМОВАХ ЗМІН
СУБРЕГІОНАЛЬНОГО ПРОСТОРУ**

**INTEGRATION PROCESSES IN THE REGIONS
OF ARABIAN PENINSULA AND THE GULF
IN THE CONTEXT OF STRUGGLE FOR UNITY
OF THE GULF COUNTRIES IN THE CONDITIONS
OF CHANGES OF SUB-REGIONAL SITUATIONS**

Гуцало С. Є.,

Кандидат історичних наук, старший науковий співробітник, провідний науковий співробітник, Інститут всесвітньої історії НАН України (Київ, Україна), e-mail: tatoserg@ukr.net, asia-afrika@rambler.ru

Gutsalo S. Ye.,

Candidate of Historical Sciences, Senior Research Fellow, Leading Research Fellow of the Department of History of Asia and Africa Countries, Institute of World History of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine), e-mail: tatoserg@ukr.net, asia-afrika@rambler.ru

Досліджуються проблеми міжарабської інтеграції протягом тривалого історичного періоду. Показано як філософські витоки згаданого питання, так і практичні кроки щодо реалізації даної проблеми. Досліджується роль Ліги арабських держав як першої панарабської організації, місце проблеми Єрусалима в боротьбі за єдність арабських країн та активізацію інтеграційних процесів в регіоні Перської (Арабської) Затоки протягом останнього часу.

Ключові слова: Arab World, Arab League, the Jerusalem problem, Gulf Cooperation Council.

The article is an attempt to research the problems of inter-arab integration during a long historical period. The author shows both philosophic and practical steps towards implementation of this problem. The role of the League of Arab States as the first pan-Arab organization, the role of the Jerusalem problem in the struggle for Arab unity and activation of recent integration processes in the Gulf region during the recent time are researched.

Keywords: Arab World, Arab League, the Jerusalem problem, Gulf Cooperation Council.

Метою дослідження є показ причин і діяльності арабських країн щодо боротьби за міжарабську єдність. Показано роль першої міжарабської організації – Ліги арабських держав – в згаданому процесі у період після Другої світової війни і до нинішнього часу. Також дослідником ставиться мета показати роль проблеми Єрусалима в близькосхідних і міжнародних політичних процесах. Ще однією метою є показати активізацію і протиріччя між країнами Ради співробітництва країн Перської (Арабської) Затоки.

Розділ 1. Витоки інтеграційних процесів в Арабському світі: світогляд і практика.

Міжарабська інтеграція являє собою актуальне, важливе і специфічне явище в системі глобальних процесів. У світі в цілому інтеграційні явища в різних формах посилюються як на субрегіональному, регіональному, так і глобальному рівнях. Сьогодні різнопланові інтеграційні структури охопили практично кожен регіон нашої планети. В окремих таких регіонах одночасно діють одразу декілька

інтеграційних угруповань. Зазначена ситуація вже перетворилась в закономірність, а не епізодичність кон'юнктурного функціонування розрізнених інтеграційних організацій. Не залишається осторонь арабський регіон світу, де в нових глобалізаційних умовах діє декілька інтеграційних об'єднань. Передусім тут варто згадати Лігу арабських держав (ЛАД), Раду співробітництва арабських країн Перської (Арабської) затоки, Союз арабського співробітництва (САС) і Союз Арабського Магрибу (САМ).

Сьогодні існує багато визначень поняття глобалізації і так званих глобалізаційних потоків, що в тій чи іншій мірі охопили переважну більшість цивілізацій, які розвивалися і нині розвиваються вже в нових історичних, соціально-економічних та інформаційних умовах на нашій планеті.

Суть і періодизацію процесів глобалізації визначають по-різному. Але безперечно, що полягає вона в різкому розширенні та ускладненні взаємозв'язків і взаємозалежності людей, держав, регіонів, що виявляється у формуванні планетарного інформаційного простору, інтернаціоналізації проблем техногенного впливу на природне середовище, інтернаціоналізації між-етнічних і міжконфесійних проблем і конфліктів, а також проблем безпеки [1, с. 31].

Для процесів міжарабської інтеграції характерні як успадковані з недалекого минулого риси національно-визвольного руху, так і місцеві глибші історико-культурні особливості цього конкретного регіону земної кулі. По суті, інтеграція з самого початку стала колективним виразником прагнень молодих арабських держав, направлених на забезпечення їм достойного місця у світ-системних політичних, економічних, ідеологічних та культурних відносинах.

Новизна проблеми генезису феномену, що досліджується, в Арабському світі має свої історичні, політичні та ідеологічні корені ще в давній епосі Арабського Халіфату, а також в самій організації (структуризації) арабського суспільства. Спроба такого глибокого політологічно-історичного зрізу розвитку даного феномену робиться вперше. Саме в цьому полягає оригінальність авторської концепції.

Зародження ісламу і його швидке розповсюдження були важливими епізодами історичного переходу Близького Сходу з епохи древності у середньовіччя, періодом, що визначив лице середньовічного ісламського суспільства, яке почало складатися в майбутніх мусульманських країнах ще в доісламський час. Риси цього обличчя визначив, зокрема, і склад правлячої верхівки військово-феодалного класу, що народжувався. Сам же цей клас і його склад залежали не лише від реакції місцевої верхівки на іслам, але від усього комплексу співвідношення сил в завойованих областях.

Особлива роль військової верхівки в арабському суспільстві завдячує своєму визначенню, передусім, особливостям економічного і територіального розвитку арабського

етносу як у період так званої «джагилії» (доісламський період), так і у перші роки поширення наймолодшої світової монотеїстичної релігії, а також канонізації у Корані та більш пізніх хадісах взірців життя пророка Мухаммада (570–632 рр.).

У соціальному плані для тогочасних арабів характерною була родоплемінна організація. Головним атрибутом спільного походження була кровна рідня і обов'язок визнання спільного кровного походження – «асабійя». Такі роди об'єднувалися в племена під керівництвом вже згаданого сейїда, якого обирали на раді представників кланів.

Важливим фактором визначення місця арабо-мусульманського світу в глобалізаційних процесах є аналіз його вже згаданого соціокультурного ядра.

Справа в тому, що на Заході мало враховується те, що для арабів у соціальному плані характерною була і залишається родо-племінна організація. Як вже зазначалося, головним атрибутом спільного походження для арабів була і залишається кровна рідня і обов'язок визнання спільного кровного походження – «асабійя». Такі роди об'єднувалися в племена під керівництвом так званого сейїда, якого обирали на раді представників кланів. Сейїд, крім політичної функції глави племені, виконував ще й інші функції – каїда, тобто військового керівника, шаїра, тобто «поета» і морально-етичного керівника, а також кагіна, або релігійного керівника, або, за певних умов, шейха, тобто, як це було в древні часи, старійшини. Авторитет такої людини значив для араба завжди значно більше, ніж усілякі зовнішні поради і впливи.

Крім цього, відзначимо, що за межами роду чи племені араб не користувався захистом своїх родичів чи одноплемінників і, отже, міг стати практично беззахисним. Саме тому родо-племінна структура арабів була відпочатку міцною, замішаною на ролі військових в усіх сферах життя (аналогічним тривалий час ефективним чином поводити себе згодом турки-османи, які також запровадили військово-ленну систему, що функціонувала в Османській імперії паралельно з арабською системою) [2, с. 155–183].

Важливим соціокультурним фактором для арабів завжди був і залишається іслам. Ця потужна світова релігія має загальні для всіх світових монотеїстичних релігій рис, а також безліч суто мусульманських релігійно-історичних традицій, які є надзвичайно стійкими, і які виділяють мусульманську цивілізацію з поміж інших.

Відзначимо, що іслам, як і будь-яка релігія виконує важливі для своїх послідовників функції. Виокремимо серед них, передусім, світоглядну, компенсаторну та регулятивну. Саме в рамках цих ісламських вимог, традицій, норм тощо відбувається життя практично всіх арабів, а також більшої частини арабо-мусульманської еліти, незважаючи ні на які контакти з Заходом чи іншими світовими цивілізаціями. Своє, суто арабське, освячене Кораном, життям пророка Мухаммада, Сунною та хадісами практично жоден араб надовго

не проміняє на цінності інших цивілізацій, навіть якщо їх необхідно запозичати чи враховувати для успішного власного життя, існування тимчасового соціуму на іноземній території, або ж у більш нагальному вимірі – ідентифікації, шляхів і перспектив розвитку власного суспільства, країни.

Важливим для стійкого характеру соціокультурного ядра арабо-мусульманського суспільства в умовах глобалізації є наявність певною мірою конкуруючою з поняттям світової глобалізації концепції арабської і мусульманської «умми», тобто об'єданого за ісламськими канонами мусульманського світу [3, с. 241–242]. Саме визначення такого параметру розвитку і було однією з задач місії пророка Мухаммада. Тобто не лише поширення завдяки божественним одкровенням нової релігії, але і створення та організація потужної арабської і мусульманської общини («умми»), здатної посилювати свій власний ідеологічний та релігійний вплив, об'єднувати арабські племена в нову територіальну цілісність, здійснювати власну релігійну, політичну та військову експансію на володіння сусідніх племен, союзів племен і країн, що яскраво проявилось ще в епоху існування Арабського Халіфату, золоті доби арабо-мусульманського суспільства.

Згадане явище і донині впливає на арабську історичну пам'ять, свідомість, гордість. Воно створює історично-політичний контекст, що переконливо впливає на арабське сьогодення. Явище умми значною мірою визначає розвиток нинішньої політичної свідомості й політичних систем в арабських країнах.

Родоплемінна структура арабів була з самого початку міцною і довела свою довговічність історією цього народу. Саме родоплемінна організація арабського населення на певній території була прототипом інтеграції на арабських теренах в древні часи.

Слід відмітити, що значення терміна «умма» складалося в ході проповідницької діяльності пророка Мухаммада і формування соціального організму, який у Корані позначається цим терміном. З історичної точки зору, основні аспекти його значення склалися під кінець перебування пророка в Мекці (620–622 рр.). За допомогою терміна «умма» в Корані позначалися людські суспільства, які складали в своїй сукупності світ людей (передусім мусульман). Окрема спільнота була об'єднана спільною релігією, спільним Писанням, відсутністю Писання, даного в минулому (на відміну від християн та іудеїв – «людей Писання» – агль аль-Кітаб). Воно називалося по імені духовного прабатька, який міг бути і кровним предком і також спочатку позначався терміном «умма». Прототипом такого значення є доісламське і ранньокоранічне вживання слова «умма» в значенні «віра».

В асоціативному ряді зі словом «умма» знаходилось дієслово «амма» зі значеннями «передувати», «бути попереду» (звідси імам – «приклад», «взірець для наслідування»). З зазначеного вище слідує, що термін «умма»

містив у собі уявлення про духовне і соціальне наступництво. Історія людства в Корані – це послідовна зміна однієї соціально–релігійної общини («умма») іншою. Всі вони колись склали єдину умму людей, об'єднаних спільною релігією (умма Ібрахім).

В медінських сурах термін «умма» став означати головним чином медінську общину і її складові умми мусульман та іудеїв. Аналіз коранічних контекстів і медінського договору показує, що основою соціальної організації медінської умми являлися відносини залежності/ покровительства (вала' дживар), що набули на відміну від доісламського, умовного, новий абсолютний характер. Всі члени умми були зв'язані відносинами вала' дживар, знаходячись при цьому під покровительством «верховного» муала (валі) – Аллаха. Це стало розвитком доісламських уявлень про відносини між божеством–покровителем племені і членами племені. Покровителем (валі) членів умми став і сам Мухаммад, який був передавачем волі Аллаха.

Виникнення умми як соціальної організації ознаменувало становлення структури відношень панування – підкорення при абсолютному характері верховної влади. Складення такої соціальної структури, що певною мірою суперечило пануванню довгий час в арабській суспільній свідомості принципам родо–племінної демократії, потребувало сакралізації влади і було пояснено як відновлення порушених людьми традицій.

До кінця життя Мухаммада в мусульманську умму було включено практично все населення Аравії. Після смерті Мухаммада і припинення «безпосереднього втручання» Аллаха в життя общини умма аль–іслам стала земним носієм верховного суверенітету. В ході арабських завоювань і наступної ісламізації підкорених народів термін аль–умма став означати все суспільство мусульман, хоча без артикля міг вживатися і стосовно всієї «спільноти немусульман» – населення дар аль–харб.

Протягом VII століття відбулося ототожнення общини мусульман з місцем їх розселення (дар аль–іслам) і Халіфатом. При цьому зберігалось уявлення, що мусульманин, який мешкав навіть поза межами Халіфату, належить до умми.

Уявлення про національне громадянство з'явилося в мусульманських країнах лише до кінця XIX століття. До цього мусульмани різних держав юридично вважалися членами однієї общини мусульман.

Поява і розвиток ідеології панісламізму і панарабізму привело до виникнення ключових для цих концепцій понять «умма ісламійя» (спільнота мусульман) і «умма арабійя» (арабська нація).

Тенденція становлення націй в окремих арабських країнах також знайшла відображення у вживанні терміну умма. Варто зазначити, що у працях деяких єгипетських громадських діячів XIX ст., які заперечують панарабізм, зафіксований вираз умма мисрійя («єгипетська нація»).

Термін умма продовжує вживатися і для позначення автономних ісламських релігійних

общин (Ліван) для виділення ідеологічного аспекту релігійної спільноти в багатоконфесійній державі.

Таким чином, на макрорівні міжцивілізаційного руху, його еволюційний адаптаційний напрямки були обумовлені не протилежністю традиційного і сучасного суспільств, а особливостями екзистенціальної і формальної раціональності, що генерується відповідними типами свідомості.

Значне місце приділили цій проблемі у своїх дослідженнях видатні західні філософи Е. Дюркгейм, М. Мосс і Б. Нельсон [4, р. 808–814], які вважали типологію структур свідомості ядром цивілізаційного аналізу.

