УДК 354:322(327.82)

В. П. Масовець,
аспірант, кафедра глобалістики, євроінтеграції та управління національною безпекою,
Національна академія державного управліннянри Президентові України,

РОЛЬ РЕЛІГІЙНОГО ФАКТОРУ У СВІТОВІЙ ПОЛІТИЦІ

V. Masovets,
graduate student,
Department on globalistics, European integration andnational securityadministration,
National Academy for Public Administrationunder the President of Ukraine

THE ROLE OF RELIGIOUS FACTOR IN WORLD POLITICS

У сучасних умовах релігійний фактор опинився у центрі суспільно-політичної уваги. У українському суспільстві широко використовуються релігійні символи і сюжети для здобуття привабливого іміджу, у тому числі політичного. Релігія в сучасних умовах все частіше розглядається як фундамент моралі, як незамінний засіб морально-духовного відродження України. Вплив релігійного фактору відбувається і на світову політику, на політичну стабільність держав, а внаслідок ряду етнополітичних конфліктів сучасні дослідники приділяють у своїх наукових працях все більшу увагу їх релігійній складовій. У даній статті досліджується один з аспектів в проблематиці впливу релігійного чинника на національну безпеку держав. Відповідно, релігійний фактор розглядається як причина, здатна спровокувати небезпечні для суспільства і держави явища. Мова йде про визначення змісту таких понять, як "релігійна небезпека" і "релігійна безпека". Автор спирається на теоретичну базу для дослідження впливу релігійного чинника на суспільно-політичні процеси завдяки глибокій розробці таких категорій, як "релігійний фанатизм", "релігійний екстремізм", "релігійний тероризм", "релігійна ворожнеча", "релігійна нетерпимість". Зокрема у статті розглядається ймовірність і можливі наслідки перетворення релігії на значущий фактор світової політики та досліджується значення релігійного фактору на сучасні світові політичні процеси.

The religious factor became the center of social and political attention in modern terms. In Ukrainian society are widely used religious symbols and scenes to produce an attractive image, including political one. Religion in modern conditions is increasingly seen as the foundation of morality as indispensable means of moral and spiritual revival of Ukraine. The influence of the religious factor happening in world politics, the political stability of the state, and as a result a number of ethno-political conflicts in modern scholars devote their scientific works increasing attention to their religious component. This article examines one aspect of the problems in the influence of the religious factor in national security. Accordingly, the religious factor is seen as the reason could provoke dangerous for society and state phenomenon. This is the definition of the content of such concepts as "religious danger" and "religious security". Author based on theoretical framework for the study of the influence of the religious factor in socio-political processes through the deep development of such categories as "religious fanaticism", "religious extremism", "religious terrorism", "religious hatred", "religious intolerance." In particular, the article discusses the likelihood and possible consequences of converting religion in significant factor in world politics and investigate the importance of the religious factor in modern global political processes.

Ключові слова:релігійний фактор, релігійний чинник, ризикогенні фактори, релігійний конфлікт, етнополітичні конфлікти, релігійна небезпека, релігійна безпека, політизація релігії, світова політика.

Key words: religious factor, religious factor,risk factors, religious conflict, ethno-political conflicts, religious danger, religious security, the politicization of religion, world politics.

ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМИ У ЗАГАЛЬНОМУ ВИГЛЯДІ ТА ЇЇ ЗВ'ЯЗОК З ВАЖЛИВИМИ НАУКОВИМИ ТА ПРАКТИЧНИМИ ЗАВДАННЯМИ

В умовах глобалізації, постійної трансформації сучасних суспільств, зміни характеру суспільно-політичних ризиків велике значення набувають проблеми забезпечення національної безпеки. Практика світового політичного життя показує, що одним з невизначених і ризикогенних факторів є релігія. У зв'язку з цим актуальними проблемами представляються такі, як: уточнення теоретико-

методологічного простору для дослідження релігійного чинника в контексті забезпечення національної безпеки, виявлення особливостей релігійного впливу на суспільно-політичне життя в українському суспільстві, визначення стратегічних пріоритетів у галузі взаємини інститутів державної влади з релігійними організаціями. Завдання забезпечення національної безпеки вимагають експертної оцінки потенційного і дійсного релігійного впливу на суспільно-політичну систему. Перш за все, необхідне знання потенційних загроз національній безпеці урелігійній сфері. Актуальність обраної тематики зумовленатакож необхідністю переосмислення оцінок і ролі впливу релігії на суб'єктів забезпечення національної безпеки. Зважена політична оцінка ролі релігійного чинника сприятиме створенню можливості використання потенціалу релігії в інтересах національної безпеки України.

