

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

---

В. Г. Соколев, М. Н. Суворов

# Ислам на Западе

*Учебное пособие*

Санкт-Петербург  
Президентская библиотека  
2016

УДК 297(075)  
ББК 86.38я73  
С54

*Печатается в рамках реализации  
Федеральной целевой программы по подготовке специалистов  
с углубленным знанием истории и культуры ислама*

*Рекомендовано  
учебно-методической комиссией  
восточного факультета СПбГУ*

Рецензент:

*И. Ю. Котин, доктор исторических наук, профессор*

**Соболев В. Г., Суворов М. Н.**

С 54 Ислам на Западе : учебное пособие / В. Г. Соболев, М. Н. Суворов; С.-Петербург. гос. ун-т. – Санкт-Петербург : Президентская библиотека, 2016. – 239 с.

ISBN 978-5-905273-96-4

Учебное пособие знакомит студентов с историей формирования мусульманских общин в странах Запада, актуальными проблемами взаимодействия мусульман с немусульманским большинством в этих странах, вопросами интеграции мусульман в жизнь западного общества. Особое внимание уделяется иммиграционной и интеграционной политике стран Евросоюза, США, Латинской Америки и Австралии в отношении мусульман.

УДК 297(075)  
ББК 86.38я73

ISBN 978-5-905273-96-4

© Соболев В. Г., Суворов М. Н., 2016  
© Президентская библиотека, 2016

# Содержание

<i>Введение</i> .....	5
<b>Раздел I. Методология исследований мусульманских общин в странах Запада</b> .....	19
Глава 1. Современные международные миграции и диаспоры: методология исследования.....	19
Глава 2. Восток как «Другой» для Европы и Запада.....	31
<b>Раздел II. Мусульманские общины в государствах Европейского союза</b> .....	41
Глава 1. Становление и развитие мусульманских общин в Западной Европе.....	41
Глава 2. Модели иммиграционной и интеграционной политики европейских государств.....	54
Глава 3. Мусульманские общины в государствах Европейского союза: национальная специфика.....	78
Глава 4. Регламентация в исламе жизни мусульман в немусульманских странах.....	92
Глава 5. Перспективы ислама в постсекулярной Европе .....	114
<b>Раздел III. Ислам в странах Нового Света</b> .....	121
Глава 1. Формирование мусульманского сообщества в США .....	121

---

Глава 2. Мусульманское сообщество в социокультурных условиях США .....	142
Глава 3. Исламофобия в США .....	159
Глава 4. Ислам в Латинской Америке .....	178
Глава 5. Ислам в Австралийском Союзе .....	205
<i>Литература</i> .....	223
<i>Электронные ресурсы</i> .....	238

СПбГУ

Мы не считаем, что великие традиции ислама могут обеспечить сами по себе все потребности Ближнего Востока. Однако, господа, я спрошу вас со всей серьезностью: неужели мы так тщеславны, чтобы думать, что Ближнему Востоку может помочь лишь Ближний Запад?

*Гилберт Кит Честертон, 1914 г.*

## Введение

Наблюдаемый с середины XX в. интенсивный рост численности мусульманских сообществ в традиционно христианских странах Старого и Нового Света фактически изменил прежде существовавшие географические границы так называемого мусульманского мира. Ислам, ассоциировавшийся ранее с определенными народами и регионами Азии и Африки, ныне стал заметным явлением в общественно-политической жизни Европы, Америки, Австралии – тех частей мира, которые составляют цивилизационно-культурологическое понятие «Запад». Жизнь мусульман в качестве религиозного меньшинства в странах Запада имеет свою специфику и во многом отличается от жизни мусульман в странах традиционно мусульманских. При этом сама исламская доктрина и исламский ритуал в условиях Запада имеют тенденцию к некоторой трансформации. Все вышесказанное определяет важность дисциплины «Ислам на Западе» в программе профессиональной подготовки востоковедов профиля «История и культура ислама».

Настоящее учебное пособие знакомит учащихся с актуальными проблемами взаимодействия мусульман с немусульманским большинством в странах Запада, положением ислама в современном западном обществе, вопросами интеграции мусульманских общин в уклад общественной жизни Запада. Значительное внимание уделяется также проблемам современного

ислама, идейным направлениям в нем, в частности тем, которые активно развиваются в специфических условиях западных стран. Авторы постарались выделить основные модели иммиграционной и интеграционной политики стран Европейского союза (ЕС), США, Латинской Америки и Австралии в отношении мусульман, охарактеризовать проблемы мусульманских общин в указанных государствах и регионах.

Пособие включает 12 глав, сгруппированных по трем тематическим разделам; автор первого и второго разделов – В. Г. Соболев, третьего – М. Н. Суворов. Опорные контрольные вопросы в конце каждой главы помогут учащимся закрепить пройденный материал и проверить себя. Вопросы могут также подниматься в процессе проведения групповых дискуссий или работы над конкретными кейсами (*case studies*). Список рекомендуемой литературы, помещенный также после каждой главы, естественно, не является исчерпывающим: в данном случае хотелось лишь указать на некоторые ключевые, на наш взгляд, публикации, способные в дальнейшем библиографическом поиске. Завершается пособие общим списком рекомендуемой литературы и перечнем интернет-сайтов, посвященных исламу на Западе.

Излагаемый в пособии материал базируется на многочисленных и разнохарактерных источниках, о которых здесь следует сказать отдельно. В последние десятилетия, начиная примерно с 1990-х гг., отношениям Запада с «миром ислама» уделяется огромное внимание как в научно-исследовательской, так и в художественной литературе, средствах массовой информации, публицистике. К настоящему времени накоплено столь значительное количество публикаций и мнений, методик изучения и концептуальных осмыслений современного взаимодействия «Запад – ислам», что простое перечисление лишь крупнейших работ на эту тему составило бы солидный том. Очевидно, что в XXI в. взаимоотношения западных стран со странами и народами мусульманского Востока уже стали одной из самых

актуальных проблем в комплексе гуманитарных и общественных наук и останутся таковой на десятилетия.

Разобраться во всем многообразии методологических подходов к изучению взаимоотношений западного и мусульманского мира, в том числе мусульман и ислама в современных западных странах, весьма непросто. Тем более что сегодня подобные исследования развиваются и в рамках междисциплинарного подхода, и в русле отдельных «традиционных» наук. Свои взгляды на эти вопросы предлагают экономисты и социологи, историки и политологи, философы и филологи. Приступая к изучению комплекса проблем, связанных с мусульманскими общинами на Западе, мы оказываемся не вправе игнорировать журналистские штампы, стереотипы, сформировавшиеся образы, в которых выражается отношение мусульман к «европейцам» и «людей Запада» к мусульманам, – какими бы «ложными» они нам ни казались. Ведь именно на фоне этих широко распространенных, укоренившихся и доминирующих представлений разворачиваются все общественные процессы, принимаются соответствующие внутри- и внешнеполитические решения. Именно эти доминирующие представления, связанные или не связанные с научными изысканиями, произведениями искусства, конкретной исторической ситуацией, порождают то, что можно назвать современным западным «дискурсом ислама» или «исламским дискурсом». Под последним мы подразумеваем обладающий внутренним единством способ видения мира ислама, выражаемый в самых разнообразных, не только вербальных, практиках, способ не только отражения мусульманского мира и мусульман, но и его проектирования и конструирования.

В отличие от других многоаспектных и разноплановых проблем в современных общественных науках проблемы взаимоотношений Запада и мусульманского Востока являются в высокой степени политизированными и ангажированными и останутся таковыми в ближайшие десятилетия, что создаст дополнительные

сложности при их изучении. Кроме того, мусульманские общины в странах Запада представляют собой феномен не застывший и сформировавшийся, а, наоборот, активно развивающийся, изменяющийся на наших глазах, принимающий все новые формы и очертания, за которыми так трудно уследить. Поэтому, несмотря на обилие опубликованных материалов, эта тема неизменно привлекает новых исследователей.

В первых главах настоящего учебного пособия кратко будут рассмотрены основные теоретические подходы, сложившиеся в области изучения диаспор и миграционных потоков, теории идентичности в международных отношениях, а также обозначены исторические предпосылки формирования в Европе и – шире – на Западе образов ислама и мусульман. Будет представлен обзор крупнейших исследований, посвященных мусульманским общинам в странах Запада. Авторы пособия настоятельно рекомендуют всем, кто приступает к изучению этого вопроса, предварительно ознакомиться с современными концепциями социальной (культурной) антропологии или этнологии, теориями нации и национализма.

Во «Введении» остановимся коротко на тех основных «больших» дискуссионных вопросах, вокруг которых развивается сегодня изучение феномена «ислам на Западе». Попробуем их сформулировать.

Пожалуй, первое и едва ли не самое важное, что бросается в глаза при знакомстве с корпусом литературы по теме, – это особая популярность так называемого цивилизационного подхода. Здесь нет необходимости подробно описывать сущность данной методологической установки и взгляды ее создателей (т. к. они достаточно хорошо известны), равно как и спорить о ее достоинствах и недостатках. Исследователи и аналитики, политики и журналисты, мыслящие и пишущие в рамках «цивилизационного» подхода, склонны взаимно противопоставлять «исламскую» и «западную» цивилизации (культуры, культурно-исторические



типы) как совершенно разные, обладающие неизменными противоположными сущностными характеристиками. Цивилизационные различия в этом смысле непреодолимы, хотя и могут быть сглажены и не приводить к конфликту. Степень вариативности рассуждений и конкретных методик исследования в рамках этой общей методологии достаточно велика: здесь и попытки описать историю непонимания двух цивилизаций, которая проецируется в сегодняшний день<sup>1</sup>, и стремление найти особые «логико-смысловые основания» арабо-мусульманской культуры<sup>2</sup>, и концепции известных зарубежных исламоведов<sup>3</sup>. В сфере международных отношений эта парадигма с новой силой «заиграла» после публикации известной статьи, а потом и книги С. Хантингтона<sup>4</sup>. Приверженцы «цивилизационного» подхода уверены, во-первых, в очевидной сущностной разнице между Востоком и Западом, в том, что различия между культурами носят объективный характер, а не придуманный или сконструированный постфактум в определенный исторический момент. Во-вторых, они полагают, что современные отношения между этими двумя культурами можно изучать только через их историю, философско-логические и религиозные основания, через исследования традиционных социальных институтов. Здесь срабатывает известный принцип «копни глубже – поймешь лучше», а следовательно, попытки «поверхностного» изучения взаимодействия ислама и Запада, не основанные на глубоком знании культуры, языка и истории, обречены на

<sup>1</sup> См.: Кардини Ф. Европа и ислам: история непонимания. СПб.: Александрия, 2007.

<sup>2</sup> См.: Россия и мусульманский мир. Инаковость как проблема / под ред. А. В. Смирнова. М.: Языки славянских культур, 2010.

<sup>3</sup> См.: Lewis B. *Islam and the West*. Oxford, 1993; Eickelman D. F., Piscatori J. *Muslim Politics*. New Jersey: Princeton University Press, 1996; Esposito J. L. *The Islamic Threat: Myth or Reality?* Oxford University Press, 1992.

<sup>4</sup> Huntington S. *The Clash of Civilizations?* // *Foreign Affairs*. Vol. 72, № 3. Summer 1993. P. 22–49; Huntington S. *The Clash of Civilizations and Remaking of the World Order*. New York: Simon & Schuster, 1996.

провал. Кроме того, при изучении современных мусульманских общин в странах Запада приоритет будет отдан именно религиозно-культурным особенностям, сформировавшимся исторически и проявляющим себя в быту, социальном поведении, политических практиках и художественном творчестве.

Данный подход, коренящийся в эпохе модерна, подвергся значительной критике, особенно после выхода в свет известной книги Эдварда Саида<sup>1</sup>. Благодаря многочисленным последователям этого автора, пытающимся представить западные мифологемы о Востоке в ироническом ключе, жесткие бинарные оппозиции «Запад – Восток», «христианство – ислам» и т. п. стали в значительной степени восприниматься искусственно созданными. В условиях постмодерна сама разработка научной теории связана не с реальностью как таковой, а с представлением человека об этой реальности, отраженной в системе терминов и понятий, – дискурсе. Исследований, написанных в стиле «истории интерпретаций», об исламе на Западе сравнительно мало. Возможно, это объясняется тем, что крупные мусульманские общины сложились в Европе и Америке относительно недавно. Однако в последние годы стремительно росло количество публикаций, авторы которых обращаются к общей проблеме взаимоотношений мусульманского Востока и Запада с позиций постструктурализма. Работой, во многом задавшей современным исследованиям это направление, следует признать монографию норвежского ученого Ивэра Нойманна<sup>2</sup>. В центре внимания сторонников постструктуралистского подхода оказываются вопросы идентичности – социальной, политической,

---

<sup>1</sup> *Said E. Orientalism. New York: Vintage Books, 1978. Рус. пер.: Саид Э. Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб.: Русский мир, 2006.*

<sup>2</sup> *Neumann I. B. Uses of the Other: "The East" in European Identity Formation. University of Minnesota Press, 1998. Рус. пер.: Нойманн И. Б. Использование «Другого». Образы Востока в формировании европейских идентичностей. М.: Новое издательство, 2004.*

этнической (т. е. этничности). Однако в рамках постструктурализма идентичность – не раз и навсегда данный экзистенциальный феномен, а постоянно меняющееся, искомое (но необязательно находимое) и зачастую факультативное качество любого социума. Идентичность мыслится как постоянная интерпретация, сравнение и соотнесение себя с «Другим». Она появляется под воздействием реальных или мнимых культурных различий (так называемых диакритик у Ф. Барта), но и сама непрестанно подкрепляет и дополняет их. Идентичность в данном случае – не готовый результат соотнесения «свой – чужой», а непрерывный поиск и взаимодействие с «Другим». Подобное взаимодействие, по терминологии М. М. Бахтина, представляет собой отношения диалогизма. Различия между Востоком и Западом не становятся менее актуальными, но переходят из области объективно существующего в сферу мыслимого, конструируемого и зачастую управляемого. Естественно, что в данном случае не может быть и речи о субстанциональных и имманентных различиях между цивилизациями. Даже сам термин «цивилизация» – особенно в его модерновом варианте (*à la* Шпенглер и Тойнби) – становится ненужным и непригодным для исследования. Постструктурализм выступает против любых попыток эссенциализации социальных явлений и процессов, то есть против сведения их к какой-либо неизменной, раз и навсегда данной величине или структуре. В отношении ислама на Западе схожей позиции придерживается известный исламовед Оливье Руа, в одной из своих многочисленных книг резко выступивший против попыток эссенциализировать ислам, изобразить его как неизменную величину, дающую объяснения чему угодно, чтобы затем объяснять любые неоднозначные поступки людей с мусульманскими корнями как механическое следствие принадлежности к исламу<sup>1</sup>. Эссенциализация

---

<sup>1</sup> Roy O. *La Laïcité face à l'islam*. Paris: Stock, 2005.

приводит к широкому распространению досужих суждений «зна-токов» о том, что ислам неотделим от политики, а, следовательно, мусульманам недоступна демократия; женщина в исламе полностью подчинена мужчине, а потому все мусульмане стремятся действовать как «мачо»; в шиизме есть принцип «такийя» (скрывание веры и истинных намерений), а следовательно, с Ираном нельзя заключать никакие международные договоры; каждый мусульманин, запечатленный на фотографии с поднятым вверх указательным пальцем, – ваххабит и приверженец ИГИЛ<sup>1</sup>, потому что указательный палец – символ таухида (единобожия), и т. п.

Следует, по всей видимости, согласиться с О. Руа, выступающим против попыток эссенциализации ислама в Европе<sup>2</sup>. Зачастую эссенциализация ведет к «смазыванию» самых сложных проблем, в том числе социальных и политических, ведь стиль жизни и «мачизм» североафриканской молодежи в пригородах Парижа ничем не отличаются от «мачизма» обитателей «черных» кварталов в США, а также скинхедов в России, но не имеют ничего общего с исламом. Эффект эссенциализации проявляется в попытке найти в исламе причину протестного поведения молодежи. В более общем плане эссенциализация есть не что иное, как стремление объяснять все принадлежностью к исламу, формируя, таким образом, отрицательное отношение к «мусульманскому сообществу», в которое включают любого этнического мусульманина независимо от того, верующий он или нет, причисляет ли он сам себя к этому сообществу или нет. «А поскольку общий знаменатель для сего воображаемого сообщества выводится, как правило, из постулатов консервативного и фундаменталистского ислама, это позволяет утверждать, что мусульмане смогут адапти-

---

<sup>1</sup> Запрещена в Российской Федерации.

<sup>2</sup> Стоит, однако, отметить, что примерно за сто лет до О. Руа то же мнение выражал (хотя и не употребляя слов «эссенциализация» и «дискурс») российский академик В. В. Бартольд.

роваться как в современном мире вообще, так и в Европе в частности, только если адаптируют и реформируют свою религию»<sup>1</sup>.

Попытки изобразить ислам как всеобъемлющую систему, насквозь пронизывающую мусульманина и определяющую все его помыслы и поступки, выглядят подчас карикатурно. То же самое, по всей видимости, можно сказать о жестких рамках определений, которыми награждают отдельные цивилизации, Восток, Азию, изображая их как некие субстанциональные организмы, способные действовать как единое целое. Но при этом важно, на наш взгляд, не впадать и в другую крайность: напрочь отрицать реально существующие различия между религиями и культурами или рассуждать об исламе исключительно в терминах западной политологии, придумывая новые и новые ярлыки для еще не изученных явлений – фундаментализм, вахабизм, исламофашизм и др.<sup>2</sup> К сожалению, постструктуралистский подход, выступая против эссенциализации и «структуры», часто «грешит» незнанием фактов, существенных характеристик социальных явлений, культуры и истории восточных обществ; кроме того, стремясь разрушить догмы и стереотипы, сам возводит деконструкцию и «археологию знания» в абсолютную аксиому. Такого рода «пробелы» способствуют в результате несколько поспешным выводам, которые вначале производят сенсацию, но уже спустя несколько лет не могут восприниматься серьезно. Известный специалист по исламу Жиль Кепель пришел к заключению, что исламизм политически «мертв», в XXI в. уже не сможет быть реальной политической силой и не сможет привлечь сторонников<sup>3</sup>. О. Руа

<sup>1</sup> Руа О. «Для Франции ислам не представляет какой-то особой проблемы...» // Иностранная литература. 2006. № 9. URL: <http://magazines.russ.ru/inostran/2006/9/ru14.html> (дата обращения: 15.12.2015).

<sup>2</sup> Подробнее о проблемах терминологии см.: *Соболев В. Г., Сотниченко А. А.* Ислам и политика на постсоветском пространстве: учебно-методическое пособие. СПб., 2011. С. 51–54.

<sup>3</sup> *Kepel G.* Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme. Paris: Gallimard, 2000. Рус. пер.: *Кепель Ж.* Джихад. Экспансия и закат исламизма. М., 2004.

также писал в начале 1990-х гг. о «провале» политического ислама<sup>1</sup>. Несколькo пренебрежительное отношение к историческим предпосылкам социальных феноменов современности, объективным явлениям в истории, присущее некоторым публикациям в духе постмодерна, приводит к тому, что вновь изобретенный или примененный к исламу и мусульманам термин «не работает», ничего не объясняет, а только запутывает ситуацию. В поисках на Ближнем Востоке «гражданского общества», правозащитных организаций и гендерных установок феминистической теории исследователи часто сами себя загоняют в тупик. Когда начинается рассказ о гендерных проблемах в Омане или о демократических выборах в Афганистане, возникает устойчивое ощущение, что полевые работы проводились исследователями в одном из штатов США, но отнюдь не на Ближнем Востоке. Это вовсе не означает, что в условиях Аравии не нужно изучать роль женщины в обществе, но, описывая проблему в категориях актуальной западной науки (да еще воспринимая теорию М. Фуко как «священную корову»), ученые волей-неволей порождают весьма странные представления о Востоке, при этом обманывая самих себя. В таком случае исследователь то и дело стремится обнаружить только известные ему категории, он не допускает мысли о существовании других ценностей и проблем, в то время как в силу объективных исторических, географических и экономических причин одно и то же слово (понятие) в азиатской и европейской странах может иметь совершенно разное значение. Точно так же убежденный марксист был абсолютно уверен в том, что все малоимущие люди испытывают антагонистическую враждебность к богатым: в ряде случаев это действительно так, но если некая гипотеза или теория возводится в ранг аксиомы или догмы, то возможность научного исследования ставится под сомнение.

В настоящее время едва ли приходится надеяться на появление новой универсальной методологии общественных наук. На наш взгляд, возможности школ «модерна» далеко не исчерпаны.

---

<sup>1</sup> Roy O. L'Échec de l'Islam politique. Paris: Le Seuil, 1992.

Для понимания современных обществ нельзя полностью отказываться от «архаики». Вместе с тем старая установка на изучение главным образом «исконного» и «традиционного», в значительной степени свойственная советской этнографии, тоже, по всей видимости, не совсем корректна. Невнимание к современным социоантропологическим проблемам, игнорирование коренных изменений в быту и нравах, экономике и религии – все это может приводить к совершенно необоснованным и необъективным выводам.

Второй аспект, которому традиционно уделяется большое внимание в исследовательской литературе, – это социально-экономические характеристики мусульманских общин в западных странах: проблема занятости и трудоустройства, адаптации в принимающем сообществе, социализации мусульманской молодежи. В этом же блоке рассматриваются, как правило, основные сферы экономической деятельности мусульман в Европе и Америке, а также бытовые проблемы, связанные с ношением «религиозной» одежды, строительством культовых сооружений, вопросами мусульманского питания. В данном случае на первое место во взаимоотношениях мусульман и принимающего западного сообщества ставятся не вопросы цивилизационного (культурного) противостояния или взаимного восприятия и идентичности (свой – чужой), а социальные и экономические проблемы. С точки зрения авторов, пишущих в этом ключе, главные конфликты и противоречия определяются экономическим и социальным неравенством, соображениями практического и материального характера.

Третий комплекс проблем функционирования мусульман на Западе связан с вопросами правового регулирования и гражданского статуса. В центре внимания оказывается правовое регулирование въезда мигрантов в западные страны, процессы приобретения ими гражданства, правовой статус беженцев и политических иммигрантов, статус национальных (этнических) меньшинств

и малых коренных народов в сравнении со статусом мусульман-иммигрантов. Здесь же целесообразно рассматривать правовые формы самоорганизации мусульман в отдельных странах Старого и Нового Света, сложности, возникающие на пути создания общих исламских организаций и обретения исламом статуса признанной государством религии, органа общественного права.

Наконец, четвертый круг вопросов, которым посвящены современные исследования ислама на Западе, это политическая активность и исламские политические идеологии. В центре внимания – степень политического участия мусульман в жизни отдельных западных стран, их политические предпочтения, лоббирование собственных интересов. Религиозно-политические искания мусульман в немусульманском окружении приводят к появлению новых, достаточно оригинальных трактовок шариата, поиску политических компромиссов или полному неприятию существующего режима. При этом часто прослеживается влияние «классической» мусульманской мысли и идейных вдохновителей предшествующих столетий, но в некоторых случаях, на наш взгляд, формируются вполне самостоятельные религиозно-правовые и религиозно-политические школы. В последние годы все большее значение приобретают исследования исламизма как политической идеологии, которая в своих радикальных формах ставит под сомнение законность существования западных государственных систем и ценностей. И если о подобных идейных течениях в мусульманском мире написано уже значительное количество трудов, то тем формам и конкретным направлениям, которые радикальный исламизм приобретает непосредственно в странах Запада, уделено пока мало внимания.

Таким образом, приступая к изучению совокупности проблем, связанных с функционированием ислама на Западе, мы оказываемся перед выбором методологического подхода, который в целом будет продиктован философско-мировоззренческими установками самих исследователей. Не отдавая предпочтения



ни одному из описанных подходов, авторы настоящего пособия все же считают, что изучение любых миграционных процессов и положения мигрантов за рубежом возможно только при одновременном внимательном анализе причин эмиграции, конкретной историко-политической ситуации в той стране, откуда приехали мигранты, их социально-культурного «багажа». Так, например, изучение среды среднеазиатских мигрантов в России будет, на наш взгляд, ущербным, если ограничиться исследованием того, что происходит в самих российских мегаполисах. Нужно учитывать социальную и демографическую ситуацию, например, в Узбекистане и Таджикистане, в частности положение оставленных семей (жен и детей), степень их зависимости от денег, пересылаемых из России, политическую и экономическую ситуацию в конкретных странах Средней Азии, религиозные традиции и политическую культуру. Необходимо отличное знание этнографии, культуры и языка въехавших в Россию мигрантов. А значит, любое исследование миграционных процессов с Востока на Запад, из Азии в Европу должно предполагать предварительную подготовку специалиста-востоковеда для всестороннего изучения того региона, который входит в сферу его научных интересов. По этой причине дисциплина «Ислам на Западе» не просто важна в программе подготовки востоковедов профиля «История и культура ислама», как говорилось ранее, но должна быть вписана в контекст других востоковедческих дисциплин этой программы и освоена учащимися наиболее глубоко.

# Раздел I

## Методология исследований мусульманских общин в странах Запада

### Глава I

#### Современные международные миграции и диаспоры: методология исследования

Приступая к изучению материала, связанного с распространением ислама в западных странах, необходимо рассмотреть основные теоретические подходы к исследованию современных этнических меньшинств и диаспор, изучению миграционных потоков и понятию идентичности в международных отношениях.

По данным Организации Объединенных Наций (ООН), за последние 50 лет численность международных мигрантов увеличилась почти втрое. Если в 1960 г. по всему миру насчитывалось 75,5 млн человек, проживающих вне страны своего рождения, то в 2000 г. – 176,6 млн, а в конце 2009 г. их количество достигло уже 213,9 млн человек. Согласно оценкам экспертов ООН, в настоящее время каждый 35-й житель земного шара является между-

народным мигрантом, а в развитых странах – уже каждый 10-й<sup>1</sup>. Очевидно, что количество людей, покидающих свою родину (которую в исследованиях миграционных потоков и диаспор часто называют метрополией), в дальнейшем будет только возрастать. Основные потоки современных транснациональных (или, точнее, трансгосударственных<sup>2</sup>) миграций направлены из Восточного полушария Земли в Западное и из Южного в Северное. Наибольший интерес для нас представляет результат миграционных процессов – то есть сложившиеся в процессе иммиграции в западные страны этнические общности, принципы их самоидентификации, взаимодействие с исторической родиной и принимающим большинством. Для обозначения подобных общностей иммигрантов могут применяться самые разнообразные термины – община, землячество, меньшинство, диаспора. Первые два довольно размыты и неопределенны и если формализуются, то только через создание конкретных иммигрантских организаций. Третий – меньшинство – плохо применим для иммигрантов в западных странах в силу существующих юридических определений понятия «национальное меньшинство» (подробнее об этом речь пойдет во второй главе раздела II настоящего пособия). И только четвертый термин – диаспора – получил наибольшее теоретическое осмысление в исследовательской литературе.

Широкое распространение термин «диаспора» получил лишь в последние двадцать лет. Как отмечает один из отцов-основателей диаспоральных исследований У. Сафран, традиционно термин «диаспора» (греч. *διασπορά*, «рассеяние») применялся для описания ряда рассеянных по всему миру этнических или религиозных

---

<sup>1</sup> Trends in International Migrant Stock: The 2008 Revision. CD-ROM Documentation. POP/DB/MIG/Stock/Rev/2008 – July 2009 // URL: [http://www.un.org/esa/population/publications/migration/UN\\_MigStock\\_2008.pdf](http://www.un.org/esa/population/publications/migration/UN_MigStock_2008.pdf) (дата обращения: 15.12.2015).

<sup>2</sup> Поскольку складывающиеся в процессе миграций новые этнические/национальные общества чаще преодолевают границы государств, но не наций.

сообществ, покинувших свою родину, но сохранивших при этом осознание собственной коллективной культурной идентичности, желание культивировать ее на новом месте и устойчивую ориентированность на метрополию. В случае «классических» диаспор (евреев или армян) эта ориентированность нередко выражалась в мифологизированной надежде на возвращение на родину<sup>1</sup>. В последние годы понятие «диаспора» получило широкое распространение и стало включать в себя самые разные варианты, отношения и идентичности. Соотнесение понятия «диаспора» исключительно с ситуацией еврейского народа многие находят устаревшим.

Избегая давать точное определение понятия «диаспора», исследователи, как правило, стремятся выделить наиболее значимые критерии для отнесения той или иной общины к категории диаспор. Варианты классификаций диаспор и особенности использования этого термина рассматривает в своей публикации Т. С. Кондратьева<sup>2</sup>.

Среди разнообразия классификаций стоит подробнее остановиться на предложенной У. Сафраном в статье «Диаспора в современном обществе: мифы о родине и возвращении»<sup>3</sup>. К критериям, которые позволяют общине считаться диаспорой, американский исследователь относит: вынужденное проживание ее членов за пределами региона исторического происхождения, культивиро-

---

<sup>1</sup> Теория диаспор глазами отцов-основателей. Интервью с Уильямом Сафраном, Робинот Коэном и Йосси Шаином // Новое литературное обозрение. № 127 (3/2014). URL: <http://www.nlobooks.ru/node/5149> (дата обращения: 15.12.2015).

<sup>2</sup> Кондратьева Т. С. Диаспоры в современном мире: эволюция явления и понятия // Перспективы. Сетевое издание. URL: [http://www.perspektivy.info/book/diaspory\\_v\\_sovremennom\\_mire\\_evolicija\\_javlenija\\_i\\_ponatija\\_2010-02-27.htm](http://www.perspektivy.info/book/diaspory_v_sovremennom_mire_evolicija_javlenija_i_ponatija_2010-02-27.htm) (дата обращения: 15.12.2015).

<sup>3</sup> Safran W. Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return // Diaspora. Vol. 1. № 1, 1991. P. 83–99.

вание образа потерянного Отечества и стремление сохранить этнические границы и культурные особенности. При этом ключевым элементом-критерием является, пожалуй, факт насильственного выселения с «исторической родины». В случае когда данный критерий не выделяется, к диаспоре относят любые этнические общины, разделенные государственными границами, или сегменты этноса, живущие за пределами родины.

Другим критерием для отнесения общины к категории «диаспора» служит наличие образа реальной или мнимой родины-метрополии в качестве основного источника ценностей, идентичности и родственной привязанности у людей, входящих в ее состав. Образ родины позволяет сохранить коллективную память и сконструировать миф. Для членов диаспоры прародина – это, как правило, истинный дом, куда в конце концов необходимо вернуться. При этом само возвращение может мыслиться и как реальное, и как ментальное (духовное), например желание быть похороненным на родине. Образ общей прародины часто приводит к коллективному стремлению оказать помощь родине, обеспечить ее безопасность и процветание. Данный критерий также подвергается критике, когда указывают на факт появления диаспор без конкретной привязки к географическому месту, ориентации на свои корни и тем более без желания вернуться назад.

Третий принцип для выделения диаспоры – существование этнических и культурных границ, сохранение самобытности группы в принимающей стране. Этот критерий формулируется в русле теории этнических границ (*ethnic boundaries*) норвежского антрополога Фредрика Барта<sup>1</sup>. Следует подчеркнуть, что в данном случае речь идет о мобилизованных диаспорах, таких, которые составляют отдельное общество или квазиобщество в чужом государстве в течение нескольких столетий. На необходимость существования политических или этнических диаспоральных

<sup>1</sup> Барт Ф. Введение // Этнические группы и границы. М., 2006. С. 9–49.

границ обращал внимание Дж. Армстронг, но этот критерий он адресовал именно «мобилизованным» (*mobilized*) диаспорам и предлагал отличать их от «пролетарских» (*proletarian*), используя в качестве условия разграничения «причины выезда с родины и социально-экономические характеристики переселенцев»<sup>1</sup>. Под «пролетарскими» подразумевались те диаспоры, члены которых вынуждены эмигрировать, в силу тяжелой экономической ситуации у себя на родине, в поисках лучших социально-экономических условий. Однако другой известный специалист из Израиля Г. Шеффер возражал, что «почти все диаспоры, включая и те, что вначале формировались как „пролетарские“, представляют собой сплоченные этнические образования, независимо от того, были ли их члены юридически, экономически и политически бесправными на родине (а затем и в принимающих странах), либо относительно обеспеченными»<sup>2</sup>. Границы могут сохраняться по причине преднамеренного сопротивления ассимиляции через эндогамию или другие формы самосегрегации, а также вследствие непреднамеренного социального отчуждения.

Как показывает анализ различных подходов к понятию «диаспора», проведенный в исследовании М. С. Назаретян, «в большинстве случаев, сохранение границ является незаменимым критерием диаспоры. Именно это дает возможность говорить о диаспоре как об особом „сообществе“, которое объединяет различные части этноса в разных государствах»<sup>3</sup>.

Желание вернуться на родину является важным фактором и особенностью этнического самосознания «классических»

<sup>1</sup> *Armstrong J.* Mobilized and Proletarian Diasporas // *American Political Science Review*. 1976. Vol. 70. № 2, P. 393–394.

<sup>2</sup> *Шеффер Г.* Диаспоры в мировой политике // *Диаспоры*. 2003. № 1. С. 162–185.

<sup>3</sup> *Назаретян М. С.* Построение национальной идентичности в Республике Армения в контексте взаимодействия с диаспорой: дисс. ... магистра международных отношений. СПб.: СПбГУ, 2015. С. 15.

диаспор. При этом романтическое стремление посетить землю предков культивировалось, но не всегда было осуществимо. Для диаспор, возникающих на основе трудовой миграции, по социально-экономическим соображениям (т. е. для «пролетарских» диаспор), желание вернуться на родину или посетить землю предков не является характерным. С другой стороны, нельзя отрицать того факта, что и «пролетарские» диаспоры иногда оказывают существенное влияние на страны своего происхождения. Помимо источника материальной помощи родственникам, оставшимся на «исторической родине», общины иммигрантов могут служить катализатором развития образования, здравоохранения, инструментом укрепления мира и правопорядка. В ряде случаев диаспоры способствуют социальным и политическим изменениям, в частности пропагандируя идеи экологической устойчивости, гендерного равенства, гражданского общества.

В отечественной литературе, которая зачастую опирается на теоретические построения западных авторов, можно выделить три наиболее распространенных подхода к феномену диаспоры.

Сторонники первого, так называемого социологического подхода важнейшим условием, дающим право этническим и религиозным группам, проживающим за пределами своей родины, именоваться диаспорой, считают наличие в них социальных институтов. Методология этого подхода хорошо прослеживается в статье Ж. Т. Тощенко и Т. И. Чаптыковой «Диаспора как объект социологического исследования»<sup>1</sup>. Хотя эта статья увидела свет еще в 1996 г., почти все российские авторы, затрагивающие в своих работах проблему диаспоры, до сих пор ссылаются на нее. «Этнический» компонент в этом случае не игнорируется, однако приоритетным критерием для функционирования диаспоры признаются специально созданные социальные институты, организующие и упорядочивающие ее деятельность.

---

<sup>1</sup> Тощенко Ж. Т., Чаптыкова Т. И. Диаспора как объект социологического исследования // Социс. 1996. № 12. С. 33–42.

Сторонники второго, «политического» подхода рассматривают диаспору как политическое явление. Основной акцент они делают на такие понятия, как «родина» и «политическая граница», поскольку в их интерпретации диаспорами считаются лишь те этнические рассеяния, которые находятся за пределами государства исхода. Например, В. А. Тишков выступает против расширенного понимания категории «диаспора», включающего все случаи массовых человеческих перемещений на транснациональном и даже на внутригосударственном уровне. Одной из отличительных черт диаспоры, по мнению В. А. Тишкова, является коллективная память, представления (или миф) о «первичной родине». Такие представления локализуют «первородину» географически, фиксируют ее культурные достижения и культурных героев. Другая отличительная черта – «романтическая (ностальгическая) вера в родину предков как подлинный, настоящий (идеальный) дом и место, куда представители диаспоры или их потомки должны рано или поздно возвратиться»<sup>1</sup>. Этим феномен диаспоры отличается от остальной рутинной миграции. При этом не этническая общность, а так называемое национальное государство является ключевым моментом диаспорообразования. Здесь российский исследователь фактически повторяет мнение Дж. Армстронга о «мобилизованных» диаспорах.

«Этнический» подход к понятию «диаспора» представлен в публикациях Ю. И. Семенова. «Сконцентрировав свое внимание на политической стороне диаспоры, В. А. Тишков в конечном счете пришел к выводу, что диаспора – суть явление только политическое, – отмечает Ю. И. Семенов. – Это не значит, что он совсем не заметил диаспоры как этнического явления. Однако чисто этнической, неорганизованной диаспоре он отказал в праве

---

<sup>1</sup> Тишков В. А. Исторический феномен диаспоры // Национальные диаспоры в России и за рубежом в XIX–XX вв. / под ред. Ю. А. Полякова и Г. Я. Тарле. М., 2001. С. 11.



называться диаспорой. Он назвал ее просто „миграцией“<sup>1</sup>. Ю. И. Семенов не согласен с таким подходом. По его мнению, диаспора – явление в своей основе прежде всего этническое. Этнос, или этническую общность, он определяет как «совокупность людей, которые имеют общую культуру, говорят, как правило, на одном языке и осознают как свою общность, так и свое отличие от членов других таких же человеческих групп»<sup>2</sup>. Ю. И. Семенов убежден, что по-настоящему разобраться в проблеме диаспоры невозможно, если не выявить отношения диаспоры и этноса, этноса и общества и, наконец, этноса, нации и общества.

Таким образом, понятие «диаспора» плохо применимо к мусульманским общинам в Западной Европе и Новом Свете. Во-первых, мусульмане в западноевропейских странах, а тем более в США и Канаде – это зачастую вовсе не иммигранты, а коренные жители, по тем или иным причинам принявшие ислам. Во-вторых, если речь идет о мусульманах-иммигрантах, то значительная часть из них – это те, кого Армстронг называл «пролетарской» диаспорой. Они оказались на Западе не по причине уничтожения их собственного национального государства или преследований по политическим и религиозным соображениям, а как наемная рабочая сила. В этом случае их романтические мечтания и представления о «земле обетованной» связаны вовсе не с потерянной «исторической родиной», а с «родиной» вновь приобретенной. Наконец, политические и этнические границы, возникающие между мусульманами-иммигрантами и «людьми Запада», сложны и многообразны. Они определяются различным этническим и национальным происхождением иммигрантов, разными направлениями в исламе, которые они исповедуют, конкретным иммиграционным законодательством

<sup>1</sup> Семенов Ю. И. Этнос, нация, диаспора // Этнографическое обозрение. 2000. № 2. С. 64–74.

<sup>2</sup> Там же.

и разными возможностями в плане институционального развития иммигрантов в конкретных западных государствах.

В связи с этим представляется, что использовать термин «диаспора» в отношении мусульман на Западе нельзя. Предпочтительнее выбрать слово «община», которое остается наиболее нейтральным и позволяет анализировать различные варианты существования ислама в условиях западных стран.

При любом подходе к рассмотрению принципов становления и функционирования мусульманских общин в Европе и Новом Свете ключевым термином будет «идентичность». Это понятие стало приобретать популярность в научном дискурсе уже после Второй мировой войны, вместе с ним пришли понятия «этническая идентичность» (*ethnic identity*) и «этничность» (*ethnicity*). Внимание исследователей западных стран к этнической проблематике было связано с процессами деколонизации, обострением расовых проблем в США, этническими конфликтами в освободившихся от колониальной зависимости государствах, а с 1960–1970-х гг. – с притоком мигрантов в страны Запада. Идентичность может быть основана не только на сопоставлении культурных различий, но и на психике, характере, мировоззрении, цвете кожи, антропометрических признаках, религиозных, правовых или политических взглядах и т. д. Идентичность – мировосприятие и мировоззрение человека или социальной группы, построенное на основе соотнесения себя с какой-либо группой (человеком, культурой, территорией), реже – с системой принципов (идеологией, религией и пр.). Изначально идентичность мыслилась как результат идентификации, результат запечатления в сознании человека или группы лиц ответа на вопрос: «Кто я по отношению к другим, окружающим?». Но в рамках постструктуралистского подхода, о котором уже говорилось во «Введении», идентичность все больше начинает восприниматься как процесс, при этом такой, который сам становится активным и влияет на факторы, обусловившие его появление.

Долгое время вопрос о государственной идентичности в основном сводился к проблеме национального характера, осмыслению себя через историю и культуру отдельного народа. Сегодня на первый план выдвигаются подходы, «которые не приписывают человеческим коллективам психологические, культурные и иные качества, а ставят во главу угла изучение представлений группы о самой себе и ее отношении к окружающему миру. Любое сообщество конституируется через определение своих внешних границ, которое и создает общность между членами группы»<sup>1</sup>. В теории международных отношений у американских исследователей А. Вендта и Т. Хопфа идентичность выступает ключевым понятием<sup>2</sup>. Как отмечает В. Е. Морозов, в общем плане «концепция идентичности пытается бросить вызов рационалистскому пониманию природы человека и социального действия, поскольку она предполагает, что социальные акторы как таковые, а также их интересы выступают как продукт социального конструирования»<sup>3</sup>. Сразу отметим, что какого бы подхода мы ни придерживались в отношении понятия «идентичность», в любом случае центральным конституирующим для идентичности концептом будет так называемый «Другой», то есть кто-то или что-то, с чем соотносит себя «Я» в поисках идентичности. Совершенно очевидно, что без «Другого» никакое «Я» не возникает. С этим утверждением согласятся структуралисты, чьи взгляды так или иначе восходят к лингвистической теории Ф. де Соссюра, в которой языковые знаки определяются не положительно – своим содержанием, но отрицательно – своими отношениями к прочим

<sup>1</sup> Морозов В. Е. Понятие государственной идентичности в современном теоретическом дискурсе // Международные процессы. 2006. № 1. URL: <http://www.intertrends.ru/tenth/007.htm> (дата обращения: 15.12.2015).

<sup>2</sup> Wendt A. *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999; Hopf T. *Social Construction of International Politics: Identities and Foreign Policies*. Moscow, 1955 and 1999. Ithaca: Cornell University Press, 2002.

<sup>3</sup> Морозов В. Е. Указ. соч.

членам системы, то есть смысл знака происходит из его отличий от других знаков системы. Представители постструктурализма также поддерживают это утверждение, хотя само приобретаемое значение «Я», его идентичность оказывается в данном случае лишь меняющейся интерпретацией «Другого», а не постоянно существующей структурой (константой).

Тема идентичности в международных отношениях и в отношениях «Запад – мусульманский Восток» наиболее ярко представлена в работе И. Нойманна «Использование „Другого“». Образы Востока в формировании европейских идентичностей<sup>1</sup>. Автор выделяет четыре подхода к изучению идентичности, важных для нашей проблематики: этнографический, психологический, подход континентальной философии и так называемый восточный экскурс. Анализировать все указанные подходы в рамках настоящего учебного пособия представляется излишним, однако несколько слов следует сказать о наиболее важном для нас аспекте – «восточном экскурсе».

То, что И. Нойманн называет «восточным экскурсом», берет, по его мнению, свое начало в трудах советского философа и литературоведа М. М. Бахтина и, в частности, связано с понятием диалогизма. В отличие от диалектики, в рамках которой конфликт между двумя противоположностями неизменно разрешается появлением чего-то нового, синтезом, диалог и принцип диалогизма у М. М. Бахтина подразумевают признание «Другого» в качестве равной и обязательной сущности, без которой невозможно существование «Я». Значимыми авторами для данной исследовательской парадигмы, по мнению И. Нойманна, также являются французский философ Эммануэль Левинас и болгарский философ Цветан Тодоров. В поле международных исследований особо выделяются работы американских авторов Джеймса Дер Дериана, Майкла Шапиро и британца Дэвида Кэмпбелла.

---

<sup>1</sup> *Нойманн И.* Использование «Другого». Образы Востока в формировании европейских идентичностей. М.: Новое издательство, 2004.

Построение идентичности Запада по принципу противопоставления ему Востока, и в частности мусульманского Востока, хорошо известно по работам палестино-американского литературоведа Эдварда Саида и американского историка Ларри Вулфа<sup>1</sup>. Европа и, шире, Запад мыслились ими как средоточие всего прогрессивного, передового, просвещенного, маскулинного и противопоставлялись восточной, азиатской, деспотической и феминной отсталости. Однако Восток не всегда связан только с нехристианскими культурами. Для западноевропейского дискурса идея Восточной Европы, этого оксюморона, также важна и актуальна. Этот регион выступает объектом просвещения, внедрения европейских идей и модернизации.

О «восточном экскурсе» и о трансформациях образа Востока в Европе и на Западе речь пойдет в следующей главе. Подчеркнем, что, на наш взгляд, новой является только методология изучения отношений «Запад – Восток», предложенная в работах вышеназванных авторов. Что же касается фактической стороны вопроса, то и в рамках отечественного востоковедения, и за рубежом по данной проблеме задолго до появления книги И. Нойманна было написано весьма и весьма много. В целом подход подразумевает новый взгляд на уже хорошо известное.

Здесь же стоит рассмотреть еще один важный для современного ислама аспект теории международных отношений – концепцию секьюритизации (*securitization*), в разработке которой принимали участие Б. Бузан и О. Вэвер. Секьюритизация имеет прямое отношение к исследованию идентичности и, в частности, процессов создания и размывания этнических и политических границ в современной Европе и, шире, странах Запада. В данном случае безопасность трактуется не как состояние дел, а как дискурсивная практика, направленная на изменение иерархии политических приоритетов. Если какая-то проблема секьюритизируется

---

<sup>1</sup> Вулф Л. Изобретая Восточную Европу. Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. М.: Новое литературное обозрение, 2003.

(включается в орбиту безопасности), то это означает, что ей приписывается наивысший приоритет, статус экзистенциальной угрозы, требующей чрезвычайных мер противодействия. В таких условиях исследователю необходимо изучать не сами угрозы, а то, как они воспринимаются в обществе и политических кругах в конкретном социально-историческом контексте. Любое исследование мусульманских общин в странах Запада не может не принимать во внимание, что на протяжении последних десятилетий все, что связано с исламом, «секьюритизировано» в высшей степени, и это накладывает свой отпечаток на любое взаимодействие и взаимовосприятие мусульман в Старом и Новом Свете.

### **Контрольные вопросы**

1. Понятие «диаспора» и основные подходы к его определению.
2. Понятие «идентичность» в социологических, политических и этнологических исследованиях.
3. Теория идентичности в международных отношениях.
4. Теория секьюритизации и возможности ее применения к «исламскому» случаю.

### **Литература**

- Барт Ф.* Введение // Этнические группы и границы. М., 2006. С. 9–49.
- Вулф Л.* Изобретая Восточную Европу. Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. М.: Новое литературное обозрение, 2003.
- Кондратьева Т. С.* Диаспоры в современном мире: эволюция явления и понятия // Перспективы. URL: [http://www.perspektivy.info/book/diaspory\\_v\\_sovremennom\\_mire\\_evolocija\\_javlenija\\_i\\_ponatija\\_2010-02-27.htm](http://www.perspektivy.info/book/diaspory_v_sovremennom_mire_evolocija_javlenija_i_ponatija_2010-02-27.htm) (дата обращения: 15.12.2015).
- Морозов В. Е.* Понятие государственной идентичности в современном теоретическом дискурсе // Международные процессы. 2006. № 1. URL: <http://www.intertrends.ru/tenth/007.htm> (дата обращения: 15.12.2015).