Так, Б. Нельсон виділяє три типи структур свідомості: сакральнo–магічну, релігійну і раціоналізовану. Досліджуючи історичну ретроспективу формування цих типів свідомості, Б. Нельсон виділяв у процесі оформлення його сакральнo–магічного різновиду примат колективної відповідальності за порушення космічного порядку. Така свідомість жила жертвоприношеннями і постійною пам'яттю про скоєні усім суспільством злочини і провини, що постійно вимагали спокутування. Йому була притаманна складна система ритуалів та етикету, призначена для збереження або відновлення соціально–космічного порядку. Колективна свідомість була авторитарною і колективні уявлення про буття переважали над індивідуальними. Б. Нельсон бачив таку структуру свідомості в найрізноманітніших архаїчних суспільствах, включаючи Стародавній Китай, Індію, архаїчну Грецію та Рим. До носіїв такої свідомості він відносив також мешканців ізраїльсько–іудейських царств.

Релігійний тип свідомості, згідно Б. Нельсона, вимагав, щоб усі індивіди і групи, незалежно від соціального статусу, постійно очищували себе від злих думок і почуттів. Домінуючою ідеєю тут була (і залишається) «активна відповідальність словом і справою світу духовному». Домінувало уявлення про стандартизацію індивідуальної і колективної участі за посередництва обрядів, наслідування і дотримання зразків. Основний історичний прорив від сакральнo–магічної до релігійної свідомості відбувся мірою становлення Великих релігій сучасності [5, р. 136–198].

Простий переклад слова «релігія», що походить до латинського дієслова «religare» (зв'язувати), або, може, «telegere» (перечитувати, передумувати), нічого не дає для розуміння змісту поняття релігії, тому що в ході процесу розвитку суспільства воно набуло нових аспектів змісту. Тут ми бачимо світоглядне явище, що включає ряд компонентів: (1) вірування, які складають систему догматів; (2) культ; (3) церкву як суспільний інститут; (4) специфічні емоційні переживання, пов'язані з віруваннями і культом відповідної релігії; (5) норми моралі, що отримали незалежно від свого реального історичного походження, підтримку і освячення в системі догматів даної релігії [6, с. 12].

В контексті релігії, мова йде також про ідеологічне явище. Всі перераховані елементи релігії одержують своє специфічне релігійне

забарвлення лише оскільки вони пов'язані з відповідними релігійними догматами, віруваннями. Релігійні уявлення зводяться, проте значною мірою до віри в надприродні явища і зв'язки між явищами природи. Тут людина, як їй може уявлятися, також відшуковує ілюзорну можливість впливу в своїх інтересах на світ надприродного або більш менш реального впливу на світ природного.

Згадане вище значною мірою пояснюється тим, що релігійна ідеологія знаходиться у прямому відношенні до загальних умов життя людей. Вона не має самостійної історії, відокремленої від історії суспільства, що особливо характерно для ісламу [6, с. 12–14].

Суспільна обстановка, яка, по-перше, на початковому етапі дає поштовх релігійним переживанням та зумовлює їх гостроту і живучість, а по-друге, часто відображається в цих переживаннях, надає матеріал для релігійних уявлень і їх певних змін. Очевидно, що в суспільстві, основними функціями релігії, не розкриваючи їхньої специфіки, можна виділити наступні: екзистенціальну (пояснення смислу життя); соціокультурну (компенсаторна, інтегруюча, регуляторно–контролююча) і політичну функцію [6, с. 27–46]. Обстановка, що склалася в даному суспільстві в певну епоху, може створювати сприятливе підґрунтя для появи і розповсюдження нових вірувань та оновлення попередніх вірувань. У результаті та чи інша ідея або слабшає, або одержує потужний резонанс в суспільній свідомості, перетворюючись у початковий пункт подальшого розвитку бачення світу. Найчастіше такі думки з'являються в періоди гострих суспільних криз, а релігійна система поглядів, що виникає в згаданих умовах (і заснована певною мірою на традиції), пропонує їм свій вихід з ситуації.

Особливо важливо відзначити в контексті зазначеного вище, що, наприклад, Б. Нельсон не розглядав свою типологію як незворотні еволюційні стадії розвитку. На думку професора соціології штату Нью-Йорк Дональда А. Нільсена, Б. Нельсон вважав такий підхід неісторичним. Згідно досліджень Б. Нельсона, пише американський професор, у будь-якому складному суспільстві раціоналізована структура свідомості не поширюється рівномірно на всіх індивідів і соціальні групи. Певною мірою присутні всі типи свідомості, «їх історична суміш і баланс. Можливі і регресії від одного типу до іншого, наприклад, від раціональних до релігійних або сакральних–магічних структур. Може відбуватися і селективний розвиток в «сегментарній» формі анклавів, які модернізуються, раціоналізуються в рамках, в основному, традиційних суспільств, коли вони зустрічаються з сучасними суспільствами». У цілому ж те, що робить задачу надзвичайно актуальною, «сучасне глобальне відродження релігійних структур і колективних світосприймань кидає, на думку Д. А. Нільсена, фундаментальний виклик раціональним структурам» свідомості [7, р. 410–411].

Імовірно, цю точку зору поділяє і професор соціальних наук Іудейського університету в

Єрусалимі Ш. Н. Айзенштадт, який проводить яскравий синтетичний аналіз динаміки впливу всіх типів свідомості на розвиток незахідних суспільств, що повністю може застосовуватися і для розуміння процесів, які відбуваються в араб–ісламському світі.

Усі незахідні суспільства, пише він, залучалися в загальне русло сучасності, але конкретний характер змін, їхня динаміка, інституційні та ідеологічні системи формувалися і розвивалися з урахуванням їхнього культурного та історичного досвіду. В незахідних суспільствах відбувається постійна конфронтація між сучасними і традиційними секторами і центрами; між сучасною культурою і автентичними культурними традиціями. В середині традиційних секторів відбувається постійне коливання між запереченням нових відей і центрів нової цивілізації, з однієї сторони, і тяжінням до них, прагненням зрозуміти, інтерпретувати нові ідеї та інститути. Доречно зауважити, що всі соціальні і політичні рухи, що виникають в незахідних суспільствах, значною мірою сучасні, хоча часто несуть анти–західну і навіть анти–сучасну направленість. Місцеві еліти та інтелектуали початково засвоюють універсалістську традицію, щоб брати активну участь у новій цивілізації, але одночасно відхиляють окремі її аспекти, західний контроль і західну гегемонію. Вони використовують універсалістські елементи нової цивілізації при формуванні нових колективних ідентичностей, у той же час не відмовляються від специфічних компонентів традиційної ідентичності (часто одягнутих в універсалістські релігійні категорії). Таким чином, підкреслює Ш. Н. Айзенштадт, в незахідних суспільствах і відбувається «процес постійного відбору, переосмислення і переформулювання основних принципів сучасної західної цивілізації, що викликає постійну кристалізацію нових культурних і політичних програм сучасності, і постійну реорганізацію нових інституціональних моделей» [8, р. 330].

Разом з тим, погоджуючись у цілому з підходом Д. А. Нільсена і Ш. Н. Айзенштадта до виявлення базових закономірностей розвитку незахідних суспільств, слід відзначити, тим не менше, загальну домінують релігійного типу свідомості в ісламських суспільствах, яка, на нашу думку, і складає тут головну альтернативу раціоналізованій свідомості в питаннях формування індивідуальної і групової ідентичності, а також визначення ідей загального блага.

Тому, процес дослідження витоків визрівання релігійної свідомості в країнах Сходу, його впливу на базові ціннісні орієнтири світоглядної позиції мусульман набуває в сучасних умовах всезростаючу наукову актуальність і політичну значимість.

Для багатьох мусульман народження і велич ісламу, відносно швидкий успіх місії пророка Мухаммеда – переконливе підтвердження істинності їхньої релігійної концепції. Навіть для немусульман неймовірним уявляється факт, що на такому вузькому фундаменті, як населення і

цивілізація Центральної і Північної Аравії, могла зрости настільки велична цивілізаційна будівля. Ця структура набула життєстійкості і сили у своїй здатності трансформуватися з релігійної общини, що мала чисто національну природу, в культурне суспільство, яке було і релігійним, і наднаціональним, зберігаючи у той же час своє право на існування і на статус держави.

Політична історія ісламу містить парадокс, властивий лише даній релігії: це ідея перетворення певної арабської секти в контрольовану общиною імперію і більше того, в універсальне релігійне співтовариство, яке початково не мало політичного характеру, хоча і відіграло визначальну роль у політичних подіях та нав'язувало свої цінності іншим культурам.

Інакше кажучи, початково в ісламі не фізичне панування, а культурна міць нового вчення, не виникнення в певному географічному та інтелектуальному регіоні, а іманентний йому універсалізм були вирішальними факторами власного розвитку [9, с. 10–20].

Разом з цим, великий ідеологічний вплив на пророцький рух в Аравії (на початковому етапі його формування) здійснили іудаїзм і християнство. В першій половині IV ст. Південно–Східний Ємен під панування Абссинії, де вже почався перехід до християнства монофізитського гатунку, запозиченого в Єгипті. Це обумовило проникнення християнства до Південної Аравії. Проте об'єднання християнства з непопулярними «чорношкірими» лише завадили йому і, можливо, перешкодило успіху монофізитських проповідників, які прибули в Аравію з Сирії. Народний опір абссинцям, в результаті якого вони до кінця століття були витіснені з Аравії, не викликав відродження язичництва в ряді регіонів, але поступово призвів до вражаючого розповсюдження іудаїзму, що у IV – VI ст. все активніше підтримувався євреями, які переселялися в Південну Аравію після кожного з двох руйнувань Єрусалимського храму.

Період VI – VII століть важливий в історії арабів і тими змінами, що відбулися в житті самого арабського родоплеменного суспільства. Близько 500 р. почався процес посилення різноплеменного впливу Мекки, після захоплення її племенем курейш і укладання від імені цього племені угоди з племенами кінана, що жили поряд і поступилися курейшитах гегемонією в даному районі. Мекка знаходилася на перехресті торгівельних шляхів, що проходили з Півночі і Півдня та з'єднували Червоне море з сучасним Іраком, у безплідній долині, оточеній горами. Мекка могла існувати з самого початку лише завдяки воді джерела Земзем, яке згодом стало священним для мусульман. Містом правила родоплеменна верхівка, яка складалася з глав курейшитських родів; вона ж регулювала відносини між родами [9, с. 40–45]. Оборона була довірена ахабіш, початково абссинським найманцям, яких пізніше послали рекрути з малих сусідніх арабських племен. Більшість населення міста складалася з арабів–некурейшитів та іноземців, у першу чергу рабів. Загальна зацікавленість у

торгівлі та паломництво до початково язичницьких місць поклоніння (Земзем, ідоли і «чорний камінь» у храмі Кааба) поступово дали їм те, що для тодішньої Аравії перетворилося у міцну згуртованість і прагнення власної державності.

Караванна торгівля, в якій брали участь широкі верстви міського населення, надавала економічний поштовх для утвердження певного політичного порядку і формування групи лідерів, які мали накопичене з досвіду уявлення про світ за межами Аравії. Ця торгівля сприяла їм у набутті деяких знань щодо грошового обігу, хоча на територіях в районі Мекки все ще переважала мінова торгівля, в самій Мецці, зокрема, були в обігу візантійські і персидські монети. Загальний рівень освіти зростав, що природно, призводило до деякого відчуження від загальної арабської культури і викликало, відповідно, невдоволення бедуїнів. Головне ж полягало в тому, що люди тепер піддавалися впливу інтелектуальних (у той час – релігійних) течій ззовні.

Поряд з цим набирала силу тенденція посилення майнової диференціації серед бедуїнських племен. Племена витрачали свою енергію в дрібних війнах всіх проти всіх. Внаслідок цього вони так ослабли, а багато з них настільки збідніли, що природним стало прагнення політичної стабільності, і одне це вже пояснює швидкий успіх мусульманського вчення.

Загострення соціальних протиріч та ідеологічна криза арабського суспільства у VI – VII століттях знайшли своє відображення у вже згаданому вище пророцькому русі в Аравії [9, с. 19–25]. Одним з його відгалужень стала перша арабська монотеїстична релігійна течія – ханіфізм. Проте ханіфіти займалися особистим вдосконаленням, не вели широкої пропаганди, не переконували людей. Сповідуючи віру в єдиного Бога, вони говорили від себе, а не від імені і не словами Бога, як це робили пророки. Пророки ж переживали стан екстатичного трансу, під час якого божество або його «посередник» «говорили» з ними. Зазначена форма контакту з божеством, головним чином, на слух, була відома в Аравії також для певної категорії так званих провидців–кагінов. Про деяких з таких провидців прямо говорили, що вони були або стали кагінами. Саме кагіна бачили спочатку в Мухаммеді мешканці Мекки. Екстатична сторона пророцтва Мухаммеда і його суперників поєднує їх з даною традицією.

Проте всі провидці до Мухаммеда були представниками різних територіальних і соціальних груп, що існували в Аравії, які тією чи іншою мірою були виразниками нових соціальних і релігійних ідей в умовах кризи кризи арабського суспільства. Ці рухи характеризувалися бажанням локальної самостійності, скерованістю в минуле і неповною владою провидця. Він зберігав зв'язок з традиціями середовища, з якого походив, але його діяльність була спрямована на створення нового суспільства – умми. Свою місію хіджазький пророк розумів як явище світове, прагнув до того, щоб його община постійно зростала.

Мухаммед був першим у всіх сферах діяльності. Він взяв на себе ті функції, які в попередні часи зазвичай розподілялися в Аравії між багатьма групами правлячого прошарку. Він був і вождем племені – сейїдом, і похідним отаманом – акидом, і кагіном, і третейським суддею – хакимом, і навіть поетом–оратором (шаїром).

Мухаммед мав усю повноту влади, оскільки він уявлявся людям безпосередньо пов'язаним з божеством, а його розпорядження – проявом волі Бога. Його істинна теократична влада складалася в боротьбі і в компромісах з традиціями родоплемінної Аравії. В очах мусульман Мухаммед реалізовував не свою владу, а владу єдиного Бога – Аллаха. Перемоги мусульман і розповсюдження їх влади на Каабу довели, що Аллах – дійсно всемогутній Бог і язичницькі боги – ніщо перед ним. Таким чином, ідеологічно стала стверджуватися думка про визначеність наперед усього суцього, роль якої в ісламі велика.