ФОРМУЛЮВАННЯ ЦІЛЕЙ ДОСЛІДЖЕННЯ

Мета дослідження — оцінити ймовірність і можливі наслідки перетворення релігії (на прикладі східної гілки християнства)на значущий фактор світової політики та дослідити значення релігійного фактору на сучасні політичні процеси. Об'єкт дослідження — процес політизації релігії, тобто перетворення їїна релігійну ідеологію, здатну стати значущим чинником світової політики.

АНАЛІЗ ОСТАННІХ ПУБЛІКАЦІЙ ЗА ПРОБЛЕМАТИКОЮ ТА ВИДІЛЕННЯ НЕ ВИРІШЕНИХ РАНІШЕ ЧАСТИН ЗАГАЛЬНОЇ ПРОБЛЕМИ

Існує велика кількість вітчизняної та зарубіжної літератури, присвяченої політизації конкретних релігій в конкретний період часу і на конкретній території. На жаль, процеси політизації різних релігій часто вивчаються ізольовано: за рідкісним винятком фахівці з політизації ісламу не намагаються порівняти відбувається в ісламському світі з політизацією протестантизму або католицизму і навпаки. Це досі не дозволяло створити цілісну картину впливу релігійного фактору на світову політику. Небагато роботи, що містять узагальнення світового досвіду, часто присвячені не політизації релігій, а релігійного фундаменталізму.

На сьогодні існує велика література, присвячена політизації ісламського світу і "ісламському фактору" — як на світовому рівні, так і на рівні окремих країн (Ірану, Алжиру, Пакистану і т.д.), включаючи роботи таких відомих дослідників, як В. Донцов, А. Ігнатенко, Р. Ланда, А. Малащенко, С. Модестов, О. Пересипкін та ін. Певною мірою розроблена проблема політизаціїкатолицизму в Латинській Америці та інших регіонах. Політизації інших релігій присвячено значно менше спеціальної літератури (в основному це статті у збірниках).

ВИКЛАД ОСНОВНИХ РЕЗУЛЬТАТІВ ТА ЇХ ОБГРУНТУВАННЯ

Що стосується політизації християнства, і зокрема православ'я, то поки не було зроблено жодної спроби поставити даний процес в один ряд з уже вивченими випадками політизації інших релігій. В існуючій науковій літературі це питання розглядається ізольовано, без серйозних спроб порівняти політизацію православ'я з політизацією ісламу, католицизму та інших релігій. Роботи мають, за рідкісним винятком, форму наукових статей або тез виступів на конференціях. Більшість авторівробіт про політизацію православ'я обмежується розглядом позиції церков і їх відносин з державою, залишаючи без уваги те, що не вписується в систему відносин "церква-держава". Тим часом, процеси політизації у всьому світі йдуть за межами офіційних релігійних структур. Тим самим стосовно православ'я особливо часто відбувається змішання понять "релігійний фактор" і "конфесійний фактор". Слід також зазначити, що переважна більшість робіт про політичне православ'я присвячено Росії і не розглядає процесів політизації в інших куточках "православного світу". Більша частина робіт, присвячених православ'ю і політиціу Греції, Румунії, Югославії, веде мову про релігію лише у зв'язку з націоналізмом.

Існує об'єктивна потреба в дослідженнях, де політизація православ'я розглядалася б не ізольовано від світового досвіду політизації релігій, а як частина цього досвіду. Важливо, щоб ці роботи описували не процес політизації в кожній окремій "православній країні", а загальні тенденції, які закладають основи "православного світу". Це не дозволяє об'єктивно оцінитиможливість перетворення православ'я в один із факторів, що впливають на хід світової політики. Існує також потреба у працях, що розмежовують процес політизації та сферу церковно-державних відносин, тобто релігійний і конфесійний чинник у світовій політиці.