- Нойманн И.* Использование «Другого». Образы Востока в формировании европейских идентичностей. М.: Новое издательство, 2004.
- Соболев В. Г.* Народы Европы: общая характеристика и проблемы межнациональных отношений: учебно-методическое пособие. СПб., 2011.
- Тишков В. А.* Исторический феномен диаспоры // Национальные диаспоры в России и за рубежом в XIX–XX вв. / под ред. Ю. А. Полякова и Г. Я. Тарле. М., 2001. С. 9–44.
- Тощенко Ж. Т., Чаптыкова Т. И.* Диаспора как объект социологического исследования // Социс. 1996. № 12. С. 33–42.
- Шеффер Г.* Диаспоры в мировой политике // Диаспоры. 2003. № 1. С. 162–185.
- Armstrong J.* Mobilized and Proletarian Diasporas // American Political Science Review. 1976. Vol. 70, № 2. P. 393–394.
- Safran W.* Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return // Diaspora. 1991. Vol. 1, № 1. P. 83–99.
- Wendt A.* Social Theory of International Politics. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

## Глава 2

### Восток как «Другой» для Европы и Запада

Прошло почти 40 лет со времени издания книги Э. Саида «Ориентализм. Западные концепции Востока». С тех пор свет увидело множество публикаций как сторонников его концепции, так и непримиримых критиков. Попробуем кратко обрисовать основные положения книги Э. Саида и, в особенности, направления вызванной ею критики. Это является необходимым условием для формирования представления о характере современной дискуссии вокруг образа мусульманского Востока на Западе.

Нашумевшая книга Э. Саида не раз подвергалась критике и спровоцировала целый ряд исследований – прежде всего за рубежом, – в которых авторы анализируют представления европейцев о Востоке и роль профессионалов-востоковедов в формировании политики отдельных западных стран<sup>1</sup>. Не меньшего внимания исследователей удостоились путевые заметки, художественные произведения, картины и кинофильмы по данной тематике, сыгравшие значительную роль в формировании образа Востока на Западе, обусловившие становление и развитие дискурса(-ов) Востока. В России книга Э. Саида стала широко известна не так давно, но, к сожалению, в работах отечественных ученых нечасто упоминается западная критика его концепции.

Сам автор дает несколько определений «ориентализма»: это и научное направление, «востоковедение», и стиль мышления, «основанный на онтологическом и эпистемологическом различии „Востока“ и (почти всегда) „Запада“»<sup>2</sup>, и знак европейско-атлантической власти над Востоком, интеллектуальной власти, и др. В общем смысле ориентализм Э. Саида – это западный (европейский) дискурс, с помощью которого Запад осознает сам себя и одновременно управляет Востоком, постоянно занимая позицию превосходства над ним. При этом Саид подчеркивает, что ориентализм не следует рассматривать как некий заговор европейских стран против стран Востока или же рассматривать данный дискурс как нагромождение лжи и мифов, которые «рассыплются в прах, как только прозвучит правда»<sup>3</sup>. На протяжении столетий ориентализм в саидовском понимании оставался гегемоническим дискурсом<sup>4</sup> для европейцев, складывался и развивался

---

<sup>1</sup> См. анализ историографии в статье: *Соболев В. Г.* Историография российского ориентализма: к вопросу о методологии исследования // *Pax Islamica*, 2(11), 2013. С. 39–59.

<sup>2</sup> *Саид Э.* Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб., 2006. С. 8.

<sup>3</sup> Там же. С. 14.

<sup>4</sup> Э. Саид использует «теорию гегемонии» А. Грамши.



вполне естественно, сохраняя идею верховенства «западного человека» в его отношениях с Востоком. Кроме того, Э. Саид приводит массу примеров из истории колониальной политики XVIII–XX вв., когда «академический ориентализм» вставал на службу государственным интересам и выступал апологетом тех или иных действий колониальных властей. При этом сами ученые-ориенталисты превращались в особый цех, который якобы обладал уникальными знаниями о Востоке и без которого государственные власти не могли обойтись в своей восточной политике.

Одним из первых и весьма жестких оппонентов Э. Саида стал известный американский востоковед Б. Льюис. Его критику вызывают, прежде всего, определенные Э. Саидом границы изучаемого «Востока». С одной стороны, Льюис говорит о некорректном «сужении Востока до Ближнего Востока, а Ближнего Востока – до его арабской части, исключая тюркологию, иранистику и семитологию»<sup>1</sup>. С другой стороны, он опровергает утверждение о превосходстве французских и британских центров арабистики в сравнении с тем вкладом, который внесла Германия в развитие данной области. К недостаткам концепции Э. Саида Б. Льюис причисляет и незнание некоторых исторических фактов, их заведомое искажение для доказательства выдвинутых тезисов, использование узкого и нерелевантного круга источников наряду с непоследовательностью в их отборе. По мнению Б. Льюиса, Э. Саид заимствует структуру своей книги из публикации Р. Шваба «Восточный Ренессанс», меняя при этом регион исследования с Индии на Ближний Восток, что является абсолютно неприемлемым в силу исторических и структурных различий их взаимоотношений со странами Европы. Основное же значение книги «Ориентализм. Западные концепции Востока» Б. Льюис сводит к формированию обширного поля для обсуждения и актуализации проблем востоковедения.

<sup>1</sup> Lewis B. The Question of Orientalism // Islam and the West. Oxford, 1993. P. 107.

Среди недостатков книги Э. Саида исследователи Г. Маркус и М. Фишер отмечают тот факт, что ее риторика направлена против ее цели: она не только обличает, но и «укрепляет западное доминирование», а также лишает объект исследования (Восток) возможности обладания каким-либо мнением.

Так называемый имажинативный вариант понимания ориентализма выражается в формировании особого образа мышления, затрагивающего уже не только узкий круг востоковедов, но также и писателей, художников, политиков, воспроизводящих априорное различие Востока и Запада в своей деятельности. Именно этот вариант и представляет наибольший интерес, поскольку именно через него Э. Саид открывает новые возможности в вопросе методологии изучения колониальной и постколониальной систем. Так, до появления книги Э. Саида в данной области уделялось недостаточное внимание теории дискурсов М. Фуко, а критика империализма в основном опиралась на положения марксизма о материалистическом восприятии истории. Э. Саиду же удалось представить ориентализм в качестве дискурса, создаваемого в политическом, социальном и культурном поле европейского знания. Такие авторы, как Э. Бурке и Ф. Холлидей, отказывают работе «Ориентализм. Западные концепции Востока» в этом нововведении, утверждая, соответственно, что первым, кто связал востоковедение с ориентализмом в литературе и религии, хотя и без прямого обращения к М. Фуко, был Б. Тернер, а работы французского историка М. Родинсона представляют более ранний и конструктивный анализ присутствия образов Востока в европейских текстах. В своей статье Э. Бурке и Д. Прохаски говорят о недостатке исторического подхода в построениях Э. Саида, поскольку основные источники, на которых базируется исследование, – литературные и лингвистические. Данный тезис выдвигает и Ф. Холлидей, подчеркивая, что попытки объяснить социальные явления посредством исключительно лингвистических теорий неизбежно приводят к упроще-

нию социальных феноменов. Он также указывает на придание Востоку излишней исключительности, поскольку национализм или расизм в отношениях метрополии и подчиненных народов в каждом из исторических случаев имеет гораздо больше общих черт, чем предполагает Э. Саид, говоря только об арабской части ислама. Можно указать на некоторую односторонность во взглядах Э. Саида, выраженную в отсутствии примеров непредвзятого описания арабского мира, которые, хотя и в меньшей степени, все же были необходимы в западном дискурсе, поскольку становление колониализма не может быть полностью основано на ориенталистских текстах и нуждается также в достоверных данных.

В связи с вышесказанным полезно будет выйти за рамки европейской дискуссии, вызванной работой Э. Саида, и обратиться к критической статье сирийского исследователя Садика ал-Азма, в которой рассматриваются различия между институциональным и академическим ориентализмом и их взаимосвязь<sup>1</sup>. Институциональным ориентализмом ал-Азм называет связанный с Востоком набор теорий и практик, верований, литературных и социальных образов, механизмы реализации политических амбиций. Академический же ориентализм представлен автором как процесс создания научной базы и знания о Востоке. При этом, в соответствии с моделью Э. Саида, институциональная форма ищет и находит подтверждение в академических источниках. Ал-Азм указывает на то, что Восток изучается и конструируется в рамках ориентализма не только со стороны Запада, но и со стороны самого Востока, что заставляет исследователя принимать во внимание и «обратную сторону» ориентализма. Как и другие критики, ал-Азм обвиняет Э. Саида в излишнем лингвистическом детерминизме, то есть попытке с помощью литературного, языкового анализа, в данном случае арабского языка, объяснить не только культурную, но также социальную и политическую

<sup>1</sup> *Al-Azm Sadik Jalal*. Orientalism and Orientalism in Reverse. URL: <http://www.europe-solidaire.org/spip.php?article20360> (дата обращения: 15.12.2015).

уникальность развития общества. Но такой подход как раз и основан на утверждении непреодолимых экзистенциальных различий «восточного» и «западного» стиля мышления, то есть на том тезисе, который Э. Саид хочет опровергнуть. Результаты подобного рода исследований используются с противоположной целью, а именно – для подтверждения превосходства Востока; и в итоге уже не западная, а восточная цивилизация обретает свою исключительность. Сегодня можно наблюдать два полярных эффекта от «ориентализма»: та самая субстантивация, эссенциализация Востока приводит зачастую к возвеличиванию восточных культур и нивелированию западных, хотя, по Э. Саиду, должно быть наоборот. Данная двойственность не отражена в книге Э. Саида, как не рассмотрена в ней и проблема ответного восприятия Востоком образа Запада. В частности, если Восток в понимании европейца существует только как собирательный образ, складывающийся на основе прочитанных текстов, то возникает вопрос о существовании Запада, каким он представляется извне и как он мыслит себя сам.

Следует добавить, что Э. Саид, критикуя западный ориентализм за восприятие Востока как некоего единого целого, связанного общими культурными и социальными характеристиками, при этом субстанционализирует (эссенциализирует) Запад. То есть, справедливо подчеркивая ложность представлений о Востоке как о едином и вневременном понятии, Э. Саид создает столь же ложный образ единого Запада.

Существенным представляется также и то, что Э. Саид весьма непоследователен в датировке возникновения тенденции европоцентризма и его дальнейшего проявления в ориентализме. Сначала автор обращает внимание на период открытия кафедр восточных языков в европейских университетах, который он датирует XIV в., затем пишет о становлении ориентализма в XVIII в. и одновременно видит причину данного явления в результатах Великих географических открытий. Кроме того, Э. Саид говорит

об изобретении «европейского» Востока еще в Древней Греции: «Рассмотрим сначала разграничительную линию между Востоком и Западом. Уже во времена „Илиады“ она казалась достаточно отчетливой»<sup>1</sup>. Обнаруживая проявления ориентализма при обращении к текстам Гомера, а позднее Данте, Э. Саид постулирует непрерывность самоидентификации европейцев. Именно здесь он вступает в противоречие с М. Фуко, на работы которого частично опирается. Последний считал невозможным появление дискурсивных практик, по крайней мере до XVI в., когда было положено начало формированию новых форм экономического производства и государственных структур в современном их понимании. Вместе с тем именно эти размышления о Востоке как о постоянном и вечном «Другом» Европы также стали базой для небезынтересных публикаций о сущности европейской/западной идентичности.

Несмотря на обилие критики в адрес концепции Э. Саида, трудно не согласиться с его точными наблюдениями и замечаниями в отношении западных представлений о Востоке. На их основе можно выделить несколько топосов мусульманского Востока, которые неизменно повторяются в западной литературе, музыке, живописи. Среди постоянных топосов Востока прежде всего выделяется образ врага или противника. Этот противник в зависимости от конкретной исторической ситуации или культурного контекста наделяется целым рядом негативных качеств: Восток алчен и корыстен, вероломен, коварен и жесток. Другой топос – богатство, разные диковинки, которые, как правило, «плохо лежат» и не используются отсталыми восточными варварами по назначению. Только западный человек сможет найти достойное применение несметным восточным богатствам. Поэтому Восток превращается в добычу для европейца. Третья общая черта – это феминность, женственность Востока. Восток – это

<sup>1</sup> Саид Э. Ориентализм... С. 88.

роскошная красавица экзотической внешности в ожидании своего соблазнителя. И только настоящий мужчина – Запад знает, что ей нужно на самом деле. Многие исследователи отмечали, что в колониальном западноевропейском романе образ наложницы напрямую связан с образом самой колонии, где разворачивается действие. Вместе с тем Восток всегда овеян тайнами и загадками, поэтому он олицетворяет собой еще и запретный плод. И конечно же, Восток – это деспотизм и автократия правителя-самодура, обладающего неограниченной властью и пребывающего в постоянной праздности. Восток предстает в глазах Европы либо как «вечный подмастерье», либо как «враг у ворот».

Эволюцию мусульманского Востока – и Востока вообще – как «Другого» для европейской идентичности попытался проследить в своей работе И. Нойманн. Его исследование грешит большим количеством фактических неточностей; как уже отмечалось во «Введении», этот недостаток характерен для многих авторов постструктуралистской теории. Едкая, обстоятельная и вполне справедливая негативная рецензия на книгу И. Нойманна была опубликована в журнале «Отечественные записки»<sup>1</sup>. И все же его подход является во многом новаторским с методологической точки зрения. Можно заметить, что исследования, в которых авторы предпринимали попытку проследить трансформацию образов Востока на примерах западноевропейской литературы, живописи или средневековых хроник, совершались регулярно, и некоторые из них являют собой серьезные и основательные научные труды. Б. Тернер в 1978 г. опубликовал книгу, затрагивающую ту же проблематику, что и сочинение Э. Саида, которое

---

<sup>1</sup> Ильинский П. Трудности изъяснения и трудности понимания (Iver B. Neumann. Uses of the Other. "The East" in European Identity Formation) // Отечественные записки. 2007. № 5(38). URL: <http://www.strana-oz.ru/2007/5/trudnosti-izyasheniya-i-trudnosti-ponimaniya-iver-b-neumann-uses-of-the-otherthe-east-in-european-identity-formation> (дата обращения: 15.12.2015).

«по случайности стало бестселлером», а публикации Б. Тернера были замечены только в 1990-е гг.<sup>1</sup> Схожим сюжетам посвящены работы М. Родинсона, Р. Хилла, Ж. Флори и других авторов.

В издательстве «Brill» реализуется серия под общей редакцией Д. Томаса по библиографии христианско-мусульманских отношений, охватывающая отрезок с VII в. по настоящее время; в свет вышли уже семь внушительных томов, последние два из которых посвящены XVI в.<sup>2</sup> Из отечественных исследований хотелось бы выделить работу С. И. Лучицкой<sup>3</sup>, выполненную в русле пост-структуралистской методологии, как и публикация И. Нойманна.

### **Контрольные вопросы**

1. Концепция «ориентализма» Э. Саида.
2. Основные направления критики концепции Э. Саида.
3. «Восточный экскурс» в процессах конструирования европейской идентичности.
4. Основные топосы «Востока» в западноевропейской литературе.

### **Литература**

- Саид Э. Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб., 2006.
- Кардини Ф. Европа и ислам: история непонимания. СПб.: Александрия, 2007.
- Лучицкая С. И. Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. СПб., 2001.

---

<sup>1</sup> Turner B. S. Marx and the End of Orientalism. London: Routledge, 1978. Сборник его статей, посвященных ориентализму, вышел в 1994 г.: Turner B. S. Orientalism, Postmodernism & Globalism. London: Routledge, 1994.

<sup>2</sup> *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 1–7.* Leiden: Brill, 2009–2015.

<sup>3</sup> Лучицкая С. И. Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. СПб., 2001.

- Ahmad A.* Orientalism and After: Ambivalence and Metropolitan Location in the World of Edward Said // Ahmad A. In Theory: Classes, Nations, Literature. London; N.Y.: Verso, 1992. P. 159–219.
- Al-Azm Sadik Jalal.* Orientalism and Orientalism in Reverse. URL: <http://www.europe-solidaire.org/spip.php?article20360> (дата обращения: 15.12.2015).
- Burke III E., Prochaska D.* Rethinking the Historical Genealogy of Orientalism // History and Anthropology. Vol. 18, № 2. June 2007. P. 135–151.
- Halliday F.* Orientalism and Its Critics // British Journal of Middle Eastern Studies. Vol. 20, № 2. 1993. P. 145–163.
- Lewis B.* The Question of Orientalism // Islam and the West. Oxford, 1993. P. 99–118.
- Turner B. S.* Marx and the End of Orientalism. London: Routledge, 1978.



## Раздел II

# Мусульманские общины в государствах Европейского союза

### Глава I

## Становление и развитие мусульманских общин в Западной Европе

История взаимоотношений Западной Европы с миром ислама составляет не менее тринадцати веков, если вести отсчет от высадки мусульманского войска на южной оконечности Пиренейского полуострова в 711 г. Если же рассматривать контакты христианства с исламом, то их появление следует отнести к началу VII в., т. е. к самому зарождению ислама как религии. Роль христианства в становлении ислама, чему способствовали торговые и политические связи аравийского общества с Византией и Абиссинией, а также христианские общины, существовавшие к VII в. в самой Аравии, трудно переоценить. Связи и контакты с Византией возникают у арабских племен, в частности у гассанидов и лахмидов, по всей видимости, еще в IV–VI вв. н. э., т. е. за 200–250 лет до возникновения ислама. Однако первые тесные и регулярные контакты мусульман с западноевропейскими

странами относятся к периоду арабских завоеваний, а именно к VIII–IX вв. – времени арабского завоевания Пиренейского полуострова и Сицилии. Арабо-мусульманское присутствие на Пиренеях продлилось вплоть до конца XV столетия и оставило заметный след в развитии как европейской, так и арабо-мусульманской культуры.

Следующий этап интенсивных взаимоотношений между миром ислама и Западной Европой был инициирован европейской стороной. Крестовые походы на Ближний Восток, осуществившиеся с конца XI до конца XIII в., не только стали катализатором торговых и экономических связей в Средиземноморье, но и заметно ускорили развитие европейской культуры, обогатили ее. С наследием арабо-мусульманской науки и философии, литературы и искусства европейцы познакомились и во времена Реконкисты в Испании.

Не успев завершить Реконкисту на Пиренеях, Европа столкнулась с новым всплеском военно-политической активности мусульман. Османские завоевания XIV–XV вв. привели к поражению Сербии, Боснии, Болгарии и падению Византии. Западная Европа, таким образом, пришла в непосредственное соприкосновение с исламом на европейском континенте у своих юго-восточных границ.

Колониальная эпоха привнесла новое в отношении европейцев к исламу и мусульманам. Начало колониализма во внешней политике европейских государств некоторые исследователи хронологически связывают с египетским походом Наполеона (1798 г.). Иногда первые шаги колониальной экспансии Западной Европы на Востоке видят уже в испанских и португальских завоеваниях в северной части Африки, следовавших за Реконкистой, и в основании английской Ост-Индской компании в XVII в. Не вдаваясь в дискуссию о сроках начала колонизации, можно констатировать, что в период европейской колонизации ряд мусульманских государств находился под экономическим

и политическим влиянием западных держав. Мусульманский мир приобрел новый опыт национальной борьбы с Западом на своей территории и вместе с тем познакомился с последними достижениями европейской науки и техники, европейской культурой эпохи Просвещения, современными политическими концепциями. В Западную Европу эпоха колониализма и империализма принесла идею культурного, технического, «цивилизационного» превосходства Запада над Востоком, в частности над мусульманским миром. К концу XIX в. казалось, что постоянная угроза нападения с юга, со стороны исламского мира, присутствовавшая в Средние века, окончательно исчезла.

Европоцентристские, или западоцентристские, убеждения продолжают доминировать и при построении современной глобальной экономики, и в процессе распространения «общечеловеческих», т. е. западных, ценностей по всему миру. На современном этапе можно говорить о глобализме как о новой форме взаимосвязи между Западом и миром ислама.

С мусульманской стороны, точнее, со стороны отдельных мусульманских мыслителей, организаций или даже стран, в настоящее время происходит также своеобразный «натиск» на западные державы, что выражается не только в критике западного образа жизни, ценностей, но и в возникновении новых радикальных исламистских доктрин, создании террористических организаций, нежелании мусульманских государств следовать готовым западным образцам экономики, политики и культуры. Западная Европа, в свою очередь, столкнулась с ранее неизвестным для себя явлением – присутствием крупных мусульманских общин на своей территории, с влиянием которых на политическую жизнь и социальные отношения в государствах Европейского союза уже нельзя не считать.

В XVIII в. в европейских странах появляются мусульманские посольства, а в XIX в. Францию и Англию начинают посещать именитые гости-мусульмане, европейцы нанимают

мусульманскую прислугу. Именно для этих представителей Востока и были построены первые в западноевропейских странах мечети. В Париже, например, первая мечеть появилась во второй половине XIX в. Начало осязаемому присутствию мусульманских общин в Западной Европе было положено с крушением колониальной системы. В ходе развития отношений между колониями и метрополиями на рубеже XIX–XX вв. и после обретения независимости некоторыми мусульманскими государствами (в частности, Ливаном и Египтом еще до начала Второй мировой войны) бывшие метрополии начинают заселяться первыми мусульманами-иммигрантами, не желавшими по тем или иным причинам оставаться на родине. В частности, во Францию переезжают мусульмане Магриба и Ливана, а также жители мусульманских стран – французских колоний – южнее Сахары, прежде всего Сенегала. В рядах французских и английских войск уже в Первую мировую войну сражалось множество мусульман. Так, например, французские мусульманские подразделения, военнослужащие которых были мобилизованы главным образом в Алжире и Тунисе, приняли активное участие в военных действиях на территории Европы. Некоторые из мусульман-ветеранов Первой мировой после войны остались во Франции.

Для Великобритании особым толчком к развитию отношений с ее мусульманскими колониями стало открытие в 1869 г. Суэцкого канала. В конце XIX – начале XX в. в английских портах Кардифе, Ливерпуле, Лондоне работало около 30–40 тыс. мусульман-йеменцев, чей опыт в мореходном деле и обслуживании портов оказался востребованным. Помимо этого гражданские служащие из мусульманских стран также нередко поселялись и находили работу на Британских островах. В первой половине XX в. появляется довольно большое количество мусульман – выходцев из Ост-Индии – современных Индии, Бангладеш и Пакистана; кроме того, из африканских стран, находившихся под властью английской короны, иммигрируют мусульмане индийского про-

исхождения. К этой категории иммигрантов относятся и голландские индонезийцы и суринамцы, и португальские африканцы из Анголы и Мозамбика, многие из которых переселились в Европу еще до начала Второй мировой войны. Представители наиболее ранней волны иммиграции и их потомки давно уже получили гражданство своих бывших метрополий и пользуются на их территории всеми правами.

К концу Второй мировой войны во всей Западной Европе проживало около 1 млн мусульман. (Эта цифра не учитывает южно-европейских мусульман – боснийцев, албанцев и др.). Вплоть до середины XX столетия Западная Европа представляла собой преимущественно государства-нации с христианским вероисповеданием.

Новая ситуация стала складываться после Второй мировой войны. Страны Западной Европы понесли значительные потери, особенно среди мужского населения. Казалось, что восстановить национальное хозяйство и восполнить трудовые ресурсы собственными силами невозможно. И тогда правительства стран-победительниц предложили демобилизующимся военнослужащим, происходящим из колоний, поселиться в метрополиях. Активное привлечение иностранной рабочей силы в Западную Европу начинается с конца 1950-х – начала 1960-х гг. Мусульмане, приехавшие на работу в страны ЕС в период с 1960 по 1980 г., а также их потомки и родственники и составляют в настоящее время самую крупную группу иммигрантов-мусульман.

Вскоре после этого начали проявляться специфические черты групп восточных иммигрантов. Как правило, они селились поближе друг к другу, создавая тем самым своеобразные гетто. Многие из них, расставшись с родиной, получали новое гражданство и проявляли «восточное гостеприимство», приглашая к себе родственников, земляков или единоверцев и содействуя их обустройству, в том числе получению работы и гражданства. Нередко они предоставляли укрытие нелегальным мигрантам.

Проживая в Европе вместе со своими женами, иммигранты-мусульмане продолжали придерживаться своих традиций, и их семьи быстро разрастались. Рождаемость, например, у марокканцев, оказалась в три раза выше, чем у коренных французов. А каждый ребенок, родившийся во Франции, согласно французскому закону о гражданстве, становился гражданином этой страны, полноправным французом.

Пока число иммигрантов-мусульман в Европе оставалось небольшим, они стремились усвоить местные обычаи и ассимилироваться. Однако со временем проявилось желание сохранить свою идентичность, культуру, язык и религию. Иначе говоря, возникли барьеры между коренным и пришлым населением, которые в настоящий момент только растут.

Разумеется, поначалу притязания мусульманских переселенцев в Европе были весьма скромными: «Можно ли построить мечеть, чтобы отправлять традиционные обряды?», «Можно ли открыть школу и преподавать на родном языке, чтобы не прерывать связь детей с родиной?», «Позволительно ли создать общину земляков?». На эти вопросы западноевропейские правительства, будучи либерально настроенными, в большинстве случаев отвечали утвердительно и удовлетворяли просьбы иммигрантов. Общины мусульман-иммигрантов продолжали крепнуть, увеличиваясь уже не только за счет новых переселенцев, но и благодаря естественному приросту, создавались общественные организации, строились мечети и школы.

Помимо мусульман, приехавших в европейские страны в поисках работы, в государствах ЕС существует еще одна группа иммигрантов из исламского мира, хотя и значительно уступавшая до недавнего времени гастарбайтерам по численности. Это беженцы и те, кто искал и находил в Европе политическое убежище по причине мнимых или реальных преследований у себя на родине. К числу политэмигрантов относятся такие известные ныне проживающие в Европе личности, как Ага Хан IV – имам исмаилитов.

В Италии до 2002 г. убежище после свержения монархии нашел бывший король Афганистана Мухаммед Захир-шах. В европейских странах, в частности Германии и Швеции, нередко оседали и беженцы-курды. Количество беженцев-мусульман в Западной Европе резко увеличилось с началом гражданской войны в Югославии. В настоящий момент в некоторых европейских державах боснийские мусульмане и албанцы составляют почти половину всех мусульман-иммигрантов. Такая ситуация особенно характерна для Италии и стран Северной Европы, активная мусульманская иммиграция в которые началась как раз в 1990-е гг., когда все труднее становилось найти убежище в других западно-европейских странах<sup>1</sup>.

Кроме того, в государствах ЕС обучается большое количество студентов из мусульманских стран, в том числе из бывших среднеазиатских республик Советского Союза. Их количество трудно подсчитать; многие из них хотели бы остаться в Европе и после завершения учебы.

Важную роль в росте иммиграции из мусульманских стран сыграл и демографический фактор. Стоит отметить, что Коран и установки шариата поощряют рождаемость. После Второй мировой войны такой регулятор роста численности мусульманского населения, как высокая смертность (в условиях нищеты и слаборазвитой медицины), был практически устранен благодаря внедрению новейших западных достижений медицины и заметному повышению уровня жизни в нефтедобывающих странах мусульманского мира. Численность мусульман в мусульманском мире быстро возрастала (сейчас она превышает 1 млрд человек), но немногие мусульманские государства оказались в состоянии

<sup>1</sup> См. напр.: *Allievi S. Islam in Italy // Islam, Europe's Second Religion: The New Social, Cultural, and Political Landscape / ed. by Sh. T. Hunter. Washington, 2002. P. 77–97; Stenberg L. Islam in Scandinavia // Islam, Europe's Second Religion... P. 121–141.*

обеспечить свое население рабочими местами и необходимым объемом продовольствия.

Увеличение числа иммигрантов происходило на фоне важных событий в самом мире ислама, также серьезно влияющих на состояние, качество жизни и политические позиции мусульман в современной Европе. Прежде всего, это огромные нефтяные доходы, которые, начиная с 1970-х гг., стали получать отдельные арабские государства. Среди них Саудовская Аравия, благодаря своей внутренней и внешней политике, а также исторически сложившемуся положению фактически возглавляющая крупнейшее в исламе течение – суннизм. Исламская революция 1978–1979 гг. в шиитском Иране стала вторым важнейшим событием, повлиявшим на состояние современного ислама. Иранский лозунг экспорта исламской революции (от которого, впрочем, отказалось правительство Хатами), автономное и во многом успешное развитие Ирана в 1980–1990-х гг. – все это служит ярким примером для некоторых радикально настроенных мусульманских лидеров и организаций. Таким образом, мусульманский мир обрел не только «внутреннюю» финансовую поддержку, но и поддержку нескольких стран-лидеров. Несмотря на то что политические взгляды Эр-Рияда и Тегерана зачастую прямо противоположны, их активность на мировой арене, содействие старым и создание новых мусульманских организаций и партий не может не отражаться на настроениях всей мусульманской уммы (общины). Даже в такой стране, как Турция, которая является членом НАТО, ассоциированным членом ЕС и в которой реформы западного образца начались еще в 1920-х гг., в настоящее время все сильнее ощущается влияние исламистских течений и партий. Это привело в 1995 г. к победе на выборах в турецкий парламент происламской Партии Благоденствия («Рефах»), пытающейся, уже находясь у власти, насадить в стране шариатский режим легальным путем. Правда, в 1998 г. Конституционный суд Турции запретил деятельность партии «Рефах», а ее бессменного лидера Н. Эрба-



кана лишил права избираться в парламент. Однако почти сразу же «исламская» партия была воссоздана под другим названием – Партия Добродетели («Фазилет»), а в 2001 г. – Партия Справедливости и Развития (АКР). Последнюю ее «модификацию» в Турции возглавляет более умеренный лидер Т. Эрдоган. Именно АКР получила большинство мест в парламенте на последних выборах в ноябре 2002 г. и смогла самостоятельно сформировать правительство. Несмотря на более умеренный характер планируемого новым правительством политического курса, можно отметить, что и в самой либеральной и светской мусульманской стране – Турции – радикальные идеи исламизма сегодня весьма популярны. Такая ситуация не может не волновать европейские государства, потому что политическое и экономическое развитие «родин», безусловно, влияет на умонастроения мусульманских иммигрантов в Европе.

Сведения о количестве мусульман, проживающих на настоящий момент в странах ЕС, довольно сильно разнятся. Большинство западных исследователей приводят примерную цифру – 15 млн человек<sup>1</sup>. Однако реальная цифра с учетом нелегальных мигрантов, учащихся вузов и других категорий лиц, не зарегистрировавшихся по тем или иным причинам, может быть значительно выше. К этому количеству следует добавить и мусульманских неофитов, т. е. этнических европейцев, принявших ислам, что не является редкостью. В итоге по факту на сегодняшний день в государствах ЕС проживает, по всей видимости, не менее 20 млн человек, исповедующих ислам.

---

<sup>1</sup> См., напр.: *Tibi B.* 1) *Der Islam in Deutschland...*; 2) *Europa ohne Identität? Leitkultur oder Wertebeliebigkeit.* München, 1998; 3) *Der Islam unter uns // Universitas.* 1994. № 10; *Schnapper D.* *L'Europe des immigrés, essai sur les politiques d'immigration.* Paris, 1992; *Heckmann F.* *Ethnische Minderheiten, Volk und Nation Soziologie interethnischer Beziehungen.* Stuttgart, 1992; *Muslims in Europe / ed. by B. Lewis and D. Schnapper.* London, 1994.

Беспорным лидером по численности мусульманского населения в ЕС является Франция – около 4–4,5 млн человек. В Германии, по разным оценкам, проживает от 3,2 до 3,5 млн лиц мусульманского вероисповедания, в Великобритании – не менее 3 млн. В Нидерландах количество нелегальных мигрантов довольно велико и колеблется на уровне 700–800 тыс. человек. Далее следуют: Италия – около 600–700 тыс. мусульман, Бельгия – примерно 350–400 тыс. мусульман. В Австрии и Испании компактно проживает по 300 тыс. мусульман, в Швеции – около 250 тыс., в Португалии – приблизительно 150 тыс., в Дании – не менее 120 тыс., в Ирландии и Финляндии – по 40–50 тыс. В Греции существует и исторически сложившаяся мусульманская община, которую составляют мусульмане Западной Фракии – около 120 тыс., а в конце 1980-х – начале 1990-х гг. к ним добавились трудовые мигранты из Пакистана и Албании. Собственно иммигранты-мусульмане в Греции, получившие «белую карту» (разрешение на временную работу), составляют около 260 тыс. человек. Кроме того, мусульманские общины есть в европейских странах, не входящих в ЕС: в Норвегии (почти 70 тыс.), в Швейцарии (до 350 тыс.), в Польше (не менее 70 тыс.)<sup>1</sup>.

Ареал распространения мусульман в Европе, таким образом, достигает побережья Северного Ледовитого океана. При этом, как уже отмечалось, иммиграция в Северную Европу началась недавно и проходит относительно активно. Неслучайно именно шведское правительство стало инициатором проведения в середине июня 1995 г. в Стокгольме конференции по евроисламу. Вторая конференция состоялась год спустя в Мафраке (Иордания).

Некоторые мусульманские религиозные деятели и ученые придают мусульманской иммиграции в страны Запада особый

---

<sup>1</sup> Такие данные приводятся в работах: *Muslims in Europe...* . London, 1994; *Islam, Europe's Second Religion...* . Washington, 2002; *Tibi B. Europa ohne Identität?..; Political Participation and Identities of Muslims in Non-Muslim States / ed. by W. A. R. Shadid and P. S. van Koningsveld. Kampen, 1996.*

религиозный смысл. Дело в том, что в арабском языке слово «эмигрант» звучит как «мухаджир» (реже употребляется слово «назих»). В истории ислама мухаджирами, «переселенцами», назывались ближайшие сподвижники Мухаммеда, совершившие вместе с ним в 622 г. хиджру, т. е. переселение из Мекки в Медину. Как отмечает известный британский исследователь ислама У. М. Уотт, хиджра стала не только началом мусульманского летоисчисления, но и своеобразным символом распространения ислама<sup>1</sup>. Руководствуясь этими соображениями, шейх Абд ал-Азиз ас-Сиддик издал специальную фетву, в которой он призывает мусульман к иммиграции – к хиджре – на Запад с целью распространения ислама в «странах неверия» (биляд ал-куфр). «Миграция в Европу и Америку, – пишет он, – не только разрешена мусульманам, но и обязательна для них... В действительности, условия для исповедания ислама и призыва к его вере в Европе и Америке лучше, чем во многих мусульманских странах»<sup>2</sup>. Такого же мнения о характере переселения придерживается немецкий исследователь сирийского происхождения Б. Тиби, утверждающий, что мусульманская иммиграция есть «хиджра», т. е. религиозное предписание распространять ислам<sup>3</sup>. Б. Тиби, однако, призывает превратить мусульманских «мухаджиров» в европейских граждан, не устанавливать границ между ними и европейским обществом, а налаживать мосты. Его призывы реформировать ислам и приспособить мусульманское верование к условиям современной Европы далеко не всегда встречают понимание как со стороны мусульман, так и со стороны европейских ученых и представителей СМИ. В одной из статей газеты «Зюддойче Цайтунг» Б. Тиби был назван «профессором,

<sup>1</sup> Watt W. M. Muhammad at Medina. Oxford, 1956. P. 54.

<sup>2</sup> Цит. по: Masud M. K. The Obligation to Migrate. The Doctrine of Hijra in Islamic Law // Muslim Travellers. Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination / ed. by D. Eickelman and J. Piscatori. Berkeley, 1990. P. 42.

<sup>3</sup> Tibi B. Der Islam in Deutschland... S. 253.

который перешел в зловещую секту под названием „евро-ислам“, состоящую из одного человека»<sup>1</sup>, т. е. из него самого.

Однако рассматривать хиджру как форму распространения ислама, на наш взгляд, не совсем верно. Переселение Мухаммеда происходило как раз из области, где в тот момент проживали неверные, язычники. В Медине, напротив, к моменту переселения сложилась община верующих, по крайней мере формально принявших ислам. Иначе говоря, хиджра представляла собой скорее исход из области неверия в область ислама. Как отмечает О. Г. Большаков, в Медине Мухаммеда принимали «не как покровительствуемого, а как духовного главу новой общины, к которой принадлежали и принимавшие его племена»<sup>2</sup>. Более того, о хиджре после утверждения ислама в Хиджазе существует известный хадис, входящий в один из самых авторитетных сборников – «аль-Джами‘ ас-сахих» Мухаммада ал-Бухари (810–870): «Сообщил Ибн Аббас: Посланник Божий сказал: „Нет хиджры после завоевания [Мекки], но лишь джихад и благое намерение, и если вас призовут [сражаться], поспешите“». Правильнее было бы сказать, что в современном исламе существуют разные точки зрения по поводу того, предписывает ли ислам своим адептам распространять собственную религию посредством эмиграции из мира ислама на Запад.

Исторические предпосылки во многом обусловили этнические, политические и религиозные особенности мусульманского населения в разных странах Западной Европы. История контактов между Европой и миром ислама постоянно проявляется на различных уровнях современных взаимоотношений между европейцами и мусульманами на территории государств ЕС.

---

<sup>1</sup> Islamisten und Euro-Islam // Süddeutsche Zeitung. 1999. 15. Februar.

<sup>2</sup> Большаков О. Г. История Халифата. Т. 1: Ислам в Аравии (570–633). М., 1989. С. 90.

### **Контрольные вопросы**

1. Формы проникновения ислама в Европу до начала XX в.
2. Возникновение первых мусульманских общин в Западной Европе: конец XIX – середина XX в.
3. Трудовая миграция в Западную Европу в 1950–1970-е гг.: основные направления и этапы.
4. Статистические сведения о количестве мусульман в Европе: сложность и противоречивость оценок.
5. Основные социально-экономические проблемы иммигрантов-мусульман первого и второго поколения в условиях Западной Европы.

### **Литература**

- Журавский А. В. Христианство и ислам. Социокультурные проблемы диалога. М., 1999.
- Ислам в Европе и в России: сб. статей. М.: Изд. дом Марджани, 2009.
- Мусульмане на Западе: сб. статей / отв. ред. Р. Г. Ланда. М., 2002. URL: <http://book.iimes.su/?p=1513#more-1513> (дата обращения: 15.12.2015).
- Прожогина С. В. Новые идентичности (быть или не быть западно-восточному «синтезу»: из опыта франко-магрибинских контактов и конфликтов). М.: Изд-во МБА, 2012.
- Соболев В. Г. Мусульманские общины в государствах Европейского союза: проблемы и перспективы. СПб.: СПбГУ, 2003.
- Islam, Europe's Second Religion: The New Social, Cultural, and Political Landscape / ed. by Sh. T. Hunter. Washington, 2002.
- Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe / ed. by Stefano Allievi and Jørgen S. Nielsen. Leiden: Brill, 2003.
- Muslim Travellers. Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination / ed. by D. Eickelman and J. Piscatori. Berkeley, 1990.
- Muslims in Europe / ed. by B. Lewis and D. Schnapper. London, 1994.

Muslims in the Enlarged Europe. Religion and Society / ed. by Brigitte Maréchal, Stefano Allievi, Felice Dassetto and Jørgen Nielsen. Leiden: Brill, 2003.

Political Participation and Identities of Muslims in Non-Muslim States / ed. by W. A. R. Shadid and P. S. van Koningsveld. Kampen, 1996.

## Глава 2

### Модели иммиграционной и интеграционной политики европейских государств

Политика европейских стран в отношении мусульман-иммигрантов делится на два основных направления, которые, правда, зачастую смешиваются и предстают в исследованиях под одним названием. Первое направление – иммиграционная политика, нацеленная на регулирование въезда иностранцев в ЕС: создание служб пограничного контроля, визовый режим, квотирование количества ежегодно въезжающих иммигрантов. Второе направление – политика интеграции иммигрантов в принимающее сообщество: порядок получения гражданства, предоставление социальных гарантий и трудоустройство, социокультурные механизмы воздействия на иммигрантов со стороны правительства и окружающего европейского большинства. Фактически далеко не все европейские страны проводят реальную интеграционную политику. Отсутствие таковой может иметь различные причины: государства рассчитывают на скорый отъезд, возвращение мигрантов на родину; принимающее сообщество консервативно и не намерено включать в свой состав представителей иных культур и вероисповеданий; существующее законодательство не позволяет проводить эффективную интеграцию, а изменения в законодательстве нежелательны или невозможны в силу вну-

триполитических обстоятельств. В случае, когда политика интеграции мусульман-иммигрантов не проводится, интеграционная и иммиграционная политика превращаются в синонимы: механизмы «интеграции» в этом случае – барьеры при въезде в страну, квоты, общее правовое регулирование предоставления вида на жительство и гражданства.

Обозначим основные принципы, которыми руководствуются европейские страны при формировании своего отношения к иммигрантам, и выделим общие для некоторых стран подходы.

Во второй половине XX в. этническая психология, процессы взаимодействия на стыке культур, кросс-культурная психология развились в более или менее самостоятельные научные дисциплины. В последнее десятилетие исследования в рамках данных дисциплин стали появляться и в России. В условиях существующих и доминирующих в настоящий момент социологических и этнологических концепций процесс длительного взаимодействия между группами представителей разных культур, приводящий к изменению элементов оригинальной культуры одной или обеих групп, называется аккультурацией. При этом обычно выделяют четыре основные стратегии аккультурации: ассимиляцию, сепарацию, маргинализацию и мультикультурализм. Применительно к проблемам мусульман в странах ЕС ассимиляция будет означать ситуацию, при которой иммигрант полностью принимает новую для него европейскую культуру, идентифицирует себя с ней и отрицает свою принадлежность по происхождению к этническому и религиозному меньшинству. Ассимиляция может осуществляться и благодаря свободному выбору иммигранта («плавильный котел»), и через давление на него со стороны европейского большинства и (или) политики государства («давящий пресс»).

Сепарация означает, что представители этнического меньшинства отрицают культуру большинства и сохраняют свои этнические особенности, образуя такой изоляцией некое подобие

гетто. Если сепарация вызвана требованиями доминирующего общества, то ее можно назвать сегрегацией.

Кроме того, мусульманский иммигрант может оказаться в условиях, когда его не устраивают ни европейские культурные ценности, ни образ жизни и установки его собственного этнического или религиозного меньшинства. Результатом в этом случае становится этнокультурная маргинализация, ведущая, как правило, к поиску новой «особенной» идентичности.

Модель мультикультурализма, по существу, является единственной интеграционной моделью, поскольку интеграция характеризуется идентификацией как со старой, так и с новой культурой, чего не происходит ни в одной из ранее рассмотренных теоретических моделей. Для достижения интеграции требуется взаимное приспособление, поиск компромиссов в новом общественном устройстве, в котором от чего-то должны отказаться европейцы, а от чего-то – приехавшие мусульмане. Эта стратегия требует от мусульманской общины адаптации к основным ценностям доминирующего общества, а европейское большинство должно быть готово адаптировать свои социальные институты к потребностям всех этнических групп. Идеология и политика мультикультурализма означают позитивное отношение к наличию в обществе различных этнокультурных (этноконфессиональных) групп и добровольную адаптацию социальных институтов к потребностям разных культурных общин.

Рассмотрим теперь, как проявляются указанные теоретические концепции аккультурации в политике стран ЕС по отношению к мусульманским общинам.

Вопреки тому, что в последнее время – в XXI в. – отдельные европейские страны (Германия, Нидерланды) начинают пересматривать ключевые положения и принципы своих иммиграционных политик, в целом можно выделить три основных подхода, или модели, интеграционной политики, которые практикуются странами ЕС.



Первая модель основана на стратегии сегрегации. Она доминирует в таких странах ЕС, как Германия и Австрия. Гастарбайтеры рассматривались здесь как явление временное, серьезных шагов для инкорпорации мусульман в эти немецкоговорящие общества не предпринималось.

Хотя некоторые исследователи возводят контакты немцев с арабо-мусульманским миром к временам Карла Великого и халифа Харуна ар-Рашида, т. е. к началу IX в., зарождением серьезных и масштабных отношений следует считать лишь конец XIX – начало XX в., время «сотрудничества» Германии с Османской империей. Несмотря на обилие военно-политических и экономических связей Германии с миром ислама в первой половине XX столетия, все же таких устоявшихся и прочных связей, как у Франции или Англии, у Германии к началу активной иммиграции мусульман в страну не было. Поэтому выбор стратегии сепарации мусульманских гастарбайтеров можно объяснить не только немецким национализмом, но и простым незнанием реалий мусульманского мира, отсутствием прочных исторических взаимосвязей.

С самого начала, т. е. с момента подписания договора с Турцией в 1961 г. о найме рабочей силы, мусульманская миграция воспринималась в Германии именно как импорт рабочей силы, но не как иммиграция. Уже к 1973 г. число живущих в Западной Германии турок составило около 750 тыс. человек<sup>1</sup>. Въехавшие в ФРГ по найму на работу мусульмане не торопились возвращаться обратно, но и их немецкие работодатели были заинтересованы в том, чтобы продолжить сотрудничество с уже адаптировавшимися иммигрантами, а не привлекать новых, которых заново пришлось бы обучать профессии. Кратковременное пребывание рабочих-мусульман оказалось невыгодным и для Германии.

---

<sup>1</sup> *Herbert U.* Geschichte der Ausländerpolitik in Deutschland: Saisonarbeiter, Zwangsarbeiter, Gastarbeiter, Flüchtlinge. München, 2001. S. 224.

В ноябре 1973 г. был принят закон, остановивший наем рабочих в государствах, не входящих в Европейские сообщества.

Рассчитывать на получение немецкого гражданства в тот момент мог лишь мусульманин-иммигрант, проживший в Германии не менее 15 лет и не имеющий пособий по безработице или другой социальной помощи. Сейчас этот срок сокращен до 8 лет. Кроме того, для приобретения немецкого гражданства необходимо самостоятельно обеспечивать себя и свою семью, не иметь случаев привлечения к судебной ответственности и в достаточной степени владеть немецким языком<sup>1</sup>. Дети, родившиеся на территории Германии, обретают немецкое гражданство только в том случае, если их родители являются гражданами Германии. Однако у мусульман, проживавших в Германии, подавляющее большинство которых составляли молодые мужчины, было крайне мало шансов жениться на этнической немке. Поэтому жен они привозили из Турции, перевозили также и детей.

Германское правительство предприняло ряд попыток сократить количество мигрантов: в 1981 г. было запрещено привозить с собой детей старше 16 лет. В 1983 г. Бундестаг принял закон о стимулировании возвращения иммигрантов на родину. В соответствии с этим законом каждому, кто покинул Германию в 1983–1984 гг., было выплачено денежное пособие в размере 10 500 немецких марок. Однако эта сумма была не чем иным, как иммигрантскими отчислениями в пенсионный фонд за время работы в Германии.

---

<sup>1</sup> В немецком законодательстве существуют два закона, в соответствии с которыми иностранцы могут получить немецкое гражданство: Закон о правах иностранцев – *Ausländerrecht* (AuslG), при соблюдении определенных условий дающий право на получение немецкого гражданства, и Закон о гражданстве – *Staatsangehörigkeitsgesetz* (StAG), предоставляющий возможности для получения гражданства. Право на получение гражданства – *Anspruchseinbürgerung* – определено в п. 85 AuslG, предпосылки к получению гражданства *Ermessenseinbürgerung* изложены в пп. 8–16 и п. 40b StAG, а для тех, кто родился в Германии, – в п. 4 StAG.