Формуванню арабської державності з центром в Мекці і Медіні, на основі ісламського вчення, сприяли також і зовнішні фактори: зростаючий вплив Візантії на Півночі і Абіссинії на Півдні Аравії [9, с. 28–34]. Актуальність політичного союзу арабських племен була просто життєво необхідна, тим більше, що перші арабські протодержави – Лахмідські і Гассанідські володіння на Півночі Аравії були фактично колонізовані сусідами.

Глибинний зміст появи Мухаммеда виявився в кристалізації нового поняття Бога, яке згуртувало всіх тих, хто поділяв це поняття, в спільність нового типу. Вплив згаданих поглядів на суспільство тих часів відобразився як у мові, так і в мистецтві. Проте очевидно, що якби запропоноване Мухаммедом тлумачення божественного виявилось незрозумілим для його сучасників, сам Пророк і його місія були б забуті подібно до того, як це відбулося з більшістю носіїв нових уявлень про Бога. Але Мухаммед і його справа вціліли, тому що він говорив не лише від імені Бога, але і від імені арабів, або скоріше, як вважав він сам, тому що він явився до свого народу як арабський пророк. Зокрема, він говорив, що молитва його і благочестя його, життя і смерть – у Аллаха, Покровителя світів, у якого немає співтовариша [10, Коран, 6:163].

Так викладається суть місії Мухаммеда. Далі стає неможливо самовільно наділяти душею кожен елемент того світу, що оточує людину. Релігійні фундації концентруються в єдиному центрі – у всемогутньому Богові і Творці, чия нездоланна воля, яка не обмежує навіть сама себе, стає принципом порядку, що єднає все суще і надає зміст їхньому буттю. Ряд аргументів цієї концепції був запозичений Мухаммедом у іудаїзму і християнства, проте в цілому його концепція символізувала появу нового розуміння світу і нового сприйняття життя [6, с. 28]. Вирішальну роль відіграв той факт, що Мухаммед володів системою ідей, що набирала силу в пізнанні єдиного могутнього Бога.

Вже перший з п'яти «стовпів» (аркан) віри в ісламі – догмат про єдність (ат–таухід) Бога,

Аллаха певною мірою передано у 1–й сурі Корана «аль–Фатіхі» (Та, яка відкриває).

Епітетів або, інакше, «прекрасних імен Божих, які передають окремі якісні характеристики могутнього творця, мусульманські богослови нараховують, як правило 99, стверджуючи, що соте ім'я – невідоме, яке знали лише деякі обрані Аллахом (пророки), силою сотого імені вони могли творити чудеса [9, с. 149]. В цілому через вчення про імена Аллаха, а також атрибути, можливості (сифат) Бога проводиться думка, що від Аллаха не приховано нічого на землі і на небі [10, Коран, 3:4].

Слід відзначити, що для характеристики Аллаха в Корані і ранньому мусульманському богослов'ї використовувалися антропоморфні риси. Лише слово «мова господня» ставилося на виключне місце серед властивостей Аллаха. Коран пояснює, що з людиною Аллах розмовляє не інакше, як тільки через одкровення, чи через завісу, або ж посилає посланця і, по своїй волі відкриває йому, що хоче [10, Коран, 42:50–51].

Доказом того, що у Аллаха немає рівних у Корані слугує сімейно–родовий аргумент: відсутність сім'ї (батька, братів, дружини), тобто «рівному» немає звідки взятися.

У священній книзі мусульман, яка певною мірою відобразила період краху відносин і ранній арабській общині цей доказ закономірний і логічний.

На початковій стадії розвитку ісламу дуже сприяла парадоксальна ідея про божественне милосердя, яке не виключало відповідальності людини, не віддаючи переваги цінності реального світу, Мухаммед, проте рішуче відмовився від самої думки про його абсолютну гріховність і небажаність Богу, створивши таким чином обмеження аскетизму.

Саме під цим кутом зору треба підходити до оцінки ортодоксального догмату про нествореність Корану, обґрунтування якому було здійснено Абу Ханіфою (пом. у 767 р.), главою найпоширенішого релігійно–юридичного відгалуження (мазхаб) сунітського ісламу в його формулі Коран «перед творцем не є створеним». Противники ханіфізму (мутазіліти) виступили проти створеності Корана Аллахом на основі того, що припущення вічності і нествореності Корана Аллахом рівносильне наділенню цієї книги властивостями Бога або, інакше, визнанню поряд з Аллахом другого Бога. Незважаючи на недоліки їхнього вчення, мутазіліти розвинули в ісламі тенденцію тлумачення Корана алегорично, що насправді багато в чому сприяло розвитку арабської філософської думки і літератури.

Очевидно, що викладені в Корані сказання, навіть в умовах середньовіччя, не могли зупинити і часто сприяли наступному інтересу людини в сфері знання і науки про Землю, життя, саму людину. Підтвердження цьому – розвиток філософської, наукової і художньої думки країн розповсюдження ісламу. Аналізуючи той чи інший твір, книги факти і думки, що містяться в ній, необхідно виходити з того, коли, де і ким була написана ця робота, в

яких конкретних історичних умовах вона побачила світ. Лише враховуючи все згадане, можна належним чином розібратися в сутності твору, що розглядається, правильно зрозуміти і оцінити його як у цілому, так і в деталях [11, с. 204; 12].

Зміст Корану значною мірою відобразив рівень суспільної свідомості арабів середини VII століття, але в той же час він у пережитковій формі зберіг немало того, що належить до їхніх загальносемітських стародавніх релігійних сказань, ускладнених часом значними зовнішніми впливами. Так оповідь про створення Адама і дружини Адама [10, Коран, 39:8], певною мірою закріплювало в свідомості людей підлеглий стан жінки щодо чоловіка.

У Корані відсутнє уявлення про людину як «вінець творіння», а також про поступовість розвитку життя на Землі, розвиток сфери людського розуму. Згідно коранічного вчення про пророків, всі пророки і посланці Аллаха, починаючи з Адама, сповідували іслам і були проповідниками цієї релігії. І писання, книги, які до Корана передавалися посланцями Аллаха – Інджіль (Біблія), Забур (Євангеліє), Тора – були священними, такими, що правильно викладали віровчення ісламу. Проте потім людей, яким ця істина проповідувалася, ібліс (диявол) збивав з «прямого шляху». Щоб відновити істину, Аллах послав нових пророків (основних було семеро) просвіщаючи своїм вченням кожний народ. Останнім у цьому ряду пророків йде Мухаммед – «печать пророків», причому його віровчення – вище будь-яких інших, і саме воно єднає посланця Аллаха і тих, хто разом з ним.

Згідно Корана, покликання людини не лише в праці, що була б корисна цій людині, її роду, сім'ї, племені, нації, уммі, але і в тому, щоб долаючи різні негаразди, звернути свої помисли до особистого спасіння. Один з виходів уявлявся, згідно вченню про рай, в потойбічному ушануванні після смерті. Райське життя надається як ушанування за покірність і служіння вірі.

До числа досягнень ісламу можна зарахувати й утвердження принципів соціальної справедливості в мусульманському середовищі, наприклад, варто згадати запровадження обов'язкового податку з багатих (закят), що використовувався общиною для задоволення потреб бідних прошарків, розвиток системи початкової освіти, осуд лихварства, ряду соціальних вад, що сприяло розширенню компенсаторної ролі цієї релігії, посилювало корпоративний дух, що об'єднував її послідовників. Однією з центральних проблем теорії і практики ісламу була і залишається проблема влади. Саме вона призвела мусульманську общину, а потім і весь мусульманський світ до розколу на сунітів і шіїтів. Різниця в тлумаченні природи влади оформилася згодом у дві принципово різні доктрини верховної влади.

І все ж таки, крім питання про верховну владу в мусульманській державі, ще дві віросповідні проблеми уявляються тим вододілом, який відділив різні дрібніші групи і секти в рамках двох головних

віросповідань ісламу, визначив розвиток усієї подальшої теологічної і філософської арабської думки. Це (1) питання про значення віри і справ у вирішенні задачі порятунку душі віруючого і (2) співвідношення божественного присуду долі і свободи волі у формуванні поведінки людини [6, с. 28–56].

Ще більшу інтенсивність мали суперечки з питання про божественний присуд долі. В Корані можна знайти подвійне і внутрішньо неоднозначне вирішення цього питання, так що, посилаючись на нього, можна було вибирати з двох взаємно протилежних варіантів. Точка зору, що панувала в ранньому ісламі, полягала в тому, що Аллах повністю визначив наперед поведінку кожної людини ще до її народження, притому не тільки його справи, але і думки, переконання, наміри. З цим поглядом не завжди узгоджувалася суспільна і громадська, зокрема, юридична практика. За різні вчинки по суті карали людей, яким Аллах «визначив» робити неоднозначні вчинки, тобто якщо люди не володіли свободою волі, то всі їх вчинки, слова, думки залежали лише від Аллаха. На захист вчення про свободу волі людини наприкінці VII століття виступили кадарити (від араб. «кадар» – здатність), їх противниками, які стояли на позиціях абсолютного присуду долі, були джабарити (від араб. «джабр» – необхідність). В часи халіфату Омеййядів (661–750 рр.) джабарити користувалися повною підтримкою влади.

Все викладене вище сприяло закріпленню в ісламі так званого **арабоцентризму**, або передової ролі арабів у єднанні та мусульманській солідарності протягом тривалих століть і сьогодення.

Розділ 2. Ліга арабських держав (ЛАД) – перша ефективна і авторитетна інтеграційна організація арабських країн в період після Другої світової війни.

Ліга арабських держав (ЛАД) належить до найстаріших регіональних організацій афро-азіатського світу, яка стала практичним втіленням ідей арабського інтегризму і арабоцентризму інституалізованих в міжарабській організації.

Напочатку практичної інституалізації арабоцентризму, у жовтні 1944 р. на конференції в Александрії представників Єгипту, Саудівської Аравії, Сирії, Трансйорданії, Іраку і Лівану був підписаний «Александрійський протокол» про створення підготовчого комітету генерального арабського конгресу [13, р. 201–204].

Остаточні цілі і принципи ЛАД було сформульовано у Пакті (Статуті) ЛАД, підписаному 22 березня 1945 р. у Каїрі в палаці Аз-Зафаран лідерами 6 арабських держав. 10 травня 1945 р. пакт набув чинності.

Пакт складається з преамбули і двадцяти статей, що трактують питання членства в ЛАД, поправок до Пакту і ратифікації Пакту. Складовою частиною Пакту вважаються три додатки до нього – про Палестину, про співробітництво з арабськими країнами, які не беруть участі в Раді ЛАД, про призначення генерального секретаря ЛАД [14, р. 125].

Основними органами Ліги, згідно Пакту і Договору про спільну оборону і економічне співробітництво 1950 р., є Рада Ліги, Рада спільної оборони, Економічна рада і Генеральний секретаріат. У 1964 р. практика арабських міжнародних відносин додала до цих органів ще один – арабські наради на вищому рівні – Конференції (саміти) глав держав і урядів, що по суті стали головним форумом ЛАД.

Рішення Ради Ліги, ухвалені одногослосно, мають обов'язкову силу для всіх держав-членів Ліги. Рішення Ліги, ухвалені більшістю голосів, обов'язкові лише для держав, що голосували позитивно за такі рішення.

Держава-член Ліги, яка постраждала від збройного нападу, або якій загрожує збройний напад, має право вимагати негайного скликання Ради ЛАД. Згідно ст.2 Договору про спільну оборону і економічне співробітництво між державами ЛАД від 13 квітня 1950 р., члени ЛАД розглядають будь-який акт збройної агресії, здійсненої проти одного чи декількох з них або проти їхніх збройних сил, як агресію проти них усіх. «Тому, згідно з правом на самозахист, вони зобов'язуються, кожен окремо або колективно, прийти на допомогу державі чи державам, що піддалися агресії, і негайно прийняти, окремо чи колективно, всі доступні заходи, включаючи використання збройної сили, для відбиття агресії і встановлення миру та безпеки» [15, с. 4–9].

Проте, вже на початковому етапі роботи Ліги було очевидно, що внаслідок різних рівнів економічного розвитку, зрілості суспільних відносин в цих країнах в рамках ЛАД будуть проявлятися як доцентрові, так і відцентрові тенденції. Об'єднання в Лігу допомогло незалежним на той час країнам отримати інститут узгодження зовнішньополітичних курсів, але не змогло вивести співробітництво (ні в той час, ні пізніше) на такий рівень, коли б ЛАД могла стати втіленням системи колективної безпеки на Близькому Сході та у Північній Африці.

Для ЛАД помітними є декілька етапів розвитку і впливу на ситуацію на Близькому Сході.

Період 1944–1952 рр. ознаменувався зміцненням держав-членів ЛАД завдяки їх відвертому анти-ізраїльському курсу. Після невдачі для арабів війни 1948 р. країни-члени ЛАД у 1950 р. уклали договір про спільну оборону. Це важливий документ, але він не зіграв ніякої ролі у наступній війні 1956 р. Тому нове єгипетське керівництво на чолі з Г. А. Насером пішло на нові форми співпраці зі співдружністю арабських держав. Мається на увазі проведення міжарабських самітів, перший з яких відбувся у 1964 р. Фактично вже тоді араби почали замислюватися над можливістю нової війни з Ізраїлем, яка не змусила себе чекати і відбулася в червні 1967 р. Переживши чергову поразку у новій Шестиденній війні, араби підсумували наслідки війни на відомому саміті 1967 р. в Хартумі. Удар по арабах був настільки відчутним, що тогочасний президент Єгипту і ОАР Г. А. Насер хотів подати у відставку.

Період 1978–1982 рр. являє собою один з найскладніших, навіть кризових, етапів в історії ЛАД. У цей час, внаслідок укладення Єгиптом кемп-девідських угод з Ізраїлем, Ліга виявилася нездатною практично сприяти пошуку мирних шляхів врегулювання найнебезпечнішого конфлікту в регіоні – арабо-ізраїльського.