Вище нами було зазначено про змішання понять "релігійний фактор" і "конфесійний фактор" у деяких джерелах. Вважаємо за доцільне зупинитися на диференціації даних термінів. На наш погляд, багатозначність слова "релігія" і його похідних ("релігійний", "релігійність") перешкоджає адекватному розумінню ролі релігійного фактору у світовій політиці. У повсякденному слововживанні існує стільки тлумачень сенсу цього слова, що для наукових цілей доводиться навмисно звужувати його значення. Серед основних значень слова "релігія" можна згадати релігію як світогляд; релігію як набір ритуалів (культ); релігію як особистий досвід переживання надприродного (по Вільяму Джеймсу) і релігію як сукупність інститутів. Як фактор світової політики релігія виступає, головним чином у двох своїх іпостасях: як система переконань (світогляд) і як набір інститутів.

Виходячи з цих двох значень слова "релігія", ми пропонуємо відрізняти релігійний фактор у світовій політиці від конфесійного чинника. Під терміном "конфесія" мається на увазі організована релігія, втілена в будь-яких соціальних інститутах (церква у

християн, система улемів у мусульман, буддистська сангха та ін.). Практика показує, що будь-яка релігія, навіть не припускає строгої ієрархічної організації (подібної організації католицької і православної церков), тим не менш, завжди має певну інституційну структуру ("церква" в широкому сенсі слова). Інституціональні структури різних релігій є учасниками світового політичного процесу, виступаючи як варіант або аналог неурядових організацій (НУО). Видається, що відносити діяльність релігійних організацій до "релігійному фактору" у світовій політиці не зовсім коректно, тому що мова йде не про вплив релігії як світогляду, культу або досвіду, а саме: про вплив організацій. Наприклад, слід розрізняти "католицький фактор" (який часто реалізується поза церквою) і "фактор католицької церкви" у світовій політиці.

На жаль, проблема взаємин релігії і політики часто зводиться до проблеми відносин церкви (або іншого релігійного інституту) і держави. Явища позацерковного і позадержавного характеру (транснаціональні релігійні рухи, релігійно вмотивований тероризм, релігійно-етнічні конфлікти) згадуються побіжно. Тим часом, релігія не тотожна "церкві" або будь-який інший офіційній структурі. Релігія часто з'являється на світовій арені у вигляді системи транснаціональних зв'язків між державами, окремими групами, громадами та політичними рухами. Ці зв'язки встановлюються "над" державними кордонами, створюючи додаткову систему взаємозв'язків, співіснує із системою міждержавних відносин. У якомусь сенсі, відбувається часткове повернення світу до додержавного стану, коли лояльність людини може належати як державі, так і транснаціональною релігійної спільності.

На думку найбільшого сучасного дослідника націоналізму Бенедикта Андерсона, релігійні спільноти досучасної епохи були прив'язані до певної території: будучи глобальними, вони простягалися майже безмежно, об'єднані священними мовами і загальними сакральними текстами [1, с. 36]. Мовами-об'єднувачами були іврит, латинь, арабська, церковнослов'янська та інші мови священних текстів. Але вже упізньому Середньовіччі починається процес "територіалізації віросповідань", який передбачає перехід до сакралізації нації і території. Одним з явних проявів цієї територіалізації стала заміна латині — спільної мови західно-християнського світу — на безліч національних мов Європи. Вже у XVIII столітті націоналізм в якомусь сенсі прийшов на зміну релігії в якості всеосяжного світогляду. Він перетворився на особливу релігію, яка не передбачала віри в надприродне, але наділяла сакральним значенням державу-націю та її символи: герб, прапор, могили героїв боротьби за національну незалежність тощо. В рамках націоналізму виробляються власні квазі-релігійні ритуали поклоніння: зміна варти на могилах невідомих солдатів, церемонія підняття прапора, звичай відзначати національні (існуючі тільки у даної нації) свята. Націоналізм говорить про наявність містичного зв'язку між громадянином держави та її територією, "пояснюючи" громадянину кожної конкретної держави, чому він повинен зберігати цій державі лояльність, навіть народившись за їїмежами.