Эта мера способствовала тому, что около 250 тыс. иностранцев, главным образом турок, уехали из страны в указанный период.

С середины 1970-х – начала 1980-х гг. новая волна иммигрантов – беженцев и ищущих политическое убежище – захлестнула Германию. Особенно сильно миграционный поток вырос после революции в Иране и начала гражданской войны в Афганистане. Политическое убежище, согласно ст. 16 Конституции ФРГ, предоставлялось также и курдам – выходцам из Турции и Ирака. С целью снизить приток беженцев и политэмигрантов в 1993 г. была принята поправка к ст. 16 в виде ст. 16а. Согласно ей, иностранным гражданам из тех государств, где соблюдается Конвенция о защите прав человека и основных свобод и где отсутствуют политические преследования, не может быть предоставлено политическое убежище. К таким странам в специальном федеральном законе была отнесена и Турция. При этом если гражданин Ирана, Афганистана или другой страны, в которой правительство ФРГ признает существование политического и идеологического преследования граждан со стороны государства, пытается въехать на территорию Германии из Турции или любой из стран Восточной Европы (кроме стран бывшей Югославии), то действие ст. 16а на него также распространяется и ему может быть отказано в предоставлении убежища.

Можно утверждать, что меры, принятые германским правительством, существенно сократили поток мусульманских мигрантов к концу 1990-х гг. Однако рост численности мусульман, проживающих в Германии, происходит и благодаря высокой рождаемости.

Старая немецкая концепция, согласно которой мигранты воспринимались как временное явление и назывались «Aussiedler», т. е. «переселенцы», или, точнее, «выселенцы», а не «Einwanderer» – «иммигранты», продолжает доминировать и сейчас. Сами немецкие исследователи называют такое отношение

к иммигрантам недопустимым и призывают пересмотреть принципы миграционной политики<sup>1</sup>. Мусульмане образуют на территории Германии своеобразное гетто, которое до настоящего времени практически не участвовало в общественной жизни. На подобное положение дел, с одной стороны, влияют особенности немецкого законодательства – сложность получения гражданства, передача гражданства «по крови» (*jus sanguinis*). В Германии прочно укрепилась концепция нации как системы этнического родства и общего происхождения. С другой стороны, некоторые исследователи в этой связи утверждают, что в Германии вообще нет никакой единой концепции миграционной политики, и призывают к созданию на территории ФРГ этнической гетерогенности, неоднородности, т. е. к новой концепции нации на основе застывшей (*solidifying*) полиэтнической гетерогенности. Ф. Хекманн обращает внимание на то, что такая гетерогенность не достижима исключительно политическими средствами, а должна строиться и на социальном, бытовом уровне.

В начале XXI в. в Германии развернулась довольно бурная дискуссия по вопросам миграционной политики в связи с принятием нового иммиграционного закона. Закон был принят Бундестагом и одобрен Бундесратом весной 2002 г. В июне того же года президент ФРГ Й. Рау подписал его. Закон должен был вступить в силу с 1 января 2003 г. Однако Конституционный суд ФРГ учел доводы консервативной оппозиции – партии ХДС, утверждавшей, что новые правила были приняты парламентом незаконно, с нарушением процедуры голосования в Бундесрате, и в декабре 2002 г. заблокировал новый закон об иммиграции. Таким образом, он не получил силы и был отправлен на доработку. Новый закон был принят в 2004 г. и вступил в силу 1 января 2005 г.

---

<sup>1</sup> См., напр.: *Habermas J. Die Festung Europa und das neue Deutschland // Die Zeit. 1993. № 22; Heckmann F. Is there a Migration Policy in Germany? // Migration Policies: a Comparative Perspective / ed. by F. Heckmann, W. Bosswick. Stuttgart, 1995. P. 167.*

Очевидно, что массовый наплыв мигрантов в Германию в 2013–2015 гг. потребует существенного пересмотра законодательства. При любом развитии событий не следует ожидать полного изменения всех положений 2004 г. Этот закон существенно облегчает въезд в страну квалифицированных рабочих, но ограничивает приток неквалифицированной рабочей силы. Одной из особенностей закона является требование к мигрантам, стремящимся попасть в Германию, владеть немецким языком на необходимом уровне.

Однако сложность разрешения связанных с иммиграцией проблем кроется, на наш взгляд, не только в несовершенстве законодательства и выборе стратегии – мультикультурализма (этнического плюрализма), гетерогенности или какой-либо другой – хотя эти вопросы, возможно, и стоят наиболее остро. Трудности порой возникают и на психологическом уровне: немцам сложно отказаться от привычной моноэтничности своего государства и признать немцами выходцев из других, тем более мусульманских, стран. 19 января 2002 г. на одном из ведущих немецких телеканалов «Phoenix», являющемся проправительственным, в рамках программы «Landauer Gespräche» состоялась дискуссия на тему «Единый мир или война культур?». В ней приняли участие ведущие немецкие политики и ученые. Мария Бомер, представитель партии ХДС, говорила, в частности, что главным фактором интеграции должно стать знание языка, для чего планируется расширить и сделать обязательной практику сдачи мигрантами экзамена по немецкому языку. Б. Тиби, профессор Геттингенского университета, немедленноотреагировал, заявив, что как минимум двое террористов, совершивших атаку на США 11 сентября 2001 г., постоянно проживали в Гамбурге и прекрасно владели немецким языком. Он добавил: «Немецкое общество очень толерантно, я не знаю ни одной страны в Европе, где бы иммигрантам позволялось столько, сколько в Германии. Но немцы отказываются признавать идентичность иммигрантов:

даже тот приезжий, который давно получил немецкое гражданство, остается иностранцем. Обо мне пишут в газетах: „сирийский профессор Тиби“. Я спрашиваю вас, давно ли Геттинген находится в Сирии? Если бы меня в подобной ситуации (когда бы у меня был американский паспорт) назвали иностранцем в США, я бы в суд мог подать. Ведь я проживаю в Германии постоянно с 18 лет, а сейчас мне 57»<sup>1</sup>.

Иную стратегию иммиграционной политики демонстрирует Франция, действуя, в целом, в русле второй модели – модели ассимиляции. Иммиграция во Франции воспринималась не как временное, а как постоянное явление. Поэтому правительство пыталось включить иммигранта в общественные структуры как можно быстрее, но на условиях, выдвинутых принимающей стороной. Главным инструментом обычно выступало законодательство, предусматривающее натурализацию иммигранта в течение 5 лет (в отличие от Германии и Австрии – 10 лет, Швейцарии – 12 лет), а также возможность иметь двойное гражданство (чего нет в Германии и Австрии).

Выбор такой стратегии, на наш взгляд, определен исторической традицией французской колониальной политики. Свои североафриканские колонии французы всегда рассматривали как часть Франции. Очень многое делалось для того, чтобы привить в мусульманской среде ценности французской культуры. Показателем и тот факт, что, несмотря на порой чрезвычайно жестокое поведение французов в колониях, массовые репрессии и казни, чинимые французскими властями над восставшими против их владычества мусульманами, во многих арабских мусульманских странах сохраняется особое отношение к Франции. Французская культура, литература, а иногда и политическая система воспринимаются в ряде арабских стран, особенно среди правящей политической элиты, как идеал, к которому стоит стремиться.

---

<sup>1</sup> Eine Welt oder Krieg der Kulturen? // Landauer Gespräche / Fernsehanstalt "Phoenix". 2002. 19 Januar. 22.30.

Ст. 23 и 44 Закона о гражданстве Франции гарантировали приобретение гражданства детям иностранцев, родившимся на территории Франции, если они проживали безвыездно в стране в возрасте с 13 до 18 лет. Гражданами Франции автоматически становились также те дети, хотя бы один из родителей которых родился на французской территории. Гражданство получали и те, кто вступал в брак с гражданкой (гражданином) Франции, – через два года совместной жизни. Закон 1993 г. существенно ужесточил правила приобретения гражданства, приняв во внимание такие факторы, как судимость детей иммигрантов, время пребывания родителей на территории Франции к моменту их рождения (не менее 5 лет), однако сам принцип приобретения гражданства по «праву территории» (*jus soli*) не изменился.

Политика ассимиляции, которой следует французское правительство, вовсе не подразумевает, что специфические черты народов, инкорпорируемых во французскую нацию, будут полностью нивелированы. Наоборот, в частной жизни этнические или религиозные особенности индивида могут полностью сохраняться. Политика ассимиляции никогда не запрещала «мультикультурализм» в личной и социальной сферах, но она не допускает этнической и религиозной пестроты на политическом уровне. Как отмечает известная французская исследовательница Д. Шнаппер, «мультикультурализм», определяемый как признание культурного разнообразия в общественно-политической области, противоречит как политической традиции Франции, так и представлению о нации, согласно которому гражданство открыто для всех, кто готов разделить ценности Французской республики, гражданские свободы, равенство, секуляризм (лаицизм)<sup>1</sup>. Известная самоидентификация француза: я – гексагон, шестигранник, т. е. я – Франция. Здесь речь идет не о «крови», не о религии, не об

<sup>1</sup> Schnapper D. The Significance of French Immigration and Integration Policy // Migration Policies: a Comparative Perspective / ed. by F. Heckmann, W. Bosswick. Stuttgart, 1995. P. 102.

этнической принадлежности. Француз олицетворяет себя с политическим и правовым порядком, установившимся на территории «шестигранника».

Впрочем, политика ассимиляции иностранцев во Франции оставалась подчас лишь манифестом, идеей, которая никогда до конца не воплощалась на практике. Прежние основные институты, с помощью которых осуществлялась ассимиляция, – школа, армия, церковь – постепенно перестали справляться со своими функциями. Это было вызвано отчасти и небывалым ростом количества иностранцев на территории Франции во второй половине XX в., и демократизацией системы образования, и появлением альтернативной воинской службы. Немалую роль в том, что механизм ассимиляции во Франции становится все менее и менее эффективным, играет и распространение радикальных исламистских идей и течений. Неэффективность иммиграционной политики и политики ассимиляции во Франции можно проиллюстрировать на конкретных примерах. Мусульманская молодежь французских пригородов – *les beurs* – устроила акты неповиновения, нечто вроде интифады, в центре Парижа во время войны в Персидском заливе в 1991 г. Молодые девушки-мусульманки выступали против французского секуляризма, появляясь в парандже в общественных местах («война платка», чего не происходило еще в 1980-х гг.) в ответ на запрет ношения мусульманских женских головных уборов, законодательно принятый в сентябре 1993 г. Интересно, что на защиту мусульманок поднялись и некоторые французы, так, например, 300 учащихся высшей школы Мантля-Жоли вышли на демонстрацию в поддержку однокурсниц-мусульманок под лозунгом «Свобода, равенство, братство».

Вместе с тем присутствие неассимилированных мусульман вызывало все большее раздражение у французского обывателя, подтверждением чему стал выход во второй тур президентских выборов в 2002 г. Ж.-М. Ле Пена, лидера Национального фронта Франции, известного своими националистическими лозунгами.



На фоне быстро растущей и плохо контролируемой властями мусульманской общины лозунги типа «Франция для французов» нашли отклик у французского избирателя. Так или иначе, успешно воплощавшаяся в XIX – первой половине XX в. французская политика ассимиляции иммигрантов перестала выполнять свои функции к середине 1990-х гг. К подобным выводам приходят и некоторые французские исследователи, предлагая в качестве возможной альтернативы третью модель, или стратегию, иммиграционной политики.

Третья модель получила в исследовательской литературе несколько названий: «модель этнических меньшинств», «модель мультикультурализма», «модель этнического (этнокультурного) плюрализма». Суть этих названий сводится к одному: задаче государства, избравшего такую стратегию, является достижение присутствия во всех сферах общественной жизни, в том числе и в политике, всех этнических и религиозных групп, находящихся на территории данной страны. При этом этническим или религиозным группам должны быть предоставлены равные права и возможности для политического, экономического и любого другого участия в жизни государства. Данная концепция, направленная, как кажется на первый взгляд, на успешную и безболезненную интеграцию меньшинства в социум принимающей стороны, теоретически не должна наносить вреда ни психологии, ни идентичности, ни ценностям ни одной из сторон. Она как бы переносит демократические, «общечеловеческие» ценности в плоскость политики интеграции, при осуществлении которой не будут ущемляться права и свободы человека. Подобная модель в ЕС наиболее ярко представлена в Великобритании, но и такие страны, как Нидерланды, Бельгия, Швеция, также придерживаются линии мультикультурализма.

Активная иммиграция мусульман в Великобританию началась несколько раньше, чем в другие западноевропейские страны, благодаря таким историческим причинам, как образование

независимых Индии и Пакистана. Несмотря на попытки ограничить приток иностранцев Законом об иммиграции от 1962 г. (*Immigration Act*) и на прекращение найма иностранных разнорабочих в 1964 г., рост числа мусульман на Британских островах продолжался: закон не распространялся на перевозки на Британские острова семей и на заключение браков. Закон о расовых отношениях (*Race Relations Act*) от 1976 г. запретил любую дискриминацию по расовому и этническому признакам, сделав ее уголовным преступлением. Контакты с мусульманами осуществлялись прежде всего посредством организации форумов и ведения двусторонних переговоров между христианской церковью и мусульманскими общинами. К ним можно отнести «Ислам на территории прихода» (*Islam in the Parish, 1974*), «Культе и молитва в исламе и христианстве» (*Worship and Prayer in Islam and Christianity, 1975*) и некоторые другие. Проводились и другие форумы, участие в которых принимали представители разных религий: «Мировой конгресс вероисповеданий» (*The World Congress of Faiths, 1972*) и «Общество межрелигиозного согласия города Лидса» (*The Leeds Concord Inter-Faith Fellowship*). В марте 1987 г. для координации деятельности всех подобных организаций было создано также «Межрелигиозное сообщество» (*Interfaith Network*). Активно начали возникать мусульманские школы с преподаванием арабского языка и Корана, создаваемые той или иной мусульманской организацией.

Вслед за Ф. Хекманном иммиграционную политику Великобритании можно назвать *«laissez-faire»*, т. е. политикой попустительства, непротивления. Поощряя и поддерживая в рамках выбранной стратегии мультикультурализма укрепление мусульманских общин и пытаясь соблюдать права национальных и религиозных меньшинств, коими считались и считаются в Великобритании мусульмане, правительство подчас плохо представляло себе, с какими именно мусульманами оно имеет дело, какие политические силы они представляют. Ситуация осложнялась еще

и тем, что значительное количество приехавших мусульман были выходцами с Индийского субконтинента, привыкшими за более чем сто лет к существованию в качестве меньшинства, лишеного политической власти. Пакистанские и индийские мусульмане, как отмечает известный французский исследователь ислама Ж. Кепель, автоматически переносили свой образ жизни в Ост-Индии на Британские острова, т. е. не пытались интегрироваться. Британское правительство находило это нормальным, так как в этой ситуации соблюдались права национальных меньшинств, этническое и религиозное разнообразие, что соответствовало духу либеральных ценностей. Но такое положение дел вряд ли могло способствовать аккультурации мусульман в Великобритании.

В Нидерландах, до 1980 г. официально не считавших себя страной иммиграции, после специального доклада Ученого совета по политике правительства, независимого органа при премьер-министре, был также осуществлен переход к политике интеграции, при которой мусульмане стали рассматриваться как этнические меньшинства (*Minorities Policy*). Так же как и в Великобритании, поощрялось создание новых мусульманских общественных организаций, школ (только за 1987–1992 гг. их было открыто 20<sup>1</sup>). Мусульмане, даже еще не имевшие гражданства Нидерландов, получили право голосовать и избираться в муниципальные органы. Если два первых принципа «политики меньшинств» в Нидерландах – мультикультурализм и эмансипация меньшинств, равенство всех перед законом – выполняются с той или иной долей успеха, то третий – принцип равных возможностей – остается на бумаге. Не будучи интегрированными, но принимая поддержку соотечественников, мусульмане не получают необходимых языковых знаний в школе. Безработица

---

<sup>1</sup> Entzinger H. A Future for the Dutch “Ethnic Minorities” Model? // Muslims in Europe / ed. by B. Lewis and D. Schnapper. London, 1994. P. 27.

среди турок и марокканцев составляет около 30% (у суринамцев и выходцев с Антильских островов в полтора раза меньше<sup>1</sup>).

В Швеции в 1969 г. было создано Иммиграционное министерство (*Statens invandrarverk*) – правительственная структура, призванная заниматься делами иммигрантов и натурализацией. В 1975 г. Риксдаг обнародовал новые принципы политики по отношению к иммигрантам и этническим меньшинствам: равенство между иммигрантами и шведами (в 1986 г. введена должность омбудсмана по вопросам этнической дискриминации), свобода культурного выбора для иммигрантов и кооперация между коренным шведским большинством и различными этническими меньшинствами. Это и означало переход к новой стратегии иммиграционной политики. В соответствии с этими принципами была запущена специальная программа государственной помощи национальным иммиграционным организациям. В настоящее время в Швеции около 50 таких учреждений, действующих в общегосударственном масштабе. Секретарь одной из них – Ассоциации курдов (основана в 1979 г.) – Б. Галемани считает, что подобные организации должны быть, прежде всего, «суверенными территориями национальной культуры», выполнять консультативные функции и осуществлять связь с другими институтами данной направленности<sup>2</sup>. О какой интеграции или аккультурации может идти речь при такой постановке вопроса?

В 1995 г. Риксдагом и Церковным собором был принят закон об отделении Шведской церкви от государства с 1 января 2000 г. Пять лет между принятием закона и вступлением его в силу были отведены на подготовку и анализ всех возможных последствий ликвидации союза, длившегося четыре столетия. В 2000 г. начали

---

<sup>1</sup> *Entzinger H.* A Future for the Dutch “Ethnic Minorities” Model? // *Muslims in Europe* / ed. by B. Lewis and D. Schnapper. London, 1994. P. 30.

<sup>2</sup> *Gunner G.* Islam in the West and the Role of the Christian Church // URL: <http://muslimpopulation.com/Europe/SWEDEN/Islam%20in%20the%20West%20.php> (дата обращения: 15.12.2015).

действовать новый закон о Шведской церкви и закон о статусе церквей и религий. Религиозные общины настаивают на едином законе для всех церквей и деноминаций. Одно из важных положений нового закона состоит в том, что мусульманские ассоциации, наряду с христианскими нелютеранскими церквями, юридически рассматриваются как религиозные общины, а не как гражданские ассоциации или организации. Отчасти такие изменения можно характеризовать как дальнейшую демократизацию шведского общества, предоставление равных прав всем его членам вне зависимости от национальности и вероисповедания. С другой же стороны, никакой новой идентичности для всех шведов, как «старых», так и «новых», шведское правительство не предлагает.

Одной из главных проблем мультикультурализма как стратегии иммиграционной политики следует считать отсутствие в ней какого-либо объединяющего начала, кроме экономического. Общество, созданное по данной модели, не имеет главенствующей культуры (*Leitkultur*) или общей идентичности, способной сплотить всех членов социума на основе национальных ценностей, культурных героев, «мест памяти». Общество строится на базе экономики и единых правовых норм, которые, впрочем, часто нарушаются. В случае с мусульманскими общинами, в условиях поощрения или игнорирования их обособления от принимающего сообщества, европейские правовые нормы и институты быстро перестают восприниматься иммигрантами как свои, а экономических стимулов оказывается недостаточно для обеспечения целостности общества. Как писал Э. Ренан, «таможенный союз не бывает Отчиной».

Большие сложности возникают, кроме того, из-за правового статуса национальных (этнических) меньшинств в Европе, который определяется нормами не только внутреннего законодательства, но и международного права. В международном праве не существует строгого определения национального меньшинства, но следует знать определение, предложенное специальным

докладчиком ООН Ф. Капоторти. Национальное меньшинство «по сравнению с остальной частью населения государства – это меньшая по численности, не занимающая господствующего положения группа, члены которой – граждане этого государства – обладают с этнической, религиозной или языковой точек зрения характеристиками, отличающимися от характеристик остальной части населения, и проявляют, пусть даже косвенно, чувство солидарности в целях сохранения своей культуры, своих традиций, религии или языка»<sup>1</sup>.

Здесь важно отметить три признака:

- 1) «недоминирующая группа» (хотя не указано, насколько не доминирующая);
- 2) гражданство данной страны и юридическая лояльность к государству;
- 3) сохранение языкового, религиозного или культурного единства («или», а не «и!») и желание его реализовать.

Понятие национального меньшинства по Ф. Капоторти не включает в себя ни иммигрантов, ни лиц без гражданства, ни, тем более, беженцев или перемещенных лиц. В дополнение к рамочным определениям ООН в самом ЕС существуют международные документы, в которых хотя бы косвенно определяется статус национальных меньшинств и их коллективные права – это Европейская хартия о региональных языках и языках меньшинств (1992 г.) и Европейская рамочная конвенция по защите национальных меньшинств (1994 г.). В Европейской хартии под региональными языками и языками меньшинств понимаются либо языки, традиционно используемые на территории данного государства гражданами государства, которые образуют группу численно меньшую, чем остальное население, либо языки, прин-

---

<sup>1</sup> Капоторти Ф. Исследование по вопросу о правах лиц, принадлежащих к этническим, религиозным и языковым меньшинствам. Нью-Йорк, 1979. С. 109–110.

ципально отличающиеся от официального языка(-ов) данного государства и не являющиеся его диалектами или языком иммигрантов. В любом случае международные правовые нормы не дают возможности рассматривать иммигрантов (в том числе и мусульман) как национальное или этническое меньшинство, а их языки, культуру, религию – как регулируемые специальными коллективными правами.

Сделаем небольшое отступление, чтобы прокомментировать ситуацию, которая в последнее время начинает складываться вокруг этнических (межнациональных) конфликтов. Говоря о правах человека, в том числе коллективных правах национальных меньшинств, многие, в том числе и в России, делают сегодня акцент на так называемой толерантности, одним из аспектов которой является мультикультурализм. Толерантность в том виде, в каком она реализуется в отдельных государствах и в международном праве, заключается в признании прав другого на собственную культуру. Он, другой, вправе исповедовать свою религию и говорить на своем языке. Но это никак не разрешает конфликт, а усугубляет его, потому что между культурами выстраивается «забор», и реальных попыток понять другого не предпринимается. Все, что не соотносится с западной, европейской концепцией «прав человека», либо однозначно и сразу уничтожается как вредное и пагубное, либо игнорируется. Но когда вдруг выясняется, что «за забором», внутри проигнорированной культуры, выросло что-то противоречащее правам человека, т. е. западно-либеральным ценностям, то начинают уничтожать все, что есть «за забором». И тогда «из-за забора» тоже летят камни.

Ситуация постмодерна порождает очень опасную тенденцию. Человек, убежденный в отсутствии метарассказа, невозможности построения объединяющих теорий (особенно в общественных науках), привыкший играть случайно выбранными фактами, лишенными какой-либо упорядоченности, такой человек, по всей видимости, и не способен воспринимать «чужое». Единственное,

к чему он стремится, оказавшись «за забором» собственных представлений, это избежать контакта или объявить все «чужое» отвратительным. Российские туристы посещают Индию ради серфинга и искренне негодуют, когда в гостинице не могут купить французского вина. Альпы рассматриваются как место для занятий сноубордингом, а арабские страны и Турция – как места пляжного отдыха. Порой и от весьма образованных людей случается слышать: «Был я в Японии. Ничего у них особенного. Там такие же небоскребы, как в Америке, и люди на таких же машинах ездят». Или: «А зачем язык хинди знать, чтобы Индией заниматься? Там у них все по-английски пишут». Все социальные феномены и художественные ценности воспринимаются ныне без культурных условностей, и этим принято гордиться.

Когда-то Ю. М. Лотман отмечал, что европейская цивилизация Нового времени (к которой в данном случае относится и Россия) обладала двумя существенными признаками: она была каузальной по целеполаганию и письменной по механизму. И в случае первого признака речь шла об объективной каузальности во времени. При этом следует добавить, что европеец (в отличие, например, от индуса или китайца) идентифицировал себя в истории и с помощью истории на основе коллективной социальной памяти. Совершенно неважно в данном случае, был ли это сконструированный кем-то миф или данные более-менее объективных исторических штудий. Отсюда проистекает исключительная общественная значимость и идеологизированность исторической науки.

Сегодня оба признака, на которые обращал внимание Ю. М. Лотман, фактически исчезли. Нет каузального целеполагания: детерминанты (причинно-следственные связи) если и предполагаются, то исключительно в сфере субъективного и вневременного. Письменный механизм переродился настолько, что тоже перестает (перестал?) выполнять свои прежние функции.



Человек естественным образом (не потому что «родители не сказали, школа не объяснила, государство не обеспечило») не усвоил в определенном возрасте значительной части семиотических форм, присущих даже его собственной культуре. Он искренне не понимает, а вернее, ему и в голову не приходит, что события некоторой давности (сто лет или три года назад), а равно любые Тексты, не им выбранные и им не прочитанные, могут иметь к нему какое-то отношение. Роман «Война и мир» сам по себе не имеет никакого значения, если я его не читал или если он меня никак не затронул, ибо никакого общесоциального значения ни у одного Текста нет и быть не может. В лучшем случае говорят о «гегемонической артикуляции» и применении «теории гегемонии к дискурсивным практикам»<sup>1</sup>. Точно так же и с другими культурами, представителями иных этносов. Их ценность определяется только мною самим, и никем и ничем более. Причем воспринимать другую культуру как информационно-знаковую систему человек не готов, потому что систем в его представлении вообще не существует. «Естественность» этих изменений в европейском сознании и вызывает особую тревогу, так как подобное «мировоззрение нового типа», пресловутая «толерантность» и разговоры о ней и приводят к самым страшным последствиям. Возникает новая мифология, архаизация сознания. Новые Средние века<sup>2</sup>.

Соприкосновение с чужой культурой вызывает состояние фрустрации: «Как они так живут?». «Зазаборное» сознание не признает и не видит культурных универсалий, так как мир представляет собой мозаику. От абсолютного нежелания понять (зачем?) и рождаются самые нелепые мифы о других. «С севера и запада Индия граничит со страной, где проживают плешивые люди».

<sup>1</sup> См. подробнее, напр.: Морозов В. Е. Россия и Другие: идентичность и границы политического сообщества. М., 2009. С. 59–80, 178–207.

<sup>2</sup> Эко У. Средние века уже начались // Иностранная литература. 1994. № 4. С. 258–267.

Проведенный анализ иммиграционных стратегий позволяет сделать вывод, что в настоящий момент ни одна из них не удовлетворяет потребностям европейских обществ, а готовность некоторых европейских правительств идти на очередные уступки мусульманам естественным образом вызывает новые и новые требования последних.

Что же можно сказать об общей иммиграционной политике ЕС? Предпринимает ли Евросоюз как единое целое какие-то особые меры по отношению к своему мусульманскому населению? Стремление к созданию общего рынка и нового уровня межгосударственного сотрудничества в ЕС привлекло внимание европейских держав и к вопросам иммиграции уже в середине 1980-х гг. Важнейшим шагом на пути создания общей иммиграционной политики стало подписание в июне 1985 г. Шенгенского соглашения, к которому на настоящий момент присоединились почти все страны ЕС, кроме Великобритании и Ирландии. Вопросы миграции обсуждались на некоторых саммитах Европейского совета, в частности на проходившем в Ганновере в 1988 г.; двумя годами позже была создана Рабочая группа по вопросам иммиграции (*Working Group on Immigration*)<sup>1</sup>. Серьезные меры были предприняты в области гармонизации общей визовой политики, создана Шенгенская информационная система (SIS), позволяющая координировать действия стран Соглашения в процессе предоставления виз и права на въезд в страну.

Однако принятые меры имеют ограниченную сферу действия. Следует признать, что ЕС в настоящий момент не обладает ни общей иммиграционной политикой, ни общим подходом в вопросах предоставления гражданства, хотя и наделен полномочиями.

---

<sup>1</sup> *Butt Ph. A. European Union Immigration Policy: Phantom, Fantasy or Fact? // The Politics of Immigration in Western Europe / ed. by M. Baldwin-Edwards and M. A. Schain. London, 1994. P. 168–191.*

В связи с принципиальной разницей в решении вопросов, связанных с положением мигрантов в ряде европейских стран, ЕС мог бы, на наш взгляд, пользуясь предоставленными общевропейским институтам правами, влиять на законодательство национальных государств, пытаться создать единую европейскую миграционную политику, которая учитывала бы достоинства и недостатки отдельных национальных политик. Этот процесс, по всей видимости, должен осуществляться поэтапно, с учетом не только различий в области законодательства европейских стран, но и этнических, культурных и религиозных особенностей иммигрантов.

В конце 1990-х – начале 2000-х гг., благодаря подписанию новых договоров в Амстердаме и Ницце, ЕС сделал существенные шаги на пути гармонизации европейского законодательства в области защиты прав человека, принципов предоставления политического убежища гражданам третьих государств, обеспечения выполнения Шенгенских соглашений всеми участниками ЕС. Это дает некоторым исследователям основание считать, что ЕС в настоящий момент если не выработал единую миграционную политику, то подготовил для нее прочную базу<sup>1</sup>.

Однако думается, что установление общих правил интеграционной политики в отношении мусульман не приведет к решению всех проблем, связанных с их проживанием на территории стран ЕС, а лишь позволит упорядочить статус мигрантов, сроки приобретения гражданства, определить процедуру иммиграции в государства ЕС. Иначе говоря, даже выработка единой стратегии иммиграции в ЕС не решит проблем аккультурации мусульман, превращения их в граждан европейского сообщества, разделяющих общевропейские культурные ценности.

В то же время создание единой интеграционной политики должно сопровождаться регулированием политической

---

<sup>1</sup> *Klos Ch.* Rahmenbedingungen und Gestaltungsmöglichkeiten der Europäischen Migrationspolitik. Konstanz, 1998. S. 238–240.

деятельности мусульман на европейской территории, так как религиозная и политическая активность отдельных иммигрантских мусульманских организаций часто направлена не на интеграцию, а наоборот, ведет к образованию автономных и изолированных от социума мусульманских общин. Во всяком случае, невнимание к тому, какие именно политические и религиозные силы представляют те или иные мусульманские организации в европейских странах, чревато возникновением острых межрелигиозных и межэтнических конфликтов, новыми вызовами европейской (и не только европейской) безопасности, актами насилия и террора.

Присутствие в Западной Европе мусульман влечет за собой ряд проблем как общего, так и частного характера. Так, например, будучи многочисленными, мусульмане могут выставлять определенные требования к правительствам стран ЕС.

Положение мусульман в ЕС сильно различается в зависимости от страны. Это обусловлено как принципами миграционной и внутренней политики государств по отношению к мусульманским иммигрантам, так и историей формирования мусульманских общин в этих государствах.

Первое, что бросается в глаза при анализе специфики положения мусульман в отдельных европейских странах, это проблемы ассимиляции мусульманского населения, обнажающие религиозные и культурные противоречия между восточными и западными культурами и политическими представлениями. Попытки приспособить ислам к европейским условиям, реформировать его пока остаются безуспешными, т. е. говорить о существовании какого-либо «западного ислама», «европейского ислама» преждевременно.

Наряду с этим возникают проблемы политического характера. Функционирующие на территории ЕС мусульманские организации зачастую не только религиозно, но и политически ангажированы, отстаивают на практике позиции той или иной партии, получают поддержку из-за рубежа. Кроме того, поли-

тические проблемы привносит и сам ислам, доктрина которого плохо сочетается с западным секулярным обществом, несмотря на желание некоторых мусульман видеть ислам одной из религий Европы.

Присутствие в Западной Европе большого количества мусульман-иммигрантов, влияющее на рост безработицы, отмечено также комплексом социальных и бытовых проблем, связанных с установками ислама в отношении питания, одежды, семейного уклада, воспитания детей. Однако эти противоречия, вероятно, могут быть сняты только после ответа на главные вопросы – вопросы религиозных и политических расхождений между мусульманскими общинами и европейским сообществом.

### ***Контрольные вопросы***

1. Иммиграционная и интеграционная политика в Европе: различия этих понятий в теории и практике ЕС.
2. Модель сепарации в отношении иммигрантов: особенности применения, позитивное и негативное.
3. Модель ассимиляции в отношении иммигрантов: особенности применения, позитивное и негативное.
4. Модель мультикультурализма в отношении иммигрантов: особенности применения, позитивное и негативное.
5. Национальные меньшинства в Европе: определение и юридический статус.

### ***Литература***

- Аршба О. И. Иммиграция, интеграция, натурализация: опыт западно-европейских стран. М., 2012.
- Клютин В. Г., Кыдыров Т. Т. Нелегальная иммиграция в Евросоюзе: вызовы – ответы. Бишкек, 2005.
- Кунаков В. В. Турция и ЕС: проблемы экономической интеграции. М.: ИИИиБВ, 1999.

*Повразнюк К. В.* Проблема интеграции мусульман в европейское общество. СПб.: СПбГУ, 2007.

*Butt Ph. A.* European Union Immigration Policy: Phantom, Fantasy or Fact? // *The Politics of Immigration in Western Europe* / ed. by M. Baldwin-Edwards and M. A. Schain. London, 1994.

*Fetzer J. S., Soper J. C.* Muslims and the State in Britain, France, and Germany. Cambridge University Press, 2005.

*Migration Policies: a Comparative Perspective* / ed. By F. Heckmann, W. Bosswick. Stuttgart, 1995.

### Глава 3

## Мусульманские общины в государствах ЕС: национальная специфика

Остановимся подробнее на характеристике крупнейших мусульманских общин в странах ЕС.

### **Франция**

Во Франции, где сейчас проживает самая большая по численности в Европе группа мусульман, основную часть мусульманского населения составляют арабы (почти 3 млн из 4,5 млн человек), прежде всего магрибинцы – выходцы из арабских стран Северной Африки: Алжира, Туниса, Марокко. Среди прочих встречаются турки, африканцы из стран южнее Сахары, пакистанцы и афганцы, а также новообращенные французы.

Более 30% французских мусульман<sup>1</sup> родились на территории Франции и являются ее гражданами; при этом количество мусульман, получивших французское гражданство, неуклонно

---

<sup>1</sup> Первоначально термин «французские мусульмане» использовался по отношению к алжирским солдатам, сохранявшим лояльность к французскому правительству, например по отношению к иррегулярным формированиям «харки».

растет. Особое стремление стать гражданами Франции наблюдается у выходцев из стран Магриба, связывающих свое будущее и будущее своих детей с европейской державой. Напротив, турки, пакистанцы, выходцы из африканских мусульманских стран (например, Мали) лелеют надежду вернуться на родину и не проявляют большого интереса к ассимиляции<sup>1</sup>.

Мусульмане Франции отличаются от своих единоверцев в других странах ЕС тем, что благодаря внутренней и иммиграционной политике Пятой республики процесс их превращения во «французов по паспорту» идет довольно быстро. У второго поколения французских мусульман, т. е. тех, кто родился на территории Франции, родным языком фактически является французский. Так называемые *beurs*, т. е. арабы-североафриканцы, родившиеся и выросшие на территории Франции, представляют обычную городскую молодежную субкультуру западного типа, которая имеет мало общего – или вообще ничего общего – с исламом и арабо-мусульманской культурой. Их сленг (*verlan*) – французский, одежда – американская, они слушают рэп и хип-хоп и питаются в ресторанах «Макдональдс». Определенное соблюдение мусульманских традиций отмечается только в районах или кварталах компактного проживания арабов, и в особенности это присуще женщинам. Но пребывая в социуме, мусульмане следуют западным, в данном случае – французским, образцам поведения.

Как отмечает французский исследователь О. Руа, такие понятия, как «вера», «спасение», в конечном счете оказываются для большинства мусульман важнее понятий «дозволенного» и «запрещенного» (халяль и харам). Об этом же свидетельствует тот факт, что несмотря на введение во Франции в 2011 г. жестких законов, запрещающих публичную демонстрацию религиозных символов (в том числе закрывание лица покрывалом), ношение

<sup>1</sup> Roy O. Islam in France: Religion, Ethnic Community or Social Ghetto? // Muslims in Europe / ed. by B. Lewis and D. Schnapper. London, 1994. P. 55.

буркини на пляжах (в 2016 г.), эти меры не вызвали какого-либо серьезного и масштабного сопротивления со стороны мусульман. Вопреки тому, что в повседневной жизни многие установки ислама нарушаются, мусульмане продолжают считать себя мусульманами и от веры своей не отказываются. В процессе взросления почти все *beurs* начинают осознавать себя мусульманами, что позволяет говорить о феномене «заново рожденных мусульман» (*born again Muslims*), при этом важно понимать, влияние каких мусульманских теологов и богословов они на себе испытают. Идентифицировать себя в качестве французов, исповедующих ислам, они тоже не могут в силу отчужденного отношения к ним французского окружения. Важную роль в процессе самоидентификации мусульман играет и коренящееся в их сознании представление о европейцах как о христианах, в то время как европейское общество является не христианским, а секулярным.

На территории Франции в настоящий момент действует около 3 тыс. мечетей и молельных домов, которые чаще всего принадлежат этническим общинам (алжирским, марокканским и т. д.). Только восемь из этих культовых учреждений представляют собой монументальные здания, способные принимать более тысячи верующих. Остальные размещаются в тех же постройках, что и клиники, бассейны, книжные магазины. В стране открыто свыше 2 тыс. исламских ассоциаций, религиозных и культурных центров, имеется широкая сеть халяльных (дозволенных шариатом) мясных магазинов, мусульманских книжных лавок. Имеются и мусульманские школы, где помимо общеобразовательных предметов преподаются основы мусульманского вероучения, Коран, арабский язык, для учащихся соблюдаются мусульманские нормы в питании. Интересно, что 76% мусульман Франции хотели бы обучать своих детей в таких школах.



## Германия

Среди мусульман Германии преобладают турки и курды Юго-Восточной Анатолии. Общая численность мусульманского населения составляет около 3,5 млн человек (обычно в исследованиях приводятся цифры 3,2–3,3 млн). Однако эта цифра не учитывает массового притока мусульман, наблюдавшегося в 2013–2015 гг.: в настоящий момент данные о количестве въехавших и их гражданстве очень противоречивы. Так же как и во Франции, ислам в Германии стал второй по количеству адептов религией после христианства.

В отличие от Франции, где первыми мусульманскими иммигрантами становились бывшие военнослужащие французской армии или выходцы из колоний, впитавших западную культуру, в Германии первые иммигранты-мусульмане были, прежде всего, уроженцами сельской местности, которым не удалось найти работу у себя на родине. Свое пребывание в Германии они, наряду с принимающим обществом, оценивали как временное. Обе стороны не прилагали каких-либо усилий к интеграции или просто культурному взаимодействию. Такая ситуация в Германии осложнялась еще и тем, что бывшее сельское население мусульманских стран плохо представляло себе западные реалии, западный образ жизни и оказывалось, в сущности, изолированным от общественной жизни немцев.

Рост мусульманской общины в Германии происходил как за счет привлечения рабочей силы из мусульманских стран (с начала 1960-х до начала 1980-х гг.), так и благодаря беженцам из стран бывшей Югославии, Афганистана, турецких и иракских курдов, беженцев из Ирана (начиная с 1980-х гг.), Ливана и Палестины.

Гражданам этих стран предоставлялось политическое убежище согласно ст. 16 Конституции ФРГ. Экономический рост с середины 1950-х гг. и нехватка рабочих рук в Германии вызвали необходимость подписания договоров с мусульманскими

странами о найме рабочих. Первый договор был подписан с Турцией в 1961 г., затем с Марокко в 1963 г. и с Тунисом в 1965 г. По данным Центра исследований Турции, на 1995 г. примерно 2,3 млн мусульман Германии имели турецкое происхождение, причем около 400–500 тыс. из них составляли курды. Второй по численности этнической мусульманской общиной Германии были боснийские мусульмане – около 300 тыс. человек. Далее следовали выходцы из Ирана – около 120 тыс., Марокко – примерно 85 тыс., Афганистана – около 70 тыс., Ливана – около 60 тыс.<sup>1</sup>. Мусульманское сообщество представлено в Германии также общинами выходцев из Туниса, Иордании, Алжира, Пакистана и Ирака. Наиболее динамично в 1990-е гг. увеличивались турецкая, курдская и афганская общины, заметным был и рост числа выходцев из Ирака и Палестины. Напротив, община боснийцев демонстрировала в начале XXI в. тенденцию к уменьшению: если в начале 1990-х гг. ее численность превышала 300 тыс., то к настоящему моменту она сократилась до 260–280 тыс. человек как за счет относительной стабилизации ситуации в Боснии и Герцеговине, так и вследствие оттока боснийских мигрантов в страны Северной Европы: Данию, Швецию, Финляндию.

### **Великобритания**

Мусульманская иммиграция в Великобританию – так же как и во Францию – уходит своими корнями в XIX в. и связана с колониальной эпохой. Массовая же эмиграция из мусульманских стран в Великобританию началась уже в 1960-е гг. Иммигрантами оказывались в первую очередь выходцы из бывших британских колоний – Индии, Пакистана, Бангладеш (Восточного Пакистана), стран Африки, некоторых арабских стран (например, Египта, Ирака, Йемена). Кроме общей для западноевропейских

<sup>1</sup> Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland / Hrsg. von Zentrum für Turkeistudien. Opladen, 1995.

держав послевоенной нехватки рабочей силы причиной роста миграционных потоков из мусульманских стран в Великобританию стало образование независимых Индии и Пакистана, сопровождавшееся массовыми беспорядками и резней. Тысячи людей были изгнаны из своих жилищ или перемещены. Некоторые мусульмане пытались селиться в районах нового мусульманского государства – Пакистана, другие устанавливали связи с родственниками и знакомыми на Британских островах и эмигрировали в Англию.

Новая волна мусульманских мигрантов захлестнула Великобританию после обретения независимости ее африканскими колониями. В конце 1960-х гг. в восточноафриканских странах проживали и работали выходцы из Азии, исповедовавшие ислам. Им принадлежало большое количество предприятий и фирм, занимавшихся оптовой торговлей. Мусульмане-азиаты фактически контролировали в ряде африканских государств банковскую и финансовую сферы, многие из них имели при этом британский паспорт. После национализации промышленности и предприятий в освободившихся от колониального господства африканских странах большая часть этих британских подданных мусульманского вероисповедания предпочла переехать в Англию.

В Великобритании начиная с 1960-х гг. и по сей день обучаются студенты из таких мусульманских стран, как Малайзия, Индонезия, Саудовская Аравия, Иран, Ирак и др. Арабские нефтяные магнаты заинтересованы в том, чтобы дать своим детям хорошее образование, и обычно после завершения обучения выпускники английских университетов возвращаются на родину, чтобы продолжать прибыльный бизнес своих отцов. В Великобритании действует на постоянной основе большое число мусульманских студенческих организаций, помогающих адаптироваться прибывшим на обучение мусульманским студентам.

Важной особенностью мусульман Великобритании в настоящий момент является их весьма пестрый этнический и религиозный состав. Так, например, выходцы из пакистанского Пенджаба не имеют фактически ничего общего в культурном, этническом и языковом отношении с выходцами из Бангладеш, хотя когда-то Бангладеш и Пакистан образовывали одно государство. Единственным основанием для самоидентификации всего мусульманского сообщества страны становится даже не ислам, а лишь его самые общие черты и принципы или радикальные по отношению к западноевропейским ценностям течения в исламе, ищущие на свой лад «истинные» исламские основы и начала.

Быстрый рост численности мусульманского сообщества Великобритании происходит на фоне настораживающего уменьшения числа британцев, исповедующих христианство. По данным опроса, проведенного в конце 2000 г. Национальным центром социальных исследований, 44% взрослого населения Великобритании не исповедует никакой религии. В 1983 г. эта цифра составляла 31%. К Англиканской церкви сегодня принадлежит лишь четверть населения Великобритании. Верующими назвали себя лишь 48% опрошенных<sup>1</sup>. При этом причислили себя к мусульманам 4–5% населения.

### **Швеция**

Число мусульман в современной Швеции довольно трудно определить, однако их преобладающее большинство представлено иммигрантами и их потомками. При регистрации в Швеции иммигранты обязательно указывают страну прибытия, вероисповедание – по желанию. В 1960-е гг. поток главным образом шел из Турции и Югославии, в 1970-е к нему присоединились беженцы из Северной Африки, Палестины, Ливана и Пакистана, в 1980-е – из Ирака, Ирана и Сомали, в 1990-е – из бывшей Юго-

---

<sup>1</sup> UK is “Losing” its Religion // BBC. 2000. 28. November.

славии. Имеющаяся статистика включает и христиан, поскольку не каждый выходец из мусульманской страны является мусульманином.

Вполне достоверными представляются сведения доктора Йонаса Оттербека (Лундский университет): по его оценке в Швеции в конце XX в. проживало около 250 тыс. мусульман<sup>1</sup>. Самые крупные общины образуют боснийцы, турки и иранцы. Группы меньшей численности составляют выходцы из Ирака, Сомали, Палестины и Курдистана.

Чтобы зарегистрироваться в Швеции как мусульманин, достаточно вступить в какую-либо мусульманскую организацию, которая и ведет учет своих членов. К настоящему моменту общее количество мусульман в Швеции достигает 450–500 тыс. человек.

### Нидерланды

В Нидерландах, население которых составляет примерно 16 млн человек, проживает около 2,5 млн иммигрантов. Эта цифра включает и тех, кто переехал на постоянное жительство в королевство из других стран, и тех, кто родился в стране, но у кого только один из родителей является гражданином Нидерландов. Численность мусульман здесь доходит на сегодняшний день примерно до 1 млн; самые крупные мусульманские общины представлены турками и марокканцами, среди которых доминируют берберы, – около 250 и 200 тыс. соответственно<sup>2</sup>. Уже с момента обретения в 1949 г. крупнейшей голландской колонией, Индонезией, независимости, в Нидерландах начинают появляться первые мусульмане-переселенцы. Интенсивный рост количества иммигрантов в Нидерландах, как и в большинстве стран ЕС, приходится на 1960–70-е и 1990-е гг. В отличие от других европейских стран

<sup>1</sup> *Otterbeck J.* “A School for All”: Muslim Pupils in Sweden // ISIM Newsletter. 1999. № 3.

<sup>2</sup> *Entzinger H.* A Future for the Dutch “Ethnic Minorities” Model?.. P. 22.

Нидерланды начали активный наем разнорабочих в странах Средиземноморья только в конце 1960-х гг., и поэтому до недавнего времени Нидерланды не были притягательной для иммигрантов страной. Однако в настоящий момент ситуация в корне изменилась: примерно 10% населения Нидерландов родилось за границей.

В королевстве проживает также около 260 тыс. выходцев из Суринама, миграционный поток которых особенно усилился после того, как в 1975 г. Суринам стал независимым государством. В числе суринамцев, проживающих в Нидерландах, немало мусульман.