Перші ознаки реалізму інших арабських лідерів проявилися на двоетапній нараді 1981–1982 рр. у марокканському Фесі. Саме тоді за ініціативи тогочасного короля Саудівської Аравії Фахда ЛАД ухвалила перший загальноарабський план врегулювання близькосхідного конфлікту. **План Фахда в завуальованій формі визнавав право Ізраїлю на існування в обмін на арабські землі та нічого не говорив про Організацію визволення Палестини (ОВП), яку ізраїльтяни у той час вважали терористичною організацією.**

Заради справедливості слід підкреслити, що більшість членів ЛАД, незважаючи на пропагандистський бойкот Єгипту, фактично і формально АРС не виключили з ЛАД, а його членство в даній організації було тільки призупинено. **Єгипет не був у повній ізоляції, а його приклад і Феський план, незважаючи на деякі недоліки, свідчили про розуміння більшістю конструктивно-мислих арабських керівників необхідності пошуку шляхів до тривалого миру на Близькому Сході.**

1980-і рр. стали періодом випробування ЛАД на міцність. З однієї сторони, після неприйняття Ізраїлем Феського плану частина арабських керівників фактично пішла на спроби підключити ОВП та Йорданію до кемп-девідського процесу в обхід ЛАД. Це була вже інша крайність, тому що одержати необхідні міжнародно-правові гарантії від Ізраїлю і США цьому курсу не вдалося. Тому **1982–1985 рр.** – це роки кризи в ЛАД, коли протиріччя між радикальними і поміркованими режимами заважали просуванню вже, здавалося б, схваленого більшістю арабів Феського плану.

У середині 1980-х рр. ускладнився весь комплекс міжнародних відносин у регіоні: крім арабо-ізраїльського конфлікту, ліванської війни, продовжилась ескалація ірано-іракського і західно-сахарського конфліктів. Щоб уникнути розширення зон всіх цих найнебезпечніших конфліктів (а крім них були ще війни в Чаді, Судані, Еритреї), ЛАД повинна була діяти, зміцнювати свій авторитет. У самій ЛАД відбулися важливі внутрішні зміни: організаційно оформилася група поміркованих держав – виникла Рада співробітництва арабських держав Перської (Арабської) затоки. Шість її членів (Саудівська Аравія, Кувейт, ОАЕ, Бахрейн, Катар, Оман) стали ініціаторами підвищення ефективності рішень Ліги. Цьому в значній мірі сприяло блокування Іраку з Радою співробітництва. У той час Ірак посилював позиції поміркованих сил в ЛАД. За зазначених умов стало можливим проведення етапної наради ЛАД в Алжирі (1988 р.), де був знову підтверджений Феський план, засуджений міжнародний тероризм. **Рішення Алжирської**

наради відкрили шлях до повернення Єгипту в ЛАД, а також першого проголошення незалежності Держави Палестина. Повернення АРС до ЛАД відбулося у 1989 р. на саміті арабських держав у Касабланці.

Необхідно додати, що значний революційний вплив на всі процеси в ЛАД справило перше палестинське повстання на окупованих територіях (перша інтифада). Воно значно посилює позиції Я. Арафата, дозволило йому зробити нові реалістичні кроки: визнати резолюцію 242, визнати право Ізраїлю на існування, відмовитися від тероризму.

Період 1988–1989 рр. в діяльності ЛАД можна охарактеризувати як один з найбільш вдалих. По-перше, нові неконфронтаційні підходи перемогли на нарадах лідерів арабських країн в Алжирі (1988 р.) і в Касабланці (1989 р.) [16, р. 13–14]. По-друге, жорстка позиція ЛАД щодо ірано–іракського конфлікту значною мірою сприяла його локалізації і припиненню. І по-третє, що дуже важливо, від імені ЛАД був розроблений план врегулювання 15–річної громадянської війни в Лівані (Таїфський план), який визнали більшість протиборчих в Лівані сил. Наступним періодом діяльності ЛАД став початковий відтинок часу в ХХІ столітті.

Тут важливо зазначити, що наради Ліги на вищому рівні практично перестали проводитися. Лише у 2001 р. саміт в Аммані визначив в нових історичних умовах принципові питання спільних підходів арабських країн до проблем ситуації на Близькому Сході, коли після двох анти–іракських війн США перетворилися з фактору зовнішнього впливу на події в регіоні у фактор постійної присутності на Близькому і Середньому Сході.

Варто також відзначити, що всі арабські і позарегіональні керівники приділяли і приділятимуть увагу пошуку місця проблеми Єрусалима в усьому комплексі проблем арабо–ізраїльського протиборства. Залишаючись органічною частиною палестинської проблеми, це питання має велике політичне значення [17, р. 34, 62].

Специфіка ставлення арабських країн до даної проблеми пояснюється значною мірою роллю ісламу в Арабському світі [18, р. 124; 19, р. 50–51]. Свій внесок у розробку зазначених поглядів зробив і перший генеральний секретар Ліги арабських держав Абд ар–Рахман Аззамі [18, р. 124]. Розвиваючись у специфічних культурно–релігійних умовах регіону, панарабізм та арабський націоналізм, вираженням яких великою мірою стала ЛАД, ніколи не був секулярним, як на Заході чи в певних аналогічних течіях єврейської діаспори. Це й визначило особливий зв'язок, навіть сплав політики та релігії в Арабському світі, важливість традиційного мусульманського релігійно–морального ідеалу в суспільному житті.

Як вже зазначалося вище, з початком 2000–х рр. ЛАД потрапила до смуги чергового послаблення ефективності своїх рішень. З 2002 р. по березень 2008 р. саміти ЛАД фактично не проводилися. А

на 27–му саміті ЛАД, який відбувся в Бейруті у березні 2008 р. були присутні представники лише 13 з 22 арабських країн. Причому найвпливовіші арабські країни – Єгипет і Саудівська Аравія не були представлені взагалі. Центр близькосхідної інтеграційної політики знову змістився в Каїр та до найбагатших арабських країн–членів Ради співробітництва держав Перської (Арабської) затоки.

Етапним у ХХІ столітті став саміт ЛАД 27 березня 2002 р. у Бейруті. Варто зазначити що його відвідали лише 10 з 22 керівників арабських країн. Але саме скликанню зазначеному форуму присвятив свою мирну ініціативу тогочасний кронпринц Саудівської Аравії Абдулла Бен Абдель Азіз. План являє по суті принципову пропозицію щодо припинення арабо–ізраїльського конфлікту. Після схвалення самітом ЛАД у Бейруті саудівська ініціатива стала відома світові як Арабська мирна ініціатива 2002 р. План передбачає 1) повне виведення ізраїльських військ з усіх окупованих арабських територій, включаючи сирійські Голанські висоти, і території частково окупованого південного Лівану до лінії розмежування, які існували станом на 4 червня 1967 р.; 2) досягнення справедливого вирішення проблеми палестинських біженців згідно резолюції Генеральної Асамблеї ООН №194 від 11 грудня 1948 р.; 3) створення і визнання незалежної і суверенної Палестинської держави на всіх палестинських територіях станом на 4 червня 1967 р. на Західному березі річки Йордан і Секторі Газа зі столицею у Східному Єрусалимі.

Далі, згідно вказаного мирного плану, у відповідь на визнання Ізраїлем зазначених пропозицій, усі арабські держави 1) вважатимуть арабо–ізраїльський конфлікт закінченим і підпишуть мирний договір з Ізраїлем та визнають мир між усіма державами Близькосхідного регіону; 2) встановлять нормальні відносини з Ізраїлем в рамках всеохоплюючого миру між сторонами. Згідно цього плану, від імені керівництва Саудівської Аравії всі арабські держави виходять до Ради Безпеки ООН з ініціативою, яка спирається на два базових принципи: нормальні відносини і безпека для Ізраїлю в обмін на повний вихід Ізраїлю з усіх окупованих арабських територій, визнання незалежності Палестинської держави зі столицею у Східному Єрусалимі, а також повернення біженців згідно резолюції ГА ООН №194. ЛАД готова досягти переговорного врегулювання проблеми палестинських біженців без згадування арабами термінів «право на повернення» «всіх палестинських біженців» [20; 17, с. 3–25].

Кронпринц Саудівської Аравії Абдулла Бен Абдель Азіз у 2002 р. також додатково запропонував арабським лідерам розглянути саудівський проект найважливіших підходів до проблеми внутрішніх реформ. Після схвалення вказаного саудівського плану країнами ЛАД в грудні 2002 р. цей план одержав назву «Арабської хартії» [21, р. 2].

Але шлях навіть до можливості припинення арабо–ізраїльського примирення виявився дуже

тернистим. Лише 9–10 липня 2007 р. ЛАД відрядила, а Ізраїль погодився прийняти арабську делегацію на чолі з єгипетським міністром закордонних справ Ахмедом Абуль Гейтом [22].

Проте загалом офіційна реакція Ізраїлю на нову мирну ініціативу ЛАД була стриманою, хоча і викликала неоднозначну дискусію в ізраїльському істеблішменті [22; 23]. У черговий раз налагодити діалог з Ізраїлем вже у квітні 2014 р. спробував палестинський лідер Махмуд Аббас, який підтвердив готовність відновлення переговорів з палестинцями Західного берега річки Йордан (без екстремістів з ХАМАСу) та повернутися на відновлених переговорах до концепції двох держав [23].

На останньому 29–му саміті ЛАД в Аммані 29–30 березня 2017 р., який фактично відродив панарабську організацію після тривалої стагнації (у саміті взяли участь 21 з 22 лідерів арабських країн), араби на чолі з новим королем Саудівської Аравії Салманом знову підтвердили мирний план 2002 р. і відсутність бажання військово конфронтувати з Ізраїлем за умови схвалення ним мирного плану [20].

Загалом необхідно підкреслити, що у другому десятилітті XXI століття урізноманітнилися загрози, з якими зіштовхуються арабські країни. Передусім тут необхідно згадати проблему тероризму, а також посилення протиріч між Іраном та країнами–членами Ради співробітництва арабських країн Затоки і перш за все, Саудівською Аравією. Головними міжнародними проблемами у кризових саудівсько–іранських відносинах стали війни в Сирії та Ємені.

На 28–му саміті ЛАД 30–31 березня 2015 р. в єгипетському місті Шарм аш–Шейх повалений, але підтриманий саудитами президент Ємену А. Хаді закликав до відкритого втручання Саудівської Аравії та створеної нею коаліції 10 арабських держав в єменський конфлікт, який розпалював і розпалює Іран [23; 24; 25; 26].

На останньому 29–му саміті ЛАД 11–12 вересня 2017 р. в Йорданії арабські країни знову закликали боротися з тероризмом і гегемонізмом (не згадуючи в тексті заключної резолюції саміту конкретно Іран, який стоїть за війнами в Ємені та Сирії). Коли ж постійний представник Катару при ЛАД Султан Саад Аль–Мураїхі намагався висловитися про відкритість іранської дипломатії до компромісних рішень щодо деяких питань ситуації в Близькосхідному регіоні, представники антитерористичного квартету (Саудівська Аравія, Єгипет, ОАЕ та Бахрейн) фактично влаштували анти–іранський та анти–катарський словесний демарш [27; 28]. Згодом, 29 жовтня 2017 р., вже після саміту ЛАД, міністр закордонних справ Бахрейну Халід бін Ахмед Аль Халіфа навіть запропонував заморозити членство Катару в Раді співробітництва арабських держав Затоки [28].

І все ж, незважаючи на численні протиріччя і складності в роботі, до позитивних рис діяльності ЛАД слід віднести самостійність і незалежність від політики західних країн з самого початку її

існування, а також авторитет значний хоча подеколи неоднозначний авторитет зовнішньополітичних рішень, що дає можливість говорити про ще один (колективний) *арабський фактор у міжнародних справах*.

Розділ 3. Проблема Єрусалима – один з головних факторів солідарності арабських народів.

Проблема Єрусалима, що періодично загострюється, сягає своїм корінням в глибоке минуле. Вона має важливе значення для всіх ісламських, християнських країн, а також для Ізраїлю.

За картою ООН 1948–49 рр. в місті Єрусалимі розміщено 30 Святих Місць. Особливий статус зазначених територій уперше було закріплено особливим статутом в Османській імперії ще у 1757 р. [29, с. 4–9].

Враховуючи унікальну роль цього міста в історії людської цивілізації, в становленні трьох світових монотеїстичних релігій, можна зробити висновок, що будь–які спроби близькосхідного врегулювання включатимуть спеціальні переговори про статус Єрусалима, або його Старого Міста – Східного Єрусалима.

Специфіка ставлення арабських країн до даної проблеми пояснюється значною мірою роллю ісламу в Арабському світі [30, с. 58–59]. Мусульманська релігія тут набагато сильніша, ніж іудаїзм в Ізраїлі, чи християнство в Європі. Мусульманські богослови в більшості арабських країн фактично інтегровані в систему політичної влади, що найяскравіше виражене в монархічних країнах.

Як вже зазначалося, **ідея особливої ролі арабів у боротьбі всіх мусульман за збереження святинь ісламу має глибокі історичні й ідеологічні корені.** Вона притаманна всім без винятку філософсько–політичним концепціям, починаючи з першої подібної течії – ваххабізму [31, р. 58–59], який виникнув на території нинішньої Саудівської Аравії ще у XVIII ст. Оскільки важливість визволення Єрусалима від «невірних» диктувалася націоналістичними, панарабськими і різноманітними панісламістськими течіями, особливо після розпаду Османської імперії та ліквідації релігійного інституту халіфату в Туреччині (1924 р.), то ніби цілком закономірним у мусульманському світі (дар–уль–іслам) ставало те, що політичний контроль над Святим Містом повинні здійснювати представники арабської общини народів (джаміа арабійя) [32, р. 34, 62; 33, р. 124]. Це, серед інших причин, й призвело після першої арабо–ізраїльської війни 1948 р. до захоплення Східного Єрусалима йорданцями.

Особливий інтерес до Єрусалима традиційно виявляють арабські монархічні режими, передусім, саме Саудівська Аравія та Йорданія, оскільки на території першої з них розташовані головні мусульманські святині – в містах Мекка та Медіна, й це відіграє вирішальну роль у політичній та ідеологічній боротьбі за провідні ідеологічні позиції в мусульманському і Арабському світі в контексті збереження головних святинь ісламу.