Однак не для всіх громадян націоналістичні пояснення звучали переконливо. Вже на початку XX століття світ розділився на дві частини, виник Комуністичний Інтернаціонал і тисячі, якщо не мільйони, громадян різних країн втратили лояльність "своїм" урядам, перенісши її на віддалені ідеологічні центри. Комуністична ідеологія стала першим конкурентом націоналізму. Лише кілька держав дійсно розділилися на частини під впливом ідеологічних протиріч (Південний і Північний В'єтнам, Південна і Північна Корея, Західна і Східна Німеччина і т.д.). Але навіть всередині монолітних держав існували потужні дисидентські рухи, які вели боротьбу (іноді збройну) з урядами своїх країн. Можна навести як приклад і лівих терористів 1960-х років, і людей, з ідейних мотивів ставали агентами СРСР, і різні збройні групи опору ("лісові брати"), що діяли в СРСР. Існування потужних "внутрішніх ворогів" всіляко замовчувалося владою відповідних держав (як правило, їх проголошували "окремими відщепенцями" і прирівнювали до кримінальних злочинців), оскільки сама їх наявність підривала націоналістичну міфологію. Втім, ці сили не володіли достатніми можливостями, щоб перейти від партизанської війни до масштабних збройних конфліктів.

"Повернення" релігії в світову політику змусило деяких західних вчених заговорити про "нове середньовіччя" (neomedievalism) — тобто про епоху, коли лояльність громадян належить не державі, а транснаціональним релігійним спільнотам [7]. У цей період, як і в епоху середньовіччя, територія не має особливого значення, оскільки люди отримують можливість вступати один з одним у безпосередні контакти, не перетинаючи фізично державні кордони. Більш того, немає необхідності і у використанні старих засобів зв'язку, таких як пошта або телефон, які занадто вразливі перед силою держав (прослуховування, перлюстрація). Втрата зв'язку з територією, зниження значущості фізичного контакту робить різні недержавні суб'єкти, так би мовити, все менш і менш вловимими. Багато політологів вважають за краще говорити не про міжнародні відносини (відносинах між "народами", тобто, державами), а про світову політику, в якій взаємодіють держави, етнічні групи, що проживають на території однієї або кількох держав, а також транснаціональні суб'єкти.

Епоха середньовіччя з її нечіткою територіальністю і розмитою лояльністю залишилася так далеко в минулому, що мова теорії міжнародних відносин не дозволяє адекватно висловити нові явища. Під питанням опиняється сам термін "транснаціональні релігійні спільноти". Як зазначає американський дослідник Хосе Казанова, називати релігії транснаціональними можна тільки по відношенню до системи суверенних національних держав, яка замінила середньовічний християнський світ (Christendom), де світська (національна) і папська

(інтернаціональна) влади перебували в стані нестійкої рівноваги [8]. Самі "транснаціональні" політичні релігії себе з цією системою ніяк не співвідносять; в цьому сенсі їх правильніше називати "наднаціональними" або навіть "позанаціональними". Слово "транснаціональний" — не більше ніж евфемізм, що дозволяє "старому" світу суверенних держав хоч якось примиритися з новими суб'єктами світової політики. Сьюзан Хебер Рудольф (Університет Чикаго) пропонує використовувати метафору "прозорих пластикових схем", які накладаються на традиційну політичну карту світу, не скасовуючи суверенних держав, а співіснуючи з ними [8, с. 121]. У реальності між світом держав і світом транснаціональних суб'єктів має місце не стільки співіснування, скільки битва на виживання, результат якої залежить від того, наскільки успішними виявляються національні проекти.