### **Италия**

В Италии общее количество мусульман составляет около 650–700 тыс. человек. Крупнейшими мусульманскими общинами являются марокканская – около 180 тыс. и албанская – 140 тыс. человек. Кроме того, довольно широко представлены выходцы из африканских стран Сенегала и Сомали – 50 и 10 тыс. человек соответственно<sup>1</sup>. В настоящее время в Италии насчитывается 130 мечетей и 123 мусульманских культурных центра, подавляющее большинство из них находятся на севере страны. Впрочем, настоящих мечетей – больших зданий с минаретами – имеется только три: в Риме, Милане и Катании. Интересно, что речь о возможности открытия мечети в Риме шла уже в 1930-е гг., но тогда Муссолини был согласен на это только при условии строительства католического храма в Мекке. В 1995 г. мечеть в Риме была открыта без каких-либо дополнительных условий.

Активизация ислама в Италии вызывает серьезную обеспокоенность католической церкви. Кардинал Джакомо Биффи, архиепископ Болоньи, в пасторском послании от 13 сентября 2000 г. высказался в поддержку мер, направленных на укрепление

---

<sup>1</sup> *Allievi S. Islam in Italy // Islam, Europe's Second Religion: The New Social, Cultural, and Political Landscape / ed. by Sh. T. Hunter. Washington, 2002. P. 77–97.*

позиций католической церкви в связи с ростом числа мусульман в стране. Он указал на то, что мусульманские ценности во многих отношениях несовместимы с христианскими. Кардинал заявил, что присутствие мусульман в Италии может нанести серьезный ущерб культурному и историческому наследию страны, ее идентичности.

### **Бельгия**

В Бельгии большинство мусульманского населения представлено выходцами из Северной Африки, прежде всего из Марокко. Крупную мусульманскую общину составляют также турки. В стране официально запрещен учет граждан по религиозному признаку, поэтому данные о количестве мусульман, которые приводятся в средствах массовой информации и научных исследованиях, сильно разнятся: от 350 до 750 тыс<sup>1</sup>. Первая цифра, по всей видимости, занижена, так как большинство других источников сообщают о 600–800 тыс. человек. В Брюсселе находится самая крупная в Западной Европе мечеть, построенная при содействии Саудовской Аравии на территории, специально отведенной для этого королем Бельгии. Пожалуй, одной из важных особенностей организации жизненного пространства мусульманской части общества является наличие Исполнительного органа мусульман Бельгии, куда входят представители всех бельгийских мечетей и всех мусульманских этнических общин на территории Бельгии.

### **Испания**

Испания стала привлекать внимание иммигрантов не так давно – с середины 1980-х гг., что легко объясняется экономическим ростом в стране в указанные годы, обеспечившим появление новых рабочих мест. В Испании, которая в послевоенное

---

<sup>1</sup> Цифру 350 тыс. человек приводит, в частности: *Renaerts M. Elections in the Muslim Community of Belgium // ISIM Newsletter. 1999. № 2.*

время сама была поставщиком рабочей силы для Европы, сегодня проживает около 300 тыс. иммигрантов из мусульманских стран. Абсолютное большинство здесь составляют марокканцы – около 160 тыс. человек. Кроме того, довольно крупные общины образуют алжирцы (около 9 тыс. человек), пакистанцы (около 6 тыс.), иранцы (примерно 2 тыс.), а также выходцы из африканских стран южнее Сахары – Нигерии, Сенегала, Мали и др.<sup>1</sup> В 1989 г. мусульманское сообщество Испании добилось у государственных властей официального признания. Это существенно улучшило положение мусульман, так как теперь мусульманские организации могут пользоваться теми же правами и привилегиями (в частности, в области налогообложения), какими пользуются и другие религиозные организации на территории Испании. Как и в других европейских странах, мусульманское население концентрируется вокруг больших городов, однако зачастую Испания оказывается лишь временным убежищем для иммигрантов из Северной Африки, которые стремятся дальше – во Францию и страны Бенилюкса.

Долгое пребывание арабов-мусульман на Пиренейском полуострове в Средние века не прошло бесследно: помимо серьезного культурного влияния мусульмане оставили о себе и негативные воспоминания. В магрибинских арабах простое, сельское население склонно видеть вековых врагов Испании. Как отмечает А. Н. Кожановский, баскские крестьяне называют всех чужаков – не только иностранцев, но и соотечественников, родившихся в другой местности, – «маврами»<sup>2</sup>. Слово «мавр» вне исторического контекста имеет в Испании ярко негативный, уничижительный оттенок. Таким образом, далекое историческое

---

<sup>1</sup> *López García B., Planet Contreras A. I. Islam in Spain // Islam, Europe's Second Religion: The New Social, Cultural, and Political Landscape / ed. by Sh. T. Hunter. Washington, 2002. P. 157–175.*

<sup>2</sup> *Кожановский А. Н. «Мавры» в современной Испании // Этнические меньшинства в современной Европе. М., 1997. С. 318.*



прошлое добавляет к типичным для всех мусульманских общин в Западной Европе экономическим и социальным проблемам еще и психологические трудности взаимного восприятия арабов и испанцев.

Рассматривая специфику крупнейших мусульманских сообществ в государствах ЕС, можно отметить, что в подавляющем большинстве западноевропейских стран ядро мусульманской части населения составляют выходцы из какой-либо одной мусульманской страны или группы стран (например, Магриба) с общей культурой, религиозными и этническими особенностями. Вместе с тем говорить о религиозном или этническом (культурном) единстве всех мусульман даже в рамках какой-либо отдельной страны ЕС вряд ли возможно.

Особое влияние на формирование мусульманских меньшинств в ЕС оказало колониальное прошлое ряда европейских государств, которое во многом и определило этнический состав современных мусульманских общин в Европе. Другим определяющим фактором стал выбор стран, из которых европейцы в 1960–70-х гг. экспортировали рабочую силу. Анализируя причины, повлиявшие на миграционные процессы с Востока на Запад, из мусульманских стран в Западную Европу, нельзя также забывать и исторические условия, сложившиеся в самих государствах мусульманского мира в XX в.

Специфическое положение мусульманских общин в отдельных государствах ЕС обуславливается, на наш взгляд, национальной иммиграционной политикой каждой европейской страны. Несмотря на то что в европейских государствах существуют и общие проблемы, связанные с исламом и мусульманами, различия в подходе к иммигрантам-мусульманам в государствах Евросоюза обозначили комплекс особенных проблем.

Фактически у мусульман в государствах ЕС существует три уровня идентичности.

1. Идентичность на основе региональной или языковой принадлежности (араб Магриба, араб Машрика, турок, иранец, пуштун и т. д.). В этом случае объединения могут происходить на основе общего исторического прошлого, общности или схожести языков. Так, турки и турецкие курды в Германии часто оказываются членами одной организации или просто поддерживают дружеские отношения, открывают совместные предприятия.
2. Идентичность на религиозной основе – на основе ислама. Здесь возможно как объединение представителей какого-либо направления (суннит, алавит, исмаилит и т. д.) или правового толка в исламе (ханбалит, маликит, шафиит и т. д.), так и объединение на некоей общемусульманской основе. В последнем случае самоидентификация происходит либо с опорой на идеи панисламизма (в различных его проявлениях), либо при попытках реформировать ислам, приспособить его к европейским условиям, создав тем самым некий новый тип мусульманской европейской идентичности.
3. Идентичность «по паспорту» (алжирец, ливанец, египтянин и т. д.). Этот вид идентичности наиболее распространен среди мусульман в государствах ЕС. При этом мусульманин, обладающий гражданством какой-либо европейской страны, часто стремится идентифицировать себя как француза, англичанина, немца и т. д., хотя возможны и исключения.

На наш взгляд, проблемы религиозного и политического характера, зачастую тесно переплетающиеся друг с другом и выступающие в качестве решающих в процессе интеграции или ассимиляции мусульман в Европе, представляют собой комплекс важнейших вопросов, связанных с мусульманскими общинами в государствах ЕС, – прежде всего это вопросы безопасности и устранения угрозы терроризма в Европе. Корень

проблем – исторические противоречия между Западной Европой и миром ислама, взаимные обиды и память о содеянном в прошлом. В некоторых случаях свои корректировки вносят и догматические противоречия между христианством и исламом. Решение указанных проблем поможет преодолеть непонимание в бытовой и социальной сферах, регулярно возникающее в настоящее время.

Существующие на данный момент иммиграционные политики стран ЕС не выполняют функций аккультурации и фактической интеграции мусульман в европейское общество. Каждая из функционирующих моделей – «модель сегрегации (сепарации)», «модель ассимиляции» и «модель этнических меньшинств, или мультикультурализма» – имеет существенные недостатки, которые не позволяют решить возникающие проблемы. Это влечет за собой маргинализацию большей части мусульман, т. е. отсутствие у них какой-либо подлинной идентичности, что в свою очередь способствует высокой степени подверженности этой группы различным экстремистским влияниям.

### ***Контрольные вопросы***

1. Специфические особенности мусульманских общин во Франции.
2. Специфические особенности мусульманских общин в Германии.
3. Специфические особенности мусульманских общин в Великобритании.
4. Специфические особенности мусульманских общин в странах Скандинавии.
5. Способы конструирования идентичности мусульманами-иммигрантами в условиях европейского окружения.

### ***Литература***

Деминцева Е. Б. Быть арабом во Франции. М.: НЛО, 2008.

Деминцева Е. Б. «Проблемные окраины» и их обитатели: парижские предместья между «бунтом окраин» и «Шарли эбдо» // Этнографическое обозрение. 2015. № 5. С. 135–148.

- Котин И. Ю.* Побег баньяна: миграция населения из Индии и формирование «узлов» южноазиатской диаспоры. СПб., 2003.
- Понкин И. В.* Ислам во Франции. Институт государственно-конфессиональных отношений и права. М.: УНЦ ДО, 2005.
- Турция между Европой и Азией. Итоги европеизации на исходе XX века / отв. ред. Н. Г. Киреев. М., 2001.
- Roald A. S.* New Muslims in the European Context. The Experience of Scandinavian Converts. Leiden: Brill, 2004.
- Rosenow-Williams K.* Organizing Muslims and Integrating Islam in Germany. New Developments in the 21st Century. Leiden: Brill, 2012.
- Sander A.* Experiences of Swedish Muslims after the Terror Attacks in the USA on 11 September 2001 // *Journal of Ethnic and Migration Studies*. Vol. 32, № 5. July 2006. P. 809–830.
- Tibi B.* Der Islam in Deutschland, Muslime in Deutschland. Stuttgart, 2000.

## Глава 4

### Регламентация в исламе жизни мусульман в немусульманских странах

Одним из первых мусульман, посетивших Западную Европу в Новое время, был мирза Абу Талиб Хан, индеец турецко-персидского происхождения, совершивший путешествие в Англию и Францию в 1798–1803 гг. и написавший о своих приключениях и впечатлениях подробный отчет<sup>1</sup>. Во время пребывания в Лондоне он неоднократно присутствовал на заседаниях парламента. По его словам, ораторы напоминали говорящих попугаев.

---

<sup>1</sup> Подробнее см., напр.: *Watt W. M.* Muslim-Christian Encounters. Perceptions and Misperceptions. London, 1991. P. 135–143; *Lewis B.* Legal and Historical Reflections on the Position of Muslim Populations under non-Muslim Rule // *Muslims in Europe...* P. 1–18.

Но Абу Талиб Хан был поражен, узнав, что это законодательное собрание, которое специально собирается для обсуждения и принятия законов, касающихся гражданской и уголовной сфер, определяющих меру вины и предусматривающих определенные наказания. Англичане, объясняет он своим читателям, не согласны, что людьми должен управлять божественный закон, и поэтому вынуждены самостоятельно регулировать жизнь в обществе, что заставляет их все время приспосабливать свои законы к условиям времени, собственным желанием, способностям судей.

В этом комментарии мирза Абу Талиб Хан указывает на существенную разницу между классическим исламом и современным западным взглядом на природу закона и власти, а значит и на состояние правосудия в обществе. Для мусульман закон является основной, самой существенной частью религии, которая без него немыслима. Закон во всех деталях имеет божественное, а не человеческое происхождение, он дается как откровение, а не принимается каким-либо решением, поэтому его нельзя ни отменить, ни изменить, ни исправить. Происходя непосредственно от высшей власти, обеспечиваемый теми же санкциями, закон имеет одинаковую силу в общественной и частной жизни, в гражданской и уголовной сферах, в религиозных ритуалах и даже в том, что касается диеты. Его юрисдикция универсальна, поскольку Бог дал его всему человечеству, но на практике она ограничена тем кругом людей, которые признают его и подчиняются ему. Для этих людей власть закона абсолютна и применима к любому аспекту человеческой жизни и деятельности. Таким образом, теоретически в обществе нет и не может быть законодательной деятельности, потому что закон создает только Бог. Согласно мусульманской поговорке, запретить то, что Бог разрешает, – не меньшее богохульство, чем разрешить то, что Он запрещает. Этот принцип самым очевидным образом связан с некоторыми современными ситуациями, в которых социальные нравы вступают в противоречие с традиционной исламской практикой.

На практике мусульманские толкователи законов и юристы за четырнадцать веков своей деятельности столкнулись с многочисленными проблемами, которые не описаны в Откровении, и поэтому им пришлось решать их самостоятельно. Заключение толкователей и юристов никогда не рассматривались как законодательные акты или законы. Если они появились достаточно давно, их называют обычаем. Если они исходят от правительства, то это предписание. Если от юристов, то это интерпретация. Подобно любым служителям правосудия, мусульманские юристы могут внести серьезные изменения в существующий правопорядок, по-своему интерпретируя даже священные тексты.

Для мусульман священный текст – это Коран. Коран является основополагающим источником божественного закона, и если он содержит ясное и недвусмысленное утверждение, то оно принимается за истину для всех времен и народов. Чем яснее и однозначнее утверждение, тем меньше остается места для интерпретаций. Но, как часто случается, если утверждение расплывчато или иносказательно, возникает необходимость его толкования и возможность правотворчества.

Вторым важнейшим источником мусульманского права является Сунна – сборник рассказов (хадисов) и преданий о словах, деяниях и поведении Пророка Мухаммеда и его ближайших сподвижников. Общее число хадисов невозможно определить, часто они противоречат друг другу, многие из них существуют в разных вариантах, многие сомнительны, а иногда даже считаются ложными, недостоверными. Собрание, передача, изучение и идентификация хадисов стали основными направлениями развития мусульманского права.

Исламское учение и, за небольшим исключением, исламская практика отвергают насильственное обращение в ислам. Однако сила мусульманского государства, а следовательно, и юрисдикция исламского закона привели к распространению ислама в ранний период его существования на больших территориях среди огром-

ного числа народов. В ранней мусульманской литературе выражалось мнение о том, что этот процесс будет продолжаться безостановочно до тех пор, пока в недалеком будущем весь мир либо не примет ислам, либо не подчинится правопорядку, установленному мусульманскими властями. А пока весь мир должен быть разделен на две части: «дар ал-ислам», или «область ислама», где царит мусульманская власть и закон, и «дар ал-харб» – «область войны», где у власти еще остаются неверные.

В результате обширных и стремительных мусульманских завоеваний в VII–VIII вв. многие немусульмане оказались на территории Арабского халифата, где некоторое время даже составляли большинство населения. Но и после того, как их стало меньше вследствие массового обращения в ислам и ассимиляции, все еще сохранялось значительное количество немусульман, живущих теперь среди мусульманского большинства. Позднее, когда первая волна завоеваний закончилась и между «областью ислама» и «областью войны» установился мир, появилась и вторая группа немусульманского населения в мире ислама. Ее составили некоренные жители завоеванных территорий, среди них были торговцы, дипломаты, студенты, которые стали посещать исламские земли как путешественники или временно проживать там. Мусульманское право тщательно регулирует отношения с первой группой, но также уделяет внимание и второй.

Немусульмане, которым разрешалось постоянно проживать в мусульманских странах, назывались зиммий<sup>1</sup>, т. е. взятые властью под опеку, покровительство. При этом немусульмане признавали главенство ислама и превосходство мусульман. Их подчиненное положение находило символическое выражение в уплате подушного налога (джизья) и в некоторых социальных

---

<sup>1</sup> Зиммиями, или «ах ал-киتاب», «людьми Писания», что в данном случае фактически синонимично, назывались христиане, иудеи и сабии на территории халифата, заключившие договор с мусульманами и находящиеся под их покровительством.

ограничениях, например, в запрете на ношение оружия. Взамен им разрешалось исповедовать свою религию, поддерживать и обновлять свои храмы (запрет на строительство новых церквей и синагог редко налагался на практике). Вообще они пользовались широкой автономией, подчиняясь собственным религиозным властям, которые в свою очередь вершили над ними суд. Только вопросы, касающиеся безопасности государства, поддержания общественного порядка, соблюдения приличий и охраны главенствующего положения ислама, регулировались мусульманским законодательством. Большинство гражданских дел, включая браки, разводы, наследование, а также споры между членами одной общины решались в их собственных судах по их законам. Образование также относилось к сфере деятельности глав общины, которые и контролировали работу школ, учителей и всего персонала.

Путешественник или временно проживающий на территории халифата назывался «муста'мин», ему выдавался аман – охранная грамота. Аман мог быть индивидуальным или общим для всех жителей определенной страны, благодаря ранее заключенным с этим государством договорам. Муста'мины освобождались от подушного налога и многих ограничений, налагаемых на зиммиев, но в основном жили по тем же правилам, подчиняясь консулу своей страны. Аман выдавался обычно на ограниченное время и мог быть впоследствии продлен. Если муста'мин задерживался на длительный срок, он становился зиммием. Иностранные общины под управлением своих консулов жили как отдельные государства внутри государства. В более позднее время, в XV–XVI вв., когда начало колонизации изменило взаимоотношения Запада с исламским миром, этот правовой статус, изначально добровольно предоставлявшийся исламскими властями, превратился в навязанную силой территориальную привилегию, вырванную у правительств мусульманских государств окрепшими западными странами.



В начальный период, когда мусульманские юридические школы еще только формировались, основные правовые акты, статус постоянных или временных немусульман в мусульманских странах не был универсальным и разработанным сводом законов, и поэтому нуждался в постоянной доработке и исправлениях. При этом вопросы проживания мусульман в немусульманском мире почти не рассматривались, и если они и возникали, то им не уделяли большого внимания. В тот период, когда границы ислама постоянно расширялись, а потеря каких-либо территорий считалась временной или тактической, юристы не придавали значения аспектам, представляющим только гипотетический интерес. Когда вопрос о пребывании мусульман на немусульманских территориях все же рассматривался, обсуждение сводилось к изучению общего направления завоеваний и тех же категорий (постоянный или временный житель), как и в случае с немусульманами в мусульманском мире<sup>1</sup>.

В ранней мусульманской юридической литературе наличие мусульман, постоянно проживающих в немусульманских странах, считалось лишь случайностью. Обсуждения ограничивались вопросом, могут ли они жить там, где живут, или должны оставить свой дом и переехать в «область ислама».

Юристы-шииты, более приверженные идее выживания во враждебном окружении и при враждебной власти, считали мусульман глашатаями ислама и позволяли им оставаться в этих условиях. Большинство юристов-суннитов, привыкших не разделять власть и религию, настаивали на том, что мусульманин должен переехать из немусульманской страны в мусульманскую, где он мог бы жить в согласии со священным законом ислама. Так он сможет последовать примеру Пророка, покинувшего со своими сторонниками нечестивую Мекку и предпринявшего переселение – хиджру – в Медину, где было фактически создано

---

<sup>1</sup> Lewis B. Legal and Historical Reflections on the Position of Muslim Populations... P. 6.

первое мусульманское протогосударство. Некоторые юристы-сунниты даже утверждали, что если мусульмане останутся жить в немусульманских странах, территории которых будут впоследствии завоеваны мусульманами, то семьи и собственность таких мусульман станут на законных основаниях военной добычей завоевателей, так же как семьи и собственность их неверных соседей.

Большее практическое значение для всей Уммы в Средневековье имела проблема мусульманского путешественника, вольно или невольно оказавшегося в стране неверных. Она-то и привлекала пристальное внимание факихов (мусульманских богословов-законоведов). Мусульмане, плененные на суше или на воде, не имели возможности выбрать, оставаться им на европейских территориях или нет, и юристы предлагали мусульманину определенную линию поведения, чтобы сохранить достоинство и веру в плену, пока его не выкупят, не обменяют или он не устроит побег. Что касается добровольных путешественников, то в первую очередь необходимо было решить, допустимы ли с точки зрения закона подобные перемещения или нет, и если допустимы, то при каких обстоятельствах и на каких условиях.

Из всех религиозно-правовых школ ислама наибольшее внимание проблемам правового статуса мусульманина в немусульманской стране уделяли представители маликитского мазхаба. Это неудивительно, потому что именно этот мазхаб быстро распространился в Северной Африке, а в арабской Испании некоторое время – с середины IX до середины XII в. – был официально утвержден как основа любого судопроизводства. То есть маликитский мазхаб был распространен именно в тех мусульманских странах, жители которых чаще и больше других общались с европейцами и вступали с ними в продолжительные контакты. В настоящее время этот правовой толк господствует в Марокко, Алжире и Тунисе. Малик б. Анас (713–795), основоположник маликитского мазхаба, позволяет мусульманам посе-

щать страны неверных только с одной целью: выкупать пленных. Показательно, что почти все донесения марокканских послов при разных дворах Европы имеют заголовок «Донесение миссии по выкупу пленных».

Среди юристов маликитского мазхаба велась оживленная дискуссия о том, дозволено ли мусульманам посещать страны неверных с целью торговли и в особенности для закупки продовольствия во время засухи в странах ислама. Существует три различных мнения на этот счет. Так, представители первой группы юристов настаивали на категорическом запрете торговли с неверными, потому что они могут использовать полученную прибыль для борьбы с мусульманами. Если в результате такого запрета мусульманам придется голодать, то они должны терпеть этот голод. Другие юристы, ссылаясь на принцип необходимости, считали, что можно разрешить торговлю и путешествия, только если речь идет об обеспечении запасами продовольствия во время голода. Третья группа факихов полагала, что можно терпимо относиться к мусульманам-путешественникам или временно проживающим за границей и позволить мусульманину получать аман от немусульманских властей, чтобы он пребывал в немусульманской стране на положении муста'мина<sup>1</sup>. Получение мусульманами амана от немусульманских властей ограничивается рядом условий, самым важным из которых является возможность «демонстрировать признаки ислама». Это положение, часто появляющееся в дискуссиях юристов, нуждается в пояснении.

Присутствие мусульман – как групп, так и отдельных лиц – в «дар ал-харб» ставит вопросы о их юрисдикции, на которые юридические школы реагируют по-разному. Отвечают ли такие мусульмане перед мусульманским законом? Могут ли мусульманские суды рассматривать дела людей, живущих или занимающихся какой-либо деятельностью при законе неверных?

<sup>1</sup> *Masud M. K. Being a Muslim in a Non-Muslim Polity: Three Alternative Models // Journal Institute of Muslim Minority Affairs. 1989. № 10. P. 28–118.*

Шииты говорят «да», ханафитский правовой толк обычно говорит «нет», а другие занимают различные промежуточные позиции.

Обсуждение этих проблем в мусульманском мире касалось прежде всего отношений с христианами, чьи территории и определяли преимущественно как «область войны». Юристов гораздо меньше беспокоили колонии мусульман, обосновавшихся в Индии, Китае, других странах Азии и Африки. Это были, так сказать, религиозно нейтральные зоны, не представлявшие никакой угрозы для ислама. Наоборот, их народы рассматривались как потенциальные новые члены мусульманского сообщества, а страны – как будущие части «области ислама». Эти ожидания в дальнейшем полностью оправдались. Лишь в лице христиан мусульмане встретили достойного противника, равную себе религиозно-политическую силу универсалистского характера.

Первое сохранившееся соглашение между мусульманским и христианским государствами было заключено с христианским царством в Нубии. Современные ученые высказывают сомнения и об условиях, и о времени подписания этого соглашения, указанных в хрониках, но с юридической точки зрения значение имеет сам факт существования такого соглашения<sup>1</sup>. Исторические хроники свидетельствуют, что в 31 г. хиджры, что соответствует 651–652 гг. христианского летоисчисления, соглашение было подписано царем Нубии. В нем говорилось, что царь будет защищать мусульман, которые живут или путешествуют в его стране, на протяжении всего времени их пребывания, содержать в чистоте мечеть, построенную мусульманами в центре города, не допускать ее осквернения, не будет препятствовать верующим молиться в ней.

---

<sup>1</sup> *Большаков О. Г.* История Халифата. Т. 2: Эпоха великих завоеваний (633–656). М., 2000. С. 161.

Нубийское соглашение послужило отправной точкой для отдельных более поздних юридических теорий и выкладок, согласно которым часть территорий стали считаться промежуточными между «областью ислама» и «областью войны». Их назвали «дар ас-сулх» («область перемирия»). Подобные соглашения существовали и в Османской империи, а страны, которых они касались, обычно находились в зависимом от исламского мира положении. Эти документы, как правило, оговаривали путешествия или пребывание мусульман на территории данных государств и экстерриториальные привилегии. Заключение подобных договоров с христианскими государствами, остававшимися полностью независимыми от мусульман, было невозможно, поскольку они считались враждебными.

В X в. началась экспансия христианства, вызвавшая уход, иногда временный, мусульман с бывших христианских территорий, прежде ими покоренных. Наступление Византии вернуло христианам большую часть Северной Сирии. В XI в. норманнское завоевание Сицилии, а вскоре после этого Крестовые походы укрепили христианство на Леванте – земле, принадлежавшей мусульманам с VII в.

Самым важным событием в этом отношении стала Реконкиста в Испании, закончившаяся в 1492 г. падением Гранады – последнего мусульманского оплота в Западной Европе. Приблизительно в X в. на Пиренейском полуострове возникают общины мудехаров, т. е. мусульман, проживающих на христианских территориях. Эти общины – мудехарские альхамы – просуществуют вплоть до эдиктов XV–XVI вв. о принудительном крещении мавров. Сам термин «мудехар» происходит от арабского причастия «мудаджан», что означает «ручной, домашний, прирученный». Так арабы-мусульмане называли своих соплеменников, оказавшихся под христианским владычеством, т. е. «прирученных» европейцами. Правовой статус мудехаров в христианских королевствах средневековой Испании подробно исследуется в работе

И. И. Варьяш<sup>1</sup>. Как убедительно показывает автор, мудехары довольно продолжительное время пользовались относительной автономией в составе христианских государств, до конца XV в. придерживались основ собственной веры – ислама, в вопросах частного права имели возможность применять маликитский мазхаб. Однако сама ирония, заложенная в арабском названии этих мусульман, показывает, что арабы, не захотевшие подчиниться христианским властям или сумевшие переселиться на мусульманские территории, весьма пренебрежительно относились к своим соплеменникам, оставшимся в христианских землях, и не считали их правоверными. Не кто иной, как Ибн Рушд, кади и имам Большой мечети Кордовы и дед философа, известного в Европе как Аверроэс, заявил, что «обязанность хиджры вечна». Мусульманин не должен оставаться там, где он попадает под юрисдикцию неверных, он должен покинуть эти земли. И так же, как спутникам Пророка было разрешено вернуться в Мекку, когда она была завоевана, эти мусульмане смогут вернуться на родину, когда она будет возвращена исламу.

С упадком власти мусульман и подъемом новой Европы проблема пребывания мусульман на немусульманских территориях все усложнялась, так как провинция за провинцией, страна за страной захватывались и присоединялись к великим европейским империям: Австрии и России. Все эти христианские завоевания значительно увеличили количество мусульманского населения в немусульманских странах и поставили мир ислама перед необходимостью решения новых острых вопросов.

Один из них формулируется обычно так: если страна захвачена немусульманами, могут ли мусульмане остаться в ней или должны эмигрировать в мусульманские страны? Термин, который при этом используется, – «миграция», по-арабски хиджра – указывает на то, как эта проблема рассматривается с точки зрения

---

<sup>1</sup> *Варьяш И. И.* Правовое пространство ислама в христианской Испании XIII–XV вв. М., 2001. С. 42–122

мусульманского права. Согласно исламскому вероучению, Пророк является образцом для подражания практически в любой жизненной ситуации. Сам Пророк подал пример миграции, оставив языческую Мекку и позвав своих сторонников последовать за ним в Медину, где они смогли бы жить как мусульмане. Обязанность мусульман мигрировать в те земли, где они смогут беспрепятственно исповедовать свою религию, выражается в нескольких аятах Корана. В доказательство обычно приводят следующие фрагменты: «О вы, которые уверовали! Не берите иудеев и христиан друзьями: они – друзья один другому. А если кто из вас берет их себе в друзья, тот и сам из них» (5:56 (51)); «И не протирай своих глаз на то, чем Мы наделили некоторые пары их [неверных] – расцветом жизни здешней, чтобы испытать их этим. Удел Господа твоего лучше и длительнее» (20:131)<sup>1</sup>. Часто приводятся также стихи 97–101 из суры 4 («Женщины»), общий смысл которых сводится к тому, что праведнику следует переселяться из скверных и греховных мест. Эти аяты подкреплены несколькими хадисами (в том числе: «Я отрекаюсь от каждого мусульманина, который селится среди многобожников»).

В период раннего Средневековья проблема хиджры была чисто теоретической, и некоторые юристы, в основном ханафитского толка, доказывали, что хиджра перестала носить обязательной характер после завоевания Мекки. Волна христианских завоеваний придала этому вопросу новое значение и актуальность. Юристы маликитского мазхаба на Западе, столкнувшись с потерей обширных мусульманских территорий на Сицилии, в Испании и Португалии, давали различные ответы на вопросы о хиджре. В принципе, хиджра не отменялась вплоть до Судного дня. Другой вопрос, когда и при каких обстоятельствах эта обязанность должна выполняться, в каких случаях и кого от нее можно освободить?

---

<sup>1</sup> Перевод И. Ю. Крачковского.

Одни юристы находили в Коране и хадисах обоснование для освобождения от хиджры по причинам физического нездоровья или финансовой несостоятельности. Другие вспоминали о принципе необходимости (неизбежности – *дарура, идтирар*) как личной, так и общинной, в качестве основания, позволяющего как можно дольше откладывать отъезд: мусульмане остаются на немусульманских территориях не по своей воле и не имеют возможности уехать. Некоторые юристы разрешали мусульманам пребывать среди неверных в надежде «привести неверных к свету веры и спасти их от заблуждения»<sup>1</sup>. Но все согласны с тем, что мусульманину все же не следует находиться под властью немусульманского закона. Важно определить, попадает ли проживание на немусульманских территориях в разряд неодобряемых (недостойных, *макрух*) или в разряд запрещенных (*харам*), то есть, иначе говоря, является ли миграция обязательной или только рекомендуемой.

Помимо этого существует еще один ключевой вопрос: могут ли мусульмане на немусульманской территории исповедовать религию, или, точнее, «демонстрировать признаки ислама». Если нет, то все единодушны в том, что они должны уехать. Если да, тогда мнения разделяются: одни не одобряют дальнейшего пребывания мусульман на немусульманских территориях, а другие и вовсе настаивают на строгом запрете. Марокканский факих-маликит Ахмад ал-Ваншаризи, чья жизнь пришлось на последние годы испанской Реконкисты, был убежден, что даже если христиане справедливы и терпимы, мусульмане все равно обязаны уехать. В этом случае даже с еще большей неизбежностью, потому что в таком обществе возрастает опасность отступничества<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Masud M. K. The Obligation to Migrate. The Doctrine of Hijra in Islamic Law // Muslim Travellers. Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination / ed. by D. Eickelman and J. Piscatori. Berkeley, 1990. P. 29.*

<sup>2</sup> *Shadid W. A. R., Koningsveld P. S. van. Loyalty to a Non-Muslim Government: An Analysis of Islamic Normative Discussion and of the Views of Some Contemporary Islamicists // Political Participation and Identities of Muslims in non-Muslim States / ed. by W. A. R. Shadid and P. S. van Koningsveld. Kampen, 1996. P. 91.*



Во времена Реконкисты вопрос был гипотетическим, поскольку сами христиане не были ни справедливыми, ни терпимыми, и мусульмане вынуждены были уехать независимо от их собственного желания.

В Новое время термин «мухаджир» – человек, совершающий хиджру, переселение, – применялся к мусульманам, мигрировавшим из дальних провинций Османской империи в Турцию и из светской Индии в Пакистан. Выбор, который они делали, и правовая оценка этого выбора во многом зависели от того, насколько свободно они могли исповедовать свою религию в первоначальном месте проживания и как в действительности они представляли себе эту свободу. В практике ислама эта свобода имеет гораздо более широкий смысл, чем просто свобода отправления обрядов и культа. Она касается всего образа жизни, предписанного в мельчайших деталях священными текстами. При этом мусульманский образ жизни нужно не только исповедовать, но и пропагандировать, насаждать. Ислам, за исключением отдельных направлений, в отличие от христианства, не знал института миссионеров, но фактически наделял миссионерской функцией всех мусульман.

Многие факихи и вовсе утверждали, что истинная жизнь мусульманина возможна только при мусульманском правительстве. Таких взглядов придерживался, например, Мухаммад Иллайш (1802–1882) – маликитский факих, уроженец Марокко. Другие отвергали этот крайний взгляд и допускали возможность жизни мусульман при немусульманском правительстве при условии, что это правительство отвечает определенным требованиям. К последним принадлежал тунисский ученый Сулайман ал-Хара'ири, преподававший в середине XIX в. в Школе живых восточных языков в Париже. Ал-Хара'ири полагал, что мусульманину вполне дозволено проживать в странах неверных и даже перенимать у них некоторые необходимые обычаи – ношение определенной одежды, правила этикета и др. В целом школа

маликитов в этом вопросе, как и во многих других, придерживается умеренных взглядов и считает миграцию обязательной, только если мусульманам угрожает насильственное обращение в другую веру или если им не позволяют исполнять религиозные обряды. Но даже в этом случае миграция не является обязательной для тех, у кого недостаточно средств.

Критерии, позволяющие судить о том, является ли пребывание в конкретной стране запрещенным или только нежелательным, зависят и от применения мусульманского права. Если дела мусульман ведутся сообразно священному закону, решаются мусульманским кади в суде, осуществляющем это право, тогда, согласно мнению некоторых юристов, мусульмане могут оставаться на территории данной страны, а решения таких кади, назначенных даже и неверными властями, являются правомерными. Значительное число факихов не одобряют пребывание мусульманина в христианской стране даже при соблюдении этих условий, но вместе с тем и не запрещают его. С точки зрения наиболее строгих ревнителей исламской веры, мусульмане должны в любом случае покинуть христианскую территорию.

Та же проблема стала еще острее после создания европейских империй и распространения их власти на мусульманские страны (французы в Северной Африке, русские на Черном и Каспийском морях, в регионах Средней Азии, британцы и голландцы в Юго-Восточной Азии). Сначала отдельные мусульманские лидеры и юристы применили правило обязательной эмиграции и к этим территориям, в результате чего значительное число мусульман мигрировало из Северной Африки в Турцию, из России в Иран и Турцию, из Индии в Пакистан. Однако подавляющее большинство осталось там, где жили; у них были свои лидеры и вероучители, и все вместе они должны были приспособливаться к новой реальности. Немусульманские власти (за исключением советской эпохи насаждения атеизма на Кавказе и в Средней Азии) в целом были терпимы в вопросах веры. Они позволяли мусульманам не

только исповедовать свою религию, но также сохранять и развивать собственное правосудие, иметь свои суды и судей, действующих в широком спектре социальных, частных и даже экономических проблем. Часть мусульманских юристов в ответ на это создали теорию о том, что страна, в которой живут мусульмане и осуществляется мусульманский закон, может считаться частью «области ислама», даже если власть в ней принадлежит неверным. Другие, менее радикальные во взглядах юристы приходили к ряду компромиссов, в большинстве случаев оправдывая их необходимостью (принцип *дарура*).

В конечном итоге решающим фактором в вопросе о необходимости эмиграции является возможность или невозможность жить по мусульманскому праву. Главный аргумент мусульманских юристов – сохранение действия мусульманских правовых норм. Так, одной из основных целей современных исламистов является восстановление этого мусульманского права там, где оно было уничтожено или потеснено. Некоторые, в основном последователи ханбалитского толка, полагают, что ни одна из захваченных немусульманами территорий не может считаться «дар ал-ислам» и мусульмане рано или поздно (исходя из финансовых или физических возможностей) должны уехать. Для других факт захвата мусульманской территории неверными не делает ее частью «области войны». Если мусульманское право здесь продолжает соблюдаться, то она может на законных основаниях быть причислена к «области ислама».

При этом самыми важными для мусульман правоотношениями становятся вопросы семьи и брака, а также дела по наследованию и отношению к собственности вообще. Без первого мусульмане вынуждены будут жить в грехе, без второго они не могут быть уверены в том, что владеют своей собственностью по праву.

Колониальные империи позволяли соблюдать эти нормы мусульманам, жившим под их властью, так же, как прежде

мусульманские законы в арабских странах, а позднее в Османской империи позволяли христианам жить своими общинами, воспитывать и обучать своих детей. Многим мусульманам казалось разумным ожидать подобных действий от новых властей.

Параллели с прошлым, с правоотношениями Средних веков и Нового времени находят свое выражение в постоянных жалобах современных мусульман, иммигрировавших в Европу и утверждающих, что они разрешали христианам моногамный брак во времена мусульманского владычества, и теперь европейцы должны позволить им иметь несколько жен. Проблема возникает не только оттого, что в конфликт вступают разные социальные и культурные установки, но и оттого, что мусульмане, очевидно, не воспринимают светский характер государства, не отделяют понятие «нация» от понятия «религия». Хотя процессы секуляризации и построения светской гражданственности затронули некоторые мусульманские страны, но в Турции, которая еще в 1920–30-е гг. официально провозгласила лаицизм как государственный принцип и в которой религия была отделена от государства и школы, по сей день в периферийных сельских районах шариат продолжает сохраняться как основа правопорядка. В результате этого многие дети, рожденные в полигамном браке и с точки зрения шариата считающиеся законными, с позиции действующего законодательства таковыми не являются. Опасения современных мусульманских теологов связаны прежде всего с тем, что, живя по «немусульманскому закону», мусульмане окажутся вовлеченными в греховную жизнь западных обществ, что подорвет основы мусульманской семьи, а следовательно, и мусульманского общества.

Мусульманские общины на территории Западной Европы (никогда не входившей в «область ислама»), образованные добровольными эмигрантами из мусульманских стран, представляют собой беспрецедентный случай во всей 14-вековой мусульманской истории. Ранее подобная ситуация никогда не описывалась

в мусульманской юридической литературе. Средневековые юристы обсуждали исповедание ислама при немусульманском правительстве, упоминая разные категории людей: новообращенные, отрекшиеся от прежней религии, временные жители, мусульманские путешественники и торговцы, временно находящиеся на территории неверных. Им даже в голову не приходило, что мусульманин может добровольно покинуть мусульманскую страну и поселиться в немусульманском окружении. Конечно, всегда существовали небольшие группы людей – студенты, политические изгнанники, – оказавшихся в таком положении. Однако до недавнего времени их число было незначительным, несопоставимым с тем бесконечным потоком иммигрантов, который мы наблюдаем в последние десятилетия. Массовая эмиграция мусульман в страны Запада, эта «хиджра наоборот», эмиграция обычных людей (не мухаджиров), стремящихся начать новую жизнь среди неверных, – это совершенно новый феномен, породивший множество серьезных проблем.

Самым распространенным аргументом правоверных мусульман в пользу эмиграции на Запад является экономическая необходимость. Некоторые мусульманские правоведы в качестве подтверждения правомерности эмиграции попытались представить пример из жизни Пророка, который до хиджры позволил нескольким мусульманам бежать из Мекки и искать убежища в христианской Эфиопии. Это значит, что Пророк сам разрешил мусульманам эмиграцию в христианскую страну<sup>1</sup>. Другие говорили, что в то время мусульмане покидали языческий, а не мусульманский город и мусульманского государства тогда еще не существовало. Поэтому бегство в Эфиопию не создает прецедента для эмиграции мусульман в христианскую страну. Сегодня многие мусульманские страны значительно изменили свою политико-правовую систему под влиянием государств Запада и поэтому не столь уж

---

<sup>1</sup> *Masud M. Kh. The Obligation to Migrate... P. 44.*

сильно отличаются от последних. Таким образом, вопрос места проживания не стоит столь остро. Данного мнения придерживаются современные богословы из Саудовской Аравии Мухаммад ибн Салих ал-Усаймин и Абд ар-Рахман ал-Джубрин<sup>1</sup>. Однако оба они указывают на то, что непременным условием проживания мусульманина в немусульманской стране является возможность свободного исповедания в ней ислама.

Здесь можно задаться вопросом о том, насколько осведомлены новые мусульманские эмигранты в христианские страны об этой полемике, особенно те из них, которым недостает религиозных знаний. Даже если современные мусульмане-иммигранты не интересуются исламским политико-правовым дискурсом на тему международных миграций, не их конкретные знания по данному вопросу определяют отношение к европейскому принимающему сообществу. Эта полемика отражает взгляды, верования и надежды сообщества, к которому они принадлежат. Для представителя этого мусульманского сообщества высказывания отдельных факихов, их сложные теоретические построения являются только одним и неглавным каналом, по которому до рядового мусульманина доходят насущные проблемы и переживания общины. Простейшие трактовки этих же проблем передаются посредством разных социальных институтов: семьи, школы, мечети, рынка. Таким образом, будучи выходцем из определенного социума, мусульманин волей-неволей оказывается «втянут» в полемику вокруг правомерности эмиграции в западные страны с точки зрения ислама. Об этом свидетельствуют многочисленные вопросы в блогах и социальных сетях, которые задают разным факихам и улемам мусульмане, собирающиеся переселиться во Францию или Германию.

Значительный интерес представляет трансформация либеральных идей в исламе на территории стран ЕС в иммигрантской мусульманской среде. Приспособленных к исламу либеральных

---

<sup>1</sup> Majallat al-Sunna. Birmingham, 1994. P. 90–91.

ценностей придерживается сегодня значительная часть европейской мусульманской интеллектуальной элиты. Речь прежде всего идет о так называемом евроисламе.

Евроислам как религиозно-политическая концепция был описан в трудах таких мусульманских ученых, проживающих в европейских странах, как Б. Тибби и М. Аркун<sup>1</sup>. Если исходить из лозунгов, официально провозглашенных руководством Мусульманского представительного совета во Франции и имамом Большой мечети Парижа Д. Бубакером, то можно сказать, что французское мусульманское духовенство также придерживается данной концепции. Суть евроислама заключается в том, чтобы отказаться от части мусульманского вероучения, затрагивающей политику и право, и взять на вооружение европейские стандарты. Согласно этой идее, в условиях Европы ислам должен полностью принять принцип отделения религии от государства. Сам Б. Тибби говорит о том, что ни ортодоксальный ислам, ни тем более исламистские течения не совместимы с реалиями Западной Европы и ЕС. Ему вторит живущий в Германии турецкий исследователь С. Балич, который добавляет, что, несмотря на отсутствие в мире ислама истинной демократии, демократическую политическую систему в мусульманских странах все же можно будет построить, если проводить постепенное реформирование в сфере образования, экономических и правовых отношений и т. д. Представители данного направления исламской мысли полагают, что в государствах ЕС возможна реализация двух сценариев дальнейшего распространения ислама: либо евроислам, либо гетто-ислам<sup>2</sup>. Гетто-ислам будет означать существование в государствах

<sup>1</sup> *Arkoun M. Religion und Demokratie: Das Beispiel Islam // Islam, Demokratie, Moderne: Aktuelle Antworten arabischer Denker / Hrsg. von E. Heller und H. Mosbahi. München, 2001. S. 138–154.*

<sup>2</sup> *Tibi B. Über die Alternative Euro-Islam oder Ghetto-Islam // FOCUS. 1997. 21 März. S. 66–67; Euro-Islam oder Ghetto-Islam // Frankfurter Allgemeine Zeitung. 1992. 7 Dezember.*

ЕС неинтегрированных мусульманских общин, проповедующих свои политические и правовые ценности. Такой вариант развития ислама в Европе представляется авторам концепции евроислама крайне нежелательным, так как он может привести к росту исламистских настроений среди европейских мусульман в условиях попустительства со стороны европейских правительств. Вместе с тем именно такому сценарию развития событий, на взгляд некоторых ученых, способствует политика мультикультурализма, проводимая Великобританией, Нидерландами, Бельгией.

Евроислам до сих пор не завоевал широкой популярности среди европейских мусульман, несмотря на попытки правительств Франции и Швеции использовать идеи этого относительно нового направления во внутренней политике. Шведский дипломат и политик Ингмар Карлссон был даже назван в арабской газете «ал-Хайат» «инициатором и приверженцем евроислама»<sup>1</sup>, хотя сам И. Карлссон никогда так себя не позиционировал. Возможно, это объясняется тем, что по инициативе Швеции в 1995 и 1996 гг. прошли две конференции под одинаковым названием «Евроислам» в Стокгольме и Мафраке. Впрочем, данные конференции были посвящены не столько предложенной шведами стратегии развития ислама в европейских условиях, сколько проблемам сосуществования с миром ислама вообще.

Причины относительной непопулярности идей евроислама, на наш взгляд, заключаются в следующем. Во-первых, предлагаемая модификация мусульманского вероучения имеет радикальный характер: отказаться от пласта культуры, в которой воспитывался и рос мусульманин, на деле очень сложно. Для многих мусульман такая «реформа» равносильна принятию новой веры. Во-вторых, европейские правительства, исходящие из принципов свободы совести и вероисповедания, зачастую не решаются вмешиваться в дела ислама, полагая, что подобное вмешательство

---

<sup>1</sup> ал-Хайат. 1999. 27 марта.



означает ущемление прав человека. В-третьих, тезис сторонников евроислама о том, что для верующего сущность религии составляет в первую очередь не культурная идентичность, а обряд, объект веры, молитва и т. д., является крайне спорным. Во всяком случае, в современном мире представление о религии как культурно- и даже цивилизационно-образующем начале получило самое широкое распространение. Практически все видные сторонники цивилизационного подхода в философии истории одну из главных ролей в возникновении цивилизаций приписывают именно религиям. Поэтому идея о том, что мусульманину ничего не стоит отказаться от культурной составляющей в исламе и воспринимать его только как верование, подобно западным христианам, сосуществующим в рамках одной цивилизации, но относящим себя при этом к разным течениям в христианстве, выглядит необоснованной.

### ***Контрольные вопросы***

1. Принципы взаимодействия мусульман с христианами во времена «классического» ислама: VII–VIII вв.
2. Маликитские факихи о христианах. Ислам в Испании в VIII–XV вв.
3. Социально-правовые предписания относительно взаимодействия мусульман с европейцами и христианами с точки зрения мусульманских богословов эпохи модерна. Конец XIX – начало XX в.
4. Современные мусульманские богословы о взаимодействии с европейцами. «Фикх меньшинств».

### ***Литература***

- Курабанов Р. В.* Фикх мусульманских меньшинств. Мусульманское право в современном немусульманском мире (на примере стран Западной Европы и Северной Америки). М.: ИВРАН, 2010.
- Arkoun M.* La Pensée arabe, 1e éd. P.U.F., Paris, 1975, 6e éd. 2002.
- Arkoun M.* The Unthought in Contemporary Islamic Thought. London, 2002.