Саме тому в політиці Саудівської Аравії велике місце посідає проблема Єрусалима, адже в його східній частині (Старе Місто, або Східний Єрусалим) зберігаються визначні пам'ятки ісламу, включаючи дві мечеті – «Аль-Акса» і Омара, що є святими для мусульман усього світу, і паломництво до яких за важливістю поступається лише хаджу в Мекку і Медіну. Згідно коранічного сказання, саме з Єрусалима пророк Мухаммед здійснив мандрівку на сьомі небеса, де зустрівся з Аллахом, після чого благополучно повернувся на землю. Саме на тому місці, де зупинявся кінь Мухаммеда перед мандрівкою пророка на небеса, і споруджено мечеть «Аль-Акса».

Оскільки династія Саудидів є хранительською основних мусульманських святинь у Мецці та Медіні, вона розуміє, що повинна відстоювати й третю мусульманську святиню – мечеть «Аль-Акса» та загалом Східний Єрусалим. Тому саудівське керівництво в боротьбі за врегулювання на Близькому Сході завжди проводило ідею звільнення Східного Єрусалима від ізраїльтян.

Неабиякий тиск на позицію практично всіх арабських країн у даному питанні справляють внутрішні фактори. Так, в усіх згаданих країнах є сильними різноманітні фундаменталістські організації на кшталт «братів-мусульман», які у відстоюванні багатьох цінностей ісламу займають крайні антисекуляристські, й подекуди ірраціональні, радикальні навіть з точки зору більшості мусульман, позиції [34]. Ці течії посилювалися після 1967 р. (тобто після втрати арабами Східного Єрусалима внаслідок Шестиденної війни) та після іранської революції 1979 р. (першого успіху фундаменталістів у національному масштабі).

Особливо наполегливо за звільнення Старого Міста виступав саудівський король Фейсал. У серпні 1969 р. він вперше закликав арабів до «джихаду» – за звільнення мусульманських святинь від іновірців. Приводом для його заклику став підпал невідомими мечеті «Аль-Акса». Природно, відповідальність за пожежу в очах арабів ніс Ізраїль, який контролював Єрусалим. Можна, звичайно, погодитися з думкою ряду дослідників, що джихад – це насамперед боротьба за здобуття святих цінностей ісламу засобами мобілізації передусім моральних і духовних зусиль, а не фізичних чи матеріальних проявів цієї боротьби [35, с. 10]. Проте в умовах невизнання арабами Ізраїлю, офіційно закріпленого в рішеннях Хартумської 1967 р. наради Ліги арабських держав (ЛАД) на вищому рівні, й підтримки вказаних рішень більшістю мусульманських країн, не можна було виключити військовий шлях розв'язання зазначеної проблеми. Відповідним чином згадані дії сприймалися у Тель-Авіві та на Заході. Тим більше, що час йорданського правління в Східному Єрусалимі (1948–1967 рр.) не можна вважати терпимим у релігійному плані, адже згаданий період ознаменувався висилкою євреїв зі Старого Міста, паплюженням іудейських

кладовищ і синагог, обмеженням доступу віруючих до іудейських святинь [36, с. 13].

Проте заклики саудівського короля залишилися фактично безрезультатним. Основною метою саудівців у той час було протиставити рух ісламської солідарності рухові арабської єдності, керівна роль у якому належала видатному єгипетському президентові Гамаль Абдель Насеру. Тоді династія Саудидів могла знайти реальну підтримку лише у двох арабських монархів – йорданського короля Хусейна Бен Талала і марокканського короля Хасана II, причому в питанні конкретних шляхів звільнення Єрусалима Фейсал міг розраховувати лише на короля Хусейна. Але останній вважав, що треба добиватися звільнення Єрусалима лише для того, щоб знову, як і в 1948 р., включити його до складу Йорданського королівства.

Для Хусейна питання Східного Єрусалима важило особливо багато, бо його діда поховано в Старому Місті. Більше того, сам йорданський король Хусейн Бен Талал був нащадком пророка Мухаммеда в 39-му коліні, отже доля Східного Єрусалима, тісно пов'язана з іменем пророка, йому не була байдужа [37, р. 1044].

В історичному плані слід нагадати, що резолюція ООН №181 у листопаді 1947 р. передбачала виділити місто в «окремому одиницю» зі «спеціальним статусом» [38, с. 3–29]. Майбутні правителі Ізраїлю пішли на це, вважаючи, що їхня згода – «плата за державність» (Д. Бен-Гуріон) [39, с. 56; 40, с. 15–16]. Араби ж у той час відхилили компроміс і великою мірою виявилися заручниками власного екстремізму.

Після утворення Держави Ізраїль віхами в історії міста були наступні акції: фактична анексія західної частини міста Ізраїлем під час першої арабо-ізраїльської війни. За її наслідками 22 листопада 1949 р. М. Бегіном внесено пропозицію про перетворення Єрусалима в столицю Ізраїлю. **Фактично, Західний Єрусалим проголошено столицею 23 січня 1950 р., незважаючи на протести керівних органів ООН.** У реальному житті до 1953 р. всі ізраїльські міністерства, крім міністерства оборони, переведено з Тель-Авіва до Єрусалима.

Після Шестиденної війни 7 червня 1967 р. проведено перший ізраїльський військовий парад у Єрусалимі. 14 червня 1967 р. уряд Ізраїлю заявив про анексію Східного Єрусалима й оформив цю анексію трьома законами від 27 червня того ж року. У липні 1967 р. «об'єднаний Єрусалим» проголошено «єдиним неподільним містом, столицею Ізраїлю», розширено кордони міста з 27 до 67 кв. миль, аби збільшити число єврейських поселенців у межах міста.

Правова сторона вказаних дій найкраще викладена Д. Бен-Гуріоном:

«Єрусалим зробив столицею король Давид. Ніякого нового закону не треба, тому що існує акт короля Давида від 1000 р. до н.е.»

Іноземні послы в Ізраїлі з 1954 р. вручають вірчі грамоти в Єрусалимі. В 1972 р. з 45 іноземних

місій 21 було розміщено в Єрусалимі (в основному це представництва афро–латино–американських країн). **Проте до 6 грудня 2017 р. жодна країна світу не визнала Єрусалим столицею Ізраїлю** [41; 42]. Всі протиправні акції Ізраїлю щодо статусу міста йдуть урозріз із відповідними рішеннями ГА і РБ ООН.

Після пожежі 21 серпня 1969 р. в третій за значенням мусульманській мечеті «Аль–Акса» у вересні того ж року в Рабаті відбулася перша конференція представників усіх мусульманських країн. У новоствореній Організації Ісламська Конференція (ОІК) було поставлене питання про повернення міста під арабський суверенітет (теза Саудівської Аравії, що є однією з умов політичного врегулювання з Ізраїлем). Оскільки проблема Єрусалима виходить за межі інтересів Ліги арабських держав і торкається всіх мусульман, постановка цього питання на загально–мусульманському форумі мала прямий смисл, оскільки у своїх подальших діях арабські країни дістали можливість спертися на широку ісламську солідарність.

Настрої в Арабському світі з цього питання такі різкі, що навіть президент АРЕ А. Садат не міг з ними не рахуватися. Йдучи на всілякі компроміси з ізраїльтянами, єгипетський президент неодноразово публічно підкреслював, що араби ніколи не змиряться з ізраїльською окупацією Східного Єрусалима. Саме зазначену тезу він і підтвердив у своєму виступі в кнесеті 20 листопада 1977 р. [43, р. 772–773], а далі А. Садат підтримав право участі палестинців Старого Міста у виборах до органів міської адміністративної автономії [44, р. 661]. Пізніше вказана позиція була відображена в меморандумі єгипетського уряду від 13 жовтня 1980 р., де зазначалося, що араби Східного Єрусалима – складова частина палестинського народу. З ряду ізраїльських джерел можна зробити висновок, що, зрештою, А. Садат готовий був піти на поділ суверенітету над Східним Єрусалимом, але проти виключно ізраїльського контролю над ним [43, р. 772–773].

Найважливішою спільною акцією ЛАД і ОІК кінця 1970–х років слід вважати боротьбу за повернення з Єрусалима до Тель–Авіва посольств тих країн, що підтримували дипломатичні зв'язки з Ізраїлем. Для координації спільних дій на 10–й конференції міністрів закордонних справ ОІК у Фесі (9 травня 1979 р.) був створений спеціальний комітет з питань Єрусалима у складі 15 держав–членів. Комітет очолив король Марокко Хасан П. На тій же конференції Єгипет було виключено зі складу ОІК за пропозицією Сирії. Дана конференція, як і наступна сесія Ради ЛАД у Тунісі (28–29 червня 1979 р.), заявили, що проти країн, які відкрили свої посольства в Єрусалимі, будуть застосовані різнобічні санкції. Ця заява зупинила, зокрема, переведення канадського посольства з Тель–Авіва до Єрусалима. Вісім країн повернули свої посольства назад до Тель–Авіва. Із європейських країн одразу цього не зробили лише Нідерланди.

Усього ж кількість іноземних місій у місті–святині на рівні посольств скоротилося з 21 до 13. Станом на сьогодні у передмістях Єрусалиму діють лише посольства Болівії, Гватемали та Парагваю.

Наприкінці червня 1980 р. Ізраїль прийняв рішення про остаточну анексію Єрусалима. 1 серпня 1980 р. весь Єрусалим у законодавчому порядку був проголошений «вічною і неподільною» столицею Ізраїлю. Рада Безпеки ООН, скликана за проханням мусульманських країн, засудила вказане рішення уряду й керівництва Ізраїлю (резолюції РБ ООН №476 від 30 червня 1980 р. та 478 від 20 серпня 1980 р.).

На початку липня 1980 р. в Аммані відбулася нарада міністрів закордонних справ мусульманських країн, де було ухвалено резолюцію щодо бойкоту країн, котрі підтримують рішення Ізраїлю про перетворення Єрусалима на свою столицю. Учасники наради надіслали офіційний протест США у зв'язку зі схваленням ними політики Ізраїлю.

Всі описані події змусили Ер–Ріад знову поставити питання про «джихад» за Східний Єрусалим. Цього разу (13 серпня 1980 р.), тобто в день закінчення посту в місяць рамадан, до джихаду закликав арабів наслідний принц Фахд.

Загальноарабський форум ЛАД в Аммані (листопад 1980 р.) підтримав зусилля Комітету з питань Єрусалима в боротьбі за посольства в місті. Реакція Арабського світу на заклик до «джихаду» була далеко не однозначною. Як підкреслив король Хусейн, котрий підтримав цей заклик, зовсім не обов'язково мала розпочатися «гаряча» війна проти Ізраїлю із застосуванням бойової техніки. Інші арабські керівники також розцінили заклик до «джихаду» як один із способів добитися звільнення Єрусалима, не починаючи воєнних дій, зокрема радикальні кола деяких арабських країн вважали найдоцільнішим способом вирішення проблеми звільнення мусульманських святинь, застосовуючи, як і в 1973 р., нафтові санкції.

У січні 1981 р. – цього разу на конференції мусульманських країн на високому рівні, що відбулася в Ет–Таїфі (Саудівська Аравія) – королем Халедом заклик до «джихаду» було проголошено втретє.

Цікаво, що ніхто з членів ЛАД і навіть ОІК детально не формулював планів гіпотетичного устрою Східного Єрусалима, тобто політичного статусу важливої частини окупованих ізраїльтянами територій у випадку їх звільнення [45; 46].

Після двох інтифад палестинського народу серед арабів затвердились як радикальні погляди на статус Єрусалима (знову «скинути Ізраїль в море»), так і, переважно, компромісні – обмежитися поверненням території Східного Єрусалиму, або добудувати новий район міста під назвою Аль–Кудс (що арабською мовою означає Єрусалим). Останній варіант в рамках «процесу Осло» готовий був підтримати Іцхак Рабін. Він також був готовий офіційно віддати арабам й так званий «Орієнт Хаус» – штаб–квартиру палестинців у Східному Єрусалимі і деякі арабські передмістя,

як вже згадувалося, під загальною назвою Аль-Кудс – Єрусалим. Серед іншого варто зазначити, що палестинське місто Бейт-Лахм (Віфлієм) резолюцією ГА ООН №181 від листопада 1949 р. вважається передмістям Єрусалиму. І. Рабін також був готовий визнати співіснування фактично двох столиць (ізраїльської і палестинської) на суміжній території. Ці плани, як відомо, досі не реалізовані.

З історії питання важливо також відзначити, що двічі США голосували з близькосхідної проблематики проти Ізраїлю (резолюція РБ ООН №298 від 25 вересня 1971 р. та №465 від 1 березня 1980 р.) – обидва випадки були пов'язані саме з проблемою Єрусалима. За іншими «єрусалимськими» резолюціями Ради Безпеки ООН (№№ 252, 267, 271, 446, 452, 476, 478, 2334), схваленими починаючи з 1968 р., США утримувалися, але не голосували на підтримку Ізраїлю.

У квітні 1988 р. вперше після досить нейтральних але не про-ізраїльських заяв від 14 липня 1967 р. та 1 серпня 1969 р., американці публічно визнали, що статус Єрусалима треба вирішувати шляхом переговорів. Сказано це було держсекретарем Дж. Шульцом в інтерв'ю, яке він дав в Аммані 5 квітня 1988 р. редакторам йорданських газет. Дж. Шульц наголосив при цьому, що Єрусалим має залишатися єдиним містом, але ізраїльтяни повинні підходити до його статусу в контексті «територіального компромісу» в обмін на мир. Вже пізніше, на прес-конференції 3 березня 1990 р., президент Дж. Буш-старший повторив, що питання про Східний Єрусалим належить вирішувати на переговорах про окуповані території. Це й визначило позицію США на Міжнародній конференції з Близького Сходу в Мадриді у жовтні 1991 р. та в подальші роки.

Важливо також зазначити, що демократична партія у США в цілому традиційно стоїть на більш про-ізраїльських позиціях, ніж республіканська [47]. Так, зокрема, вона в різні періоди часу теоретично ніколи не заперечувала проти переведення американського посольства з Тель-Авіва до Єрусалима.