Кожна транснаціональна релігійна система ("світ" або "цивілізація") складається з різнорідних елементів, включаючи держави, релігійні анклави в межах інших держав, транснаціональні руху і т.д. Щоб проілюструвати наше розуміння структури "цивілізацій", візьмемо загальновживане поняття "ісламський" або "мусульманський" світ. Саме про ці "світи" існує найбільше літератури, як аналітичної, так і концептуальної. Ідеальне уявлення про ісламський світопорядок полягає в тому, що поділ спільноти мусульман (умми) на суверенні держави немає сенсу. Єдиним суверенним правителем всіх держав є Бог. На семінарі "Держава і політика в ісламі" (1983 р, Лондон) було прийнято рішення про необхідність ліквідувати націоналізм у всіх його проявах, особливо у формі "нація — держава" [11, с.12]. В ідеалі спільнота мусульман має збігатися з єдиною ісламською державою. На практиці реалізації цієї ідеї виявилося домогтися важко. Між окремими мусульманськими державами існують суперечності, які не є непереборними, але не дозволяють говорити про про їх об'єднання в єдину державу. Міждержавні союзи, засновані на ісламі (Організація "Ісламська конференція", Ісламська комісія Міжнародного червоного півмісяця, Ісламський банк розвитку, Ісламська організація з освіти, науки і культури), носять формальний характер. Як пише відомий ісламознавець А.Ігнатенко, "ісламський світ як консолідований суб'єкт міжнародної політики існує тільки віртуально, як деякий проект, точніше, проекти ..." [4, с. 9]. Картина змінюється, якщо врахувати існування недержавних суб'єктів (наприклад, неурядових транснаціональних ісламських рухів, ісламських меншин всередині держав тощо). На транснаціональному рівні ісламський світ — не проект, а реальність.

Доказом існування потужних транснаціональних ісламських зв'язків може служити, наприклад, бурхлива негативна реакція всього ісламського світу на книгу "Сатанинські вірші" Салмана Рушді. Демонстрації та інші акції протесту з цього приводу проходили не тільки в "офіційних" ісламських країнах, а й скрізь, де живуть прихильники політичного ісламу. Тим самим багато західних країн несподівано виявилися частиною транснаціонального "ісламського світу". Стало очевидним, що хоча в ісламський світ можуть входити цілі держави (т.зв. ісламські, тобто, ідеократичні, наприклад, Іран), його рівноправною частиною є також політично активні ісламські елементи в світських державах: партії, рухи, окремі особистості. Ці елементи, звичайно, можуть прагнути дозавоювання влади в своїх державах, але можуть і встановлювати контакти з однодумцями поза державних кордонів [2, с. 115]

Виникає враження, що розпорядження лідера однієї держави, що користується особливим авторитетом в ісламському світі, зобов'язують до дій громадян інших держав, причому світських і навіть не мусульманських в культурному сенсі. При цьому ніхто не піднімав питання про протиріччя між шиїтами і сунітами. Однією з ілюстрацій недержавного розуміння ісламської солідарності може слугувати той факт, що під час кризи 1991, навіть у тих країнах, де правлячі режими включили збройні сили до антиіракської коаліції своїми (Марокко, Бангладеш, Єгипет, Сирія, Пакистан), проходили масові демонстрації на підтримку Саддама Хуссейна. У всіх цих випадках очевидний контраст між позицією уряду і позицією неурядових організацій та окремих громадян [11, с. 244].

Що стосується протиріч в середині ісламського світу, як і деякі вчені заздалегідь оголошують непримиренними, з цього приводу можна навести таке висловлювання Бессаме Тібі: "Західні дослідники ісламу, щомають, як правило, не соціологічну, а філологічну освіту, по праву вказують на різноманіття ісламу. Однак з цього вони роблять неправильний висновок — про неприпустимість узагальнюючих суджень. Можливо, у філології це і правильно, але не в політиці та суспільстві: у цих сферах подібного роду аргументація явно помилкова. При належному знанні предмета узагальнення певною мірою не тільки можливе, але навіть необхідне, в іншому випадку піддаєш себе на небезпеку не розпізнати справжню проблему. Ісламський світ надзвичайно різноманітний, але його різноманіття вкладається в загальний спектр, який слід іменувати ісламською цивілізацією. Ісламізм, відповідно, також багатоликий і все-таки це — єдиний феномен " [6]. В рамках ісламського світу взаємодіють найрізноманітніші суб'єкти: держави вступають в контакти з транснаціональними терористичними групами, шиїти підтримують сунітів, а суніти — шиїтів. Так, Іран і Саудівська Аравія постачали зброю мусульманам Боснії-Герцеговини, а радикальні ісламісти з різних країн билися в боснійській армії [3, с. 279—281]. Лівійський лідер Муаммар Каддафі надав керівникові афро-американської організації "Нація ісламу" Л. Фаракану мільйон доларів на ведення ісламської пропаганди в США, а Фаракан у відповідь виступив із закликами припинити санкції проти Лівії [4, с. 88—89]. Список подібних прикладів можна продовжити.