- Ibrahim M. Abu-Rabi.* Contemporary Arab Thought. Studies in Post-1967 Arab Intellectual History. London, 2004.
- Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker / Hrsg. von E. Heller, H. Mosbahi. München, 2001.
- Cesari J.* When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States. New York: Palgrave Macmillan, 2004.
- Lewis B.* Legal and Historical Reflections on the Position of Muslim Populations under Non-Muslim Rule // Muslims in Europe / ed. by B. Lewis and D. Schnapper. London, 1994. P. 1–18.
- Masud M. K.* Being a Muslim in a Non-Muslim Polity: Three Alternative Models // Journal Institute of Muslim Minority Affairs. 1989. № 10. P. 28–118.
- Shadid W. A. R., Koningsveld P. S. van.* Loyalty to a Non-Muslim Government: An Analysis of Islamic Normative Discussion and of the Views of Some Contemporary Islamicists // Political Participation and Identities of Muslims in Non-Muslim States / ed. by W. A. R. Shadid and P. S. van Koningsveld. Kampen, 1996.
- Tariq Ramadan.* To Be a European Muslim. London: The Islamic Foundation, 2002.

## Глава 5

### Перспективы ислама в постсекулярной Европе

Во второй половине XX в., пока происходило становление и развитие мусульманских общин в Западной Европе, обозначился круг проблем, связанных с взаимным восприятием мусульман-иммигрантов и европейского большинства. Одна из них, на наш взгляд, – непонимание и неприятие доминирующих культурных идентичностей друг друга. Для многих представителей мусульманских общин в Западной Европе, равно как и для многих мусульманских богословов, как мы уже попытались это

показать, европейское принимающее сообщество мыслилось как христианское. Стремясь выстроить с ним отношения, мусульмане апеллировали к тем принципам, на основе которых должно происходить взаимодействие ислама с христианством или мусульман с христианами. За основу такого взаимодействия брались такие исламские термины, как «люди Писания», «зиммии», «муста'мин», «хиджра» и др. Акцент делался на непротиворечивости морально-нравственных императивов в двух религиях, на общности ценностей. В конце 1980-х – начале 1990-х гг. стали появляться программные документы некоторых мусульманских иммигрантских организаций в Европе, в которых закреплялась верность мусульман принципам республиканского строя, демократическим ценностям, а также вновь рассматривалась возможность спокойного и комфортного сосуществования ислама и христианства в том или другом европейском государстве. При этом представители мусульманских общин упустили из виду или намеренно игнорировали тот факт, что практически все европейские государства во второй половине XX в. были вовсе уже не христианскими, а светскими. Особенно это касалось социальных норм, принятых у того европейского большинства, которое окружало мусульман-иммигрантов. В своей жизненной практике, в быту, в отношениях между людьми «коренные» европейцы к тому моменту давно уже руководствовались не христианскими этическими принципами, а нормами светской этики. Даже принимая во внимание тот факт, что в европейских условиях светская этика формировалась под влиянием христианских социальных и нравственных норм, в социальном плане между религиозным и светским никак нельзя поставить знак равенства. Более того, по целому ряду параметров религиозное и светское будут прямо противоречить друг другу.

Процесс построения секулярного (светского) общества во многих западноевропейских странах был в целом завершен к началу XX в. В тот момент традиционные для Европы конфессии были вытеснены из публичного пространства в частную

сферу. Это означало, что христианство в Западной Европе утратило роль живого организующего начала, превратилось в «историко-культурное наследие», так сказать, в «музей». Возникла ситуация, которую Ф. Ницше выразил короткой, но емкой фразой: «Бог умер». Христианское наследие, храмы, иконы, церковная утварь и прочие предметы религиозной материальной и духовной культуры превратились в «неживые», они перестали быть частью современной жизни и стали прочно ассоциироваться с прошлым. «Религиозное» могло сохранять определенную эстетическую привлекательность для европейца, быть областью научных изысканий, иногда предметом гордости за собственное прошлое, вообще чем угодно, но только не имеющим отношения к практической общественной жизни.

Вместе с тем примерно тогда же начала активно формироваться новая система ценностей, в области политики – новые государственные идеологии. Эти идеологические течения становились, по существу, некой «новой религией»: государство не оставляло попыток выработки общих ценностных ориентиров, которые рассматривались бы как «святыни». Известный религиовед Мирча Элиаде полагал, что каждый человек, даже агностик и атеист, на самом деле является *homo religiosus*, нуждающимся в религии или, как минимум, в ее суррогате (например, культе личности тирана, сакрализации его власти). Эта острая необходимость вызвана, с точки зрения ученого, роковым экзистенциальным разрывом мира сакрального (священного) и мира профанного (земного, мирского); трагедию этого разрыва и пытается преодолеть человек. Государство и светское общество в процессе выработки «нового священного» обращались к исторической памяти, национальным героям, художественным ценностям, образам политических лидеров и программам партий. М. Элиаде вводит понятие «иерофании», т. е. символического обозначения священного, объекта, который в представлениях людей носит сакральный характер. Политические лидеры в своих речах

и выступлениях часто использовали абстрактные религиозные символы для легитимации собственных суждений и действий. В 1960-е гг. в США для подобных явлений появилось особое определение, предложенное Робертом Беллой, – «*civil religion*». Вскоре это понятие стало общеупотребительным в Великобритании, Франции и других западных странах. Иными словами, можно утверждать, что вплоть до конца XX в. в государствах Запада формировались некие общие ценностные ориентиры, которые функционировали в социальном пространстве как нечто сакральное. В случае с интеграцией иммигрантов из иной культурной среды и с иной идентичностью речь могла идти о вполне конкретных условиях и критериях их аккультурации и принятия в европейское (западное) общество. С одной стороны, существовали единые поощряемые государством ориентиры для интеграции иммигрантов, с другой, эти ориентиры могли быть основой для взаимодействия идентичностей, предусматривающей «коридор» допустимых компромиссов.

Ситуация конца XX – начала XXI в., по всей видимости, представляет принципиально новые условия, которые можно охарактеризовать как «постсекулярное общество». Такое обозначение современного социума было предложено известным философом Юргеном Хабермасом. Он выделяет два понимания секуляризации. Первое предполагает вытеснение религиозных, иррациональных способов мышления и форм жизни научными и рациональными. Второе понимание – это интерпретация секуляризации как незаконной экспроприации религиозных ценностей из общественной жизни, социального бытия человека. В конечном счете в широком понимании секуляризация выходит на классическую для западного мира проблему веры и знания. Либерально-демократический дискурс, являющийся продуктом модерна, обострил эту духовную оппозицию, полностью вытеснив религию в сферу частной жизни человека. Для либерального государства характерно подозрительное отношение к верующим; верующий, воцерковленный человек в либеральном обществе всегда мыслится как

несколько «нездоровый» или «сумасшедший». Секуляризация представляется прогрессивным движением, она не терпит никаких остановок или регрессии. Однако ситуация начала XXI в. вносит изменения в существующий социальный порядок. Секулярное общество, по мнению Ю. Хабермаса, должно руководствоваться религиозными ценностями, так как именно религия ориентирует человека на взаимопонимание и жертвенность по отношению к ближнему. Другие же сферы общественной жизни Запада провоцируют замыкание человека на самом себе и собственных интересах, личной выгоде, из-за чего происходит, с одной стороны, деполитизация западных обществ (потеря «чувства локтя», сопричастности целому), а с другой, – нарастание межкультурных (межцивилизационных) конфликтов. Религиозный экстремизм и терроризм Ю. Хабермас склонен рассматривать как последствия неправильной секуляризации, вернее, секуляризации, которая пошла в неправильном направлении. Терроризм в данном случае – реакция тех, кто не может удовлетвориться ценностными ориентирами, которые жестко навязывает западный либерализм, высмеивая и осуждая иные, «иррациональные» способы поведения.

Постсекулярное общество – это такое общество, где религия вновь должна занять определенное место и где голоса верующих будут участвовать в полифонии общественного мнения наравне со светскими или атеистическими взглядами. С этим согласен социолог Б. Тернер, подчеркивающий, что «в возрождении интереса к религии на карту поставлена возможность обнаружения жизнеспособных форм социального бытия» и что «либеральная модель секуляризации, предполагающая разделение церкви и государства, больше не работает»<sup>1</sup>. Б. Тернер указывает на еще

---

<sup>1</sup> Тернер Б. Религия в постсекулярном обществе // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 2 (30), 2012. С. 21–51. (Turner B. S. Religion in a Post-secular Society // The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion / ed. by B. S. Turner. Wiley-Blackwell, 2010).

один характерный признак постсекулярного общества: «...имеет место и глобальное превращение религии в товар, что делает ее верования и практику совместимыми с секулярным капитализмом. Напряжение между религиозным и секулярным начинает исчезать вследствие включения религии в современный консюмеризм»<sup>1</sup>.

Стоит отметить, что европейцы воспринимают мусульман-иммигрантов как общую массу, неких «черных» людей, которые все на одно лицо, которые не имеют национальности и этничности, а единственное, что их, возможно, объединяет, это «ислам». Очень часто на позициях отрицания разницы между религиозностью и национальностью оказываются и западные исследователи. Обращая внимание на то, что иммигрантские общины мусульман в Западной Европе чаще всего обретают юридический статус именно на базе религиозных верований и практик, исследователи игнорируют их этническую принадлежность. Хотя такие выводы представляются несколько поспешными, тому есть причины: турки в Германии стали «мусульманами» (даже если у себя на родине об этом не подозревали), а китайские меньшинства по всему миру нередко начинают причислять к буддистам. Так, в Малайзии люди китайского происхождения считаются буддистами. В результате этого религия становится ключевым фактором политики идентичности.

Стоит отметить еще одну черту постсекуляризма, которая, на наш взгляд, проявляется в представленных выше наблюдениях. Постсекуляризм – это характеристика общества, в котором невозможна артикуляция новых единых для всех ценностей, невозможно различение сакрального и профанного. Все может стать сакральным (пример тому «пастафарианство» – вера в макароны) и, одновременно, все – профанно.

В связи с этим возникают совершенно новые условия для существования мусульман и ислама в постсекулярном пространстве.

<sup>1</sup> Там же. С. 46.

В отличие от христианства, ислам во многих традиционных мусульманских обществах (государствах) не переставал быть «живой» религией, не исчезал из сферы публичного, продолжал формировать образ жизни и мировоззрение людей. Ислам совершенно не готов к роли «музея», представляющего интерес только как пережиток прошлого, как «историческое наследие». Но в условиях отсутствия каких-либо ценностей, а также полного методологического индивидуализма в сфере их продуцирования, в таких условиях невозможно говорить о какой бы то ни было «интеграции», «диалоге», «приспособлении». К чему или к кому приспосабливаться? Современные мусульманские общины в европейском пространстве (в том числе и в России) сталкиваются с принципиально новыми вызовами, зачастую имея нерешенные старые проблемы.

### ***Контрольные вопросы***

1. Понятие постсекулярного общества: основные подходы.
2. Понятие «иерофания» в философии религии М. Элиаде.
3. «Civil religion»: варианты трактовки и основные направления исследования.
4. Новые вызовы для мусульманских общин в Западной Европе в условиях постсекуляризма.

### ***Литература***

- Тернер Б. Религия в постсекулярном обществе // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 2(30), 2012. С. 21–51.
- Хабермас Ю. Вера и знание // Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М., 2002. С. 115–132.
- Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999.
- Bellah R. N. Civil Religion in America // Daedalus. Vol. 96, № 1. 1967. P. 1–21.



## Раздел III

### Ислам в странах Нового Света

#### Глава I Формирование мусульманского сообщества в США

##### **Численность мусульман в США**

Поскольку законы США, касающиеся переписи населения, запрещают запрос сведений относительно вероисповедания граждан, оценка численности проживающих в США мусульман всегда была очень приблизительной. Исследования, выполненные по разным методикам начиная с 2000 г., фиксируют от 2 до 7 млн человек. При этом аналитики, исповедующие ислам, называют, как правило, более высокие цифры, чем аналитики-немусульмане.

Возможно, максимально близкой к истине является оценка, данная известной американской социологической организацией Pew Research Center на основании результатов опроса, проведенного по тщательно разработанной методике в 2007 г. Согласно этой оценке в 2007 г. в США проживало 2,35 млн мусульман (из них 1,5 млн совершеннолетних). Эти данные позволили определить долю мусульман в общей численности населения США:

в 2009 г. она составила 0,8% (или 0,2% от общей численности мусульман мира).

Повторное исследование было проведено Pew Research Center в 2011 г. На этот раз численность мусульман в США составила 2,75 млн человек (из них 1,8 млн совершеннолетних). Таким образом, за четыре года количество мусульман в США увеличилось примерно на 400 тыс. человек, из которых 300 тыс. – совершеннолетние.

Эти цифры в определенной степени отражают модель формирования мусульманского сообщества США, в которой на первом месте стоит иммиграция мусульман из-за рубежа, а на втором – внутренний рост мусульманского населения, в том числе за счет обращения в ислам представителей других вероисповеданий.

### **Иммиграция мусульман в США**

Согласно некоторым историческим свидетельствам в начале XIV в. мусульманский правитель Мали (Западная Африка) Абу-Бакари предпринял несколько морских экспедиций к берегам североамериканского континента. Африканцы якобы достигли Мексиканского залива и даже поднялись вверх по реке Миссисипи. Если верить настоящим свидетельствам, то это и были первые мусульмане, оказавшиеся в Северной Америке.

Более достоверные документы о появлении мусульман в Новом Свете относятся к XVI в. Из них следует, в частности, что испанские конкистадоры использовали пленных мавров и турок (так в те времена христиане называли всех мусульман), а также морисков, то есть христианизированных испанских мусульман, в качестве гребцов-невольников на своих судах, совершавших регулярные плавания между Испанией и Латинской Америкой. Хотя официально испанцы препятствовали притоку мусульман и морисков в свои незадолго до того христианизированные южноамериканские владения, мусульманское присутствие в них было ощутимым, о чем свидетельствуют памятники архитектуры

и искусства испанских и португальских колоний XVI в., имеющие характерные «мавританские» черты.

Предположительно к этому же времени относится появление первых мусульман и на североамериканском побережье. В 1586 г. знаменитый английский корсар сэр Фрэнсис Дрейк во время своего южноамериканского рейда отбил у испанцев около двух сотен рабов-мусульман. Часть из них была доставлена в Англию и оттуда переправлена в Османскую империю, с которой у Англии в то время были достаточно дружественные отношения. Другую часть, по мнению некоторых исследователей, Дрейк оставил на острове Роанок – первой английской колонии на североамериканском континенте, основанной за год до этих событий. Колония просуществовала лишь несколько лет, и судьба покинувших ее поселенцев до сих пор остается загадкой истории. Известно мнение о том, что поселенцы смешались с местным индейским населением и их потомками стали две родственные североамериканские народности: меланджен и ламби. Представители этих народностей всегда возводили свое происхождение к неким «португальцам» и в генетическом отношении стояли ближе к народам Средиземноморья, чем к остальному населению Северной Америки.

Спустя примерно полвека в южную часть английских владений на территории Северной Америки начали прибывать рабы из Африки, которых местные колонисты использовали в качестве рабочей силы на своих плантациях. Вплоть до отмены рабства в Северной Америке в 1865 г. сюда было завезено около 645 тыс. африканских рабов. Среди них встречались мусульмане, поскольку часть рабов происходила из западных областей Африки, население которых к XV в. было уже основательно исламизировано и знакомо с арабской письменностью. По некоторым оценкам примерно пятая часть всех африканских рабов, доставленных в Южную и Северную Америку в XVIII–XIX вв., была представлена мусульманами.

Существует мнение, что некоторые рабы-мусульмане в Северной Америке продолжали втайне исповедовать ислам и после их насильственной христианизации. До нашего времени дошли увлекательные истории Ибрагима Абд ар-Рахмана, Билали Мохаммеда, Джоба Бин Соломона, Ламина Кебе, Омара ибн Саида и других образованных рабов-мусульман, ставших духовными наставниками для своих собратьев по неволе. Они читали и писали по-арабски, искренне исповедовали свою веру и рассказывали о жизни в Западной Африке.

Хотя некоторые исследователи полагают, что часть рабов-мусульман в Америке продолжала исповедовать ислам вплоть до начала XIX в., это представляется маловероятным, поскольку насильственное разделение семей рабов и их христианизация практически не оставляли такой возможности. Ислам настолько быстро исчезал из культурной памяти рабов, что «внуки порабощенных мусульман запомнили своих дедушек и бабушек как людей, поклонявшихся солнцу и луне»<sup>1</sup>.

С середины 70-х гг. XIX в. в Соединенные Штаты начали прибывать мусульмане с Ближнего Востока – преимущественно из так называемой Великой Сирии, бывшей в то время одной из провинций Османской империи и включавшей территории нынешних Сирии, Ливана, Иордании и Палестины. Большинство этих эмигрантов были простыми крестьянами, неграмотными и не имевшими современных рабочих специальностей. Воодушевленные историями финансового успеха ливанских христиан, чья эмиграция в США началась несколько ранее, мусульмане стремились обрести за океаном финансовое благополучие и затем вернуться на родину состоятельными людьми. Не владеющие английским языком, многие из них становились корабейниками или мелкими лавочниками, другие находили работу на фабриках и рудниках. Их упорный труд зачастую не только приносил им материальное благосостояние, но также повышал их

<sup>1</sup> Кошелева Н. В. Истоки афроамериканского ислама в США. С. 320.

социальный статус и существенно улучшал жизненные условия. Многие из тех, кто изначально планировал лишь временное проживание в США, вскоре принимали решение остаться навсегда. Те же, кто возвращался на родину, служили примером для других своих соотечественников, желавших отправиться за океан. В это же время в США начали прибывать небольшие группы мусульман и из других частей света. В частности, это были албанские мусульмане, которые в 1915 г. построили мечеть в Биддефорде (штат Мэн) и создали при ней исламскую ассоциацию. В 1919 г. они возвели еще одну мечеть в Уотербери (штат Коннектикут). Кроме того, в 1917 г. сформировалась община польскоговорящих татар в Нью-Йорке под руководством Сэма Рафеловича, сына польского имама. В 1922 г. татары построили мечеть в Бруклине и создали ассоциацию под названием Американское магометанское общество (*American Mohammedan Society*). Это были одни из первых мусульманских организаций в США.

Значимые события мировой истории периодически прерывали поток мусульманской иммиграции в США и меняли его характер. Первая волна иммиграции закончилась с началом Первой мировой войны; вторая волна, достигшая своего пика в 1930-е гг., была остановлена Второй мировой войной. В течение всего этого периода иммиграционные законы США имели ярко выраженный дискриминационный характер, будучи основанными на квотировании приема иммигрантов в соответствии с национальностью, а точнее даже с расовой принадлежностью. Так, например, квота для выходцев с Ближнего Востока в начале XX в. составляла всего лишь 100 человек в год. Многих воодушевленных надеждой иммигрантов отправляли в обратный путь прямо с острова Эллис в Нью-Йорке, служившего в то время основным пунктом иммиграционного контроля.

Третья волна иммиграции, продолжавшаяся с 1947 г. до середины 1960-х гг., отразила изменение ситуации в самих мусульманских странах. Многие из покидавших родину в этот период

делали это, спасаясь от политических преследований. В отличие от иммигрантов предыдущего периода, зачастую это были высокообразованные люди из влиятельных семей. Самую большую группу иммигрантов составляли палестинцы, вынужденные покинуть вновь образованный Израиль, но также были и другие. В их числе – египтяне, чья собственность была национализирована режимом президента Насера; иракцы, покинувшие родину после революции 1958 г.; влиятельные сирийцы, отстраненные от участия в государственном управлении; восточноевропейские мусульмане из таких стран, как Югославия, Албания и Советский Союз, отвергавшие коммунистический режим.

В 1952 г. в Сидар-Рапидс (штат Айова) состоялась первая в США мусульманская конференция, собравшая 400 делегатов от разных регионов Северной Америки. Конференция послужила толчком к созданию Федерации исламских ассоциаций США и Канады (*Federation of Islamic Associations of the United States and Canada*), учрежденной в 1953 г. Приоритетной задачей федерации стало повышение уровня образования и общественной активности американских и канадских мусульман, формирование у них чувства мусульманской общности. А в 1957 г. в Вашингтоне был построен первый исламский центр, на открытии которого присутствовал президент США Д. Эйзенхауэр.

Администрация президента Л. Джонсона (годы правления 1963–1969) внесла существенные изменения в иммиграционные законы США. Растущие потребности американского рынка труда и потенциальная способность иммигрантов удовлетворять эти потребности стали основными причинами для облегчения иммиграционных процедур. Система квотирования приема иммигрантов по национальностям или расам сменилась на предпочтительный прием квалифицированных профессионалов, беженцев и членов семей уже проживающих в США иммигрантов. Четвертая волна иммиграции, начавшаяся в 1967 г. и продолжающаяся по сей день, представлена в основном теми, кто

имеет среднее образование, хорошо владеет английским языком и достаточно вестернизирован. География притока иммигрантов существенно расширилась, охватив страны, находящиеся далеко за пределами ближневосточного региона. Новые мусульмане приезжали уже не для того, чтобы заработать и вернуться на родину, а для того, чтобы обосноваться в США навсегда, получить высшее образование и качественную подготовку, необходимую для высококвалифицированного труда, обеспечивающего соответствующий уровень жизни. Многие ехали и едут в США, спасаясь от диктаторского режима у себя на родине. Существовали, конечно, и исключения, такие, например, как бежавшие от гражданской войны в Ливане шииты и палестинцы, значительная часть которых была неграмотна и в профессиональном отношении не квалифицирована.

Иммигранты-мусульмане во многом сумели адаптировать свою религиозную практику к требованиям американского общества. Иммигранты предыдущего периода были склонны проживать совместно со своими единоверцами, по возможности того же этнического происхождения, но в целом были слишком поглощены процессом добывания «хлеба насущного», чтобы пытаться демонстрировать свою исламскую идентичность на уровне общественной жизни страны. Число этих мусульман оставалось сравнительно незначительным, и многие из них рассматривали свое пребывание в эмиграции лишь как временное. Все это не способствовало появлению в США в то время сколько-нибудь влиятельных мусульманских организаций. Однако по мере того как число постоянно проживающих в стране иммигрантов-мусульман увеличивалось, возрастало и их осознание того факта, что сохранить собственную веру можно, лишь целенаправленно приобщая к ней молодое поколение, рожденное в иммиграции. Те, кто планировал остаться в стране навсегда, постепенно начали создавать организации и общественные институты, необходимые для сохранения веры.

Исследование, проведенное Pew Research Center в 2011 г., показало, сколь огромную роль в формировании мусульманского сообщества США сыграла и продолжает играть иммиграция. По данным исследования, из всех совершеннолетних (не младше 18 лет) мусульман, проживающих в США, 63% являются иммигрантами в первом поколении, включая 45% приехавших в США после 1990 г. (а также включая 25% приехавших после 2000 г.). Эти иммигранты являются выходцами из разных регионов мира: 41% из них прибыл с Ближнего Востока и Северной Африки, 26% – из Южной Азии (в том числе 14% – из Пакистана, 5% – из Бангладеш, 3% – из Индии), 11% – из Субсахарской Африки, 7% – из стран Европы, 5% – из Ирана, остальные (около 10%) – из других стран.

Из оставшихся 37%, не являющихся иммигрантами в первом поколении, чуть менее половины (15% от общего числа мусульман США) имеют как минимум одного родителя – иммигранта в первом поколении, т. е. могут считаться иммигрантами во втором поколении. Таким образом, лишь 22% всех взрослых мусульман США являются иммигрантами третьего и далее поколений.

Отдельное место в жизни мусульманского сообщества США занимали и продолжают занимать иностранные студенты-мусульмане, не являющиеся, строго говоря, частью этого сообщества. Так, например, потребность студентов-мусульман в местах коллективной молитвы и соответствующей религиозной проповеди способствовала повышению уровня конфессионального самосознания у мусульман, проживающих в США на постоянной основе. В то же время впечатления иностранных студентов-мусульман о положении ислама в США являются потенциально важным фактором международных отношений, если рассматривать этих студентов как будущих лидеров своих наций.

Точных данных о численности обучающихся в США студентов-мусульман нет, но по статистике 1984 г. из одной лишь Саудовской Аравии прибыло 10 тыс. человек, из Малайзии – 20 тыс.



Общее количество иностранных студентов-мусульман в США в середине 1990-х гг. составляло по разным оценкам от 150 до 750 тыс. человек. Еще в 1963 г. была создана Ассоциация студентов-мусульман (*Muslim Students Association*), члены которой, оставшиеся после учебы жить в США, в 1970-х гг. основали Исламскую медицинскую ассоциацию (*Islamic Medical Association*) и Ассоциацию мусульман-обществоведов (*Association of Muslim Social Scientists*), а в 1982 г. – Исламское общество Северной Америки (*Islamic Society of North America*). В составе Исламского общества Северной Америки в середине 1990-х гг. уже существовали такие студенческие объединения, как Ассоциация арабской мусульманской молодежи (*Muslim Arab Youth Association*) и Группа учащихся малайзийских мусульман (*Malaysian Islamic Study Group*), проводившие ежегодные конференции и организовывавшие различные мероприятия религиозного характера.

#### «Черный» ислам

По данным исследования Pew Research Center 2011 г., из тех мусульман США (22% от общего числа мусульман США), чьи родители являются уроженцами США, 59% – афроамериканцы, чьи предки (которых можно считать коренными жителями страны) до начала XX в. не были мусульманами. Таким образом, 13% от общего числа взрослых мусульман США являются коренными афроамериканцами.

Отмена в США в 1865 г. рабства открыла для чернокожих американцев путь к интеграции в американское общество, однако из-за продолжающейся расовой дискриминации у них сохранялся менталитет «неполноценного народа». В этих условиях начали возникать идейные движения как светского, так и религиозного характера, призванные сформировать у афроамериканцев единое самосознание, представление об общих целях и задачах. Одним из таких движений стал афроамериканский ислам, или «черный» ислам, как его часто называют.

Появление специфического ислама чернокожих связано с именем Тимоти Дрю (1886–1929), бедного афроамериканца из Северной Каролины, чья юность прошла среди представителей индейской народности чероки. Побывав в Египте, где он получил некоторое представление об исламе, Тимоти решил использовать эту религию, понимаемую им весьма своеобразно, для объединения чернокожих американцев с целью противостояния идеологии превосходства белой расы. Вполне вероятно, что при выборе ислама в качестве объединяющей идеологии сыграла роль историческая память афроамериканцев, сохранивших предания о своих мусульманских предках. Изменив свое имя на Ноубл (благородный) Дрю Али, в 1913 г. Тимоти основал в Ньюарке (штат Нью-Джерси) организацию «Ханаанский храм» (*Canaanite Temple*). В 1916 г. в результате внутренних разногласий в ней произошел раскол. Часть членов осталась в Ньюарке, переименовав организацию в Священный моабитский храм мира (*Holy Moabite Temple of the World*), другие же вместе с Ноубл Дрю Али в 1925 г. переехали в Чикаго, где основали Мавританский священный храм науки (*Holy Moorish Temple of the Science*), в 1928 г. получивший новое название – Мавританский научный храм Америки (*Moorish Science Temple of America*). Ноубл Дрю Али считал, что народ, желающий занять в жизни свое место, должен иметь собственное название и собственную землю (таковой он считал Марокко). Он говорил, что афроамериканцы являются «азиатами», и призывал своих последователей не признавать никакой самоидентификации, кроме «азиатской» или «мавританской». Религией азиатов, утверждал он, является ислам, а христианство – это религия белого человека. «Дрю Али написал и издал свой собственный „Каран“, – сообщают А. Бонто и Дж. Конрой, – тоненькую брошюрку, состоящую из презабавной мешанины Священного Писания Мухаммада (настоящего Корана), христианской Библии, высказываний Маркуса Гарви<sup>1</sup> и историй из жизни Иисуса, – и все

<sup>1</sup> Маркус Гарви (1887–1940) – деятель всемирного движения чернокожих за права и освобождение от угнетения.

это скреплено собственными высказываниями и толкованиями пророка»<sup>1</sup>. «Членов организации не обучали формальному исполнению молитв, не требовали соблюдения поста в месяц Рамадан или совершения хаджа в Мекку. По некоторым свидетельствам, им не были известны канонические концепции закята (мусульманский налог) и таухида (единобожие). Другими словами, они не были посвящены в основы ритуала и доктрины мусульманской веры. И хотя члены общины знали, что Мухаммед – это пророк, а Коран – священная книга, они, тем не менее, имели свою священную книгу и своего пророка»<sup>2</sup>.

Хотя учение Ноубл Дрю Али представляло собой в большей степени комбинацию различных направлений восточной философии, чем собственно ислам, его основной идеей было объединение угнетенного народа вокруг общего идеала, предмета общей гордости, с возможностью личного участия каждого. Ноубл Дрю Али сумел создать отделения своей организации в разных штатах США, численность ее членов достигла 20–30 тыс. человек. В настоящее время около 10 тыс. последователей Ноубл Дрю Али проживают в ряде городов западного побережья США. Свою организацию они продолжают считать исламской.

Вскоре после смерти Ноубл Дрю Али похожее движение основал в Детройте человек, предположительно турецкого или иранского происхождения, имевший несколько имен, среди которых наиболее известным стало имя Уоллес Фард Мухаммад. Заявляя, что он родился в Мекке от брака араба и европейки, Уоллес Фард Мухаммад проповедовал доктрину, имеющую к нормативному исламу лишь косвенное отношение. Он утверждал, что афроамериканцы в действительности являются мусульманами, которые были лишены своей конфессиональной идентичности и которые должны обрести ее вновь. Свое движение он поэтому называл

<sup>1</sup> Цит. по: Мусульмане в публичном пространстве Америки: Надежды, опасения и устремления. С. 323.

<sup>2</sup> Кошелева Н. В. Истоки афроамериканского ислама в США. С. 322.

«Потерянная и вновь обретшая себя в делях Северной Америки нация» (*The Lost-Found Nation of Islam in the Wilderness of North America*). Фактическим руководителем этого движения стал чернокожий уроженец штата Джорджия Элайджа Роберт Пул (1897–1975), взявший себе имя Элайджа Мухаммад. Уоллес Фард Мухаммад объявил Элайджу посланником Бога, призванным вернуть нацию чернокожих на ее истинный путь. После таинственного исчезновения Уоллеса Фарда Мухаммада в 1934 г. Элайджа дал своей организации название «Нация ислама» (*Nation of Islam*), объявив о божественной сущности ее исчезнувшего основателя.

Проповедуемая Элайджей Мухаммадом доктрина во многом противоречила эгалитарным принципам нормативного ислама. В частности, белый человек рассматривался им как Сатана – в соответствии с мироощущением многих членов его сообщества, испытывавших на себе все унижительные проявления расовой дискриминации. Исходя из этого Элайджа призывал к афроамериканскому мусульманскому сепаратизму, т. е. как минимум – к неучастию своих последователей в общественно-политической жизни американского общества, как максимум – к созданию собственного государства. Разрабатывая фактически свою собственную – притом весьма богатую – религиозную мифологию, Элайджа утверждал, что афроамериканцы – это тот народ, которому Аллах изначально вручил бразды правления всем человечеством. Обретение этим народом нового самосознания, говорил Элайджа, может произойти только через ислам. Сотни тысяч чернокожих американцев смотрели на Элайджу как на учителя и наставника. Его учение было для них своего рода выходом из гетто, способом духовного преодоления вековых страданий, обретения истинной идентичности, давно подавленной белыми угнетателями.

«Нация ислама» создавала многочисленные храмы в наиболее отсталых районах США. Учение Элайджи находило адептов даже в американских тюрьмах. По мере развития движения

к нему присоединялись не только неблагополучные слои чернокожего населения, но и успешные профессионалы, хорошо образованные люди, включая будущих лидеров афроамериканского сообщества. Например, в 1964 г. членом «Нации ислама» стал знаменитый чернокожий боксер Кассиус Клей, взявший себе мусульманское имя Мухаммед Али. Элайджа Мухаммад требовал от своих последователей полной преданности общему делу, трудолюбия в процессе достижения материального благосостояния и высоких моральных качеств, необходимых для возрождения чувства национального достоинства.

Одной из наиболее серьезных проблем, стоявших перед «Нацией ислама», было нежелание широких общественных кругов США признавать ее в качестве законной организации. Христиане, другие афроамериканские лидеры, мусульмане-иммигранты – все видели в «Нации ислама» угрозу – прямую или косвенную – своим собственным интересам. Члены иммигрантского сообщества считали «Нацию ислама» сектантским учением, поверхностно напоминающим ислам, но расистским по своей сути, что полностью противоречит истинному исламу.

Здесь необходимо отметить, что с начала 1920-х гг. в США стали появляться исламские организации иммигрантов, активно привлекавшие в свои ряды американцев как европейского, так и африканского происхождения. Одной из таких организаций была экуменическая мусульманская секта «Ахмадия» (*Ahmadiyya*), основанная в Индии Мирзой Гуламом Ахмадом Кадияни (1835–1908), утверждавшим, что он является реинкарнацией Будды, Иисуса и пророка Мухаммеда. Наиболее активная деятельность «Ахмадии» под руководством муфтия Мухаммада Садыка развернулась в Чикаго, Вашингтоне, Детройте, Сент-Луисе и Нью-Йорке. Члены организации изучали арабский язык и мусульманское богословие, в 1917 г. осуществили издание Корана на английском языке, в 1921 г. стали издавать первую в США англоязычную мусульманскую газету – «Мусульманский восход» (*The Moslem*

*Sunrise*). По сравнению со специфическим «черным» исламом Ахмадия выглядела более мусульманской.

Еще одной организацией подобного рода была созданная в 1924 г. в Нью-Йорке «Исламская миссия Америки» (*Islamic Mission of America*), известная также под названиями «Национальная уличная мечеть» (*State Street Masjid*) и «Исламское братство» (*Islamic Brotherhood*). Ее основатель шейх Дауд Ахмад Фейсал, предположительно выходец из иммигрантской среды, проповедовал ислам суннитского толка и обучал своих последователей арабскому языку. Члены организации исполняли все обряды и предписания ислама, активно занимались распространением мусульманской литературы, в том числе Корана в переводе «Ахмадии». Кроме того, была учреждена исламская школа, названная Институтом ислама, пик деятельности которой пришелся на 1950-е – первую половину 1960-х гг. «Исламская миссия» Америки объединяла в своих рядах иммигрантов и афроамериканцев, и это была первая большая группа афроамериканцев, исповедовавших ортодоксальный ислам.

В 1950-е гг. в США значительно выросло число мусульман-иммигрантов, что способствовало распространению нормативного ислама. В 1952 г. была создана Федерация исламских организаций, которая стала проводить ежегодные съезды, собиравшие мусульман из различных частей США и Канады. Эта деятельность оказывала некоторое влияние и на афроамериканцев, порождая у них понимание того, что «Нация ислама» не имеет к истинному исламу почти никакого отношения.

Проблемы «Нации ислама» были связаны не только с негативным отношением к ней представителей других религиозных движений. В самой организации едва не произошел раскол из-за деятельности Малкольма Икса (1925–1965), одного из ближайших и активнейших сподвижников Элайджи Мухаммада. В 1963 г. между учеником и учителем произошел конфликт по политическим и моральным мотивам, и вскоре Малкольм Икс покинул

«Нацию ислама». Совершив паломничество в Мекку, Малкольм познакомился с исламом, кардинально отличающимся от той доктрины, которую проповедовал Элайджа. Пребывание в многонациональной мусульманской среде заставило его отказаться от идеи «дьявольской сущности» белой расы. Он стал последователем суннитского ислама, активным деятелем движения африканского единства и сменил идеи афроамериканского сепаратизма на интеграционные идеи. Очень быстро Малкольм сделался одним из популярнейших афроамериканских общественных деятелей – как внутри США, так и за пределами. Однако нараставший конфликт с Элайджей стал для него роковым: во время своего публичного выступления в Нью-Йорке он был расстрелян несколькими членами Нации ислама.

Были и другие «раскольники»-сунниты. Хаммас Абдул Халис, занимавший важный пост в «Нации ислама» и покинувший организацию в 1958 г. в результате знакомства с учением одного суннитского богослова из Бангладеш (в то время Пакистана), создал в 1960-х гг. в Вашингтоне группу под названием Центр ханафитского мазхаба (*Hanafi Madhab Center*). Для привлечения на свою сторону бывших «единоверцев» из «Нации ислама», он рассылал им письма, в которых называл Элайджу лжепророком, а его учение – ложным. В начале 1970-х гг. группа получила серьезную поддержку: в нее вошел знаменитый баскетболист Карим Абдул Джаббар. Однако конфликт с Элайджей закончился плохо: преданные вождю члены «Нации ислама» расстреляли почти всю семью Хаммаса. В 1977 г. Хаммас и несколько его сторонников устроили акцию с захватом заложников, требуя от властей запрета демонстрации в кинотеатрах фильма «Посланник» (*The Messenger*), якобы оскорбляющего чувства верующих, а также выдачи на их суд убийц семьи Хаммаса и убийц Малкольма Икса. После переговоров Хаммас сдался и был приговорен к длительному тюремному заключению, в результате чего деятельность группы почти прекратилась.

Наиболее влиятельной организацией чернокожих суннитов в 1960–1970-е гг. была «Дар уль-Ислам» (*Dar ul-Islam*), базировавшаяся в Нью-Йорке. Свою деятельность по распространению ортодоксального ислама члены организации сочетали с вполне светской борьбой за права чернокожих американцев, которая в тот период была в США в самом разгаре. К середине 1970-х гг. «Дар уль-Ислам» стала самой крупной суннитской организацией в США, имевшей свои отделения во всех больших городах западного побережья. Однако в 1982 г. лидер «Дар уль-Ислама» Яхья Абдул Карим объявил о вхождении своей организации в Международный мусульманский союз «Джамаат аль-гураба» (*Jamaat al-Ghuraba*), после чего «Дар уль-Ислам» фактически перестала существовать.

После смерти Элайджи Мухаммада в 1975 г. его сын Уоллес (Варис) Дин Мухаммад (1933–2008), ранее поддерживавший идеи Малкольма Икса, занял пост руководителя «Нации ислама» и начал приводить идеологию этой организации в соответствие с нормативным исламом. Выступая в 1976 г. в Американской академии религии в Новом Орлеане, он заявил, что учение Элайджи было неверным. Под руководством нового лидера «Нация ислама» отвергла божественность Уоллеса Фарда Мухаммада, стала отходить от расистской афроамериканской доктрины Элайджи, концентрируясь на кораническом учении и заимствуя идеи покойного Малкольма Икса. Варис Дин Мухаммад, в течение многих лет изучавший арабский язык, Коран и шариат, титуловал себя Обновителем (муджаддид) веры. Сама организация несколько раз меняла свое название: Американское сообщество Биляля (*The American Bilalian Community*), Всемирное сообщество ислама на Западе (*The World Community of Islam in the West*, с 1976 г.), Мусульманская миссия Америки (*The American Muslim Mission*, с 1981 г.). При Варис Дине Мухаммаде храмы организации стали называться мечетями (масаджид), проповедники (*ministers*) – имамами, был учрежден Совет имамов организации.



Газета Элайджи «Говорит Мухаммад» (*Muhammad Speaks*) получила название «Новости Билаля» (*Bilalian News*), затем «Американский мусульманский журнал» (*The American Muslim Journal*), затем «Мусульманский журнал» (*Muslim Journal*). В 1985 г. организация официально стала частью мусульманского сообщества США, и ее члены начали восприниматься как обычные мусульмане. Варис Дин Мухаммад получил право выдачи сертификатов мусульманского вероисповедания, необходимых для совершения паломничества в Мекку, и сделался представителем нескольких фондов арабских стран Персидского залива, предназначенных для финансирования мусульманской миссионерской работы в США.

С реформаторской деятельностью Варис Дина Мухаммада были согласны не все последователи Элайджи Мухаммада. Значительная по численности группа под предводительством Луиса Фаррахана (р. 1933) в 1977 г. создала организацию «Последний призыв» (*Final Call*), которой в 1981 г. было дано изначальное название движения – «Нация ислама». Организация Фаррахана сумела завладеть существенной частью собственности, принадлежавшей «Нации ислама». В идеологии организации продолжал сохраняться все тот же постулат об угнетении чернокожих белыми. Со временем доктрину «Нации ислама» официально признали как наследие миссии пророка Мухаммеда, хотя и обладающее некоторым своеобразием.

Мусульманская миссия Америки старалась привлечь в свои ряды все большее число представителей среднего класса, в то время как «Нация ислама» была ориентирована в основном на низшие слои афроамериканского сообщества, борющиеся против того, что воспринималось ими как непрекращающееся угнетение со стороны белых. Соперничество «Нации ислама» и Мусульманской миссии Америки становилось все более заметным по мере того, как каждая из организаций проявляла усердное стремление стать главным представителем всего афроамериканского сообщества. Долгое время только Мусульманская миссия

Америки пользовалась некоторым признанием международного мусульманского сообщества, а также организаций мусульман-иммигрантов и других общественно-политических структур США. Что касается лидера «Нации ислама», то он не раз привлекал к себе внимание средств массовой информации своей внутривнутриполитической активностью и публичными заявлениями, порой воспринимавшимися как антисемитские и расистские. Своеобразным международным признанием «Нации ислама» стала оказанная ей Муаммаром Каддафи финансовая помощь, предназначенная для покупки в 1987 г. части собственности Мусульманской миссии Америки, распродаваемой по решению суда. Помощь Каддафи заставила Фаррахана смягчить свою критику в адрес тех американских организаций, которые получали поддержку от арабских правительств.

По оценке экспертов журнала «Уолл-стрит джорнал», организация Варис Дина Мухаммада, получившая в 1988 г. название «Американское общество мусульман» (*American Society of Muslims*), к 1999 г. насчитывала в своих рядах 2,5 млн членов, включая мусульман-иммигрантов и белых американцев. Сам Варис Дин Мухаммад оставил свой пост руководителя организации в 2003 г., объяснив это решение тем, что его имамы продолжают сопротивляться проводимым им реформам. В том же году он основал в Чикаго некоммерческую организацию под названием «Попечительство мечети» (*The Mosque Cares*), занимающуюся координацией общественной жизни мусульман США в партнерстве с другими мусульманскими структурами. После смерти Варис Дина Мухаммада в 2008 г. члены его организации, лишившейся жесткой структуры, стали называться Сообществом имама Варис Дина Мухаммада (*Community of Imam Warith Deen Mohammed*) или более просто – «Американские мусульмане» (*Muslim Americans*). Координатором их деятельности стало Попечительство мечети под руководством сына покойного – Уоллеса Д. Мухаммада.

Нация ислама Луиса Фаррахана также разрасталась очень быстро; отделения организации были открыты и за рубежом:

в Гане, Лондоне, Париже, на островах Карибского бассейна. В 2000-е гг. Фаррахан стал прилагать усилия для налаживания контактов с организациями других американских меньшинств: индейцев, латиноамериканцев, представителей Восточной Азии. В 2010 г. Фаррахан объявил себя приверженцем дианетики, с тех пор в жизни его последователей заметную роль стала играть Церковь саентологии.

### **Обращение в ислам белых граждан США**

Обращение в ислам получило некоторое распространение и среди белых американцев. Первым белым мусульманином стал издатель и публицист Александр Рассел Вебб (1846–1916). В 1887 г., находясь в качестве посланника США на Филиппинах, он вступил в переписку с основателем «Ахмадии» Мирзой Гуламом Ахмадом Кадиани и под влиянием последнего через год принял ислам, взяв себе имя Мухаммад. По возвращении в США он основал в Нью-Йорке Американское движение пропаганды ислама (*American Islamic Propaganda Movement*), много писал об исламе и в 1893 г. на Конференции мировых религий в Чикаго был едва ли не единственным представителем этой конфессии.

Пример А. Р. Вебба не остался единичным. По оценке руководителей различных мусульманских организаций США, число принявших ислам белых граждан составляло в середине 1990-х гг. от 40 до 75 тыс. человек с заметным преобладанием женщин. Хотя некоторые наблюдатели в то время утверждали, что большая часть новообращенных приняла ислам в результате брака с мусульманами, опрос части белых мусульманок показал, что большинство из них приняли ислам даже до знакомства с будущим мужем и считают роль и статус женщины в исламе более достойными, чем в той жизни, которую они вели прежде.

Некоторые американцы, испытавшие в 1960-е гг. характерное для того времени чувство отчуждения, стали мусульманами после опыта практического ознакомления с различными

культами и субкультурами. Привлекательным для многих из них оказался суфизм, т. е. исламский мистицизм, практиковавшийся отдельными мусульманами-иммигрантами. Иммигранты же, приверженные более стандартному толкованию ислама, не считают подобных новообращенных мусульман своими единоверцами.

Позже, по мере роста в мире исламского фундаментализма и экстремизма, ислам стал постоянной темой обсуждения в американских СМИ, что породило интерес к нему в широких кругах американского общества. Это привело к увеличению количества граждан США, принимавших ислам, включая белых американцев и латиноамериканцев. Впрочем, как показал опрос новообращенных в ислам американцев, проведенный П. Боуэном в Денвере (штат Колорадо) в 2009 г., практически все они до принятия ислама целенаправленно искали для себя «подходящий» культ, отличный от их изначального вероисповедания, т. е. принятие ими ислама нельзя считать лишь следствием работы СМИ.

### ***Контрольные вопросы***

1. Основные этапы иммиграции мусульман в США, их характеристика.
2. Зарождение «черного» ислама и деятельность Ноубл Дрю Али.
3. Зарождение «Нации ислама» и деятельность Элайджи Мухаммада.
4. «Черный» ислам после Элайджи Мухаммада.

### ***Литература***

- Abd-Allah Umar Faruq.* Turks, Moors, & Moriscos in Early America: Sir Francis Drake's Liberated Galley Slaves & the Lost Colony of Roanoke. ([http://www.nawawi.org/wp-content/uploads/2013/01/roots\\_of\\_islam\\_p1.pdf](http://www.nawawi.org/wp-content/uploads/2013/01/roots_of_islam_p1.pdf)).
- Bowen Patrick.* Conversion to Islam in the United States: A Case Study in Denver, Colorado // Intermountain West Journal of Religious Studies 1. № 1 (2009). P. 41–64. (<http://digitalcommons.usu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1003&context=imwjournal>).

- Haddad Yvonne*. A Century of Islam in America. (<http://www.teachislam.com/dmdocuments/History/A%20Century%20of%20Islam%20in%20America.pdf>).
- Mainstream and Moderate Attitudes. Muslim Americans: No Signs of Growth in Alienation or Support for Terrorism. Pew Research Center. August 30, 2011. ([http://www.mygreencard.com/downloads/MuslimAmerican-Report\\_November2011.pdf](http://www.mygreencard.com/downloads/MuslimAmerican-Report_November2011.pdf)).
- Mapping the Global Muslim Population: A Report on the Size and Distribution of the World's Muslim Population. Pew Research Center. October 2009. (<http://www.pewforum.org/files/2009/10/Muslimpopulation.pdf>).
- Muslim Americans: Middle Class and Mostly Mainstream. Pew Research Center. May 22, 2007. (<http://www.pewresearch.org/files/old-assets/pdf/muslim-americans.pdf>).
- Кошелева Н. В.* Африка и ислам в идеологии афроамериканских мусульман // Африканский сборник – 2007 / Рос. акад. наук, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН [и др.; редкол.: В. Ф. Выдрин и др.]. СПб.: Наука, 2008. С. 112–123. ([http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-02-025251-6/978-5-02-025251-6\\_09.pdf](http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-02-025251-6/978-5-02-025251-6_09.pdf)).
- Кошелева Н. В.* Истоки афроамериканского ислама в США // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. Запоріжжя: Просвіта? 2005. Вип. XIX. С. 317–324. ([http://istznu.org/dc/file.php?host\\_id=1&path=page/issues/19/19/kosheleva.pdf](http://istznu.org/dc/file.php?host_id=1&path=page/issues/19/19/kosheleva.pdf)).
- Мусульмане в публичном пространстве Америки: Надежды, опасения и устремления. М.: Идея-Пресс, 2005. С. 285–354, 389–414.
- Нитобург Э. Л.* Церковь афроамериканцев в США. М., 1995.
- Садькова Л. Р.* Исламский фактор в сохранении этничности в эмиграции (на примере тюрко-татарской диаспоры в США) // Вестник Томского государственного университета. 2010. № 339. С. 82–84. (<http://sun.tsu.ru/mminfo/000063105/339/image/339-082.pdf>).
- Файнберг А. А.* Феномен «черного ислама» в США: автореф. канд. дис. СПб., 2011. (<http://spbu.ru/files/upload/disser/phylos/2011/fineberg.pdf>).