Що стосується країн ЄЕС (нинішніх ЄС), то вони, як правило, утримувалися при голосуванні «єрусалимських» резолюцій або голосували відмінно від Ізраїлю. Позиція Європейського Співтовариства (згодом Союзу) з питань Єрусалима відображена ще в спільній Венеційській декларації ЄЕС від 14 червня 1980 р.: «Не погоджуватися ні з якими односторонніми ініціативами, що можуть змінити статус Єрусалима (статус за резолюцією 1949 р. – С. Г.). Будь-яка угода про статус цього міста має гарантувати вільний доступ для всіх до Святих Місць» [48; 49]. Хоча в заяві не було вказівки на ізраїльську окупацію арабської частини міста, не сказано також і про відношення проблеми Єрусалима до загального врегулювання на Близькому Сході, документ можна оцінити як позитивний для арабів.

У проблемі Єрусалима важливим бачиться визначення не тільки статусу всього міста, а й конкретних історико-релігійних реліквій, оскільки не-ізраїльтяни не беруть участі в роботі муніципальної ради міста. Араби бойкотують цей орган іще з 30-х років минулого століття. Мусульманські святині виведено з-під влади муніципальної ради. Тим-то мусульмани виступають проти перепідпорядкування зазначених споруд ізраїльським органам влади, а такі намагання неодноразово мали місце, незважаючи на проголошену ізраїльтянами релігійну терпимість.

З іншого боку, непросту ситуацію довкола Єрусалима 6 грудня 2017 р. підірвав своєю декларацією президент США Дональд Трамп. Зокрема, в зазначеній декларації йдеться про визнання Єрусалима столицею Ізраїлю. Практично одразу після оприлюднення вказаного рішення Білого Дому президент Палестинської національної адміністрації (ПНА) Махмуд Аббас 7 грудня 2018 р. заявив про те, що в нових умовах США не можуть бути доброчесним посередником у процесі відновлення палестино-ізраїльського діалогу і додав, що ПНА більше не визнає Державу Ізраїль.

Загалом сьогодні Арабський світ починає об'єднуватися довкола проблеми справедливого вирішення палестинської проблеми і посилення боротьби за статус Східного Єрусалима.

Протягом грудня 2017 р. понад 60 країн (в основному арабських і мусульманських) визнали Єрусалим столицею Держави Палестина.

У зазначеному контексті варто прослідкувати подальше розгортання подій на Близькому Сході. 9 грудня 2017 р. міністри закордонних справ Ліги арабських держав, формально за ініціативою Джибуті, зібралися в Каїрі на надзвичайну зустріч. У своєму виступі на зустрічі генеральний секретар ЛАД Ахмед Абул-Гейт заявив, що атака на Єрусалим, здійснена спільно США та Ізраїлем, відкидається арабами, мусульманами і християнами і може завести регіон в реалії релігійного конфлікту, насильства і тероризму. «Наша сьогоднішня зустріч, – заявив генеральний секретар ЛАД, – є меседжем для тих, хто цікавиться арабською позицією, і показує, що ми об'єднуємося перед лицем будь-яких спроб ліквідувати палестинське питання і загальну арабську позицію щодо питання про Єрусалим, що є для всіх зрозумілою. Вона викладена в резолюції 8221, ухваленій 9 грудня 2017 р. на попередній зустрічі міністрів закордонних справ ЛАД». На другій єрусалимській зустрічі міністрів закордонних справ 1–2 лютого 2018 р. ЛАД було закликано створити «багатосторонній механізм» під егідою ООН для відновлення мирного переговорного процесу між Ізраїлем та палестинцями. Аналогічні рішення були ухвалені на саміті ЛАД 14 квітня 2018 р., який відбувся в саудівському місті Дахран і який охрестили «єрусалимським самітом».

Варто підкреслити, що 24 січня 2018 р. Президент України П.Порошенко в рамках 48–

го щорічного засідання Міжнародного форуму в Давосі провів зустріч з прем'єр-міністром Ізраїлю Біньяміном Нетаньягу [50]. На сайті українського очільника сказано, що сторони обговорили питання двостороннього порядку денного, який далі деталізується. Необхідно підкреслити, що в згаданому тексті немає жодної згадки про претензії до української сторони змінити її позицію з палестинської проблеми.

Варто зазначити, що протягом майже 15-річного періоду Україна двічі опинялася в складних умовах, коли потрібно було демонструвати твердість у відстоюванні своєї позиції щодо Палестини. 23 грудня 2016 р. в Раді Безпеки ООН відбулося голосування за проектом резолюції, яка містила заклик до Ізраїлю припинити будівництво поселень на окупованих палестинських територіях, що на думку РБ ООН, шкодить мирному врегулюванню на Близькому Сході. Згідно з документом (резолюція РБ ООН №2334), ці поселення «не мають юридичної сили і є кричущим порушенням міжнародного права». За резолюцію проголосували 14 з 15 членів Ради Безпеки, США утрималися, але документ був ухвалений. Україна як непостійний член РБ також взяла участь у голосуванні.

Обґрунтовуючи свою позицію під час голосування, постійний представник України в ООН В. Єльченко зазначив: «Міжнародне право одне для всіх. Не можна крутити ним, як собака хвостом». Він підкреслив: «Ізраїльські поселення на окупованих територіях суперечать міжнародному праву, як і окупація Криму Росією».

Майже через рік, 21 грудня 2017 р. Генеральна Асамблея ООН на екстреному засіданні ухвалила резолюцію, яка засуджує рішення президента Д. Трампа про визнання Єрусалима столицею Ізраїлю. За документ проголосувало 128 держав-членів ООН, проти – тільки 9. Як відомо, українська делегація голосування проігнорувала. Цей дипломатичний маневр у складних обставинах дає можливість тій чи іншій стороні не викликати прямо на себе вогонь незадоволених, хоча було зрозуміло, чію сторону підтримує Україна. Постійний представник нашої країни в ООН в коментарі «Укрінформу» підкреслив, що Україна підтримала це рішення Генеральної Асамблеї ООН про статус Єрусалима. «Остаточний статус Єрусалима має бути визначений винятково шляхом переговорів відповідно до резолюцій Ради Безпеки, зокрема №№ 476, 488, 233. Україна послідовно виступає за необхідність дотримуватися норм міжнародного права. Для нас це принципово важливо в контексті протидії Росії, яка цинічно ігнорує принципи Статуту ООН». **Додамо, що не можна ігнорувати факт того, що Палестину визнали державою 136 з 193 країн, що входять в ООН**, і що 29 листопада 2012 р. за підсумками голосування в ГА ООН (138 – «за», 9 – «проти», 41 – «утрималася») Палестина отримала статус держави-спостерігача при Організації. Проголошена перший раз незалежною 15 листопада 1988 р. Держава Палестина є її членом «без шкоди для отримання прав, привілеїв і ролі Організації визволення Палестини в ООН

як представника палестинського народу згідно з відповідними резолюціями і практиці».

Як зрозуміло зі згаданого вище, проблема статусу Східного Єрусалима виокремлюється з усього контексту палестино-ізраїльських протиріч, переговори з вирішення яких фактично припинено майже десятиліття. Україні варто бути готовий до нових різких змін ситуації в Палестині та ретельно дослідити минуле, сьогодення та намагатися спрогнозувати перспективи розвитку подій довкола Східного Єрусалима у ширшому, ніж традиційно минулого формату переговорів, які результативно велися лише під егідою США за участю Ізраїлю, одного з арабських партнерів. Слід зважати на активнішу роль у таких переговорах Франції, Німеччини, Великої Британії, Туреччини, Ради співробітництва арабських держав Перської (Арабської) затоки.

З огляду на зазначене, були б доречними і українські ініціативи з метою переформатування підходів до проблеми Єрусалима, за яких вона буде розведена на два рівні: окреме вирішення політико-адміністративного статусу міста – Західний Єрусалим, Східний Єрусалим – як столиць, відповідно, ізраїльської та палестинської держав, а також окреме вирішення питання про особливий статус та особливий опіку над Святими Місцями міста з можливим запровадженням екстериторіального управління цими осередками легітимно визначеними представниками відповідних релігій. Як гіпотезу в розвиток конфесійної складової підкреслимо можливість встановлення загального місцевого контролю над дотриманням особливого статусу Святих Місць в Єрусалимі з боку певного координаційного органу, сформованого з авторитетних служителів культу трьох релігій і представників узгоджених сторонами міжнародних організацій. Зауважимо, принагідно, що сам факт наявності такого органу міг би стати могутнім прикладом, а можливо і стимулом процесу подальшого арабо-ізраїльського примирення.

Не виключено, що палестинська проблема загалом і проблема статусу Східного Єрусалима зокрема, знову можуть стати об'єднуючою метою для всіх арабських держав, незважаючи на деякі існуючі внутрішньо-арабські протиріччя і конкуренцію з Іраном та Туреччиною за вплив на події у Близькосхідному регіоні.

Свідченням зазначеного є події останнього місяця, протягом якого став складатися єдиний фронт арабських країн. Згаданий фронт арабських держав активно використовує всі механізми і структури міжнародних відносин і забезпечення міжнародної і регіональної безпеки – Ради Безпеки ООН, Генеральну Асамблею ООН, Лігу арабських держав, Організацію ісламського співробітництва, Євросоюз та інші [51].

Україна як європейська країна, що обрала орієнтиром європейську інтеграцію, в своїй близькосхідній політиці в цілому і щодо врегулювання палестино-ізраїльського конфлікту має дотримуватися європейської платформи з

цього комплексу питань, що дозволить нашій країні зіграти свою позитивну роль в тимчасовому вирішенні чи остаточному врегулюванні палестинсько-ізраїльських протиріч у форматі двох держав [51].

Без розмежування політико-адміністративної і конфесійної складових проблеми Єрусалима та їхнього договірного оформлення за можливої підтримки ООН, ЄС, Ради співробітництва арабських держав Перської (Арабської) затоки або Ліги арабських держав загальне вирішення зазначеної проблеми у її нинішньому форматі в осяжній перспективі здається малоімовірним [52].

В той же час, створення надійної і широкої інфраструктури регіонального миру, як і належне врахування відповідних духовних запитів християн, мусульман та іудеїв усього світу передбачають справедливе вирішення конфесійної складової «єрусалимської проблеми» як самостійного чинника [50; 51; 52].

Розділ 4. Посилення інтеграційних процесів на Арабському Близькому Сході та регіоні Перської (Арабської) Затоки.

Тривалий час головною кризовою проблемою на Близькому Сході була палестинська проблема. Саме на анти-ізраїльській позиції базувалась єдність арабських країн регіону. Однак витоки міжарабської єдності, спроб інтеграції та створення політичних альянсів сягають своїм корінням ще періоду закінчення Другої світової війни. Тоді, дивлячись в повоєнне майбутнє, прем'єр-міністр Великої Британії У. Черчілль не міг не бачити реальні можливості об'єднання незалежних арабських держав у панарабській міжнародній організації. За цих умов британським керівництвом пропонувалися проекти об'єднання арабських держав в про британські альянси, що мали назву «Благодатний півмісяць» і «Благодатний місяць».

Проте, араби не поспішали об'єднуватися під британською егідою. Це засвідчили переговори короля Саудівської Аравії Аль Сауда і президента США Ф. Д. Рузвельта у лютому 1945 р. [53, с. 360–369]. Уже тоді саудівський монарх вперше поінформував американців про можливість об'єднання незалежних на той час семи арабських держав у міжнародній організації Лізі арабських держав (ЛАД). Першим кроком до створення цієї регіональної організації було підписання в жовтні 1944 р. Александрійського протоколу. Дещо пізніше, 22 березня 1945 р., шість арабських держав (Єгипет, Саудівська Аравія, Ірак, Трансйорданія, Ліван та Сирія) підписали пакт про створення ЛАД. У грудні 1945 р. до них приєднався Ємен. Відтак 22 березня 1945 р. може вважатися початком історії створення вісі Каїр–Ер–Ріяд і налагодження політичних та військових зв'язків Єгипту й Саудівської Аравії.

В історії Близькосхідного регіону виділяють кілька етапів становлення і розвитку єгипетсько-аравійського співробітництва.

По-перше, це **період 1945–1950 рр.** Саме тоді (у 1948 р.) відбулася перша арабо-ізраїльська війна, яка була б неможливою без армійських підрозділів

Єгипту і фінансування з боку Саудівської Аравії. Після поразки в цій війні 1948 р. Каїр та Ер-Ріяд ініціювали розширення співробітництва арабських держав. **У квітні 1950 р. було укладено міжарабський договір про спільну оборону,** в якому зазначалося, що агресія проти однієї арабської країни є агресією проти всіх арабських держав і потребує спільної відсічі. **Основними державами-гарантами виконання згаданої угоди стали Єгипет і Саудівська Аравія.**

Доречно додати, що Саудівська Аравія підтримала Єгипет й у боротьбі за націоналізацію Суецького каналу 1956 р. і у Шестиденній війні 1967 р.

Навіть після липневої революції «вільних офіцерів» в Єгипті 1952 р. співробітництво Єгипту і Саудівської Аравії не припинилося. 1952 рік став початком **нового періоду єгипетсько-аравійської співпраці, де однією із сторін став уже республіканський Єгипет.** Цей період тривав аж до підписання Кемп-девідських єгипетсько-ізраїльських угод 1978–1979 рр.

Не можна не згадати і про суперечності в єгипетсько-саудівських відносинах. Так, у 1961 р. в Єменському Мутаваккілійському королівстві відбулася антимонархічна революція, яку підтримала АРС. З іншого боку, єменські монархічні сили отримали підтримку з боку Ер-Ріяду. Ця проблема суттєво ускладнила міжарабське співробітництво і тривала до 1968–1969 рр. Єменське питання було в центрі розгляду під час роботи двох міжарабських самітів, скликаних за ініціативою президента Єгипту Гамалія Абдель Насера в Каїрі та Александрії в 1964 р. Урешті проблему було подолано на користь єменських республіканців, за якими стояло керівництво АРС.