Жодну державу не можна розглядати як моноліт: у світських державах є сегменти суспільства, що відчувають себе частиною ісламського світу, а в

ісламських ідеократичних державах, зрозуміло, існує опозиція (таємна або явна), яка себе частиною ісламського світу не відчуває. Ще яскравіше дисперсна, переривчаста структура "цивілізацій" проявляється у зв'язку з "католицьким світом" в розумінні теологів визволення, тобто, з католицьким соціалістичним світом. Мабуть, лише Нікарагуа можна назвати державою, що втілила ідеологію прогресивного католицизму в життя на загальнонаціональному рівні; з цієї причини ніякого союзу держав на основі теології звільнення виникнути не могло. "Католицький соціалістичний світ" теологів визволення складався виключно з недержавних суб'єктів: політичних рухів, базових християнських громад та окремих осіб. У наш час "цивілізації" можуть набувати віртуальний характер: наприклад, радикальні протестантські групи, засновані на ідеології "переваги білої раси", ще на початку 1980-х років почали використовувати можливості комп'ютерних мереж для обміну інформацією. Ця "цивілізація" (якщо можна застосувати такий термін до віртуальної спільноти) є повністю нетериторіальною і складається з "фантомних стільникових мереж" або "одиниць автономного управління", що не залежать один від одного, але здатних до одночасних дій в ім'я поставленої цілі [9, с. 71—72].

Всі "цивілізації", таким чином, є дисперсними за структурою: ісламськийсвіт, наприклад, включає в себе не тільки офіційні ісламські країни (в конституціях яких згадується іслам як основа законодавства), а й численні анклави на територіях різних держав. А. Ігнатенко пише, що у Великобританії існують установи, "частково виведені з-під юрисдикції британської Корони" — зона, обмежена окремими мечетями, підприємствами тощо. "Люди, розселені дисперсно, але включені в цю зону, характеризуються ізоляціонізмом, живуть за ісламським правом (для них вирішальною ідеологічною і судовою інстанцією є так званий" шаріатський суд Великобританії")" — пише він [4, с.16—17]. Такі розірвані в просторі анклави утворилися вже усіх європейських країнах. У Німеччині діють турецькі ісламські організації, такі як "Національний погляд — ісламське суспільство" з центром у Кельні. Вона містить у 252 містах Європи табори і школи з 14 тисячами учнів [5, с. 321]. "Другий релігією" стає іслам у Франції та Італії. Чи означає це, що Великобританія, Німеччина і Франція — "ісламські держави"? Ми вважаємо, що ні. Парадокс в тому, що держава, не будучи ісламською, може, несподівано для свого керівництва, опинитися частиною транснаціонального "ісламського світу".

Логічно, що багато вчених-ісламознавців запозичують лексикон міжнародного комуністичного руху, кажучи щось про "Комінтерн ісламу", то про "ісламську громадянську війну в Іспанії" (тобто, про війну в Афганістані) [11, с. 13]. Однак, на нашу думку, "ісламський світ" не слід розуміти як аналог Комінтерну; навпаки, це структура, зворотна Комінтерну. Комінтерн, при всьому його недержавному, навіть антидержавному характері, вдавав із себе жорстку ієрархічну структуру. У нього був єдиний центр, який розсилав обов'язкові до виконання директиви. Нічого подібного не можна знайти в сучасних транснаціональних релігійних рухах, зокрема, в транснаціональному ісламі. Формальні структури тут відсутні або не володіють достатнім впливом. Тим не менш, у спостерігача виникає враження цілком скоординованої діяльності. Яким чином транснаціональні релігійні рухи домагаються такої координації (якщо, звичайно, не брати до уваги версію із законспірованим керівним центром)?