## Глава 2

### Мусульманское сообщество в социокультурных условиях США

Относительная гибкость ислама, которая в течение многих веков позволяла ему осваивать новые земли и укореняться в них, обеспечила его выживание в чуждых ему социокультурных условиях США. Сообщество иммигрантов-мусульман в США, сформировавшееся в основном в XX в., вынуждено было перенять некоторые элементы преобладающей христианской культуры. Обратный процесс происходил в мусульманском сообществе афроамериканцев, сформировавшемся приблизительно в тот же период: исламские принципы и практики воспринимались и интегрировались в афроамериканскую субкультуру. Вот некоторые примеры, демонстрирующие те религиозные и бытовые стороны жизни мусульман, которые в американских условиях приобрели специфические черты.

1. Мечети в США взяли на себя некоторые не свойственные им функции, характерные для христианских церквей. В американских мечетях проводятся свадебные и похоронные церемонии, помимо пятничных служб работают воскресные религиозные курсы, собираются (как правило, женщинами) деньги на благотворительность от продажи кондитерских изделий и других мелких товаров, а также путем организации общественных трапез и культурных мероприятий.
2. Возросла роль имама мечети. В мусульманских странах функция имама сводится в основном к руководству коллективной молитвой и обучению прихожан Корану и шариату. В США же имам обеспечивает функционирование мечети, дает консультации, как это свойственно христианскому духовенству, выступает в роли выразителя интересов мусульманского сообщества перед лицом

немусульманского большинства, имеющего весьма слабое представление об исламе.

3. Значительная часть мусульманских общин США, желавших построить мечеть, получала кредиты от банков, несмотря на то что в исламе банковский процент запрещен.

Хотя некоторые исламские практики были адаптированы к условиям США, осталось значительное количество проблем, связанных с повседневной жизнью. Американская исследовательница арабского происхождения Ивонн Хаддад в своей статье, написанной еще до «взрыва» в США исламофобии, порожденного террористическим актом 11 сентября 2001 г., выделила следующие проблемы.

1. Между законодательством США и мусульманским правом существуют серьезные расхождения в таких вопросах, как развод, алименты, опека, заключение брака, наследство, искусственное прерывание беременности. Если государственное законодательство полностью отделено от религии, то мусульманское право базируется на Коране и Сунне и рассматривается мусульманами как данное человечеству божественное указание. Конфликт между религиозным сознанием и необходимостью подчиняться законодательству не всегда оказывается легкоразрешимым.
2. Обязанность ежедневной молитвы представляет на практике большую сложность. Молитва должна совершаться пять раз в день, в установленное время, в том числе в полдень и в начале вечера. Перед молитвой требуется совершить омовение рук, ног, лица, ушей. Делать это на рабочем месте порой очень сложно или неловко. Проблема осложняется еще и тем, что место молитвы должно быть чистым, и в нем должны отсутствовать любые изображения живых существ.
3. Те мусульмане, которые в месяц Рамадан держат ежедневный пост от рассвета до заката, часто сталкиваются с проблемами при трудоустройстве.

4. Необходимость участия в традиционной коллективной молитве в пятницу входит в конфликт с рабочим графиком большинства мусульман. Та же проблема возникает в отношении религиозных праздников, за исключением тех случаев, когда они выпадают на выходные. И если большинство работодателей признают христианские и иудейские праздники, то с мусульманскими праздниками дело обстоит иначе.
5. Американский стиль одежды, манера общения между юношами и девушками, тенденция к заключению межконфессиональных браков – все это вызывает у многих мусульман неприятие. Коран запрещает мусульманке выходить замуж за представителя другой конфессии. Это стало проблемой для тех мусульманских общин, в которых значительная часть молодых людей нашла себе пару вне общины; в некоторых случаях для невест-мусульманок приходилось даже приглашать женихов-мусульман из-за рубежа.
6. Мусульманам запрещено употреблять в пищу свинину, а также все продукты, в которых она содержится; любое другое мясо должно быть *халаль*, то есть животное должно быть забито с соблюдением определенного мусульманского ритуала. Такое мясо можно найти не во многих населенных пунктах США. Как правило, мусульмане покупают кошерное мясо и освящают его определенной фразой в соответствии с мусульманской традицией. Употребление кондитерских изделий тоже может быть сопряжено с рядом трудностей, поскольку такая продукция зачастую содержит свиной жир, о чем не всегда сообщается на упаковке. Исключить употребление подобных продуктов особенно трудно работающим в различных учреждениях мусульманам. Им также запрещено употреблять алкоголь,



что является определенной проблемой в обществе, где его употребление стало неотъемлемой частью жизни.

На философском уровне глубоко верующему американскому мусульманину бывает нелегко примирить свою веру с сугубо материалистическими, на его взгляд, подходами, присущими большей части американского общества. Американская приверженность индивидуализму воспринимается им как чрезмерная, наносящая ущерб социуму. Он серьезно обеспокоен сохранением сплоченности своей семьи – краеугольного камня всего мусульманского сообщества, подтачиваемого американским либерализмом. Чтобы обеспечить своим детям «правильное» воспитание и соответствующее окружение, многие мусульманские общины уже создали или стремятся создать мусульманские школы. В частности, в этом преуспел в свое время Элайджа Мухаммад, основавший школы во многих местах концентрации адептов «Нации ислама». В свою очередь, Варис Дин Мухаммад планировал открыть школы при каждой своей мечети, однако полностью реализовать этот план ему не удалось. Тем не менее в середине 2000-х гг. в США действовало уже около 2000 исламских центров и 1200 исламских школ.

После террористического акта 11 сентября 2001 г., совершенного мусульманскими радикалами, захлестнувшая американское общество волна исламофобии, существовавшей в США в менее явном виде и ранее (об этом речь пойдет в следующей главе), поставила американских мусульман перед более серьезными проблемами. Согласно данным опроса американских мусульман, проведенного Pew Research Center в 2011 г., т. е. спустя десять лет после событий 11 сентября, самыми серьезными для себя проблемами респонденты считали негативное отношение общества к мусульманам, дискриминацию мусульман, предвзятое отношение к ним и неверное представление окружающих об исламе. Более половины респондентов (55%) признавали, что быть мусульманином в США после трагедии 11 сентября стало труднее, в то время как 37% не видели в этом плане серьезных изменений. Тем

не менее, лишь 16% респондентов выражали уверенность в том, что отношение американского общества к мусульманам является враждебным, 48% считали его дружелюбным, а 32% – нейтральным.

Приведенные цифры в целом свидетельствуют об «устойчивости» американских мусульман перед лицом исламофобии, что во многом объясняется их весьма неплохими социально-экономическими позициями в США, заметно превосходящими позиции их единоверцев в Европе. Это превосходство связано, помимо всего прочего, с характером иммиграции мусульман в США, отличным от иммиграции в Европу. Американский исследователь П. Скерри пишет: «Сюда [в США] мусульмане начали прибывать в первую очередь для поступления в колледжи и университеты, и их сообщество так же [как и сообщество мусульман Европы] несет на себе отпечаток обстоятельств и мотивов иммиграции. В основном это хорошо образованные специалисты и бизнесмены, гораздо более состоятельные, чем их единоверцы в Европе. Об этом можно судить даже по мечетям, возводимым мусульманами в США. Сегодня в большинстве американских городов красуются великолепные мечети с минаретами, в то время как в Европе мечеть даже трудно найти – либо потому что европейским мусульманам не по карману содержание собственных зданий и они вынуждены арендовать помещения в пустующих офисах, заброшенных заводах и складах, либо потому что им не хватает средств и уверенности в себе для возведения здания с заметным минаретом»<sup>1</sup>.

Мнение П. Скерри подтверждается результатами вышеупомянутого опроса. Процент американских мусульман, окончивших колледж (26%), почти такой же, как среди американцев вообще (28%). Процент американских мусульман, имеющих семейный доход в размере 100 тыс. долларов в год или выше (14%), также почти такой же, как среди американцев вообще

<sup>1</sup> Skerry Peter. Political Islam in the United States and Europe. С. 41.

(16%). Процент американских мусульман, работающих на полной занятости (41%), не многим меньше, чем среди американцев вообще (45%). 20% мусульман занимаются предпринимательством самостоятельно, среди американцев этот процент ниже (17%). Мусульмане в целом удовлетворены тем, как идут их дела в США (82%) – в большей степени, чем американцы (75%). Более 60% мусульман не видят противоречия в том, чтобы исповедовать ислам и одновременно быть членом современного общества. Такой же процент мусульман считает, что большинство приезжающих в США мусульман желает адаптироваться к американскому образу жизни и не отделять себя от американского общества. Не удивительно поэтому, что отчет Pew Research Center имел подзаголовок «Никаких признаков роста отчуждения или поддержки терроризма».

Показательны также цифры, характеризующие степень религиозности американских мусульман, основанные на вопросах о частоте посещения респондентами мечети, частоте исполнения ими молитвы и важности для них религии. Примерно треть (29%) являются очень религиозными, т. е. ходят в мечеть как минимум раз в неделю, ежедневно пять раз молятся и считают религию очень важной частью своей жизни. Примерно одна пятая (22%) почти не проявляют религиозности, то есть ходят в мечеть и молятся только по праздникам или еще реже и не считают религию важной частью своей жизни. Примерно половина (49%) находится посередине между этими «полюсами». Доля очень религиозных людей среди суннитов выше (31%), чем среди шиитов (15%). Только 35% американских мусульман считают, что вечную жизнь может обеспечить лишь исповедание ислама; остальные полагают, что другие религии в этом отношении исламу не уступают. Чуть более трети американских мусульманок (36%) вне дома всегда носят головное покрывало, или хиджаб, 24% носят хиджаб часто или иногда, 40% никогда не носят хиджаб. Все эти цифры свидетельствуют о том, что уровень религиозности американских

мусульман в целом ниже, чем у их единоверцев в тех странах Азии и Африки, где ислам является преобладающей религией.

Говоря об идеологических и политических взглядах, существующих в сообществе мусульман США, многие исследователи, будучи одновременно его представителями, выделяют две разнонаправленные тенденции.

Первая тенденция заключается в стремлении «примирить» ислам с окружающей американской действительностью, результатом чего должно стать формирование особой религиозно-национальной идентичности – американских мусульман. «Задача обеспечения для себя респектабельного и осмысленного существования в Соединенных Штатах, – пишет М. А. Муктедар Хан, – вынудила американских мусульман изменять свое представление об Америке и о самих себе. В процессе этого переосмысления у них сложился не только сбалансированный взгляд на Соединенные Штаты, но и новая идентичность – идентичность американских мусульман. Идентичность американских мусульман еще не обрела завершенности. Она все еще остается предметом серьезных споров...»<sup>1</sup>. Сторонники этой тенденции, которых большинство, «изменили отношение мусульманского сообщества к окружающему миру, заставив его сменить тактику войны на тактику наведения мостов. Они возобновили традицию *иджтихада* (независимого суждения в рамках ислама) и теперь открыто обсуждают *фикх аль-акаллийат* (т. е. интерпретацию шариата, применяемую там, где мусульмане составляют меньшинство)»<sup>2</sup>. Среди видных идеологов этого направления есть как религиозные, так и светские деятели: президент исламского университета Кордоба (штат Вирджиния) и создатель Североамериканского совета по фикху (*Fiqh Council of North America*) Таха Джабир аль-Альвани, профессора Джорджтаунского университета

<sup>1</sup> Мусульмане в публичном пространстве Америки: Надежды, опасения и устремления. С. 163.

<sup>2</sup> Там же. С. 175.

Д. Эспозито и И. Хаддад, упомянутый выше М. А. Муктедар Хан, написавший книгу «Американские мусульмане: наведение мостов между верой и свободой» (*American Muslims: Bridging Faith and Freedom, 2002*).

Вторая тенденция отражает стремление мусульман отмежеваться от культурной, общественной и политической жизни США, сохраняя свою исключительно исламскую идентичность. Представители этой тенденции «считают американское общество аморальным, сексуально развращенным, эгоистичным и эксплуатирующим слабых как внутри страны, так и за ее пределами. В философском плане они не разделяют такие ценности, как свобода и толерантность; в теологическом – они не согласны с приданием демократии роли средства политического управления. Для них демократия есть институт, легитимизирующий низменные инстинкты человечества; она оскорбляет божественные законы. Американскую систему они характеризуют как *куфр* (т. е. систему, направленную против законов Аллаха и исламского шариата) и полностью ее отрицают»<sup>1</sup>. В наибольшей степени такой взгляд присущ последователям аполитичного прозелитического движения Таблиги Джамаат (*Tablighi Jamaat*), основанного в 1927 г. в Индии Мухаммадом Ильясом аль-Кандехлави и получившего международное распространение. В США это движение насчитывает более 100 тыс. последователей, особенно многочисленных во Флориде, Чикаго, пригородах Нью-Йорка. Известным «изоляционистом» является Джамиль Абдаллах аль-Амин (настоящее имя – Х. Рэп Браун), чернокожий лидер общины мусульман в Атланте, в прошлом известный как активист радикальной афроамериканской группы «Черные пантеры» (*Black Panther Party*). Аль-Амин утверждает, что «приоритетами мусульманского сообщества должны являться устои веры, особенно молитва и формирование идеального исламского сообщества... отдельно от

<sup>1</sup> Там же. С. 173.

американского общества в целом»<sup>1</sup>. Имеются также другие идеологи и их последователи, противящиеся полноценному участию мусульман в жизни США.

Первая тенденция неуклонно берет верх над второй, что выражается, в частности, в деятельности многочисленных мусульманских организаций и институтов, задачей которых является как можно более полная интеграция мусульман в жизнь американского общества и укрепление межконфессиональной толерантности. Вот лишь некоторые примеры организаций и институтов такого рода.

#### **Исламское общество Северной Америки (*Islamic Society of North America*)**

ИОСА представляет собой ассоциацию суннитских организаций, выполняющую роль платформы для презентации ислама в американском обществе, поддержки мусульманских общин, реализации образовательных, социальных и культурных программ, таких, как программа межконфессионального диалога. Центральный офис ИОСА расположен в Плейнфилде (штат Индиана). Ежегодный съезд ИОСА является самым крупным мусульманским форумом в Северной Америке, собирающим более 40 тыс. участников различной профессиональной, этнической и религиозной принадлежности. На съезде участники знакомятся с идеями видных мусульманских мыслителей и лидеров, обмениваются мнениями с мусульманами и представителями других конфессий. Кроме того, ИОСА проводит региональные конференции в различных городах США и Канады, посвященные таким темам, как «Исламское образование», «Мусульмане против домашнего насилия», «Мусульмане в информационном пространстве», «Ислам в Америке». Хотя ИОСА считается самым влиятельным суннитским объединением США, оно часто подвер-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 129.

гается критике со стороны американских мусульман за то, что занимается исключительно религиозными и межконфессиональными проблемами в ущерб вопросам, связанным с гражданскими правами мусульман, публичной политикой, иммиграцией и борьбой с терроризмом.

**Североамериканские мусульманские общины  
шиитов-иснаашаритов  
(*The North American Shia Ithna-Asheri Muslim Communities*)**

Это самое большое объединение североамериканских шиитов, занимающееся вопросами мусульманского шиитского образования и публикацией шиитского историко-богословского наследия. Веб-сайт объединения служит солидной базой данных для богословских исследований. В 1994 г. объединением шиитских имамов был сформирован Совет шиитских богословов Северной Америки (*Council of Shia Muslim Scholars in North America*).

Еще одной шиитской организацией является Фонд имама аль-Хои (*Imam al-Khoei Foundation*) в Нью-Йорке, названный в честь известного иракского шиитского богослова и филантропа. Фонд содержит многоуровневое (от детского сада до колледжа) учебно-воспитательное учреждение и проводит шиитские религиозные церемонии на урду, арабском, персидском и английском языках.

**Институт Зайтуна  
(*Zaytuna Institute*)**

Институт Зайтуна был создан в 1996 г. богословами Хамзой Йусуфом и Хишамом аль-Алуси, двумя годами позже его включили в состав Калифорнийского университета в Хэйворде. В задачи института входит возрождение классического исламского образования, способного сформировать новое поколение американских мусульман, опирающихся на интеллектуальное наследие исламской цивилизации. Основатели института были

убеждены, что одной из многих «болезней» американского общества является опустошенность человеческой души, порожденная релятивизмом, нигилизмом и материализмом современной жизни, и что знания, полученные в институте, заполняют в душах людей эту пустоту. Терроризм в их понимании является следствием незнания истинного учения ислама, изложенного в священных текстах и трудах выдающихся мусульманских мыслителей прошлого, на которых и базируются учебные программы Института Зайтуна.

### **Американское общество мусульманского развития (*American Society for Muslim Advancement*)**

Задачей общества, представляющего собой религиозное межконфессиональное учреждение, является укрепление сотрудничества между мусульманским сообществом США и американским обществом в целом путем проведения семинаров, конференций, организации межкультурного диалога и творческих мероприятий. Общество стремится к формированию у мусульман толерантных, прогрессивных взглядов и в конечном итоге особой американо-мусульманской идентичности. Основатель общества Фейсал Абд ар-Рауф, известный нью-йоркский имам, является автором книги «Чем хорош ислам: новое видение для мусульман и Запада» (*What's Right with Islam: A New Vision for Muslims and The West, 2004*). Он считает, что «межконфессиональный диалог позволяет найти общую основу, состоящую из общих ценностей и идеалов, ключевых для каждой из наших конфессий, даже если мы сознаем различие между последними. Внутриконфессиональный же диалог позволяет адептам одной конфессии осознать, что понимание одного и того же постулата и одного и того же ритуала может быть удивительно различным»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Huda Qamar-ul. The Diversity of Muslims in the United States: Views as Americans. P. 7.*



**Американская мусульманская инициатива  
по образованию и общественно-полезной деятельности  
(*American Muslims Intent on Learning and Activism*)**

Эта известная религиозно-общественная организация, базирующаяся в Калифорнии, занимается развитием мусульманского сообщества посредством различного рода общественно-полезной деятельности, исламского образования и взаимодействия с другими общественными группами, как религиозными, так и светскими. Целью организации является создание условий, обеспечивающих каждому мусульманину возможность духовного развития, братскую поддержку и высокую степень религиозной осведомленности. Организация проводит серии лекций (в качестве лекторов приглашаются известные интеллектуалы, как мусульмане, так и немусульмане), открывает различные обучающие курсы, клубы по интересам, устраивает ежегодные торжества по поводу окончания месяца Рамадан. Особое влияние организация оказывает на молодежь, представляющую весь спектр течений и направлений ислама. В Америке это одно из самых динамично развивающихся объединений мусульман США.

**Мусульманский совет по общественным делам  
(*Muslim Public Affairs Council*)**

Созданный в 1988 г. как общественно-политическая организация, совет занимается вопросами соблюдения гражданских прав американских мусульман, выстраивая тесные отношения между ними и их политическими представителями. Совет стремится к формированию американо-мусульманской идентичности, поддерживая общественно-политическую активность мусульман США и, в частности, молодых мусульманских лидеров. Кроме того, совет направляет свои усилия на формирование положительного имиджа ислама и мусульман в СМИ и массовой культуре путем ознакомления публики с многообразием исламской традиции.

Также совет выступил организатором Национальной гражданской кампании по борьбе с терроризмом (*National Grassroots Campaign to Fight Terrorism*), в которой приняло участие более 600 мечетей и мусульманских организаций США. В рамках своей деятельности по защите гражданских свобод американских мусульман совет спонсировал ряд общественных форумов, таких как «Образ Америки в мусульманском мире», «Религиозные свободы в мусульманском мире», «Ислам против терроризма».

#### **Совет по американо-исламским отношениям (*Council on American-Islamic Relations*)**

Совет является самой большой в США мусульманской общественно-политической организацией, занимающейся вопросами гражданских прав и имеющей представительства во многих городах США и в Канаде. До 1994 г., когда совет приобрел формальный статус, его основатели проводили неофициальные встречи, имеющие целью создание в США позитивного имиджа ислама и мусульман путем предоставления СМИ адекватной информации относительно доктрины ислама, его культуры и практики. Последующая деятельность совета включала образовательные инициативы и защиту прав мусульманского сообщества. Кроме того, совет уделяет большое внимание развитию общественной и политической активности мусульман. Сразу после событий 11 сентября 2001 г. совет начал активно сотрудничать с американской администрацией в вопросах, касающихся внутренней безопасности и внешней политики, а также активно противодействовать растущей в американском обществе исламофобии и ее проявлениям на всех уровнях.

### **Американский мусульманский альянс** *(American Muslim Alliance)*

Альянс является общественно-политической организацией, занимающейся развитием мусульманского сообщества в рамках американской политической системы. Альянс ставит перед собой несколько целей. Во-первых, это обучение и поддержка мусульманских кандидатов, способных занять место в законодательных органах США. Во-вторых, поддержка квалифицированных мусульман, выбранных в качестве делегатов региональных и общенациональных съездов демократической и республиканской партий. В-третьих, подготовка мусульманских лидеров для американской политической системы. Альянс видит себя активным участником процесса развития системы внутренней безопасности США, одновременно создавая коалиции с немусульманскими политиками в различных вопросах общественной, политической, экономической и духовной жизни американского общества. Во время предвыборных кампаний разного уровня альянс публикует предназначенные для мусульман информационные материалы, в которых излагает свою позицию по отношению к тем или иным кандидатам и стоящим на повестке дня вопросам.

### **Центр изучения ислама и демократии** *(Center for the Study of Islam and Democracy)*

Центр является некоммерческой организацией, базирующейся в Вашингтоне и занимающейся изучением исламской и демократической политической мысли с целью слияния этих двух направлений в единый современный исламский демократический дискурс. Основанный в 1999 г. центр объединяет представительную группу исследователей и общественно-политических деятелей со всех концов мира, изучающих возможности и пути внедрения идеи либеральной демократии в жизнь мусульманского мира. Первоочередная задача центра заключается в детальном

исследовании принципов западной демократии, а также принципов права и управления в исламе. Центр проводит конференции, семинары и организует соответствующие обучающие курсы в мусульманских странах. Директор центра Асма Афсаруддин говорит, что «главной задачей центра является формирование в мусульманских странах демократического, плюралистического общества, базирующегося на учении и интеллектуальном наследии самого ислама»<sup>1</sup>.

### **Коалиция свободных мусульман (*Free Muslims Coalition*)**

Коалицию составляют американские мусульмане и проживающие в США арабы, считающие, что мусульманское сообщество должно бороться против религиозного насилия и терроризма. Коалиция была сформирована после событий 11 сентября 2001 г. с целью развития светских демократических институтов на Ближнем Востоке и в мусульманском мире путем поддержки усилий по реформированию ислама. Реформация ислама согласно представлениям идеологов коалиции заключается в такой современной интерпретации его принципов, которая поддерживает мир, демократию и толерантность по отношению к другим религиозным традициям – в частности, идею о том, что ни одна религиозная традиция не может являться базовой для судебных, законодательных и исполнительных ветвей власти. Возглавляющий коалицию Камаль Наваш поддержал действия правительства США по борьбе с терроризмом, в том числе введение войск в Афганистан и Ирак, публично заявив: «Наша задача – разгромить и дискредитировать идеологию, которая порождает экстремизм и оправдывает терроризм»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Huda Qamar-ul. The Diversity of Muslims in the United States: Views as Americans*. P. 12.

<sup>2</sup> Там же. P. 13.

### **Американский исламский форум за демократию** *(American Islamic Forum for Democracy)*

Форум был создан в 2003 г. в Фениксе (штат Аризона) врачом М. Зухди Йасером и его единомышленниками. Идея форума заключается в противодействии терроризму путем формирования в среде американских мусульман антитеррористических убеждений и публичной критики мусульманских лидеров, разжигающих религиозную нетерпимость. Участники форума проводят мягкую политику поддержки таких идей, в частности отделение религии от государства, что, на их взгляд, не противоречит идеалам ислама. М. Зухди Йасер считает, что мусульмане всего мира должны публично обсуждать такие темы, как религиозная ненависть, насилие, терроризм, радикализм, а также такие идеологии фундаментализма, как ваххабизм. Называя исламских террористов «исламофашистами», участники форума считают, что «по своей сути этот терроризм является просто варварской тактикой в войне идеологий, и ключи от шлюзов, способных навсегда утопить этих боевиков, находятся только в руках самих мусульман»<sup>1</sup>. Такая позиция, впрочем, находит поддержку далеко не у всех мусульман: некоторые считают, что форум намеренно представляет ситуацию в мусульманском мире слишком упрощенно, чтобы подыграть внешней политике США.

### **Мусульманское содружество за мир** *(The Muslim Peace Fellowship)*

Содружество, образованное в первой половине 1990-х гг. и базирующееся на религиозном принципе разрешения конфликтов ненасильственным путем, занимается пропагандой мира и справедливости в американском обществе. Основной задачей содружества является распространение моральной чистоты и добра, свойственных исламскому учению. Содружество следует

<sup>1</sup> Там же. Р. 14.

пониманию того, что в разрешении конфликта и установлении мира не бывает быстрых решений, имеющих долгосрочный результат; главное же – это постепенная трансформация хаоса человеческой души в умиротворенное состояние. Согласно идеологии содружества все мусульмане, независимо от степени их религиозности, оказавшись перед лицом насилия и терроризма, должны задать себе вопрос: что могу сделать лично я для установления мира? Содружество считает, что функции сохранения мира и предотвращения конфликтов не стоит возлагать лишь на экспертов и неправительственные организации. Каждому человеку необходимо думать о персональной ответственности в деле формирования гармоничного общества. Содружество верит в то, что глубокое понимание этики ненасилия в исламе способно обогатить жизнь каждого мусульманина и мусульманского сообщества в целом.

### ***Контрольные вопросы***

1. Проблемы адаптации практики ислама к условиям США.
2. Общее социально-экономическое положение мусульман в США.
3. Идеиные тенденции в американском исламе и их практическое воплощение.

### ***Литература***

- Haddad Yvonne.* A Century of Islam in America. (<http://www.teachislam.com/dmdocuments/History/A%20Century%20of%20Islam%20in%20America.pdf>).
- Huda Qamar-ul.* The Diversity of Muslims in the United States: Views as Americans // Special Report 159. United States Institute of Peace. February 2006. (<http://www.touroinstitute.com/OSCE%20sr159.pdf>).
- Mainstream and Moderate Attitudes. Muslim Americans: No Signs of Growth in Alienation or Support for Terrorism. Pew Research

- Center. August 30, 2011. ([http://www.mygreencard.com/downloads/MuslimAmericanReport\\_November2011.pdf](http://www.mygreencard.com/downloads/MuslimAmericanReport_November2011.pdf)).
- Mansur Samier*. American Muslims. ([http://photos.state.gov/libraries/amgov/30145/publications-english/American\\_Muslims.pdf](http://photos.state.gov/libraries/amgov/30145/publications-english/American_Muslims.pdf)).
- Skerry Peter*. Political Islam in the United States and Europe. (<http://www.du.edu/korbel/hrhw/researchdigest/minority/Muslim.pdf>).
- What is the Truth about American Muslims? Questions and Answers. ([http://www.firstamendmentcenter.org/madison/wp-content/uploads/2012/10/FAC\\_American\\_Muslims\\_Q\\_A.pdf](http://www.firstamendmentcenter.org/madison/wp-content/uploads/2012/10/FAC_American_Muslims_Q_A.pdf)).
- Курбанов Р. В.* Фикх мусульманских меньшинств: Мусульманское право в современном немусульманском мире (на примере стран Западной Европы и Северной Америки). М., 2010. (<http://www.ansar.ru/downloads/Фикх%20мусульманских%20меньшинств.pdf>).
- Мусульмане в публичном пространстве Америки: Надежды, опасения и устремления. М.: Идея-Пресс, 2005.
- Пател Эбу*. Мусульмане в Америке. (<http://photos.state.gov/libraries/amgov/30145/publications-russian/beingmuslimamerica-ru.pdf>).
- Суслова М. Н.* Мусульманская община в США: проблемы адаптации // *Общественные науки и современность*. 2011. № 6. С. 123–131. (<http://ecsocman.hse.ru/data/2014/01/16/1251305167/Suslova.pdf>).
- Шагаль В. Э.* Арабы в Америке // *Мусульмане на Западе*: сб. ст. М.: Институт изучения Израиля и Ближнего Востока, 2002. С. 123–143.

## Глава 3

### Исламофобия в США

Американский исследователь Н. Ахамед утверждает, что враждебное отношение к исламу, наполнившее общественный дискурс США сразу после теракта 11 сентября 2001 г., существовало в стране в неявном виде с тех пор, как в ней появились мусульмане, т. е. с последней четверти XIX в. Он полагает, что исламофобия стоит в одном ряду с другими имевшими место

в Северной Америке фобиями (например, по отношению к католикам, мормонам, свидетелям Иеговы), порожденными опасениями американцев за судьбу своей «изначальной» христианско-протестантской культуры и особенно ее базисного элемента – индивидуализма.

Впрочем, как убедительно показала в своей статье американская исследовательница турецкого происхождения Хиляль Элвер, до конца первой четверти XX в. власти США относились с предубеждением не только к мусульманам, но и ко всем выходцам с территорий Османской империи, включая христиан. Американские представления того времени об исламе и в целом о жизни на Востоке позволяли считать всех жителей этого региона мусульманами и многоженцами.

В начале 1940-х гг. один из судов США вынес постановление, содержащее следующее утверждение: «Помимо того что арабы имеют темный цвет кожи, хорошо известно, что они являются частью магометанского мира и что глубокая пропасть отделяет их культуру от культуры народов Европы, по большей части христианских»<sup>1</sup>. С этого времени, по мнению Х. Элвер, религиозная принадлежность стала постепенно подменять собой принадлежность расовую.

Хотя в начале 1950-х гг. расовый принцип был устранен из иммиграционных законов США, целенаправленная политика ассимиляции иммигрантов, обусловленная представлением о США как о «плавильном котле» (*melting pot*) народов, продолжалась еще долго. Так, например, в резолюции Комиссии по иммиграционной реформе, опубликованной уже в 1997 г., говорилось о необходимости «американизации» новых иммигрантов и подчеркивалась важность их адаптации к нормам «белого

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Elver H. Racializing Islam Before and After 9/11: From Melting Pot to Islamophobia*. P. 134–135.



христианского западноевропейского общества»<sup>1</sup>, в особенности использования ими английского языка в качестве основного.

Факт проживания в США мусульман удостоился внимания широких общественных кругов в начале 1980-х гг. Взятие американских заложников во время исламской революции в Иране в 1979 г. и захват пассажирского авиалайнера членами террористической шиитской организации «Исламский джихад» в 1985 г. вывели на поверхность скрытую неприязнь американцев к исламу. Репортажи ведущих СМИ отражали растущую озабоченность американцев присутствием в стране мусульман. Война 1991 г. в Персидском заливе и первый теракт в нью-йоркском Всемирном торговом центре в 1993 г. породили своего рода акты мести, направленные против американских мусульман и мусульманских организаций. Ислам стал восприниматься как «иностранная» религия; его образ, создаваемый СМИ, оказался прочно связанным с терроризмом, как международным, так и внутренним, а также с афроамериканским сепаратизмом внутри самих США.

Американские СМИ и киноиндустрия сформировали два наиболее типичных образа мусульман – арабского мусульманина-террориста и бесправной закутанной в хиджаб мусульманской женщины. При этом мусульмане-мужчины обязательно представляли в традиционном арабском одеянии, как бы символизирующем исламский фундаментализм. Характерно, что почти все мусульмане изображались арабами, хотя арабы составляют лишь около 20% от общей численности мусульман мира. Мусульманки же всегда демонстрировались с закрытым лицом, что должно было указывать на угнетение женщины в исламе.

После взрыва во Всемирном торговом центре в 1993 г. газета «Нью-Йорк Таймс» опубликовала серию статей под общим заголовком «Мусульмане в Америке». Опрос общественного мнения,

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Elver H. Racializing Islam Before and After 9/11: From Melting Pot to Islamophobia*. P. 135.

проведенный Американским мусульманским советом сразу после взрыва, показал, что 43% американцев считают мусульман религиозными фанатиками и лишь 24% не согласны с таким утверждением. Одновременно редакции некоторых газет выразили мнение о том, что прием иммигрантов-мусульман в США должен быть сокращен до минимума или вообще прекращен. В то время как ведущие СМИ подогревали антиисламские настроения, мусульманские общины подвергались порожденным ненавистью актам агрессии. Имели место нападения на мечети, включая поджиги и поджоги нескольких мечетей в штатах Техас, Индиана и Калифорния. Во время войны 1991 г. в Персидском заливе, особенно на первом ее этапе, американские мусульмане пребывали в постоянной тревоге, не зная, какие беды эта война принесет арабским иммигрантам в США. К счастью для них, война продолжилась недолго и жертв среди американских военнослужащих было немного.

Опубликованная в 1993 г. статья Самюэля Хантингтона «Столкновение цивилизаций?» (*Clash of Civilizations?*) была воспринята многими как выражение враждебного отношения американского общества и американского истеблишмента к исламу. Доводы Хантингтона, частично заимствованные из трудов Бернарда Льюиса и показавшиеся многим мусульманам настоящим наступлением на ислам, до сих пор являются предметом обсуждения как в странах Запада, так и в странах ислама, поскольку автор по-своему, возможно несколько упрощенно, представил Запад и ислам в виде двух непримиримых соперников.

После окончания холодной войны американская общественность с готовностью восприняла ислам как нового врага. Террористический акт в Оклахома-Сити в 1995 г. стал примером того, как мусульмане оказались в роли козлов отпущения, несмотря на то что следствие установило организаторов и исполнителей теракта – ими были христианские сектанты. Сразу после теракта американское телевизионное агентство «Пи-Би-Эс» представило

вниманию зрителей документальный фильм «Джихад в Америке», довольно спорный по своему содержанию. После демонстрации фильма его автор официально заявил, что «сети радикальных исламистов в настоящее время представляют главную угрозу как внутренней, так и международной безопасности, с которой приходится иметь дело ФБР и другим органам правопорядка»<sup>1</sup>. Американские СМИ и общественное мнение, фактически проигнорировав выводы следствия по теракту, согласились с тем, что в терроризме вообще виноваты мусульмане. «Закон о терроризме и процедуре назначения смертной казни» (*Antiterrorism and Effective Death Penalty Act*), принятый в 1996 г., по мнению Х. Элвер, направлял внимание правозащитных органов не столько на потенциальных террористов, сколько на иностранцев и жителей США, не имеющих гражданства.

В 1997 г. И. Хаддад писала о положении мусульман в США: «В стране, где религиозные убеждения являются очевидной ценностью, мусульмане не могут понять, почему они должны сталкиваться со столькими проблемами в процессе исповедания своей веры. Они испытывают горькое чувство оттого, что, хотя им предлагается поступать на службу в государственные вооруженные силы, мусульманские имамы не входят в число армейских священнослужителей, в отличие от христианских священников и иудейских раввинов. Все возрастающее осознание мусульманами того, что их возможность участия в общественной жизни страны ограничена, заставляет их усиленно искать общественного признания во всех сферах. Сейчас, когда они уже полностью интегрированы в экономическую жизнь страны и способны приносить ей пользу, будут ли они все так же оставаться в статусе маргиналов? Или же они способны превратиться в полноправных членов общества, активно и по праву участвующих

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Elver H. Racializing Islam Before and After 9/11: From Melting Pot to Islamophobia*. P. 137.

в его политической и интеллектуальной жизни?»<sup>1</sup> Последующие события показали, что правильным было первое предположение исследовательницы.

Сразу после двойного теракта 11 сентября 2001 г. лидеры христиан-евангелистов, выступая на телевидении, обвинили всех мусульман, арабов и прочих выходцев с Ближнего и Среднего Востока в том, что уже случилось и что еще может случиться. Проведенный через несколько недель опрос общественного мнения показал, что американцы считают целесообразным, чтобы проживающие в США арабы и мусульмане были поставлены под строгий надзор и в любых сомнительных ситуациях подвергались допросам. Большинство американцев были склонны объединять всех мусульман, арабов и прочих выходцев с Ближнего и Среднего Востока в одну группу, ответственную, по их мнению, за теракт. В этом случае пресловутая американская концепция индивидуализма отошла, фактически, на второй план, уступив место групповой идентичности. Вице-президент Дик Чейни и другие высшие государственные чиновники заговорили о том, что во время глобальной войны против терроризма строгое следование букве закона является роскошью, а не необходимостью. Противник в этой войне был обозначен не совсем ясным словосочетанием «исламский джихадист». Втора представителям исполнительной власти, Генеральный прокурор Альберто Гонсалес в одной из своих речей заявил о том, что в войне против терроризма официальные обвинения и судебные разбирательства не являются «ни обязательными, ни уместными»<sup>2</sup>.

Политическое, общественное и правовое давление на мусульманское сообщество «во имя национальной безопасности» создало новый вид неравенства перед законом. Гражданские права иммигрантов-мусульман были существенно урезаны, сами они

<sup>1</sup> *Haddad Yvonne*. A Century of Islam in America. P. 10.

<sup>2</sup> Цит. по: *Elver H*. Racializing Islam Before and After 9/11: From Melting Pot to Islamophobia. P. 139.

были поставлены под строгий надзор. Внешняя политика велась в согласии с внутренней и преподносилась как «война с терроризмом». Две большие войны, оккупация Ирака и Афганистана и агрессивная политика по отношению к Ближнему Востоку в целом заставили американских мусульман жить в атмосфере постоянной тревоги и породили взаимную ненависть мусульман и американцев – как внутри США, так и за их пределами.

Мусульмане в США были превращены в подозрительную, потенциально опасную общность, ассоциируемую прежде всего с терроризмом. В качестве первого шага американское правительство стало специфическим образом использовать иммиграционные законы, создав систему превентивного задержания, заключения под стражу и последующей депортации тысяч мусульман, выходцев с Ближнего и Среднего Востока. При каждом удобном случае задействовались специальные иммиграционные суды – зачастую потому, что они не требовали предоставления обвиняемым серьезной юридической защиты. Малейшее нарушение любого закона мусульманами и арабами строго каралось, в то время как откровенное попрание того же закона миллионами иммигрантов других категорий сходило нарушителям с рук. Кроме того, власти практиковали обвинение задержанных в нарушении иммиграционного законодательства с целью вынудить их давать информацию о деятельности мусульманских организаций.

После теракта 11 сентября по распоряжению Департамента юстиции были задержаны более 1200 человек без предъявления обвинения и без какого-либо рационального объяснения. Сотрудники ФБР допросили несколько тысяч подозреваемых, выбранных исключительно на основании их расовой, этнической или религиозной принадлежности. В 2002 г. 83 тыс. проживавших в США молодых мусульман, выходцев из 25 стран, были вынуждены пройти специальную регистрацию, сопровождавшуюся допросом и снятием отпечатков пальцев. Эта программа вскоре была свернута, поскольку не обеспечивала эффективного сбора

информации о тех, кто никогда не был замечен в какой-либо подозрительной деятельности, а был всего лишь мусульманином, проживающим в США после 11 сентября 2001 г. Позже Департамент юстиции признал эту программу ошибочной, но ущерб уже был нанесен – в виде беспрецедентно негативного отношения мусульман к государственной власти.

Тем временем благодаря новым иммиграционным законам власти проводили тайные задержания тысяч мусульман, которые затем месяцами находились в заключении без суда и следствия (в среднем 80 дней), подвергались допросам, были лишены адвокатов и возможности связаться с родными и близкими, депортировались из страны в случае даже самых невинных контактов с попавшими под подозрение группировками или же продолжали оставаться в заключении лишь на основании соображений Генерального прокурора Дж. Эшкрофта о его целесообразности. Все это противоречило положениям процессуального кодекса, содержащегося в конституции США.

В сложившейся в США после 11 сентября обстановке мусульмане, арабы и все выходцы с Ближнего и Среднего Востока испытывали на себе невиданное давление со стороны общества. Массовыми стали случаи словесных оскорблений мусульман, проявлений по отношению к ним физической агрессии, дискриминации в учебных заведениях, на местах работы и в аэропортах. Фиксировалось множество инцидентов с пострадавшими мусульманками, чьи головные покрывала ассоциировались в сознании окружающих с терроризмом. В отчете Совета по американо-исламским отношениям говорилось о том, что в 2007 г. поступило 1900 жалоб на противоправные действия в отношении мусульман и что в период с 2003 по 2004 г. количество случаев физического насилия над мусульманами выросло на 52%. Опросы общественного мнения показывали, что 45% американцев считают, что ислам в большей степени, чем любая другая религия, поощряет насилие. При этом 60% американцев поддерживали определение

правоохранительными органами круга подозреваемых на основании принадлежности последних к арабской нации или мусульманскому вероисповеданию.

Сразу после теракта 11 сентября от жестких действий правительства пострадали не только те, кто стал объектом преследования, т. е. молодые мусульмане, арабы и представители других народов Ближнего и Среднего Востока, но и их семьи. Многие арабы/мусульмане были депортированы или, опасаясь преследований, сами покинули страну, что привело к разделению семей. Хотя правительство отвергало определение круга подозреваемых на основании их принадлежности к арабской нации или мусульманскому вероисповеданию, было понятно, что именно эта группа стала основной мишенью для американской стратегии борьбы с внутренним терроризмом. Мишень эту можно было определить как «людей, похожих на мусульман». Процедура определения круга подозреваемых, таким образом, основывалась в большей степени на фенотипе, чем на вероисповедании или роде деятельности. В СМИ консервативные журналисты вовсю старались убедить американцев в существовании тесной связи между мусульманами и террористами, заявляя, что «не все мусульмане являются террористами, но все террористы являются мусульманами»<sup>1</sup>. Логика правительства была лишь чуть менее примитивной: (1) поскольку все исполнители теракта 11 сентября были арабами и мусульманами, (2) поскольку большинство арабов являются мусульманами, (3) поскольку мотив действий террористов был религиозным, значит, все арабы и все мусульмане являются потенциальными террористами.

По мнению Х. Элвер, формирование отношения к американским мусульманам как к одной гомогенной группе путем создания соответствующего стереотипа стало важным индикатором того, что она называет новым видом расизма в США – расизмом

<sup>1</sup> Цит. по: *Elver H. Racializing Islam Before and After 9/11: From Melting Pot to Islamophobia*. P. 145.

по отношению к исламу. Действительно, американские мусульмане имеют очень разные этнокультурные корни, не все арабы являются мусульманами, и большинство мусульман в США, как и в мире вообще, не являются арабами. Тем не менее заметна была отчетливая тенденция игнорировать эти различия, создавая нечто вроде единой расы под названием «мусульмане». В результате многие люди, независимо от того, мусульмане они или нет, становились жертвами исламофобии. Одним из наиболее ярких примеров этой тенденции послужил случай, произошедший в Аризоне сразу после событий 11 сентября: сикх Бальбир Сингх Содхи, носивший положенный по его религии тюрбан, был убит лишь потому, что его внешний вид показался убийце «мусульманским».

Во время оккупации американскими вооруженными силами Афганистана и Ирака множество захваченных американцами исламистов или просто мусульман, воевавших на стороне противника, оказалось в тюрьмах, часто секретных, или в специально созданных лагерях («Гуантанамо», «Абу-Грейб» и др.). Крайне жестокое отношение американских военнослужащих к содержащимся в заточении мусульманам подняло волну критики со стороны правозащитных организаций как в самих США, так и за рубежом. Особо шокирующее впечатление на мировую общественность произвели продемонстрированные в апреле 2004 г. каналом «Си-Би-Эс» фотографии, запечатлевшие издевательства над заключенными мусульманами в тюрьме «Абу-Грейб» в Ираке. И если публику в целом поверг в шок моральный облик американских силовых структур, то в глазах мусульман все это выглядело так, будто американские военнослужащие и следователи стремились унижить именно тех, кто исповедует ислам. Действительно, эти издевательства над заключенными, а также над телами убитых противников были осознанным оскорблением именно религиозных чувств мусульман. Так, например, американские солдаты «сожгли и осквернили тела двух боевиков движения „Талибан“, прилюдно положив их головами в направлении на запад с явным



намерением поиздеваться над мусульманским требованием обращаться во время молитвы лицом к Мекке. В других местах были замечены военнослужащие женского пола, которые унижали заключенных, прикасаясь к их телам и заставляя их раздеваться догола... совершая вызывающие действия сексуального характера... нацеленные на попрание мусульманских запретов, касающихся отношений между полами и сохранения религиозной непорочности»<sup>1</sup>. Таким образом, проведение четкой линии между войной с терроризмом и войной против ислама в задачи американских военных явно не входило.

В 2011 г., спустя десять лет после трагедии 11 сентября, американским спецслужбам удалось найти и уничтожить Усаму бен Ладена, организатора теракта. К этому времени значительная часть лидеров «Аль-Каиды»<sup>2</sup> уже находилась в заключении или была истреблена. Согласно отчетам ЦРУ возможности международной деятельности этой террористической организации были существенно ограничены. Тем не менее мусульмане США продолжали жить в тяжелой атмосфере постоянного надзора – в учебных заведениях, по месту жительства, на рабочих местах. Ведущие СМИ не переставали пугать граждан исламом, заставляя мусульман чувствовать себя среди американцев нежеланными. В сохраняющейся атмосфере террористической угрозы со стороны исламских радикалов общество в целом с пониманием относилось к случаям нападений на исламские организации, включая исламские благотворительные фонды.

Избрание в ноябре 2008 г. президентом США Барака Хусейна Обамы, имеющего в том числе и мусульманские корни, породило среди американских мусульман, да и среди мусульман других частей мира, надежду на изменение официальной американской политики в отношении ислама. Хотя сам Обама в ходе

<sup>1</sup> Цит. по: *Elver H. Racializing Islam Before and After 9/11: From Melting Pot to Islamophobia*. P. 147.

<sup>2</sup> Запрещена в Российской Федерации.

предвыборной кампании тщательно дистанцировался от мусульман, принимая в расчет сложившееся в США общественное мнение, первым его зарубежным визитом на посту президента стала поездка на Ближний Восток. Известное выступление Обамы в Каире было воспринято как обращение ко всему мусульманскому миру, в котором он выражал намерение исправить негативный имидж США, закрепившийся в сознании мусульман в период правления президента Дж. Буша. Однако дальше этого обращения дело не пошло. Продолжавшееся присутствие американских вооруженных сил в Афганистане и Ираке и затягивание решения вопроса о закрытии тюрьмы «Гуантанамо» создавали впечатление, что Обама не стремится отойти от политики администрации Дж. Буша в отношении Ближнего Востока и мусульманского мира в целом.