Попри тимчасові суперечності єгипетсько-аравійське співробітництво посилювалося на початку 1970-х рр., коли було проголошено незалежність аравійських еміратів. Проте вже наприкінці 1970-х рр. ситуація в Арабському світі ускладнилася через згадане вище підписання АРС Кемп-девідських угод з Ізраїлем. Відповіддю стало їх об'єднання у **1981 р. у новій субрегіональній організації – Раді співробітництва арабських держав Перської (Арабської) затоки.**

Тодішній король Саудівської Аравії Фахд запропонував власний план арабо-ізраїльського примирення, який було розглянуто і схвалено на двоетапному саміті в рамках Ліги арабських держав в марокканському місті Фес ще у 1981–1982 рр. План передбачав вихід Ізраїлю з усіх арабських територій, окупованих у 1967 р., у тому числі з арабської частини (Східного) Єрусалима; ліквідацію всіх ізраїльських поселень, побудованих з 1967 р. на окупованих територіях; гарантії свободи обрядів у Святих Місцях для представників усіх релігій; визнання права палестинського народу на повернення на батьківщину і компенсацію тим, хто відмовиться повертатися; передачу Західного берега р. Йордан і сектора Газа під опіку ООН, яка не мала перевищувати декілька місяців; створення

палестинської держави зі столицею у Східному Єрусалимі; визнання права всіх держав регіону (у тому числі Ізраїлю) жити в мирі; допомога ООН чи країн її членів у здійсненні гарантій дотримання вказаних принципів. **Зазначені пропозиції стали основою всіх подальших арабських ініціатив, з якими солідаризувався і Єгипет.**

Дещо пізніше скликаного форуму ЛАД у березні 2002 р. оприлюднив свою мирну ініціативу тогочасний кронпринц Саудівської Аравії Абдулла Бен Абдель Азіз. План являє, по суті, принципову пропозицію з припинення арабо–ізраїльського конфлікту. Після схвалення самітом ЛАД у Бейруті ініціатива стала відома світові як **Арабська мирна ініціатива 2002 р.** Нею передбачалося: 1) повне виведення ізраїльських військ з усіх окупованих арабських територій, включаючи сирійські Голанські висоти і території частково окупованого південного Лівану до лінії розмежування, що існували станом на 4 червня 1967 р.; 2) досягнення справедливого вирішення проблеми палестинських біженців згідно резолюції Генеральної Асамблеї ООН №194 від 11 грудня 1948 р.; 3) створення і визнання незалежної і суверенної Палестинської держави на всіх палестинських територіях станом на 4 червня 1967 р. на Західному березі річки Йордан й у секторі Газа зі столицею такої держави в Східному Єрусалимі.

Далі, згідно плану, у відповідь на визнання Ізраїлем зазначених пропозицій усі арабські держави: 1) вважатимуть арабо–ізраїльський конфлікт закінченим і підпишуть мирний договір з Ізраїлем та визнають мир між усіма державами Близькосхідного регіону; 2) встановлять нормальні відносини з Ізраїлем в рамках всеохоплюючого миру між сторонами. Згідно цього плану, за ініціативою керівництва Саудівської Аравії, всі арабські держави звертаються до Ради Безпеки ООН з ініціативою, що спирається на два базових принципи: нормальні відносини і безпека для Ізраїлю в обмін на повний вихід Ізраїлю з усіх окупованих арабських територій, визнання незалежності Палестинської держави зі столицею у Східному Єрусалимі, а також повернення біженців згідно резолюції ГА ООН №194. ЛАД висловила готовність досягти переговорного врегулювання проблеми біженців без згадування арабами термінів «право на повернення» «всіх палестинських біженців» [54, с. 3–25].

Іншою проблемою кінця ХХ–ХХІ ст. була проблема арабо–іранських відносин, пов'язана з ускладненням ситуації в Близькосхідному регіоні після ісламської революції в Ірані в лютому 1979 р. Іран по суті перетворився у динамічний центр сили, який конкурує з Каїром та Ер–Ріядом. На думку арабів, Іран почав втручатися у внутрішні справи Лівану, Сирії, Іраку та Ємену, з якими АРС та КСА продовжували зберігати хороші відносини.

Ситуація в регіоні ще більше ускладнилася після «арабської весни» 2011–2014 рр. В Єгипті до влади прийшли «брати–мусульмани» на чолі з президентом М. Мурсі. Але фундаменталісти

не виправдали сподівань єгипетського народу і в 2013–2014 рр. до влади повернулися військові, яких очолив генерал (нині фельдмаршал) Абдель Фаттах ас–Сісі.

В умовах важливих змін, Єгипет почав нове зближення з Ер–Ріядом і на рівні багатосторонньої дипломатії в ЛАД та в Раді співробітництва, і у двосторонньому форматі – безпосередньо з Ер–Ріядом. Нині АРС та аравійську монархію об'єднує спільна позиція з таких актуальних кризових проблем: війна в Сирії; війна в Ємені; палестинська проблема внутрішньої єдності та створення незалежної арабської Палестинської держави; курдська проблема; боротьба з регіональним і міжнародним ісламським тероризмом; проблема відносин з Катаром.

Про зростання і активізацію діяльності АРС на міжнародній арені після повернення військових до влади в країні свідчить той факт, що за період 2014–2017 рр. Єгипет двічі був місцем скликання самітів ЛАД, де араби загалом об'єднувалися навколо згаданих вище проблем.

Як вже зазначалося, ситуація в ЛАД та Близькосхідному регіоні особливо загострилася після періоду «арабської весни» на тлі війн в Ємені та Сирії, в які вже відкрито втрутився Іран. За цих обставин Катар, який спершу без афішування, а нині відверто волів розвивати контакти з Тегераном, опинився в ізоляції серед арабських сунітських режимів, що прагнули і прагнуть обмежити вплив Тегерану на події в регіоні. Стосовно Ємену слід зазначити, що ще після повалення шіїтськими повстанцями законного президента держави нове керівництво Саудівської Аравії, очолюване новим королем Салманом, на саміті ЛАД в єгипетському місті Шарм аш–Шейх у березні 2015 р. запропонувало створити спільну армію Арабської Ліги. Формально пропозицію було підтримано. І що особливо важливо, у підтримку саудівської пропозиції виступив президент Єгипту Абдель Фаттах ас–Сісі. Однак подальші переговори показали складність об'єднання арабських армій під чієюсь так до кінця практично і не узгодженою егідою.

У той же час ситуація на Близькому Сході продовжувала загострюватись. І це відбувалось, як вважало керівництво практично всіх арабських держав, з вини Тегерану. Саме іранські добровольці воюють на півночі Сирії, підтримуючи дискредитований режим Башара Асада. Ті ж добровольці, користуючись фактично відсутністю сирійсько–іракського кордону, впливають на ситуацію в північному Іраку. Тегеран продовжує фінансувати шіїтських повстанців–хуситів в Ємені, шіїтський рух «Хезболла» в Лівані, а також має свої канали фінансування палестинського руху ХАМАС.

На згаданому тлі четверо найпринциповіших у питанні протидії іранському експансіонізму країн (АРС, Саудівська Аравія, ОАЕ та Бахрейн) у червні 2017 р. пішли на об'єднання в протидії розвитку катарсько–іранських відносин та об'єдналися в так званий «антитерористичний квартет»,

який 5 червня 2017 р. висунув Катару 13 вимог зі згортання катарського співробітництва з Тегераном, зменшення фінансування прокатарських громадських організацій та фондів в арабських країнах, а також відновлення міжарабської єдності, припинення інформаційної війни.

Як відомо, Катар відмовився поступитися більш потужним арабським країнам. На тлі протидії Катару за ініціативою Саудівської Аравії створено паралельний «антитерористичному квартету» значно ширший (34 країни) **антитерористичний альянс** на Близькому Сході, який має вплив у Лізі арабських держав і регіоні Перської (Арабської) затоки.

21–22 жовтня 2017 р. держсекретар США Р.Тіллерсон відвідав посередника в катарській кризі – Кувейт, а також головних учасників протистояння – Саудівську Аравію та Катар з метою зменшення напруги в субрегіональних міжнародних відносинах та міжарабських стосунках. Керівник американської дипломатії був прийнятий у Саудівській Аравії на найвищому рівні. Як відомо, позиція США завжди була і залишається антитерористичною і за нових умов сприятливою для «квартету». Утім, Вашингтон вважає, що згадані суперечності слід урегульовувати на міжарабській основі, а саме – у форматі Ради співробітництва держав Перської (Арабської) затоки з підключенням до цього процесу АРС як найпотужнішої військової держави регіону. Важливо, що в Ер-Ріяді, а раніше – в Ель-Кувейті, не заперечували необхідності пошуку взаємоприйняттого міжарабського компромісу. Натомість Доха продовжує відмовлятися від усіх можливих на даний час сценаріїв примирення, заперечує, що її закордонні фонди фактично сприяли посиленню організацій та осередків «братів-мусульман» різного ґатунку і зараз активно діють як на Близькому Сході, так і в Західній Європі, про що нещодавно детально повідомив єгипетський часопис «Аль-Аграм Віклі». Відмовляється Доха і йти на будь-яке обговорення комплексу питань щодо інформаційного каналу «Аль-Джазіра» і переважної більшості про катарських громадських організацій. Таким чином, катарська криза бачиться тривалою в перспективі, оскільки головний її ініціатор – Іран – заперечує свою роль у фінансуванні міжнародного (зокрема близькосхідного тероризму) та необхідність діалогу з «квартетом», звинувачуючи його засновників у всіх можливих гріхах. Не можна не відзначити, що на небезпідставну думку Тегерана, дестабілізації близькосхідної ситуації сприяють Ізраїль (згадаймо лише референдум про незалежність Курдистану), сама Саудівська Аравія, а також одна з найвпливовіших держав світу – США.

Список використаних джерел

1. Севостьянов, ИП., 1996. 'Исламский фундаментализм и исламский экстремизм – это совсем не одно и то же', *Международная жизнь*, М., №5, с.31.
2. Гуцало, СС., 2003. 'Традиційна роль армійської верхівки в процесі еволюції ісламського суспільства в арабських країнах', *Дослідження світової політики: Зб. наук. пр., ІСЕМВ*

НАН України, Редкол.: С. Є. Камінський (гол. ред.) та ін., К., Вип.23, с.155–183.

3. 'Ислам. Энциклопедический словарь', 1991, *Институт востоковедения АН СССР, Отв. ред. Прозоров С. М., М.: «Наука»*, 315 с.
4. Durkheim, E., Mauss, M., 1971. 'Note on the notion of civilization', *Social Research*, New York, Vol.38, №4, p.808–814.
5. Nelsen, B., 1981. 'On the roads to modernity: conscience?', *Science and civilizations. Selected writings, ed. by Toby E. Huff*, NIPO: Totowa, 256 p.
6. Кривелёв, ЛА., 1988. 'История религий', Т.1, М.: Мысль, 348 с.
7. Nielsen, DA., 2001. 'Rationalization, transformations of consciousness and intercivilizational encounters: Reflections on Benjamin Nelson's sociology of civilizations', *International sociology*, Vol.16, №3, p.410–411.
8. Eisenstadt, ShN., 2001. 'Civilizational dimension of modernity. Modernity as a distant civilization', *International sociology*, Vol.16, №3, p.328–375.
9. Фон Грюнебаум, ГЭ., 1984. 'Классический ислам. Очерки истории (600–1258)', пер. с нем. С. В. Фихмана, М.: «Наука», 216 с.
10. 'Коран', 1963, *Перевод и комментарий академика Крачковского И. Ю., М.: ИППЛ*.
11. Грязневич, ПА., 1984. 'Аравия и арабы (к истории термина ал-араб)', *Ислам. Религия, общество, государство. Сборник статей, Отв. ред. Л. С. Васильев*, М.: «Наука», 210 с.
12. Беляев, ЕА., 1965. 'Арабы, ислам и Арабский халифат в раннее средневековье', М.: «Наука», 328 с.
13. 'The Pact of the League of Arab States', 1986, *Arab Affairs, Tunis, Summer*, No1, p.201–204.
14. 'Treaty of Joint Defense and Economic Cooperation among the states of the Arab League, April 13, 1950', 1982, *Taylor Alan. The Arab balance of power*, Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, p.125–175.
15. Див.: 'Иерусалим – 3000 years anniversary edition', Herzlia: *Palphot LTD*, б.з, 72 с.
16. Hiatt, P., 1990. 'Arab League: Back to Cairo', *Middle East International (MEI), L*, March, 16, No371, p.13–14, а також: Hani Hazaimh, 2017, *Arab FMs reject unilateral steps that «jeopardize legal status of Jerusalem»*, Arab News, March 28.
17. Esposito, JL., 1987. 'Islam and Politics', *Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press*, 247 p.
18. Azzam, AA., 1980. 'La Ligue Arabe et l'unité mondiale', *La pensee politique arabe contemporaine*, editor Abdel Malek, P.: Editions du Seuil, 384 p.
19. Sardar, Z., 1985. 'Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come', N.Y.: *Mansel Publishing LTD*, 367 p.
20. 'The Arab Declaration 2002'. [online] Доступно: http://en.wikipedia.org/Arab_Peace_Initiative#2002_summit.
21. Le Monde, P., 2003, 28 fevrier, P.2.
22. 'Arab League Sending Delegation to Israel', 2007, *Asharq al-Awsat*, July 9.
23. Nazir Majli, 2013. 'Netanyahu Fears Kerry Moving Away from Israeli Stance on Two-State Solution', *Asharq al-Awsat*, May 3.
24. Sawsan Abu-Husain, 2014. 'Abbas says open to negotiation extension in return for East Jerusalem', *Asharq al-Awsat*, April 10.
25. Hani Hazaimh, 2017. 'Arabs to back Mideast talks if Palestine state guaranteed', *Arab News*, March 30.
26. 'Yemen FM calls for Arab ground intervention', 2015, *Al Arabiya*, March 31.
27. Aisha Fareed, 2017. 'Stand-off at Arab League as Qatar praises Iran', *Arab News*, September 12.
28. 'Bahrain foreign minister calls for freezing Qatar out of GCC', 2017, *Ahramonline*, October 30. [online] Доступно: <http://English.Ahram.org/News/280675.aspx>.
29. Див.: 'Иерусалим – 3000 years anniversary edition', Herzlia: *Palphot LTD*, б.з, 72 с.
30. Гуря, ВК., 2004. 'Про деякі проблеми визначення стратегій розвитку країн Арабського Сходу', *Збірник наукових праць, відповідальний редактор Новицький Валерій Євгенович, К.: Інститут світової економіки і міжнародних відносин НАН України*, Вип.40, с.58–59.