Відповідь на це питання політологи бачать в принципі емуляції, який полягає в тому, що, незважаючи на відсутність формальних керівних структур, релігійно-політичні групи відтворюють організаційні форми і доктрини одне одного. Коли мова заходить про транснаціональні релігійні спільноти, багато хто вважає, що це означає формальні структури, більшменш керовані з єдиного центру [8, с. 22—24]. Але на практиці не завжди йдеться про формальні організації і заплановані кампанії. Враження координації створюється через те, що групи з подібними завданнями виникають за принципом емуляції в різних куточках світу. Саме так створювалися в кінці 1960-х — початку1970-х років католицькі організації, засновані на принципах теології звільнення (ватиканська ієрархічна структура була тут не при чому, оскільки Ватикан не підтримував цих організацій). "Транснаціональний вплив здійснюється більш складними і різноманітними способами. Мережі можуть набуватирізних форм, варіюючи від вертикальних та ієрархічних структур — Класична католицька модель — до безлідерних моделей, в яких переважає емуляція, а не проекція" — пише американський фахівець з теології звільнення С. Рудольф [11, с. 73]. Зокрема, на його думку, у теології звільнення не було чіткого "моменту появи". "Замість цього зміни виникають на основі одночасного створення і неформальній емуляції, коли групи священиків і звичайних людей починають експериментувати з новими ідеями і моделями змін приблизно в один і той же час по всьому регіону" [11, с. 74]. Приблизно так само, на основі емуляції, виникають і діють по всьому світу ісламські політичні угруповання, а також групи "білого арійського опору". Зрозуміло, після того як кількість таких організацій зростає, вони можуть встановлювати контакти між собою і створювати координаційні центри.

Підкреслимо, що коли ми говоримо про цивілізації або "світи", йдеться про транснаціональні релігійні спільноти, заснованих не на "просто релігіях", а на релігійних ідеологіях (політичних релігіях). Сам факт, що люди сповідують будь-яку релігію не є політичною проблемою. "Просто релігії" в наш час не утворюють транснаціональних спільнот: їх прихильники, включаючи релігійне керівництво, відчувають себе насамперед лояльними громадянами своїх держав. Наприклад, та частина мусульман, що живуть в Західній Європі, яка не ідентифікує себе з політичним ісламом, не є джерелом загроз для цілісності європейських держав. Загрозу представляють прихильники політичного ісламу, які в традиційному сенсі можуть навіть не бути мусульманами:

не знати основ ісламу, що не практикувати його, не дотримуватися харчових заборон тощо.

ВИСНОВКИ ТА ПЕРСПЕКТИВИ ПОДАЛЬШИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Релігійний фактор у світовій політиці слід відрізняти від конфесійного чинника, де під терміном "конфесія" мається на увазі організована релігія, втілена в будь-яких соціальних інститутах. У разі релігійного чинника мова йде про вплив на світову політику релігії,визначеної як система переконань (світогляд). На основі світогляду можливе утворення транснаціональних суб'єктів світової політики — цивілізацій. Цивілізації мають переривчасту структуру: вони складаються не тільки з держав, а й з транснаціональних рухів, внутрішньо-національних груп, громад та окремих осіб. Ідейною основою формування цивілізацій є не релігії як такі, а релігійні ідеології (політичні релігії). Від "чистих" релігій вони відрізняються тим, що служать основою політичної дії, від "чистих" ідеологій — тим, що апелюють до надприродних сил. Політичні релігії відрізняються і від релігійного фундаменталізму (який можна назвати також традиціоналізмом або релігійним консерватизмом), оскільки прагнуть не до відродження минулого, а до вирішення нагальних проблем сучасності. Прихильникам політичних релігій притаманне дуалістичне сприйняття світу як арени протистояння "своїх" і "чужих". Однак вододіл, в їх розумінні, проходить не між прихильниками своєї релігії і прихильниками інших релігій, а між "нашими" і "усіма іншими". У число "всіх інших" можуть потрапити і стійкі прихильники вихідної релігії, та навіть її офіційні лідери. Навпаки, "нашими" часто стають люди, далекі від православ'я: атеїсти, неоязичники, католики-слов'яни, мусульмани і т.д. Те ж саме характерно для всіх політичних релігій: першою мішенню їх критики стають не стільки представники інших релігій, скільки офіційні лідери "їх" релігії або її аполітичні прихильники. Основним напрямом подальшого досліджень є дослідження процесів політизації релігії, що не піддаються контролю з боку офіційних релігійних лідерів, авторитет яких мало що значить для прихильників політичної релігії. Прихильники політичнихрелігій можуть взагалі не бути "віруючими" в традиційному сенсі: вони сповідують не релігію, а релігійну ідеологію.