В самих США ярким проявлением непрекращающейся исламофобии стали жаростные дебаты, разгоревшиеся в 2010 г. по поводу исламского центра «Кордоба-хаус», который планировалось возвести в Нью-Йорке в двух кварталах от места трагедии 11 сентября и который получил название «Граунд-Зиро» (*Ground Zero*). Кампания критики проекта была запущена создателями интернет-группы «Остановить исламизацию Америки» (*Stop Islamization of America*) Памелой Геллер и Робертом Спенсером, окрестившим этот исламский центр «Мечеть Граунд-Зиро». Критики проекта говорили, что строительство исламского центра в таком месте является оскорблением чувств родственников жертв трагедии 11 сентября, а кроме того, название «Кордоба» (т. е. «Кордова») является отсылкой к мусульманскому доминированию в средневековой Европе. Сторонники строительства центра, в свою очередь, утверждали, что даже в разрушенном 11 сентября Всемирном торговом центре имелись помещения, предназначенные для отправления мусульманами своего культа, и что средневековая «Кордова» в действительности была местом культурного взаимодействия мусульман, христиан и иудеев. Локальный

диспут относительно места строительства религиозного учреждения вскоре перерос в общенациональную схватку между представителями двух разных идеологий. Мэр Нью-Йорка М. Блумберг поддерживал строительство центра, апеллируя к принципам свободы вероисповедания, изложенным в конституции США; влиятельная республиканка С. Пэлин убеждала «миролюбивых мусульман» отказаться от этой «ненужной провокации»; бывший спикер Палаты представителей Н. Гингрич сравнил американских мусульман, поддерживающих проект, с «нацистами, которые хотят разместить свою символику рядом с музеем Холокоста»<sup>1</sup>. Вопрос о строительстве центра и отношении к исламу в целом вскоре вышел на уровень предвыборных дебатов между демократами и республиканцами; противники проекта развешивали на нью-йоркских автобусах постеры с требованием его запрета, утверждая при этом, что все мечети являются памятниками терроризму и пристанищем для террористических ячеек. В конце концов, были изменены и название проекта (теперь он называется «Парк-51»), и сама его концепция: речь уже идет о создании музея ислама. Сходная скандальная ситуация, сопровождавшаяся судебными разбирательствами и актами вандализма, имела место в Мерфрисборо (штат Теннесси).

Одной из сравнительно недавних тем в дискурсе консервативного крыла американского истеблишмента стала опасность использования шариата, т. е. мусульманского законодательства, в государственных судах США. Американская судебная система, характеризующаяся достаточно высокой степенью правового плюрализма, позволяет судьям учитывать положения законодательства другого государства или какой-либо религии при условии, что эти положения не противоречат конституции США. В этом вопросе шариат формально ничем не отличается от

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Elver H. Racializing Islam Before and After 9/11: From Melting Pot to Islamophobia*. P. 160.

законов католицизма или иудаизма. Тем не менее практическое отношение к шариату как к источнику права оказалось особенным. Уже упомянутый ранее Н. Гингрич напугал американскую публику тем, что шариат может стать в государственных судах преобладающим, а член Палаты представителей от Оклахомы Р. Данкен заявил, что защита американской судебной системы от проникновения в нее шариата является «войной за выживание Америки»<sup>1</sup>. Аналитики Центра политики безопасности (*Center for Security Policy*) опубликовали в 2011 г. отчет о роли шариата в жизни американского общества, где приводились примеры нескольких судебных дел, связанных с вопросами семьи и наследования. Авторы отчета делали вывод о том, что шариат ставит под угрозу благополучие мусульманских женщин и детей, которые, следовательно, должны быть от него защищены. В 2006 г. в Бруклине была создана некоммерческая организация «Общество американских сторонников национального существования» (*Society of Americans for National Existence*), ставшая «локомотивом» борьбы против шариата в США. Основатель организации, иудей-хасид Давид Йерушалими, был уже известен своими скандальными высказываниями о расах, иммиграции и исламе. Он подавал судебные иски против правительства США, обвиняя последнее в попустительстве применению в стране шариата, который он называл «одной из величайших угроз американской свободе со времени окончания холодной войны»<sup>2</sup>. В результате широкой кампании против возможного применения шариата в американских судах примерно в двадцати пяти штатах с 2010 по 2012 г. были инициированы и/или приняты законы, запрещающие или существенно ограничивающие использование в судебном процессе шариата либо вообще каких-либо неамериканских законодательств.

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Elver H. Racializing Islam Before and After 9/11: From Melting Pot to Islamophobia*. P. 163.

<sup>2</sup> Там же.

После теракта 11 сентября боевики «Аль-Каиды» осуществили ряд террористических актов в городах Европы: взрывы в Мадриде в 2004 г. и в Лондоне в 2005 г., убийство кинорежиссера Тео ван Гога в Амстердаме в 2004 г. В результате этого исламофобия в Европе превратилась в настоящую истерию, что привело к созданию международной коалиции американских и европейских политиков, враждебных исламу. Скандальный голландский политик Герт Вилдерс заявил, что намерен сформировать международный «альянс свободы», который будет распространять антимусульманские взгляды по всему западному миру. Задача этого альянса – прекращение иммиграции из стран ислама на Запад. Интересно, что этому антиисламскому политику, проводившему кампании за учреждение специального налога на ношение мусульманками головного покрывала и за запрет Корана, прочили одну из ключевых ролей в новом правительстве Нидерландов. Повсюду на Западе, в то время как политики в популистских целях использовали антиисламские лозунги, росло число преступлений, совершаемых против мусульман на почве религиозной ненависти.

Однако антиисламская пропаганда на Западе вызвала ответные действия на мусульманском Востоке. Когда Терри Джонс, пастор небольшой церкви во Флориде, во всеуслышание заявил о своем намерении сжечь экземпляр Корана, он привлек к себе внимание всей Америки, поскольку его поступок мог иметь тяжелые последствия для американских солдат, находившихся в мусульманских странах. Белый дом сумел на некоторое время отвлечь пастора от этой идеи, однако 20 марта 2011 г. Джонс публично совершил то, что задумал, придав всему действию форму шутовского суда над священной книгой мусульман. Этот поступок, который иначе как средневековым назвать сложно, мгновенно получил «средневековый» же ответ: около 4 тыс. возмущенных мусульман в афганском Мазари-Шарифе захватили местное представительство ООН и убили семерых его сотрудников.

Волнения продолжились, и на следующий день в Кандагаре были убиты 9 человек и около 80 ранены.

В 2010 г. Дж. Эспозито писал: «Медийные и печатные СМИ наполнены материалами, разжигающими исламофобию. Масс-медиа, чьей главной заботой являются продажи и циркуляция материала, стараются угодить зрителю взрывными, громкими репортажами... Главной задачей при этом является не сбалансированное изложение фактов или освещение каких-то положительных сторон жизни мусульман, а выпячивание действий и заявлений политических и религиозных экстремистов. Политические и религиозные комментаторы безнаказанно пишут и публично говорят об исламе и мусульманах то, что о христианах, иудеях и других известных сообществах в ведущих медийных и печатных СМИ просто никогда не могло бы появиться. Если в этих материалах, направленных против мусульман, слово „мусульманин“ заменить на „иудей“ или „католик“, негативная реакция публики будет невообразимой»<sup>1</sup>.

В результате антиисламской кампании возникли такие стереотипы, как «Ислам против Запада», «Война ислама с современностью», «Мусульманское безумие, экстремизм, фанатизм и терроризм». Одним из результатов этой кампании в самих США стало распространенное неприятие даже мирной религиозной практики мусульман – как граждан страны, так и иммигрантов без гражданства. Как уже было сказано выше, внезапно началась жесткая полемика, какой не было никогда ранее в истории страны, относительно месторасположения мечетей. Поскольку наиболее заметным в быту проявлением ислама являются женские головные покрывала, женщины, носящие их, становятся объектом различного рода унижений: их называют дикарками, рабынями мужчин, невольницами хиджаба. Такое нередко происходит даже в учебных заведениях. И все же американское отношение

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Elver H. Racializing Islam Before and After 9/11: From Melting Pot to Islamophobia*. P. 168–169.

к исламу, и особенно к ношению головного покрывала, является гораздо более толерантным, чем в таких странах, как Германия, Дания, Нидерланды и Франция, где общественное мнение поддерживает запрет головного покрывала, и уже было принято несколько законов, ограничивающих возможность его ношения.

В 2010 г. исследовательница из Гавайского университета С. Гуманн выяснила, как оценивают мусульманки, носящие головное покрывало, возможность своего трудоустройства. Оказалось, что они не только сознают «клеймо» своего мусульманства, но и понимают, что на работе к ним будет особое отношение – как следствие этого «клейма». К тому же женщине, носящей головное покрывало, трудно получить работу, предполагающую интенсивное взаимодействие с людьми, или, например, должность менеджера. Исследование также показало, что в отличие от представителей других вероисповеданий, носящих на себе религиозную символику, мусульманки все чаще подвергаются дискриминации на рабочем месте.

В том же 2010 г. от рабочих-мусульман поступила масса жалоб на то, что в процессе трудоустройства они становятся жертвами дискриминации. Кроме того, они сообщали, что коллеги по работе дают им различные прозвища, такие как Усама или Террорист, а работодатели запрещают носить мужской головной платок и совершать молитву в установленные исламом часы. Число подобных жалоб в период с 2005 по 2010 г. выросло почти на 60%.

Опрос общественного мнения, проведенный Pew Research Center в 2010 г., показал, что положительно к исламу относятся только 30% американцев, а отрицательно – 38%. На вопрос: «Что вам нравится в мусульманском мире?» – 33% респондентов ответили: «Ничего». Частым ответом было также: «Не знаю» (22%). Несмотря на то что американские мусульмане в социально-экономическом отношении хорошо интегрированы в американское

общество, опрос продемонстрировал, что с явным предубеждением к ним относятся 43% американцев (для сравнения: к христианам – 18%, к иудеям – 15%, к буддистам – 14%), с большим предубеждением – 9%, с некоторым предубеждением – 20%.

Согласно другому исследованию Pew Research Center, проведенному в 2011 г., только треть американцев (33%) считает, что большинство иммигрантов-мусульман стремится адаптироваться к американскому образу жизни, в то время как половина американцев (51%) полагает, что большинство иммигрантов-мусульман предпочитает оставаться в стороне от общей американской культуры.

В заключение следует сказать, что в сложившейся обстановке огромное число исламских организаций, отражающих все многообразие мусульманского сообщества США, ведет борьбу за права мусульман и против исламофобии. Как уже отмечалось выше, некоторые из них концентрируют свою деятельность на образовании и духовном просвещении, другие прилагают больше усилий в области борьбы за права человека и демократию. Ведущие исламские и правозащитные организации стараются донести до сознания общественности все факты психологического и физического насилия, от которого страдают американские мусульмане. Кроме того, многие подобные организации стали инициаторами внутримусульманской дискуссии о перспективах большей интеграции мусульман в жизнь американского общества с одновременным сохранением ими своих религиозных убеждений. Главным же препятствием на пути к достижению такого рода общественного согласия по-прежнему остается исламский экстремизм, проявлениями которого правоохранительные органы США склонны считать и два последних теракта: 15 апреля 2013 г. в Бостоне и 2 декабря 2015 г. в Сан-Бернардино (штат Калифорния).



### **Контрольные вопросы**

1. Проявления исламофобии в США до терактов 11.09.2001.
2. Волна исламофобии в США после терактов 11.09.2001.
3. Исламофобия в США в период президентского срока Барака Обамы.

### **Литература**

- Ahamed Nick.* Anti-Islam Sentiments and America's History of Religious Intolerance. (<http://pdf5.net/a/anti-islam-sentiments-and-americas-history-of-religious-w79225-pdf.pdf>).
- Elver Hilal.* Racializing Islam Before and After 9/11: From Melting Pot to Islamophobia // *Transnational Law & Contemporary Problems*. 2012. 21. P. 119–174. (<http://lesliecaton.com/tlcp/wp-content/uploads/2013/03/racializing.pdf>).
- Haddad Yvonne.* A Century of Islam in America. (<http://www.teachislam.com/dmdocuments/History/A%20Century%20of%20Islam%20in%20America.pdf>).
- Moore Ashley.* American Muslim Minorities: The New Human Rights Struggle // *Human Rights & Human Welfare. Topical Review Digest: Minority Rights*. University of Denver. 2013. (<http://www.du.edu/korbel/hrhw/researchdigest/minority/Muslim.pdf>).
- Ключников Б.* Исламофобия // *Наш современник*. 2011. № 6. С. 217–228. (<http://www.nash-sovremennik.ru/archive/2011/n6/1106-13.pdf>).
- Луис Б.* Ислам и Запад. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2003.
- Меняйлов В. С.* Проблема терроризма в США и эволюция американского антитеррористического законодательства во второй половине XX века. (<file:///C:/Users/%D0%9F%D0%9A/Downloads/problema-terrorizma-v-ssha-i-evolyutsiya-amerikanskogo-antiterroristicheskogo-zakonodatelstva-vo-vtoroy-polovine-hh-veka.pdf>).
- Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003.

## Глава 4

### Ислам в Латинской Америке

Появление больших групп мусульман в южной и северной частях Американского континента в разные периоды Средневековья и Нового времени было обусловлено общими историческими обстоятельствами. Заселение мусульманами Латинской Америки и островов Карибского бассейна началось в XVI в., вскоре после открытия Христофором Колумбом в 1492 г. Нового Света. Имеются свидетельства того, что завоевание Латинской Америки испанцы расценивали как некое продолжение Реконксты, т. е. борьбы христиан с мусульманами, которая в самой Испании закончилась как раз в год открытия Колумбом Американского континента. Коренных жителей Латинской Америки испанцы поначалу называли так же, как и мусульман, «неверными», а их храмы – «мечетями» (*mezquitas*, от арабского *масджид*). Предполагается, что испанские мусульмане, или мориски, подвергшиеся незадолго до этого насильственной христианизации, стремились в Новый Свет в надежде обрести там возможность исповедовать свою прежнюю веру. Франсиско Хименес де Сиснерос, занимавший в 1507–1517 гг. пост Великого инквизитора Испании, сетовал на то, что мориски в Америке открыто исповедуют ислам. Сетования Великого инквизитора, однако, не находили живого отклика у испанского королевского двора: мориски служили для испанцев основной рабочей силой, от которой зависело скорейшее обустройство новых колоний. И все же в 1539 г., когда Испания вела войну с мусульманскими правителями Северной Африки, был издан декрет, запрещающий переселение в Америку сыновей и внуков бывших мусульман. А в 1543 г. король Карл V издал указ об изгнании из Америки мусульман, уже успевших там обосноваться. В указе говорилось: «На подобных землях, в которых семена веры были посеяны лишь недавно, необходимо пресекать

распространение секты Мухаммада и любой другой»<sup>1</sup>. Началось преследование мусульман уже в колониях, и вскоре почти все они были христианизированы.

Однако уже во второй половине XVI в. началась вторая волна иммиграции мусульман в Латинскую Америку и на острова Карибского бассейна. На сей раз это были мусульмане из числа африканских рабов, предназначенных для работы на плантациях. Как уже говорилось ранее, мусульмане составляли примерно пятую часть от общей численности африканских рабов, завезенных в Южную и Северную Америку. Мусульман, как и остальных рабов, практически сразу обращали в христианство, в этом их хозяева видели свой моральный долг. Тем не менее некоторая часть рабов-мусульман продолжала хранить веру предков, о чем свидетельствуют, например, события известной бразильской «мусульманской революции» 1835 г. Тогда около 300 малес, как в Бразилии называли африканцев-мусульман, заняли улицы города Сальвадор, после чего несколько часов отбивали атаки превосходящих сил армии и вооруженных жителей. Примечательно, что после подавления этого восстания правительство Бразилии дало рабовладельцам шесть месяцев на крещение рабов-нехристиан, по истечении которых за каждого раба-нехристианина хозяину пришлось бы платить штраф. «Мусульманская революция» также вызвала общественный резонанс в соседних странах, и в результате последовавших за этим мероприятий по христианизации рабов ислам в Латинской Америке был в основном искоренен.

Те мусульманские сообщества, которые в настоящее время существуют в странах Латинской Америки и на островах Карибского бассейна, начали свое формирование примерно с середины XIX в. – в основном в результате иммиграции из стран Азии.

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Abd-Allah Umar Faruq*. *Turks, Moors, & Moriscos in Early America: Sir Francis Drake's Liberated Galley Slaves & the Lost Colony of Roanoke*. P. 8.

Эта третья волна иммиграции состояла из двух потоков. Первый поток был представлен иммигрантами из Южной и Юго-Восточной Азии (индо-пакистанский регион, Индонезия и др.), которые сотнями тысяч прибывали в качестве наемных рабочих и обосновывались по большей части на островах Карибского бассейна (Тринидад и Тобаго и др.) и в северо-восточной части Южной Америки (Гайана, Суринам). Среди них было много мусульман. Второй поток состоял из арабов сиро-ливанского региона, сначала христиан, а затем и мусульман, которые предпочитали заниматься мелкой торговлей в таких странах, как Аргентина, Бразилия, Венесуэла, Мексика. К этим иммигрантам-мусульманам третьей волны позже добавились мусульмане из других частей Ближнего и Среднего Востока, Северной и Западной Африки, Южной и Юго-Восточной Азии, а также частично новообращенные из числа коренного населения.

Четвертую волну мусульманской иммиграции в Латинскую Америку, начавшуюся в 2000-е гг. и продолжающуюся до сих пор, представляют в основном выходцы из Западной Африки. Это граждане Сенегала, Нигерии, Ганы, Анголы, Конго, Гамбии. Спасаясь от войны и нищеты у себя на родине, они становятся нелегальными пассажирами на кораблях, пересекающих Атлантику, часто даже не зная конечного пункта назначения. Особенно ощутимым приток этих африканских иммигрантов стал в Аргентине и Бразилии.

Поскольку в разных странах Латинской Америки и островов Карибского бассейна численность и этнический состав мусульманских сообществ различны, рассмотрим здесь по отдельности те сообщества, численность которых в 2009 г. (согласно статистике *Pew Research Center*) превышала 10 тыс. человек.

## Аргентина

В Аргентине в 2009 г. насчитывалось 784 тыс. мусульман, что составляло 1,9% от общего числа жителей страны. Известно, что первые арабы прибыли в Буэнос-Айрес из Великой Сирии в 1887 г. Поскольку у них были турецкие паспорта, аргентинцы называли их «турками», и это обозначение в дальнейшем стало применяться к арабским иммигрантам вообще. Иммиграция арабов в Аргентину была довольно интенсивной вплоть до середины XX в., и примерно 40% этих иммигрантов были мусульманами. Первая мусульманская ассоциация была образована в пригороде Буэнос-Айреса в 1917 г., а годом позже в самом Буэнос-Айресе был открыт исламский центр. Однако сиро-ливанская диаспора, связанная больше национальными, чем религиозными узами, быстро ассимилировалась с местным населением, особенно в результате смешанных браков. Дети иммигрантов уже плохо знали арабский язык и не имели потребности в его изучении. Сиро-ливанские мусульмане быстро теряли интерес к исламу, и по некоторым свидетельствам, в 1940-е гг. трудно было встретить араба с мусульманскими корнями, который не пил бы вино.

Некоторое оживление религиозной жизни мусульман началось в Аргентине в 1973 г., когда в Буэнос-Айресе был создан Центр исламских наук (*Centro de Estudios Islámicos*), который, помимо всего прочего, занимался и миссионерской деятельностью среди коренных аргентинцев. В 1980 г. в Буэнос-Айресе насчитывалось более 50 тыс. мусульман, действовали небольшие исламские учебные курсы, но в целом мусульманское сообщество не было заметным в публичной жизни страны. Ситуация изменилась в 1989 г., когда пост президента страны занял Карлос Саул Менем, сын сирийских иммигрантов-мусульман. Поскольку президентом Аргентины согласно конституции может быть только католик, Менем перед началом предвыборной кампании принял католицизм, однако его жена и сын остались мусульманами. В период

правления Менема ряд скандальных назначений его мусульманских родственников на высокие государственные посты, а затем два террористических акта, совершенных исламскими экстремистами в Буэнос-Айресе в 1992 и 1994 гг., сделали ислам постоянной частью аргентинского общественно-политического дискурса. В 2000 г. в Буэнос-Айресе при поддержке Менема и на деньги Саудовской Аравии была возведена самая большая в Южной Америке мечеть.

С началом XXI в. этносоциальный облик мусульманского сообщества Аргентины стал быстро меняться в результате нелегальной иммиграции из Западной Африки. «В 2000 году, – пишут М. Д. Силлс и К. Баггетт, – типичным мусульманином в Буэнос-Айресе был среднего возраста мужчина сирийского происхождения. Это был представитель малого бизнеса, говорящий в основном по-испански. Сегодня же типичным посетителем мечети в Буэнос-Айресе является молодой сенегалец. Он изучает испанский, но разговаривает на французском и языке волоф. Он занимается продажей бижутерии и часов с лотка на углу одной из оживленных улиц города. Вечером он возвращается в квартал, который называют Малым Дакаром»<sup>1</sup>.

В настоящее время в Аргентине действует одна из наиболее активных латиноамериканских мусульманских организаций – Исламская организация Латинской Америки (*The Islamic Organization of Latin America*), которой принадлежит построенная в 2000 г. в Буэнос-Айресе мечеть и которая направляет свои усилия на объединение всех латиноамериканских мусульман. В 2003 г. ИОЛА помогла совершить хадж в Мекку тринадцати молодым мусульманам – гражданам Аргентины, Чили, Бразилии, Уругвая, Боливии, Парагвая, Венесуэлы, Кюрасао, Гватемалы, Коста-Рики и Сальвадора.

---

<sup>1</sup> Sills M. David & Baggett Kevin. Islam in Latin America. P. 35.

## Бразилия

В Бразилии в 2009 г. насчитывалась 191 тыс. мусульман, что составляло 0,1% от общего количества жителей страны. Первые африканские рабы-мусульмане начали прибывать в Бразилию в середине XVI в. и вскоре исчислялись здесь уже тысячами. Несмотря на проводившуюся бразильскими властями жесткую политику христианизации, «африканский» ислам в том или ином виде сумел просуществовать до начала XX в., и отдельные его проявления до сих пор еще можно наблюдать в культуре потомков рабов в окрестностях Рио-де-Жанейро и Сан-Пауло. Нынешнее же сообщество мусульман Бразилии, так же как и Аргентины, было сформировано в основном сиро-ливанскими иммигрантами, приток которых был особенно внушительным в первой половине XX в. и к которым после образования государства Израиль добавились палестинские беженцы-мусульмане. В отличие от Аргентины, арабская иммиграция в Бразилию не прекратилась в середине XX в., а лишь стала менее интенсивной.

В 1929 г. в Сан-Пауло была образована первая в стране мусульманская ассоциация – Мусульманское благотворительное общество Сан-Пауло (*Sociedade Beneficente Muçulmana de São Paulo*), а в 1956 г. в городе открылась первая в Бразилии мечеть. В последующие годы мусульманские благотворительные общества появились и в таких городах, как Куритиба, Паранагуа, Рио-де-Жанейро, Бразилиа. Наиболее крупные мусульманские общины сложились в Сан-Пауло и Рио-де-Жанейро. Эти два города до сих пор являются центрами распространения ислама в Бразилии. Также большое число арабов-мусульман обосновалось в районе Трес-Фронтейрас, расположенном в месте соединения границ Бразилии, Парагвая и Аргентины.

Поскольку среди арабов-мусульман, прибывавших в Бразилию в первой половине XX в., никто не мог выполнять роль религиозных наставников, таковых поначалу приглашали с Маврикия

и из Марокко, так как некоторые из них владели португальским языком, на котором разговаривают в Бразилии. И лишь в 1980-е гг. группа бразильских мусульман была отправлена для получения религиозного образования в один из исламских университетов Саудовской Аравии. Двое из них окончили университет, стали первыми мусульманскими шейхами, родившимися в Бразилии. При их участии в стране были созданы такие мусульманские организации, как Союз мусульманских студентов Бразилии (*Muslim Student's Union of Brazil*) и Международный центр развития ислама в Латинской Америке (*Centro de Divulgação do Islam para a América Latina*).

Подавляющая часть мусульман Бразилии – сунниты; относительно недавние иммигранты-шииты сформировали небольшие общины в Сан-Пауло, Куритибе и Фос-ду-Игуасу. В настоящее время в Бразилии действует более 100 мечетей, исламских центров и мусульманских ассоциаций. Численность мусульманского сообщества быстро растет – по большей части за счет нелегальных иммигрантов-мусульман из Западной Африки.

### **Мексика**

В Мексике в 2009 г. насчитывалось 110 тыс. мусульман, что составляло менее 1% от общего числа жителей страны. Нынешнее мусульманское сообщество Мексики ведет свое начало в основном от сиро-ливанских иммигрантов, селившихся в столичном регионе (сунниты и друзы) и в округе города Торреон (шииты). Иммигранты первой волны в значительной степени ассимилировались с местным населением, иммигранты же второй половины XX в. в основном продолжают сохранять свою религиозную идентичность.

Раньше местом встречи мусульман, проживающих в столице, Мехико, служило посольство Пакистана, но в середине 1980-х гг. в городе началось строительство Исламского культурного центра



(*Centro Cultural Islámico de México*), и в 1989 г. здесь была открыта мечеть. В 1993 г., когда Исламский культурный центр получил официальный статус, в нем началось преподавание арабского языка и исламских дисциплин, стали проводиться семинары и выставки, был создан мусульманский веб-сайт на испанском языке. Омар Вестон, руководитель мусульманской общины Мехико, британец по происхождению, являлся сторонником либерального ислама с «национальным» оттенком и активно занимался его популяризацией – с этой целью он стал приглашать в мечеть немусульман, что не было одобрено саудовскими спонсорами, частично финансировавшими строительство мечети. Деятельность Омара Вестона охватила ряд городов центральной и северной Мексики. В 1989 г. была построена еще одна мечеть в Гвадалахаре, ставшая центром небольшой общины ливанских шиитов, создан Исламский культурный центр в Монтеррее, а в Мехико в 2001 г. открыт Образовательный центр мусульманского сообщества (*Centro Educativo de la Comunidad Musulmana*).

Помимо Исламского культурного центра, в Мехико имеется отделение суфийского ордена «Нур Ашки Джеррахи», возглавляемое вопреки исламской традиции женщиной – шейхой Аминой Теслимой аль-Джеррахи. Также в Мехико есть небольшая по численности группа испаноязычных мусульман-салафитов (*Centro Salafi de México*), которые следуют ваххабитской традиции.

Специфическая мусульманская община сложилась в мексиканском штате Чьяпас, куда в середине 1990-х гг. прибыл Мухаммад Нафия (в прошлом Аурельяно Перес), представитель сообщества испанских мусульман-мурабитов, базирующегося в Гранаде, и основал в городе Сан-Кристобаль-де-лас-Касас мусульманскую общину под названием «Исламское сообщество Мексики» (*Comunidad Islámica en México*). Членами общины (около 500 человек) стали малоимущие представители индейского племени цоциль, входящего в состав народа майя, которым мурабиты

предложили своего рода духовно-экономический план создания «идеального общества»: исповедовать ислам и заниматься пищевым производством и плотницким делом. Хотя ислам этой общины принял многие черты национальной культуры майя, ее члены считают себя настоящими мусульманами, водят детей в местную кораническую школу и исполняют ежедневную пятикратную молитву.

### **Венесуэла**

В Венесуэле в 2009 г. насчитывалось 94 тыс. мусульман, что составляло 0,3% от общего числа жителей страны. Мусульманское сообщество Венесуэлы начало складываться в первой половине XX в., когда сюда вслед за сиро-ливанскими христианами стали прибывать их земляки-мусульмане. В Каракасе в 1948 г. насчитывалось около тысячи мусульман, и к 1994 г. их число выросло до 20 тыс. человек. Большая часть мусульман Венесуэлы – сунниты, однако на принадлежащем Венесуэле острове Маргариты мусульманская община представлена почти исключительно шиитами ливанского происхождения.

В период с 1968 по 1972 г. в Каракасе были основаны два первых исламских центра с мечетями и кораническими школами. По мере того как численность мусульман-иммигрантов возрастала, появлялись новые исламские центры и мечети, такие как мечеть «Аль-Кудс аш-шариф» в Валенсии (1987), мечеть в Маракайбо (инаугурирована в 1994 г.) и мечеть Шейха Ибрахима в Каракасе (1993), построенная на деньги саудовских спонсоров и являющаяся второй по величине в Южной Америке после мечети Буэнос-Айреса.

В 2000-е гг. в результате конфликта между президентом Уго Чавесом и администрацией США ислам и мусульмане в Венесуэле стали частой темой в международном политическом дискурсе. Американцы утверждали, что Венесуэла является прибежищем исламских фундаменталистов и террористов, однако эти утвер-

ждения были основаны не столько на подтвержденных фактах, сколько на неприятии американцами дружественных отношений Чавеса с мусульманскими странами, поддерживающими исламский фундаментализм.

### Суринам

В Суринаме в 2009 г. насчитывалось 83 тыс. мусульман, что составляло 15,9% от общего числа жителей страны. Специфика Суринама заключается в том, что его мусульманское сообщество было сформировано не выходцами с Ближнего и Среднего Востока, как в большинстве других стран Южной Америки, а мусульманами из числа индо-пакистанских и индонезийских иммигрантов. Эти иммигранты начали массово прибывать в Суринам в качестве наемных рабочих в конце XIX в. Впрочем, до их прибытия в стране уже имелись «коренные» мусульмане – потомки африканских рабов-мусульман, в том или ином виде сохранявшие веру своих предков.

Мусульмане Суринама всегда отличались высокой экономической и социально-политической активностью. Первые мусульманские объединения были созданы в Суринаме в первой трети XX в.: «Хидаятуль-Ислам» (1921), Суринамская исламская ассоциация (*Surinaamse Islamitische Vereniging*, 1929), «Хилафат Анджуман» (1931). В 1941 г. некоторые элементы шариата были инкорпорированы в государственное законодательство, а годом позже мусульмане создали первую в Суринаме политическую партию – Мусульманскую партию. В 1954 г. была создана Ассоциация мусульман Суринама, а в 1974 г. – Совет мусульман Суринама, который объединил мусульманские общины разного этнического характера и установил тесные связи с всемирными исламскими организациями.

В настоящее время мусульмане широко представлены в Национальной ассамблее Суринама, а также в высших исполнительных органах власти. Законодательство Суринама

обеспечивает мусульманам сокращенный рабочий день по пятницам, а также в месяц Рамадан, окончание которого является общегосударственным праздником. С 1996 г. Суринам входит в состав членов организации «Исламская конференция» и Исламского банка развития.

Еще в 1950 г. Национальная ассамблея Суринама приняла закон о государственном субсидировании мусульманских и индуистских храмов и религиозных учебных заведений, на которое ранее могли рассчитывать только католические и протестантские учреждения. Эти субсидии мусульманское сообщество получает через мечети, которых в стране более ста и которые, таким образом, играют активную роль в сферах благотворительности и социальной защиты. Мечети, в частности, содержат детские приюты и дома престарелых, обеспечивают функционирование коранических школ, оказывают материальную помощь малоимущим.

### **Тринидад и Тобаго**

В Тринидаде и Тобаго в 2009 г. насчитывалось 78 тыс. мусульман, что составляло 5,8% от общего числа жителей страны. Мусульманское сообщество Тринидада и Тобаго состоит из афротринидадцев, предки которых были завезены в эти земли во времена работорговли, и индийцев, прибывавших сюда, как и в случае Суринама, начиная с конца XIX в. Афротринидадских мусульман значительно меньше, чем индийских, и они по большей части – новообращенные. Политические организации в стране, равно как и религиозные объединения, имеют ярко выраженный расовый характер: либо африканский, либо индийский. Так, например, прихожане почти каждой мечети являются представителями только одной из этих двух рас. В 1987 г. в Тринидаде и Тобаго насчитывалось 70 мечетей, при которых действовали коранические школы.

В стране активно работает несколько мусульманских объединений, играющих заметную роль во внутренней политике.

Самое большое из них – Исламский координационный совет (*Islamic Coordinating Council*), представляющий мусульман-индийцев и объединяющий три группы: Ассоциацию Анджуман Суннат-уль-Джамаат (*Anjuman Sunnat-ul-Jamaat Association*), Мусульманскую лигу Тринидада (*Trinidad Muslim League*) и Исламскую ассоциацию Тринидада (*Trinidad Islamic Association*). Объединенная исламская организация (*United Islamic Organization*) включает 14 более мелких, в основном радикальных исламских групп, часть которых была создана при поддержке со стороны исламских организаций арабских стран. Имеются и другие группы: Мусульманская лига Тринидада (*Trinidad Muslim League*), Исламское попечительство (*Islamic Trust*), «Таблиги Джамаат», Гильдия исламских миссионеров Южной Америки и Карибского бассейна (*Islamic Missionaries Guild of South America and the Caribbean*).

### Гайана

В Гайане в 2009 г. насчитывалось 55 тыс. мусульман, что составляло 7,2% от общего числа жителей страны. Как и в случае Суринама, эти мусульмане являются не выходцами с Ближнего и Среднего Востока, а иммигрантами из Южной Азии, по большей части из Индии. Выходцы из Южной Азии вообще составляют свыше половины населения Гайаны, но большая часть из них – индусы.

В период между 1838 и 1917 гг. в Гайану прибыло более 240 тыс. урдуговорящих крестьян из восточных областей Индии. Примерно 16% из них были мусульманами-суннитами. Были также шииты и последователи секты «Ахмадия», но их число, по сравнению с суннитами представлялось мизерным. До середины 1960-х гг. мусульманские проповедники, часто посещавшие Гайану, приезжали в основном из индо-пакистанского региона. Проповедники и распространявшаяся ими литература поддерживали на Гайане ханафитский мазхаб суннизма. Однако после обретения Гайаной в 1966 г. независимости были установлены

дипломатические отношения с рядом арабских стран, и многие молодые гайанские мусульмане отправились изучать арабский язык и мусульманское богословие в Саудовскую Аравию, Египет и Ливию. По возвращении на родину они стали вносить изменения в местную, «индийскую» практику ислама, основываясь на той его интерпретации, в частности ваххабитской, с которой познакомились за рубежом. Эти изменения находили понимание далеко не у всех гайанских мусульман. В результате в мусульманском сообществе Гайаны сложились два «лагеря». Один из них представлен молодым поколением, которое стремится следовать «арабским» традициям ислама, второй – старшим поколением, хранящим мусульманские традиции Южной Азии. Конфликт между этими двумя «лагерями» дестабилизирует как саму жизнь мусульманского сообщества Гайаны, так и его положение в стране в качестве религиозного меньшинства.

По данным Исламской организации Гайаны (*Islamic Organization of Guyana*), в стране в 2007 г. действовало около 125 мечетей и существовал целый ряд достаточно крупных и активных мусульманских объединений. В стране существует два официальных мусульманских праздника – праздник жертвоприношения и день рождения Пророка. В 1998 г. Гайана стала 56-м постоянным членом организации «Исламская конференция».

### **Панама**

В Панаме в 2009 г. насчитывалось 24 тыс. мусульман, что составляло 0,7% от общего числа жителей страны. Некоторые источники указывают на то, что первыми мусульманами в Панаме были африканские рабы, доставленные сюда в 1552 г. для работы на золотых приисках. Из-за невыносимых условий жизни эти рабы восстали против своих хозяев и были в итоге истреблены. В 1904–1913 гг. в Панаму прибыли несколько групп мусульман из индо-пакистанского и сиро-ливанского регионов. Вскоре эти мусульмане – в основном индо-пакистанские – создали объеди-

нение под названием «Суннитское индо-пакистанское мусульманское общество» (*Sunni Indo-Pakistan Muslim Society*). В период с 1929 по 1948 г. это объединение – уже под названием «Мусульманская миссия Панамы» (*Panama Muslim Mission*) – занималось организацией религиозной жизни панамских мусульман. Название объединения было изменено, поскольку к этому времени в сообществе присутствовали уже мусульмане из разных регионов, включая Ямайку, Тринидад и Барбадос. Постепенно оборудовались специальные места для коллективных молитв и изучения ислама, а в 1982 г. в Панама-Сити была открыта первая мечеть, при которой были организованы коранические курсы. В 1996 г. в стране действовали уже четыре мечети: в Панама-Сити, Колоне, Агуадульсе и Давиде. Основная часть панамских мусульман проживает в Панама-Сити и Колоне, небольшие общины есть в Давиде и других провинциальных городках. Большая часть из них (примерно 80%) – сунниты.

### **Колумбия**

В Колумбии в 2009 г. насчитывалось 14 тыс. мусульман, что составляло менее 1% от общего числа жителей страны. Мусульманское сообщество Колумбии начало складываться в середине XX в., когда сюда вслед за сиро-ливанскими христианами стали прибывать их земляки-мусульмане и мусульмане-палестинцы, а затем и мусульмане из других регионов мира. Наиболее крупные общины мусульман сложились в Боготе, Майкао, Буэнавентуре и на острове Сан-Андрес. В 1964 г. в Боготе открылся Исламский клуб (*Islamic Club*), организованный палестинскими иммигрантами, а в 1979 г. – Исламское благотворительное общество Боготы (*Islamic Charity Association of Bogotá*).

Строительство мечетей в Колумбии началось только в 1990-е гг., – после того как новая конституция 1991 г. уравнила в правах все этнорелигиозные группы. В 1993 г. была открыта

мечеть на острове Сан-Андрес, а в 1997 г. – мечеть в Майкао, ставшая третьей по величине в Южной Америке.

К настоящему времени мусульманские общины сложились и в таких городах, как Барранкилья, Картахена, Медельин, Пасто, Санта-Марта, Перейра, Армения, Вильявисенсио. Все эти общины уже имеют свои культурные центры и мечети.

### **Гондурас**

В Гондурасе в 2009 г. насчитывалось 11 тыс. мусульман, что составляло 0,1% от общего числа жителей страны. Подавляющее большинство этих мусульман – сиро-ливанские и палестинские иммигранты, переезжавшие сюда в течение всего XX в. В 1984 г. в Гондурасе появилась первая исламская организация – благотворительное общество, которое организовало строительство мечети в Сан-Педро-Сула. В настоящее время в стране действуют две мусульманские организации: Исламский центр Гондураса (*Centro Islámico de Honduras*) в Сан-Педро-Сула и Исламское общество Гондураса (*Comunidad Islámica de Honduras*) в Пуэрто-Кортес.

\* \* \*

С завершением эпохи испано-португальской колонизации и работорговли ислам в Латинской Америке оказался практически искорененным и поэтому перестал представлять угрозу христианской вере и христианской власти. Последующая иммиграция сиро-ливанских и южно-азиатских мусульман также ничем не угрожала окончательно христианизированному латиноамериканскому обществу, поскольку маргинальное социально-экономическое положение этих иммигрантов не давало им возможности распространять свою веру. Многие из них ассимилировались с местным населением, но даже те, кто сохранял свою исламскую идентичность, не воспринимались латиноамериканскими христианами как потенциально опасные «чужаки». По мнению



М. Д. Силлса и К. Баггетта, во многом это было связано со сходством азиато-мусульманской и латиноамериканской культур, которые известный британский культуролог Ричард Льюис включил в своей классификации мировых культур в одну группу – группу «мультиактивных» культур. Представители таких культур «эмоциональны, говорливы и импульсивны; для них чрезвычайно важна семья, чувства, отношения и люди вообще»<sup>1</sup>. Льюис также отмечает такие их общие черты, как неприязнь к планированию времени, важность для них личных отношений с окружающими и преклонение перед сильным лидером. «Если не принимать во внимание религию, – пишут Силлс и Баггетт, – то культуры Латинской Америки и мусульманского мира выглядят очень похожими»<sup>2</sup>. Очевидно, именно это сходство и обусловило отсутствие в Латинской Америке той скрытой исламофобии, которая была изначально присуща североамериканскому обществу, преимущественно протестантскому и входящему по классификации Льюиса в группу «линейно активных» культур.

Другое сходство представителей азиато-мусульманской и латиноамериканской культур заключается в их общей неприязни к США. По данным исследования, проведенного Pew Research Center в 2011 г., самое негативное отношение к США было присуще общественности семи стран мира: Турции, Пакистана, Египта, Иордании, Аргентины, Ливана и Мексики. Среди них наиболее положительное отношение к США выразили мексиканцы (56% опрошенных), а наименее положительное – турки, пакистанцы и египтяне (17% опрошенных в каждом случае).

Помимо культурного сходства и общей неприязни к США страны Латинской Америки и мусульманского мира связывают чисто прагматические экономические интересы. Президент Венесуэлы Уго Чавес (1999–2013) за время своего правления нанес

<sup>1</sup> Цит. по: *Sills M. David & Baggett Kevin. Islam in Latin America. P. 33.*

<sup>2</sup> Там же.

девять официальных визитов в Тегеран, результатом которых стали многочисленные соглашения о сотрудничестве между двумя странами в самых различных областях: от тракторостроения до ядерной энергетики. Президент Перу Алан Гарсиа Перес (годы правления 1985–1990 и 2006–2011) так характеризовал растущее взаимодействие между Латинской Америкой и мусульманским миром: «Это беспрецедентный шаг к объединению двух наших культур, двух наших миров. До сих пор мы имели дело только с США, Китаем и Европой. Теперь же мы видим восход арабских наций, обладающих огромными ресурсами»<sup>1</sup>. Экономическая нестабильность в странах Запада во второй половине 2000-х гг. заставила латиноамериканские правительства обратить свой взор на арабский мир, в котором они увидели залог собственной экономической безопасности. Основным фактором здесь стали взаимные интересы в сфере нефтедобычи и нефтепереработки. Уго Чавес даже предлагал создать некий альянс, который использовал бы во взаиморасчетах не доллар США, а собственную «нефтевалюту». Однако начавшаяся во втором десятилетии XXI в. «арабская весна» фактически положила конец всем этим перспективам и устремлениям.

Описанная выше «близость» латиноамериканского христианского и мусульманского миров не должна, впрочем, восприниматься как полное культурное единение. Некоторые факты, собранные исследовательницей пакистанского происхождения Рухсаной Камбер, свидетельствуют о том, что в отношении латиноамериканских христиан к местным мусульманам присутствовал заметный элемент высокомерия, хотя и не обязательно враждебного. Прежде всего, как пишет Камбер, в сравнении с католической церковью и ее институтами «ислам воспринимался как крайне примитивная религия, не имеющая своей иерархии, икон и других признаков какой-либо упорядоченности»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Цит. по: *Sills M. David & Baggett Kevin*. Islam in Latin America. P. 33.

<sup>2</sup> Цит. по: *Cook Matt*. Islam in Latin America. P. 10.

Изучив латиноамериканскую научно-публицистическую литературу, изданную до 1992 г., т. е. еще до вспышки исламофобии во всем западном мире, Камбер обнаружила, что авторы «стремились убедить читателя в том, что любые личные или политические контакты с исламом или мусульманами имели для немусульман вредные, болезненные последствия»<sup>1</sup>. По мнению Камбер, «латиноамериканские ученые относятся к исламу с явно большим предубеждением, чем англоязычные авторы»<sup>2</sup>. На бытовом уровне Камбер отмечает пренебрежительное обозначение мусульманина словом «турок» (*turco*), вошедшим в обиход с началом иммиграции в Латинскую Америку сиро-ливанцев.

Хотя приведенные Р. Камбер факты свидетельствуют о некоем специфическом отношении латиноамериканских христиан к местным мусульманам, собственно антиисламские настроения в Латинской Америке появились лишь в 1990-е гг. как реакция на действия исламских экстремистов.

Первым латиноамериканским государством, испытавшим на себе исламский экстремизм, стали Тринидад и Тобаго. Наиболее экстремистской исламской организацией в стране является печально известная «Джамаат аль-муслимин» («Община мусульман»), созданная в середине 1980-х гг. чернокожим тринидадцем Ленноксом Филлипсом (р. 1941), взявшим себе мусульманское имя Йасин Абу-Бакр. Во время учебы в 1960–70-х гг. в Канаде он проникся идеями «Нации ислама» Элайджи Мухаммада и, вернувшись на родину, стал проповедовать ислам с основательной примесью радикального африканского расизма. Его последователями стали несколько сотен афротринидадцев, и организация вскоре начала получать финансирование от властей Ливии. Основной деятельностью «Джамаат аль-муслимин», позиционировавшей себя в качестве защитницы интересов всех афротринидадцев, независимо от их вероисповедания, стала борьба против

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же.

«засилья» в стране южноазиатов. В 1990 г. организация устроила мятеж с целью свержения «коррупцированного» правительства и установления «справедливого» исламского правления. В ходе мятежа, длившегося шесть дней, были захвачены правительственные здания, офисы телевидения и радиостанции; погибли 24 человека, общественной собственности был нанесен ущерб примерно в 30 млн долларов США. После переговоров с представителями органов правопорядка мятежники сдались на условии предоставления им амнистии и поэтому сумели избежать наказания. Последующая отмена амнистии Государственным тайным советом не привела к их аресту, поскольку значительная часть афротринидадцев, хотя и не поддерживавшая мятеж, считала, что цели его были благородными.

С 1995 г., когда «Джамаат аль-муслимин» стала объединяться с официальными политическими группировками страны, Йасин Абу-Бакр нарастил свой политический вес и приобрел широкие связи в государственных структурах, что позволило ему получать не вполне законные доходы от государственной собственности, в частности земельной. Тем не менее и до 1995 г., и после члены «Джамаат» постоянно фигурировали в уголовных делах, связанных с контрабандой оружия и наркотиков, убийствами, отмыванием денег, изнасилованиями и похищением детей представителями высшего и среднего класса южно-азиатского сообщества. В 2005 г. несколько членов «Джамаат аль-муслимин», включая Йасина Абу-Бакра, были задержаны по подозрению в организации четырех взрывов в окрестностях Порт-оф-Спейн, приведших к гибели и ранениям мирных граждан. Однако следствие так и не смогло выдвинуть против задержанных обвинение, и они были освобождены. Вскоре после этого Йасин Абу-Бакр и пять других членов «Джамаат» предстали перед судом по обвинению в покушении на убийство двух бывших членов организации, незадолго перед этим из нее вышедших. Хотя оба не пострадали, в ходе покушения была убита случайная женщина. Абу-Бакр вновь был

признан невиновным и освобожден. В ноябре того же года, выступая по телевидению в связи с окончанием мусульманского поста, Абу-Бакр пообещал начать в 2006 г. «кровопролитную войну» против тех состоятельных мусульман, т. е. в основном мусульман южноазиатского происхождения, которые не будут платить *закят*<sup>1</sup>. Выступление было понято властями так, что получателем *закята* должна стать «Джамаат аль-муслимин». Через пять дней Абу-Бакр был арестован, обвинен в антигосударственной подрывной деятельности, вымогательстве и терроризме и отправлен за решетку. Это было первое уголовное дело, рассмотренное в рамках незадолго до того принятого антитеррористического закона Тринидада и Тобаго.