31. Esposito, J.L., 1987. 'Islam and Politics', *Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press*, 247 p.
32. Azzam, A.A., 1980. 'La Ligue Arabe et l'unité mondiale', *La pensee politique arabe contemporaine*, editor Abdel Malek, P.: *Editions du Seuil*, 384 p.
33. Sardar, Z., 1985. 'Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come', N.Y.: *Mansel Publishing LTD*, 367 p.
34. Игнатенко, АА., 1988. 'Халифы без халифата', М.: *Наука, Главная редакция восточной литературы*, 200 с.
35. Медведко, ЛИ., Германович, АВ., 1988. 'Именем Аллаха. Политизация ислама и исламизация политики', М.: *Прогресс*, 205 с.
36. Kollek, T., 1981. 'Jerusalem: Present and Future', *Foreign Affairs, Summer*, V.59, No5, p.1044.
37. 'Report on the Palestinians under Israeli Rule', 1986, P.: *MAGELAN, S.A.R.L.*, October, No169, p.2-8.
38. 'Резолюция Генеральной Ассамблеи ООН №181/II от 29 ноября 1947', 1984, *Палестинская проблема. Документы ООН, международных организаций и конференций / Сборник документов, составитель и автор послесловия Давыдов П. М.: Прогресс*, 238 с.
39. Семиошкин, А., 1980. 'Проблема Иерусалима. Дис. канд. ист. наук: 07.00.05', М.: *Институт востоковедения РАН, ИИБ*, №5/16.
40. Neff, D., 1988. 'Jerusalem, the Embassies and US Elections', *Middle East International (MEI)*, L, May, 28, No326, p.15-16.
41. Семиошкин, А., Ук. произв., с.69.
42. 'The Financial Times', 1980, Aug., 28.
43. 'Boutros Boutros-Ghali. The Foreign Policy of Egypt in the Post-Sadat Era', 1982, *Foreign Affairs, Spring*, V.60, No4, p.772-773.
44. Campbell, John C., 1981. 'The Middle East: A House of Containment Built on Shifting Sands', *Foreign Affairs, Winter*, V.60, No3, p.611.
45. Kollek, T., *Op. cit.*, p.1043.
46. 'Вестник МИД СССР', 1988, М., №23.
47. Jean, Daniel, 2009. 'Obama et l'Islam', *Le nouvel observateur*, 16-22 avril.
48. 'The Venice Declaration of the EEC', Venice, Italy, 1980, June, 14.
49. Див.: Скороход, ЮС., 2000. 'Міжнародний аспект урегулювання ліванського конфлікту (80-90-ті роки), монографія', К.: *Видавничий центр «Київський університет»*, 265 с.
50. 'Чи вплине українсько-ізраїльська зустріч у верхах на позицію України щодо палестинського питання?', 08.02.2018. [online] Доступно: http://islam.in.ua/sites/default/files/field/image/8c24d4296172ed6953d98c9bd0fed64c1516807797_extra_large.jpeg.
51. 'Jubeir Stresses Convergence of Arab, European Views Over Jerusalem, Peace Process', 28.02.2018, *Asharq Al-Awsat*. [online] Доступно: <http://aawsat.com/english/home/article/1189916/jubeir-stresses-c...>
52. Kuttab, Daoud. 'A Jerusalem success story: How Christian churches succeeded where politician failed', 01.03.2018. [online] Доступно: <http://arab news / News / 102508 77 124>.
53. Васильев, АМ., 1982. 'История Саудовской Аравии', М.: *«Наука»*, 612 с.
54. 'Резолюция Генеральной Ассамблеи ООН №194 от 11 декабря 1948 г.', 1984, *Палестинская проблема. Документы ООН, международных организаций и конференций, Составитель Р. Давыдов*, М.: *«Прогресс»*.
1. Sevost'janov, IP., 1996. 'Islamskij fundamentalizm i islamskij jekstremizm – jeto sovsem ne odno i to zhe (Islamic fundamentalism and Islamic extremism are not the same thing)', *Mezhdunarodnaja zhizn'*, M., №5, s.31.
2. Gucalo, SJe., 2003. 'Tradycijna rol' armijs'koi' verhivky v procesi evolvucii' islams'kogo suspil'stva v arabs'kyh kraji'nah (The traditional role of the army top in the process of the evolution of Islamic society in Arab countries)', *Doslidzhennja svitovoi' polityky: Zb. nauk. pr., ISEMV NAN Ukrainy, Redkol.: Je. Je. Kamins'kyj (gol. red.) ta in., K., Vyp.23*, s.155-183.
3. 'Islam. Jenciklopedicheskij slovar' (Islam. encyclopedic Dictionary)', 1991, *Institut vostokovedenija AN SSSR, Otv. red. Prozorov S. M., M.: «Наука»*, 315 s.
4. Durkheim, E., Mauss, M., 1971. 'Note on the notion of civilization', *Social Research*, New York, Vol.38, №4, p.808-814.
5. Nelsen, B., 1981. 'On the roads to modernity: conscience?', *Science and civilizations. Selected writings, ed. by Toby E. Haff, NIPO: Totowa*, 256 p.
6. Krivel'jov, LA., 1988. 'Istorija religij (History of religions)', T.1, M.: *Mysl'*, 348 s.
7. Nielsen, DA., 2001. 'Rationalization, transformations of consciousness and intercivilizational encounters: Reflections on Benjamin Nelson's sociology of civilizations', *International sociology*, Vol.16, №3, p.410-411.
8. Eisenstadt, ShN., 2001. 'Civilizational dimension of modernity. Modernity as a distant civilization', *International sociology*, Vol.16, №3, p.328-375.
9. Fon Grjunebaum, GJe., 1984. 'Klassicheskij islam. Oчерki istorii (600-1258) (Classic Islam Essays on History (600-1258))', *per. s nem. S. V. Fishmana, M.: «Наука»*, 216 s.
10. 'Koran (Koran)', 1963, *Perevod i kommentarij akademika Krachkovskogo I. Ju., M.: IPL*.
11. Grjaznevich, PA., 1984. 'Aravija i araby (k istorii termina al-arab) (Arabia and the Arabs (to the history of the term al-Arab))', *Islam. Religija, obshhestvo, gosudarstvo. Sbornik statej, Otv. red. L. S. Vasil'ev, M.: «Наука»*, 210 s.
12. Beljaev, EA., 1965. 'Araby, islam i Arabskij halifat v ranej srednevekov'e (Arabs, Islam and the Arab Caliphate in the earlier Middle Ages)', M.: *«Наука»*, 328 s.
13. 'The Pact of the League of Arab States', 1986, *Arab Affairs, Tunis, Summer*, No1, p.201-204.
14. 'Treaty of Joint Defense and Economic Cooperation among the states of the Arab League, April 13, 1950', 1982, *Taylor Alan. The Arab balance of power, Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press*, p.125-175.
15. Div.: 'Jerusalem – 3000 years anniversary edition (Jerusalem – 3000 years anniversary edition)', Herzlia: *Palphot LTD, b.g.*, 72 s.
16. Hielt, P., 1990. 'Arab League: Back to Cairo', *Middle East International (MEI)*, L, March, 16, No371, p.13-14, а також: Hani Hazaimh, 2017, *Arab FMs reject unilateral steps that «jeopardize legal status of Jerusalem»*, Arab News, March 28.
17. Esposito, J.L., 1987. 'Islam and Politics', *Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press*, 247 p.
18. Azzam, A.A., 1980. 'La Ligue Arabe et l'unité mondiale', *La pensee politique arabe contemporaine*, editor Abdel Malek, P.: *Editions du Seuil*, 384 p.
19. Sardar, Z., 1985. 'Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come', N.Y.: *Mansel Publishing LTD*, 367 p.
20. 'The Arab Declaration 2002'. [online] Dostupno: http://en.wikipedia.org/Arab_Peace_Initiative#2002_summit.
21. Le Monde, P., 2003, 28 fevrier, P.2.
22. 'Arab League Sending Delegation to Israel', 2007, *Asharq al-Awsat*, July 9.
23. Nazir Majli, 2013. 'Netanyahu Fears Kerry Moving Away from Israeli Stance on Two-State Solution', *Asharq al-Awsat*, May 3.
24. Sawsan Abu-Husain, 2014. 'Abbas says open to negotiation extension in return for East Jerusalem', *Asharq al-Awsat*, April 10.
25. Hani Hazaimh, 2017. 'Arabs to back Mideast talks if Palestine state guaranteed', *Arab News*, March 30.
26. 'Yemen FM calls for Arab ground intervention', 2015, *Al Arabiya*, March 31.
27. Aisha Fareed, 2017. 'Stand-off at Arab League as Qatar praises Iran', *Arab News*, September 12.
28. 'Bahrain foreign minister calls for freezing Qatar out of GCC', 2017, *Ahramonline*, October 30. [online] Dostupno: <http://English.Ahram.org.eg/News/280675.aspx>.
29. Div.: 'Jerusalem – 3000 years anniversary edition (Jerusalem – 3000 years anniversary edition)', Herzlia: *Palphot LTD, b.g.*, 72 s.
30. Gura, VK., 2004. 'Pro dejaki problemy vyznachennja strategij rozvytku kraji'n Arabs'kogo Shodu (On some problems determining the development strategies of the Arab countries)', *Zbirnyk naukovykh prac', vidpovidal'nyj redaktor Novyc'kyj Valerij Jevgenovyh, K.: Instytut svitovoi' ekonomiky i mizhnarodnyh vidnosyn NAN Ukrainy, Vyp.40*, s.58-59.
31. Esposito, J.L., 1987. 'Islam and Politics', *Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press*, 247 p.

References

32. Azzam, AA., 1980. 'La Ligue Arabe et l'unité mondiale', *La pensée politique arabe contemporaine*, editor Abdel Malek, P.: *Editions du Seuil*, 384 p.
33. Sardar, Z., 1985. 'Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come', N.Y.: *Mansele Publishing LTD*, 367 p.
34. Ignatenko, AA., 1988. 'Halify bez halifata (Caliphs without caliphate)', M.: *Nauka, Glavnaja redakcija vostochnoj literatury*, 200 s.
35. Medvedko, LI., Germanovich, AV., 1988. 'Imenem Allaha. Politizacija islama i islamizacija politiki (In the name of Allah. Politicization of Islam and Islamization of politics)', M.: *Progress*, 205 s.
36. Kollek, T., 1981. 'Jerusalem: Present and Future', *Foreign Affairs, Summer*, V.59, No5, p.1044.
37. 'Report on the Palestinians under Israeli Rule', 1986, P.: *MAGELAN, S.A.R.L.*, October, No169, p.2–8.
38. 'Rezolucija General'noj Assamblei OON №181/II ot 29 nojabrja 1947 (UN General Assembly Resolution No.181/II of November 29, 1947)', 1984, *Palestinskaja problema. Dokumenty OON, mezhdunarodnyh organizacij i konferencij / Sbornik dokumentov, sostavitel' i avtor posleslovija Davydkov R.*, M.: *Progress*, 238 s.
39. Semioshkin, A., 1980. 'Problema Ierusalima. Dis. kand. ist. nauk: 07.00.05 (The problem of Jerusalem. Dis. Cand. Sciences: 07.00.05)', M.: *Institut vostokovedenija RAN, NIB*, №5/16.
40. Neff, D., 1988. 'Jerusalem, the Embassies and US Elections', *Middle East International (MEI)*, L, May, 28, No326, p.15–16.
41. Semioshkin, A., Uk. proizv., s.69.
42. 'The Financial Times', 1980, Aug., 28.
43. 'Boutros Boutros-Ghali. The Foreign Policy of Egypt in the Post-Sadat Era', 1982, *Foreign Affairs, Spring*, V.60, No4, p.772–773.
44. Campbell, John C., 1981. 'The Middle East: A House of Containment Built on Shifting Sands', *Foreign Affairs, Winter*, V.60, No3, p.611.
45. Kollek, T., Op. cit, p.1043.
46. 'Vestnik MID SSSR (Bulletin of the Ministry of Foreign Affairs of the USSR)', 1988, M., №23.
47. Jean, Daniel, 2009. 'Obama et l'Islam', *Le nouvel observateur*, 16–22 avril.
48. 'The Venice Declaration of the EEC', Venice, Italy, 1980, June, 14.
49. Dyv.: Skorohod, JuS., 2000. 'Mizhnarodnyj aspekt ureguljuvannja livans'kogo konfliktu (80–90-ti roky), monografija (International dimension of the settlement of the Lebanese conflict (80–90s), monograph)', K.: *Vydavnychij centr «Kyj'vs'kyj universytet»*, 265 s.
50. 'Chy vplyne ukrai'ns'ko-izrai'l's'ka zustrich u verhah na pozyciju Ukrai'ny shhodo palestyns'kogo pytannja? (Will the Ukrainian-Israeli Summit affect Ukraine's position on the Palestinian issue?)', 08.02.2018. [online] Dostupno: http://islam.in.ua/sites/default/files/field/image/8c24d4296172ed6953d98c9bd0fed64c1516807797_extra_large.jpeg.
51. 'Jubeir Stresses Convergence of Arab, European Views Over Jerusalem, Peace Process', 28.02.2018, *Asharq Al-Awsat*. [online] Dostupno: <http://aawsat.com/english/home/article/1189916/jubeir-stresses-c...>
52. Kuttab, Daoud. 'A Jerusalem success story: How Christian churches succeeded where politician failed', 01.03.2018. [online] Dostupno: <http://arab news / News / 102508 77 124>.
53. Vasil'ev, AM., 1982. 'Istorija Saudovskoj Aravii (History of Saudi Arabia)', M.: «*Nauka*», 612 s.
54. 'Rezolucija General'noj Assamblei OON №194 ot 11 dekabrja 1948 g. (UN General Assembly Resolution No.194 of Decembe 11, 1948)', 1984, *Palestinskaja problema. Dokumenty OON, mezhdunarodnyh organizacij i konferencij, Sostavitel' R. Davydkov, M.: «Progress»*.

* * *