Література:

1. Андерсон Б. Уявні спільноти. Роздуми про витоки та поширення націоналізму / Б. Андерсон. — К.: Канон, 2011. — 206 с.

2. Верховський А., Михайлівська Є. Політична ксенофобія: Радикальні групи. Уявлення політиків. Роль церкви. — Х.: Панорама, 2009. — 386 с.

3. Гуськова Є. Історія югославської кризи (1990—2000) / Є. Гуськова. — К.: Промінь, 2001. — 389 с. — С. 279—281.

4. Ігнатенко А. Самовизначення ісламського світу / / Іслам і політика. (Взаємодія ісламу і політики в країнах Близького і Середнього Сходу, на Кавказі та в Центральній Азії). — К.: ІВАН, 2011. — 106 с.

5. Ситник Г.П. Державне управління у сфері національної безпеки (концептуальні та організаційно-правові засади): підручник / Г.П. Ситник. — К.: НАДУ, 2012. — 544 с.

6. Тиби Б. Политизация религии // II Internationale Politik. — № 2/2010 [Електронний ресурс]. — Режим доступу. http://www.deutschebotschaft-moskau.ru/ru/bibliothek/internationale-politik/2000-02/article04.html

7. Bull H. (2008) The Anarchical Society. — Columbia Univ. Press, N.Y., USA.

8. Casanova J. (2013) Globalizing Catholicism and the Return to a "Universal" Church II Transnational religion and fading states. Westview, London, UK.

9. Hoffman B. (2008) Inside Terrorism. — Columbia Univ. Press, N.Y., USA.

10. Maier H. (2005) Politische religionen. Die totalitaeren regime und das Christentum. Freiburg. Basel, Wien, Austria.

11. Rudolph S.H. (1997) Dehomogenizing Religious Formations II Transnational religion and fading states. Westview, London, UK.

References:

1. Anderson, B. (2011), Uyavni spil'noty'. Rozdumy' pro vy'toky' ta poshy'rennya nacionalizmu [Imagined communities. Reflections on the origins and spread of nationalism], Kanon, Kyiv, Ukraine.

2. Verkhovsky, A. and My'khajlivs'ka, Ye. (2009), Polity'chna ksenofobiya: Rady'kal'ni grupy'. Uyavlennya polity'kiv. Rol' cerkvy'[Political xenophobia, radical groups. The idea of politicians. The role of the church]. Panorama, Kharkiv, Ukraine.

3. Gus'kova, Ye. (2001), Istoriya yugoslavs'koyi kry'zy' (1990—2000) [History of the Yugoslav crisis (1990—2000)], Promin', Kyiv.

4. Ignatenko, A. (2011), Samovy'znachennya islams'kogo svitu[Self Islamic world], IVAN, Kyiv, Ukraine.

5. Sy'tny'k, G.P. (2011), Derzhavne upravlinnya u sferi nacional'noyi bezpeky' (konceptual'ni ta organizacijno-pravovi zasady')[Public administration in the field of national security (conceptual, organizational and legal principles)], NADU, Kyiv, Ukraine.

6. Tyby, B. (2010), "Politisation of Religion", available at:http://www.deutschebotschaft-moskau.ru/ru/bibliothek/internationale-politik/2000-02/article04.html (Accessed 4 March 2015).

7. Bull, H. (2008), The Anarchical Society. Columbia Univ.Press, N.Y., USA.

8. Casanova, J. (2013), Globalizing Catholicism and the Return to a "Universal" Church II Transnational religion and fading states. Westview, London, UK.

9. Hoffman, B. (2008), Inside Terrorism. Columbia Univ. Press, N.Y., USA.

10. Maier, H. (2005), Politische religionen. Die totalitaeren regime und das Christentum. Freiburg. Basel, Wien, Austria.

11. Rudolph, S.H. (1997), Dehomogenizing Religious Formations II Transnational religion and fading states. Westview, London, UK.

Стаття надійшла до редакції 14.07.2015 р.