Оказавшись в тюрьме, Абу-Бакр тем не менее не утратил своего общественно-политического влияния, осуществляемого посредством его связей с коррумпированными представителями полиции, сил безопасности и официальных политических партий страны. Впрочем, общественность страны склонна считать «Джамаат аль-муслимин» скорее криминальной организацией, нежели религиозной. Власти всячески пытаются обуздать этот криминал и отказываются освободить Абу-Бакра под поручительство, несмотря на обещания «Джамаат» свергнуть правительство, если их лидер не будет освобожден. Борьба властей с группировкой направлена, помимо всего прочего, на конфискацию незаконно приобретенного ею имущества, а также на принудительную компенсацию ею ущерба, нанесенного государству в ходе мятежа 1990 г.

Эта борьба осложняется и существованием в стране других, более мелких радикальных исламских группировок, так или иначе связанных с «Джамаат аль-муслимин». Одна из таких группировок – «Аль-Ваджиха аль-исламийя» («Исламский фронт»), членами которой являются по большей части афротринидадцы,

---

<sup>1</sup> Закят – обязательная выплата в пользу малоимущих мусульман.

включая ее лидера Омара Абдаллаха. «Аль-Ваджиха» привлекалась к суду за публикацию материалов, выражающих поддержку деятельности «Аль-Каиды», однако ее связь с джихадистами так и не была установлена. Омар Абдаллах неоднократно выражал свои радикальные исламистские взгляды, критиковал политику США на Ближнем Востоке и отношение тринидадского правительства к мусульманам. Существует мнение, что он занимается контрабандой стрелкового оружия и что в 1980-е гг. он воевал в Афганистане в рядах моджахедов.

Если в Тринидаде и Тобаго проявления исламского радикализма, так же как и сам афротринидадский «расистский» ислам, имеют специфический «мафиозный» характер, то в других странах Латинской Америки эти проявления принимают более привычный для мирового сообщества вид. Так, в Аргентине исламский радикализм стал предметом общественного обсуждения после двух террористических актов, совершенных в Буэнос-Айресе во время первого президентского срока уже упомянутого выше Карлоса Саула Менема (годы правления 1989–1999). Примечательно, что с правлением этого президента связано и появление в Аргентине антиисламских настроений. Назначение им своих родственников-мусульман на высокие государственные посты вызывало протесты, которые часто принимали антимусульманский оттенок. Демонстранты на улицах скандировали презрительные речевки, намекающие на мусульманское происхождение президента. Однако настоящая волна исламофобии захлестнула Аргентину после того, как 17 марта 1992 г. мусульманский террорист-смертник на машине, начиненной взрывчаткой, врезался в фасад посольства Израиля в Буэнос-Айресе. В результате взрыва 29 человек погибли, 242 получили ранения. Второй подобный теракт был совершен в Буэнос-Айресе 18 июля 1994 г. – на этот раз машина взорвалась перед зданием Израильско-аргентинской ассоциации. Погибли 85 человек, около 300 получили ранения. Согласно данным следствия теракты были совершены организа-

цией «Хизбалла» по поручению иранского руководства. Следы вели в город Сьюдад-дель-Эсте, расположенный в Трес-Фронтейрасе, на территории Парагвая. Этот город во время правления парагвайского президента Альфредо Стресснера (годы правления 1954–1989) был превращен в зону свободной торговли, но в ходе финансового кризиса 1990-х гг. стал прибежищем для разного рода преступных элементов. В городе ныне проживает большое число иммигрантов из Ливана, Сирии и Египта, и, по мнению международных правоохранительных организаций, в нем базируется латиноамериканский штаб организации «Хизбалла», а также представительство «Аль-Каиды». Впрочем, никаких свидетельств причастности населения Сьюдад-дель-Эсте к терактам, совершенным в Буэнос-Айресе, обнаружено не было.

Несмотря на это, мусульманское сообщество Аргентины, ранее не вызывавшее ни у кого интереса, стало темой ежедневного обсуждения в национальных СМИ. Аргентинские общественные деятели, выступая на ведущих телеканалах страны, рассказывали зрителям об «очевидной» связи между исламом и терроризмом. Термин «фундаменталист» стал практически синонимичным слову «мусульманин», а мусульманское сообщество Аргентины было заклеено как «пособники террористов».

Между тем район Трес-Фронтейрас после терактов в Буэнос-Айресе стал объектом пристального внимания спецслужб не только стран Латинской Америки, но и США. Занимающий небольшую территорию в 40 кв. км, он, помимо парагвайского Сьюдад-дель-Эсте, включает еще два города: бразильский Фос-ду-Игуасу и аргентинский Пуэрто-Игуасу. По разным оценкам в районе проживает от 20 до 60 тыс. выходцев с Ближнего Востока, в основном из Ливана, основательно представленных в торговом секторе. В районе действуют несколько исламских учебных заведений и арабоязычных кабельных телестанций. Наличие большой общины ливанцев, отсутствие эффективной системы охраны правопорядка и пограничного контроля сделали

Трес-Фронтейрас одним из пунктов, где «Хизбалла» получает криминальные доходы и готовит террористические операции. Еще в 1996 г. в Сьюдад-дель-Эсте был арестован член «Хизбаллы», который занимался контрабандой оружия и был задействован в подготовке взрыва посольства США в Асунсьоне. В 1998 г. здесь была изъята партия фальшивых ливанских паспортов. Показательно в этом отношении дело арестованного в 2002 г. в Бразилии ливанца Асада Ахмада Бараката, которого считали главным «финансистом» «Хизбаллы» в Трес-Фронтейрасе. Когда парагвайская полиция провела обыск в крупнейшем торговом центре Сьюдад-дель-Эсте, владельцем которого является Баракат, она обнаружила партию видеофильмов, пропагандирующих джихад, и письмо от ливанского штаба «Хизбаллы» с благодарностью за получение от Бараката суммы в 3,5 млн долларов США. По утверждению генерального прокурора Парагвая, общая сумма переводов Бараката в кассу «Хизбаллы» составила с 1995 г. 50 млн долларов США. В 2004 г. власти Парагвая задержали Али Халиля Мехри, бизнесмена ливанского происхождения, перечислившего на счет «Хизбаллы» несколько миллионов долларов США, вырученных им от продажи пиратской программной продукции.

Суннитские ближневосточные радикальные организации также обнаруживают свое присутствие в Трес-Фронтейрасе, хотя и в меньшем масштабе, чем «Хизбалла». Так, например, обосновавшиеся здесь представители палестинской ХАМАС подозревались в контрабанде наркотиков и медиапиратстве. Главным «финансистом» ХАМАС в этом районе считался Айман Готми, который занимался сбором средств для Фонда Святой Земли (*Holy Land Foundation*), исламского благотворительного фонда в Техасе, финансировавшего ХАМАС и закрытого властями США в 2001 г. Один из наиболее известных в Трес-Фронтейрасе суннитских проповедников, шейх Халед Таки ад-Дин, также связан преимущественно с ХАМАС. В Трес-Фронтейрасе были также найдены следы египетской экстремистской организации «Аль-Гамаа аль-исламиyyа»: в частности, Саид Мухлис, один из



организаторов кровавого нападения на иностранных туристов в Луксоре в 1997 г., проживал здесь до своего ареста в Уругвае в 1999 г. В 2002 г. бразильская полиция арестовала в Фос-ду-Игуасу Мухаммеда Али Сулеймана, еще одного члена «Аль-Гамаа аль-исламийя», причастного к луксорскому теракту. Спустя некоторое время в Бразилии задержали Хешама ат-Тарабили, также разыскиваемого по делу о теракте в Луксоре.

Присутствие ближневосточных исламских радикалов в Латинской Америке не ограничивается районом Трес-Фронтейраса. Уже в середине 1990-х гг. ячейки «Хизбаллы» действовали в Венесуэле, особенно на острове Маргариты, где проживает 12 тыс. выходцев с Ближнего Востока. После теракта 11 сентября 2001 г. в США службы безопасности Чили заинтересовались действующими на территории страны торговыми предприятиями Асада Бараката и еще одного ливанца – Халиля Салеха, предположительно занимавшимися отмыванием денег. Двое помощников Салеха были арестованы, им было предъявлено обвинение в финансировании террористической группировки. Имеются также примеры исламской экстремистской деятельности в Колумбии, в частности в Майкао. В 1997 г. полиция обнаружила здесь тайную радиостанцию, занимавшуюся пропагандой идеологии «Хизбаллы». По оценкам спецслужб, «Хизбалла» получает здесь доходы от контрабанды и отмывания денег.

Курьезным и вместе с тем показательным фактом деятельности исламских радикалов в Латинской Америке стало создание в Венесуэле организации, взявшей себе название «Хизбалла Латинской Америки» (*Hezbollah en América Latina*). Организация была сформирована из представителей индейского племени вайю, населяющего территорию, примыкающую к северной части границы Венесуэлы с Колумбией. Члены организации, формально принявшие ислам шиитского толка под руководством Теодоро Дарнотта, бывшего революционера-марксиста, ставшего сподвижником президента Уго Чавеса, позиционировали себя

сторонниками Ирана и ливанской «Хизбаллы». В октябре 2006 г. члены «Хизбаллы Латинской Америки» предприняли неудачную попытку взорвать посольство США в Каракасе, после чего Дарнотт был арестован и отправлен за решетку. На созданном «Хизбаллой Латинской Америки» сайте содержалась информация и о деятельности организации за рубежом: в Аргентине, Чили, Колумбии, Сальвадоре и Мексике. В своем манифесте «Хизбалла Латинской Америки» заявляла, что венесуэльское общество, поглощенное интересом к сексу, деньгам и коммерции, превратилось в «болото аморальности и коррупции», и только «теократическая исламская политическая сила способна вывести общество из этой ситуации»<sup>1</sup>. При этом организация призывала всех венесуэльцев поддержать политический курс Уго Чавеса.

Примечательным в создании такой организации стал тот факт, что ливанская «Хизбалла» и другие ближневосточные исламистские группировки получили пример возможности «вращения» исламских радикалов того или иного уклона в самой Латинской Америке из числа ее жителей, облегчаемого местными культурно-социальными условиями, весьма благоприятными для этого процесса. Исламское вероисповедание этих радикалов предстало в данном случае необязательным условием: радикалов, как оказалось, легко можно обратить в ислам, поскольку исламизм – это не столько религиозное, сколько политическое движение.

Эта идея, в частности, объясняет почти идеальный симбиоз целей «боловарианской революции» под руководством Уго Чавеса и целей «Хизбаллы»: «„Хизбалла Латинской Америки“ с уважением относится к проходящему в Венесуэле революционному процессу и поддерживает цели этого процесса, связанные с улучшением жизненных условий для бедных, а также антиимпериалистическую и антиимпериалистическую политику революции»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Venezuela. American Foreign Policy Council. P. 6.

<sup>2</sup> Там же.

### **Контрольные вопросы**

1. Этапы иммиграции мусульман в Латинскую Америку и их характеристика.
2. Крупнейшие мусульманские сообщества в странах Южной Америки.
3. Крупнейшие мусульманские сообщества в странах Центральной Америки и на островах Карибского бассейна.
4. Афротринидадский ислам и «Джамаат аль-муслимин».
5. Деятельность ближневосточных исламских радикалов в Латинской Америке.

### **Литература**

- Abd-Allah Umar Faruq.* Turks, Moors, & Moriscos in Early America: Sir Francis Drake's Liberated Galley Slaves & the Lost Colony of Roanoke. ([http://www.nawawi.org/wp-content/uploads/2013/01/roots\\_of\\_islam\\_p1.pdf](http://www.nawawi.org/wp-content/uploads/2013/01/roots_of_islam_p1.pdf)).
- Brieger Pedro.* Muslims in Argentina. ([https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/17433/ISIM\\_6\\_Muslims\\_in\\_Argentina.pdf?sequence=1](https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/17433/ISIM_6_Muslims_in_Argentina.pdf?sequence=1)).
- Bruckmayr Philipp.* Syro-Lebanese migration to Colombia, Venezuela and Curacão: From mainly christian to predominantly Muslim phenomenon / European Journal of Economic and Political Studies. 3 (SI). 2010. С. 151–178. (<http://ejeps.fatih.edu.tr/docs/articles/69.pdf>).
- Chickrie Raymond S.* Muslims in Suriname: Facing Triumphs and Challenges in a Plural Society. ([http://islamicpopulation.com/pdf/Surinam\\_Triumphs&Challenge.pdf](http://islamicpopulation.com/pdf/Surinam_Triumphs&Challenge.pdf)).
- Cook Matt.* Islam in Latin America. March, 2007. ([http://www.mrnet.org/system/files/library/islam\\_in\\_latin\\_am.pdf](http://www.mrnet.org/system/files/library/islam_in_latin_am.pdf)).
- Costanza William.* Hizballah and Its Mission in Latin America // Studies in Conflict & Terrorism. 2012. 35:3. P. 193–210.
- Ferrand Nicole M.* Islamic Terrorism in Latin America. The Americas Report. Center for Security Policy. March 11, 2009. Vol. 5. Issue 17. ([http://www.il-rs.org.br/ingles/arquivos/The\\_Americas\\_March\\_11\\_2009.pdf](http://www.il-rs.org.br/ingles/arquivos/The_Americas_March_11_2009.pdf)).

- Islam in Colombia: Between Assimilation and Exclusion (Summary of original full-text article by Diego Castellanos entitled “Islam en Colombia: Entre la Asimilación y la Exclusión”). ([https://lacc.fiu.edu/research/islam-in-latin-america/working-papers/islam\\_in\\_colombia.pdf](https://lacc.fiu.edu/research/islam-in-latin-america/working-papers/islam_in_colombia.pdf)).
- Islam in Mexico: Defining a National Islam (Summary of Original Full-Text Article by Zidane Zeraoui Entitled “El islam en México: definiendo un islam nacional”). ([https://lacc.fiu.edu/research/islam-in-latin-america/working-papers/islam\\_in\\_mexico.pdf](https://lacc.fiu.edu/research/islam-in-latin-america/working-papers/islam_in_mexico.pdf)).
- Lewis Richard D.* The Cultural Imperative: Global Trends in the 21st Century. Finland: WS Bookwell, 2003.
- Mapping the Global Muslim Population. A Report on the Size and Distribution of the World’s Muslim Population. October 2009. Pew Research Center. (<http://www.pewforum.org/files/2009/10/Muslimpopulation.pdf>).
- May Sally.* Islam in Costa Rica, Mexico, Central and South America: Profile of a New Religious Movement. ([http://www.prolades.com/profiles/islam\\_eng.pdf](http://www.prolades.com/profiles/islam_eng.pdf)).
- Muhammad Abdul Khabeer.* A Brief History of the Muslims in Panama. (<http://www.islamawareness.net/LatinAmerica/panama.html>).
- Pastor de María y Campos Camila.* Being a New Muslim in Mexico: Conversion as Class Mobility. Paper Prepared for the “Islam in Latin America Workshop”. April 2010. Florida International University. ([http://muslimpopulation.com/pdf/Mexico\\_Camilamuslim.pdf](http://muslimpopulation.com/pdf/Mexico_Camilamuslim.pdf)).
- Peres de Oliveira Vitória.* Islam in Brazil or the Islam of Brazil? ([http://muslimpopulation.com/pdf/Brazil\\_Islam.pdf](http://muslimpopulation.com/pdf/Brazil_Islam.pdf)).
- Qamber Rukhsana.* Anti-Islamic Bias in Sources on Latin America: Preliminary Findings // *Islamic Studies* 42 (2003). P. 651–685.
- Sills M. David & Baggett Kevin.* Islam in Latin America. *SBJT* 15.2 (2011). P. 28–41. ([http://www.sbts.edu/wp-content/uploads/sites/5/2011/09/4\\_sbjt-v15-n2\\_sills-baggett.pdf](http://www.sbts.edu/wp-content/uploads/sites/5/2011/09/4_sbjt-v15-n2_sills-baggett.pdf)).
- Steinitz Mark S.* Middle East Terrorist Activity in Latin America. CSIS. Policy Papers on the Americas. Vol. XIV. Study 7. July 2003. ([http://csis.org/files/media/csis/pubs/ppmiddleeastterrorist\\_activityinlamerica\[1\].pdf](http://csis.org/files/media/csis/pubs/ppmiddleeastterrorist_activityinlamerica[1].pdf)).

*Terdman Moshe*. Radical Islam in the Caribbean Basin: A Local Problem or a Global Threat? PRISM. Occasional Papers. Vol. 5, № 4 (November 2007). Venezuela. American Foreign Policy Council. ([http://almanac.afpc.org/sites/almanac.afpc.org/files/Venezuela\\_0.pdf](http://almanac.afpc.org/sites/almanac.afpc.org/files/Venezuela_0.pdf)).

## Глава 5

### Ислам в Австралийском Союзе

Первыми мусульманами, вступившими на австралийскую землю, были индонезийцы с острова Сулавеси, которые в период с начала XVIII и до начала XX в. занимались сезонной ловлей и переработкой трепанга у северного побережья Австралии, в районе полуострова Арнемленд и соседних с ним островов. Индонезийские мусульмане поддерживали тесные контакты с населяющими эти земли австралийскими аборигенами, известными ныне как народ йолнгу, в чьей культуре до сих пор сохранились следы влияния индонезийцев. Однако достоверно неизвестно, предпринимались ли попытки обращения этих аборигенов в ислам.

С 1788 г., когда в Австралии была основана первая британская колония Новый Южный Уэльс, власти Британии начали ссылать в свои новые владения осужденных преступников, в частности из своих мусульманских колоний. По-видимому, некоторые из этих ссыльных и были зафиксированы как «магометане» в списках переписи населения Австралии в 1802, 1811, 1822 и 1828 гг. В середине XIX в. для освоения обширных и пустынных просторов континента британцы стали использовать верблюдов, которых они завозили из своей индийской колонии. Вместе с верблюдами в Австралию доставлялись профессиональные верблюдоводы, выходцы из северных частей британской Индии, прозванные англичанами «афганцы» (*Afghan*). Первые восемь «афганцев», в числе которых были мусульмане и индусы, прибыли в Мельбурн в 1860 г. для сопровождения австралийской

экспедиции Бёрка и Уиллса. Следующая группа «афганцев» из Раджастана и Белуджистана в количестве 31 человека прибыла вместе со 120 верблюдами в 1866 г. Они предназначались для проекта транспортного освоения пустынных территорий Южной Австралии, разработанного Томасом Элдером, известным австралийским общественным деятелем, землевладельцем и бизнесменом. До начала 1930-х гг. около 3 тыс. «афганских» верблюдов обеспечивали в Австралии дальние наземные перевозки. В память о них трансавстралийская железная дорога, связывающая Аделаиду на южном побережье с Дарвином на северном, получила название «Ган» (*The Ghan*, сокращ. от *Afghan*).

Именно эти «афганцы» сформировали первую в Австралии мусульманскую общину. Обосновавшись в окрестностях Алис-Спрингса и в других поселениях Северной территории, они заключали браки с местными женщинами-аборигенами и оставались в Австралии навсегда. В наши дни многие семьи австралийских аборигенов носят «афганские» фамилии: Хан, Султан, Магомед, Зада, Акбар.

В 1882 г. владелец транспортной станции «афганец» Абд аль-Кадер построил первую мечеть в Австралии – в Марри. Мечеть действовала до середины 1950-х гг., когда была забыта из-за того, что потомки «афганцев» уже перестали практиковать ислам. Вторая «афганская» мечеть была возведена в Аделаиде в 1888 г.; к ее основному зданию в 1903 г. добавились четыре минарета. Как минимум раз в год, в мусульманский праздник окончания священного месяца Рамадан, в эту мечеть съезжались мусульмане со всей округи, включая такие столь отдаленные от Аделаиды места, как Брокен-Хилл и Калгурли. Первое же массовое мусульманское публичное мероприятие, привлекавшее широкое общественное внимание, состоялось 23 июля 1884 г., когда 70 мусульман собрались в мельбурнском Альберт-парке на коллективную праздничную молитву.

В середине 1880-х гг. на северное побережье Австралии и острова Торресова пролива стали прибывать «малайцы», как в то время называли выходцев из разных частей Индонезийского архипелага, для работы в сфере добычи жемчуга. Большинство этих «малайцев» были мусульманами; многие из них женились на местных женщинах-аборигенах и навсегда оставались в Австралии, хотя после Второй мировой войны добыча жемчуга стала быстро приходить в упадок. В настоящее время значительное число людей малайско-австралийского происхождения проживает в Дарвине, Бруме и других городах северного и западного побережий.

В первой половине XX в. австралийскими властями была принята «политика белой Австралии», выражающаяся, в частности, в том, что возможность иммиграции в страну получали лишь мусульмане европейского происхождения. В 1920–30-е гг. основной приток мусульман в Австралию происходил за счет албанцев. В 1960 г. албанские иммигранты возвели мечеть в Шеппартоне, а в 1963 г. – в Мельбурне. После окончания Второй мировой войны задачи экономического развития страны, решение которых требовало увеличения численности населения, заставили австралийское правительство внести изменения в иммиграционные правила. В результате этих изменений существенно увеличился приток иммигрантов-мусульман из Балканских стран, в особенности из Боснии и Герцеговины, а также из Турции и с Кипра. В период с 1967 по 1971 г. в Австралию прибыло около 10 тыс. переселенцев из Турции – в рамках иммиграционного соглашения между двумя странами, подписанного в 1967 г. В начале 1970-х гг. изменилась и внутренняя политика Австралии в отношении иммигрантов: на смену идее культурной адаптации пришла концепция мультикультурализма. В 1975 г. началась массовая иммиграция в Австралию ливанцев, вызванная гражданской войной на их родине. Хотя мусульмане в общей массе ливанских иммигрантов составляли лишь около 40%, их переселение способствовало

резкому увеличению общей численности австралийских мусульман: с 22,3 тыс. в 1971 г. до 45,2 тыс. в 1976 г. Ливанцы до сих пор являются самой большой этнической группой среди мусульман Австралии. Примерно две трети мусульман-ливанцев в Австралии – сунниты, остальные – шииты.

С начала 1980-х гг. рост численности мусульман в Австралии существенно ускорился. Согласно данным переписи населения в 1981 г. их численность составляла 76,8 тыс. человек (0,53% от общего числа жителей), в 1991 г. – 147,5 тыс., в 2001 г. – 281,6 тыс., в 2011 г. – 476,3 тыс. (2,25% от общего числа жителей). По данным переписи населения 2006 г., 58% австралийских мусульман родилось за пределами Австралии, в том числе в Ливане (9%) и Турции (7%). К боснийским, турецким и ливанским иммигрантам в этот период добавились мусульмане из Индонезии, Малайзии, Ирана, островов Фиджи, Албании, Судана, Сомали, Египта, Палестинских территорий, Ирака, Афганистана, Пакистана, Бангладеш и других стран.

Расселение мусульман на территории Австралии неравномерно. Половина всех австралийских мусульман (50%) проживает в штате Новый Южный Уэльс; остальные населяют штаты Виктория (33%), Западная Австралия (7%), Квинсленд (5%), Южная Австралия (3%), Австралийскую столичную территорию (1%), а также Северную территорию и остров Тасмания.

Примерно три четверти мусульман ливанского происхождения, составляющие самую большую в Австралии этническую мусульманскую группу, проживают в Сиднее, где сконцентрированы выходцы из арабского мира и где мусульмане составляют 3,4% от общего числа жителей. Большинство мусульман турецкого происхождения населяют также Сидней и Мельбурн. В Сиднее они плотно обосновались в районах Оберн, Истлейкс и Пристонс; в последнем из них находится Эмити-Колледж – крупное учебное заведение, спонсируемое меценатами турецкого происхождения. В Мельбурне турецкие мусульмане проживают в основном в северных пригородах, в районе Брудмидоуз. Многочисленная



турецкая мусульманская община существует также в Шеппартоне. Австралийские мусульмане турецкого происхождения посещают мечети во многих городах; службы в них проводятся, как правило, на турецком, а не на арабском языке. В 1992 г. Мусульманское общество турок-киприотов возвело в Саншайне, пригороде Мельбурна, грандиозную мечеть, повторяющую османский стиль стамбульской мечети Султана Ахмеда. Другой крупнейшей «турецкой» мечетью, построенной в османском стиле, является Галлиопольская мечеть в Оберне, открытая в 1999 г. и собирающая на пятничные молитвы до 2 тыс. верующих. Она занесена в список объектов австралийского культурного наследия.

Мусульмане боснийского происхождения, большая часть которых обосновалась в Австралии в первой половине 1990-х гг., населяют в основном южные районы Мельбурна (Дэндинонг, Ноубл-Парк, Сейнт-Элбан) и юго-западные районы Сиднея (Оберн, Блэктаун, Бэнкстаун и др.). Крупные боснийские общины имеются также в Перте и Брисбене. В 1983 г. Мусульманское общество австралийских боснийцев возвело мечеть в Пэнсхёрсте, пригороде Сиднея, а в 1993 г. – в Диер-Парке в Мельбурне, входящую в число самых больших в Австралии. Общины мусульман иного этнического происхождения созданы не только в Сиднее и Мельбурне, но и в провинциальных городах: Катаннинге (малайцы), Кобраме (иракцы), Дарвине (индонезийцы) и др.

Примечательным явлением в последние десятилетия стало обращение в ислам австралийских аборигенов. В 2011 г. их число составило 1140 человек – почти вдвое больше, чем в 2001 г. Многие из них имеют смешанное австралийско-афганское или австралийско-малайское происхождение, однако причины их обращения в ислам кроются, по мнению некоторых исследователей<sup>1</sup>, не столько в индивидуальной генеалогии, сколько в поисках

<sup>1</sup> См.: *Stephenson Peta*. Reaffirming Aboriginality through Allah: Indigenous Muslims in Australia. Challenges and Opportunities for Islam and the West – The Case of Australia.

аборигенами самоидентификации в условиях их социально-экономической маргинализации, т. е. примерно в тех же обстоятельствах, которые в свое время породили «черный» ислам в США. Мусульмане-аборигены видят тесную связь между их собственной этнической культурой и мусульманской этикой и считают, что ислам является эффективным средством борьбы с социальными недугами, такими, например, как распространенные среди современных австралийских аборигенов алкоголизм и наркомания.

С 1990-х гг. число проживающих в Австралии мусульман стало существенно увеличиваться и за счет студентов из таких мусульманских стран, как Малайзия, Индонезия, Бангладеш, Пакистан. Получив образование в австралийских учебных заведениях, многие из них оставались в Австралии на постоянное жительство – в рамках государственной программы по привлечению квалифицированных специалистов из-за рубежа.

Несмотря на этот приток высококвалифицированных профессионалов из мусульманских стран, общее социально-экономическое положение австралийских мусульман оставалось на относительно невысоком уровне. По данным Австралийского статистического бюро, в 1996 г. уровень безработицы среди мусульман составлял 25%, в то время как среди австралийцев вообще – 9% (в 2001 г. – 18,5 и 6,8% соответственно). По данным за 2007 г., средний заработок мусульман был ниже, чем у австралийцев в целом; доход в размере 1000 австралийских долларов в неделю получали лишь 5% мусульман, тогда как среди всех австралийцев – 11%. Кроме того, число мусульман, содержащихся в тюрьмах Нового Южного Уэльса, составляло более 9% от общего количества заключенных, хотя мусульмане представляют менее 3% всех жителей штата.

Государственная политика мультикультурализма позволила австралийским мусульманам существенно укрепить свои религиозные институты. В настоящее время в стране действуют

более ста мечетей, особенно их много в Сиднее и Мельбурне. В большинстве австралийских мечетей имеются воскресные школы, где дети мусульман получают знания об исламе, а также изучают языки мусульманских народов: арабский, турецкий, урду. С начала 1980-х гг. общины австралийских мусульман стали создавать исламские школы начального и среднего уровня. Большинство из них расположены в Сиднее и Мельбурне; также они имеются в Перте, Аделаиде и Брисбене. Учебные программы в этих школах, включающие все те дисциплины, которые предлагаются в светских школах того же уровня, дополнены дисциплинами, связанными с исламским вероучением и, как правило, преподаванием арабского языка. Некоторые мечети и исламские школы управляются несуннитскими общинами: мечеть «Аз-Захра» и одноименный колледж в Сиднее – шиитами, колледж «Аль-Садик» в Сиднее – алавитами, колледж «Аль-Амана» в Сиднее – хабашитами. Четыре мечети в Австралии имеет и секта «Ахмадия» – в Сиднее, Мельбурне, Брисбене и Аделаиде.

В Австралии действует множество исламских центров, обществ и ассоциаций, в подавляющем большинстве суннитских, входящих, как правило, в состав исламского совета соответствующего штата. Исламские советы всех штатов объединены в Австралийскую федерацию исламских советов (*Australian Federation of Islamic Councils*), созданную в 1964 г. с целью представления интересов австралийских мусульман на национальном и международном уровнях. В 1988 г. федерация выбрала Верховного муфтия Австралии и Новой Зеландии, которым стал уроженец Египта суннитский шейх Тадж ад-Дин Хиляли. В 2007 г., после ряда скандальных высказываний Хиляли, пост Верховного муфтия занял ливанец Фахми Наджи, которого в 2011 г. сменил египтянин Ибрахим Абу-Мухаммед, выпускник каирского исламского университета «Аль-Азхар».

В 1974 г. по инициативе представителей Саудовской Аравии Австралийская федерация исламских советов получила

эсклюзивное на территории Австралии право сертифицировать местную мясную продукцию на соответствие требованиям исламской «дозволенности» (халяль), что стало приносить федерации существенный доход благодаря все возрастающему экспорту мясопродуктов в мусульманские страны Ближнего Востока и Юго-Восточной Азии.

Еще одной крупной исламской организацией является Ассоциация ливанских мусульман (*Lebanese Muslim Association*), базирующаяся в Лакембе, юго-западном пригороде Сиднея. Ассоциация была создана в начале 1960-х гг. с целью обеспечения социальных, религиозных и образовательных потребностей местной мусульманской общины. В 2003 г. из ассоциации выделилась группа под руководством Кейсара Трэда, ближайшего сподвижника Тадж ад-Дина Хиляли, получившая название Австралийская ассоциация исламской дружбы (*Islamic Friendship Association of Australia*).

В 2006 г. во время общественного скандала, спровоцированного высказываниями Тадж ад-Дина Хиляли, состоялась встреча более 80 австралийских имамов, в ходе которой было создано еще одно крупное объединение – Австралийский национальный совет имамов (*Australian National Imams Council*).

Менее представительные мусульманские объединения включают такие культурные, благотворительные и правовые организации, как «Полумесяцы Брисбена» (*Crescents of Brisbane*), «Дар аль-Фатва – Высший исламский совет Австралии» (*Darulfatwa – Islamic High Council of Australia*), «Австралийское исламское сообщество Милли Гёрюш» (*Islamic Community Milli Görüş Australia*), «Австралийский мусульманский женский центр по правам человека» (*Australian Muslim Women's Centre for Human Rights*), «Австралийская мусульманская помощь» (*Muslim Aid Australia*), «Исламский музей Австралии» (*Islamic Museum of Australia*), «Ассоциация мусульманок» (*Muslim Women's Association*).

Среди объединений этого уровня есть организации, чья идеология базируется на исламском фундаментализме. В их числе – «Австралийская ассоциация Ахль ас-сунна ва-ль-джама‘а» (*Ahlus Sunnah Wal Jamaah Association*), основанная в 1985 г. в Мельбурне иорданским шейхом Мухаммедом Омраном, «Всемирный центр исламской молодежи» (*Global Islamic Youth Centre*), созданный в 2000 г. в Сиднее ливанским шейхом Фейзом Мухаммедом, отделение международной исламистской организации «Хизб ат-Тахрир» и «Движение исламской молодежи» (*Islamic Youth Movement*), являющееся ответвлением «Ахль ас-сунна ва-ль-джама‘а». Все эти организации неоднократно попадали в поле зрения австралийских правоохранителей в связи с их радикальной исламистской деятельностью. Свои ячейки в Австралии смогли создать и некоторые исламистские террористические организации, такие как южноазиатские «Лашкаре-Тайба» и «Джамаа Исламия», а также восточноафриканская «Аш-Шабаб».

По мнению австралийского исследователя М. Бендла, огромную роль в распространении на территории Австралии – как и в других частях мира – радикального ислама сыграла ваххабитская Саудовская Аравия. По некоторым оценкам, на поддержку ислама в Австралии Саудовская Аравия с начала 1970-х гг. потратила около 120 млн долларов США. На саудовские деньги возводились новые мечети, создавались исламские школы, распространялись книги и видеоматериалы ваххабитского содержания, приглашались ваххабитские проповедники из-за рубежа. Показательным примером влияния Саудовской Аравии на австралийских мусульман стала деятельность шейха Шафика Хана, директора Колледжа Аль-Фейсала в Сиднее, который получал финансирование непосредственно от саудовского Министерства по делам ислама, занимающегося распространением ваххабизма. На эти деньги Шафик Хан строил в Австралии мечети, содержал мусульманские молодежные лагеря, выдавал австралийцам стипендии для учебы в Саудовской Аравии, готовя таким образом

кадры преподавателей-ваххабитов для исламских учебных заведений Австралии. Войны 1990-х гг. на территории бывшей Югославии, а затем военные операции США в Ираке и Афганистане создали благоприятную почву для распространения ваххабитских настроений – даже среди традиционно умеренных мусульман албанского и боснийского происхождения. Ваххабиты сумели установить контроль над главной мечетью Ньюкасла, над одной из крупнейших мечетей Мельбурна, пытались завладеть и другими мечетями, «выдавливая» из них мусульман, придерживающихся менее радикальных взглядов.

В 2007 г. стали известны планы саудитов выделить австралийским университетам финансирование в размере 2,7 миллиарда долларов США для обучения в них саудовских студентов, допуск которых в США и Великобританию, где они ранее обычно получали образование, был существенно ограничен после терактов 11 сентября 2001 г. Одновременно стало известно, что деньги от саудитов получают около двадцати австралийских имамов, включая шейха Мухаммеда Свайти, палестинца по происхождению, самого влиятельного мусульманского священнослужителя Канберры. Расследование австралийского налогового ведомства показало, что с 1995 г. Свайти тайно получал от посольства Саудовской Аравии ежегодное жалование в размере 36 тыс. долларов США. В своих проповедях на арабском языке он регулярно прославлял джихадистов, однако, будучи в этом уличенным, заявил, что имел в виду «внутренний джихад» человека, а не священную войну.

Распространение в Австралии исламского фундаментализма и исламистского экстремизма сопровождалось ростом исламофобии, в гораздо менее явном виде существовавшей в стране и ранее. Мусульмане в Австралии изначально испытывали социально-экономическую дискриминацию – в основном потому, что воспринимались как меньшинство, не принадлежащее к белой расе. После смены «политики белой Австралии» на политику мультикультурализма эта «расовая» дискриминация

формально осталась в прошлом, однако, по мнению ряда экспертов, на смену ей пришла дискриминация конфессиональная. В частности, известно много случаев, когда мусульмане не могли получить разрешение на строительство мечети в том или ином районе города исключительно из-за нежелания местных христианских общин видеть на «своей» территории проявления чуждой им культуры. Согласно опубликованному в 2014 г. исследованию Академии исламских наук при Университете Западного Сиднея возведение новых мечетей в штате Новый Южный Уэльс в 44% случаев встречало сопротивление местных общин уже на этапе проектирования.

По мнению М. Хамфри, профессора социологии из Университета Сиднея, основной причиной поддержания австралийскими мусульманами своей религиозной культуры и создания ими мусульманских организаций стала социальная маргинализация иммигрантов-рабочих мусульманского вероисповедания. Эти мусульманские иммигранты часто рассматриваются принимающим сообществом как сила, оказывающая сопротивление мультикультурным и светским устоям австралийского общества. Мусульманская ежедневная пятикратная молитва, пост в месяц Рамадан, многоженство, практика женского обрезания, ношение женщинами хиджаба, требования выделения для женщин специального времени и пространства в общественных учреждениях (больницах, бассейнах и т. п.) – все это представляется вызовом и существующим нормам общественной жизни, и принципам гендерного равноправия, и индивидуальным правам личности. Мультикультурализм в данном случае понимается как право другой культуры приспособиться к нормам культуры преобладающей.

По мнению некоторых исследователей, исламофобия в Австралии стала заметно набирать силу с конца 1980-х гг. Во время войны 1991 г. в Персидском заливе австралийские газеты получали многочисленные письма от читателей, требующих,

чтобы арабские иммигранты либо «доказали свою преданность» Австралии, либо «отправлялись к себе домой». Были зафиксированы случаи агрессии по отношению к мусульманкам, носящим хиджаб.

В 2000 г. всплеск исламофобии вызвало расследование серии изнасилований, совершенных в Сиднее бандой юнцов ливанского происхождения, придававших своим преступлениям расистский оттенок. Это дело пришлось на период, когда в юго-западных районах Сиднея вообще отмечался серьезный рост преступности, которая связывалась с мафиозным «семейным» бизнесом выходцев из Ливана, занимающихся угоном автомобилей, грабежами, вымогательством и торговлей наркотиками.

После теракта 11 сентября 2001 г. в США, а в еще более значительной степени после терактов 1 октября 2005 г. на индонезийском острове Бали ислам и место мусульман в австралийском обществе стали одной из основных тем общественного дискурса – точно так же, как это в тот же период происходило в США. Согласно опубликованному в 2004 г. отчету австралийской Комиссии по правам человека и равным возможностям многие мусульмане Австралии жаловались на то, что национальные СМИ очерняют мусульманское сообщество, приписывая ему склонность к насилию и террору. Особую известность в этом отношении приобрел радиокомментатор Алан Джонс, не устававший убеждать своих слушателей в том, что белые австралийцы просто отдают свои права мусульманам, не желающим адаптироваться к австралийским нормам и устоям. В это время частыми стали случаи вандализма по отношению к мечетям и другим мусульманским учреждениям, притом что эти акты, напротив, почти не освещались в СМИ.

К этому же времени относится начало террористической деятельности исламистов на территории Австралии. В 2001 г. уроженец Алжира, известный под именем Ахмед-Уай и увлеченный идеями известного исламистского проповедника Абу-Катады,



создал небольшую вооруженную террористическую группу, ставившую своей целью построение в Австралии исламского государства. Группа была обезврежена австралийскими спецслужбами. Четырьмя годами позже по подозрению в террористической деятельности были арестованы и приговорены к тюремному заключению члены джихадистской группы алжирца Абд ан-Насера Бенбрики («Абу-Бакра»), действовавшей в Мельбурне, и члены связанной с нею группы Халеда Шейко, действовавшей в Сиднее.

В декабре 2005 г. в Кронулле, пляжном пригороде Сиднея, произошли массовые беспорядки, которые, имея, по сути, характер межэтнического конфликта, приняли форму конфликта межконфессионального. Начавшийся с драки между четырьмя молодыми людьми ливанского происхождения и двумя пляжными спасателями европейского происхождения, этот конфликт в ходе нескольких дней перерос в побоище между австралийскими «европейцами-христианами» и «азиатами-мусульманами». В конфликт оказались вовлечены несколько тысяч человек в разных пригородах Сиднея. Эти события широко освещались в СМИ и обсуждались на правительственном уровне, и хотя тональность дискурса была по большей части примирительной, появлялись и крайне резкие антиисламские заявления. Среди них – заявление известного радиоведущего Брайана Вилшаера о том, что родители многих мусульман являются двоюродными братьями и сестрами, чьи родители также – двоюродные братья и сестры, и продукт этого кровосмешения – необучаемые люди с крайне низким уровнем интеллекта.

В 2006–2007 гг. внимание СМИ оказалось сосредоточенным на скандальных заявлениях уже упомянутого выше шейха Таджа ад-Дина Хиляли, который выразил поддержку антиизраильской террористической деятельности организации «Хизбалла», называл австралийцев англо-саксонского происхождения потомками преступников и говорил, что австралийки сами виноваты в том,

что их насилуют, поскольку выставляют себя «голым мясом среди котлов». Масла в огонь антиисламских настроений в это же время подлило расследование террористической деятельности уроженца Пакистана Фахима Халеда Лодхи, предположительно члена «Лашкаре-Тайба», и уроженца Австралии Джозефа Терренса Томаса, получившего известность под прозвищем Джихад-Джек. А в августе 2009 г. были арестованы пять членов австралийской ячейки «Аш-Шабаб», которые занимались подготовкой вооруженного нападения на австралийских военнослужащих в тренировочном лагере «Холсвёрси-Бэррэкс», расположенном в юго-западном пригороде Сиднея. Еще большее чувство неприязни к исламу у австралийского обывателя вызвала состоявшаяся в Сиднее в сентябре 2012 г. массовая уличная акция мусульман, возмущенных выходом в свет американского фильма «Невинность мусульман», авторы которого изобразили жизнь пророка Мухаммеда в сатирическом ключе.

В 2013 г. джихадистские идеи среди австралийских мусульман начало распространять так называемое Исламское государство Ирака и Леванта (ИГИЛ), которое для вербовки новых боевиков в свои ряды активно использовало социальные сети. Многие молодые мусульмане поддались этой пропаганде: по данным австралийского правительства, на июнь 2014 г. в составе ИГИЛ в Сирии и Ираке воевали примерно 150 граждан Австралии, а 249 граждан, намеревавшихся присоединиться к ИГИЛ, были вовремя найдены правоохрнительными органами и лишены возможности выехать из Австралии. Некоторые из воюющих на Ближнем Востоке джихадистов вскоре выразили желание вернуться в Австралию, однако австралийский премьер-министр Тони Эббот заявил, что по возвращении все они предстанут перед судом.

Между тем в самой Австралии произошли два инцидента, которые правоохрнительными органами были отнесены к проявлениям исламистского терроризма. В Сиднее 15 декабря 2014 г.

мусульманин иранского происхождения по имени Мэн Харон Монис, ранее уже известный полиции из-за своей «психической нестабильности» и «увлечения экстремизмом», ворвался с оружием в кафе «Линдт», взял в заложники посетителей и вывесил на окно здания флаг террористической организации «Джабхат ан-Нусра». Во время переговоров с полицией он потребовал официально именовать происходящее «нападением Исламского государства на Австралию». Когда в захваченном кафе раздался выстрел, полиция начала штурм, в ходе которого погибли два заложника и сам террорист. Второй инцидент произошел 2 октября 2015 г. в Параматте (штат Новый Южный Уэльс): подросток иракско-курдского происхождения, находившийся под влиянием обосновавшихся в местной мечети проповедников из «Хизб ат-Тахрир», застрелил из пистолета полицейского, после чего сам был убит. Расследование показало, что подросток увлекался чтением экстремистской литературы исламского издательства «Бухари-Хаус», находящегося под контролем шейха Фейза Мухаммеда.

Распространение в Австралии исламского экстремизма и, как следствие, исламофобии давно уже вызывает озабоченность как у австралийского правительства, так и у «умеренных» австралийских мусульман. С целью обсуждения этой проблемы мусульманским сообществом Австралии была организована серия встреч и форумов, в которых участвовали представители государственной власти. В 2006 г., после событий в Кронулле, премьер-министр Джон Ховард сформировал при правительстве консультативную Группу по делам мусульманского сообщества, призванную разработать стратегию большей интеграции мусульман в австралийское общество и формирования взаимопонимания между мусульманами и остальными представителями общественности и власти. В числе прочих в группу вошел ученый-экономист Амир Али, покинувший пост председателя Австралийской федерации исламских советов, который еще годом ранее заявлял о том, что правительство должно «очистить общество от радикального

элемента» и не позволять мусульманским проповедникам-радикалам приезжать в Австралию. Мусульманская общественность, по его словам, должна следить за тем, какие знания получает молодежь. В 2015 г. Амир Али призвал австралийских религиозных лидеров противостоять ИГИЛ, добавив, что еще не слышал, чтобы кто-нибудь из австралийских имамов подверг жесткой критике действия Исламского государства. По его призыву действия ИГИЛ были осуждены многими сиднейскими мусульманскими лидерами, включая Кейсара Трэда, отличающегося противоречивостью своих религиозных взглядов. Трэд осудил убийство террористами невинных людей и заявил, что «умеренные» мусульмане должны вернуть себе контроль над ситуацией в стране. Учитывая сложившееся положение, в мае 2015 г. правительство Австралии выделило на борьбу с внутренним терроризмом 450 млн австралийских долларов. Примечательно, что «австралийцем года», по версии газеты «Австралиец», в 2015 г. стал видный представитель сиднейской общины ливанских мусульман доктор Джамаль Рифи, отдавший много сил предотвращению религиозной радикализации молодых австралийских мусульман, за что экстремисты не раз угрожали ему физической расправой.

### ***Контрольные вопросы***

1. История формирования мусульманского сообщества Австралии.
2. Мусульманские общины и организации в Австралии.
3. Исламский экстремизм в Австралии.
4. Исламофобия в Австралии.

### ***Литература***

A Background Brief on Muslims in Australia. Uniya: Jesuit Social Justice Centre. URL: [http://www.uniya.org/pdf/muslims\\_hires.pdf](http://www.uniya.org/pdf/muslims_hires.pdf).

Bendle Mervyn F. Secret Saudi Funding of Radical Islamic Groups in Australia // National Observer (Council for the National Interest,

- Melbourne). № 72. Autumn 2007. P. 7–18. URL: [http://www.national-observer.net/pdf/2007\\_secret\\_saudi\\_funding\\_of\\_radical\\_islamic\\_groups\\_in\\_australia.pdf](http://www.national-observer.net/pdf/2007_secret_saudi_funding_of_radical_islamic_groups_in_australia.pdf).
- Cleland Bilal*. Muslims in Australia: A Brief History (Excerpts). URL: [http://www.multiculturalaustralia.edu.au/doc/cleland\\_islam.pdf](http://www.multiculturalaustralia.edu.au/doc/cleland_islam.pdf).
- Hassan Riaz*. Socio-Economic Marginalization of Muslims in Contemporary Australia: Implications for Social Inclusion // *Journal of Muslim Minority Affairs*. 2010. 30:4. P. 575–584.
- Islam in Australia. Demographic Profile of Muslim Youth. URL: [https://d3n8a8pro7vhm.cloudfront.net/mysa/pages/25/attachments/original/1404354414/MYSA\\_Building\\_Bridges\\_Final.pdf?1404354414](https://d3n8a8pro7vhm.cloudfront.net/mysa/pages/25/attachments/original/1404354414/MYSA_Building_Bridges_Final.pdf?1404354414).
- Jakubowicz Andrew*. Political Islam and the future of Australian multiculturalism. URL: <https://opus.lib.uts.edu.au/research/bitstream/handle/10453/5635/2006011862.pdf?sequence=3>.
- Johns Amelia, Mansouri Fethi & Lobo Michele*. Religiosity, Citizenship and Belonging: The Everyday Experiences of Young Australian Muslims // *Journal of Muslim Minority Affairs*. 2015. 35:2. P. 171–190.
- Kabir Nahid Afrose*. A Study of Australian Muslim Youth Identity: The Melbourne Case // *Journal of Muslim Minority Affairs*. 2011. 31:2. P. 243–258.
- Kabir Nahid*. Representation of Islam and Muslims in the Australian Media, 2001–2005 // *Journal of Muslim Minority Affairs*. 2006. 26:3. P. 313–328.
- Saeed Abdullah*. Muslim Australians: Their Beliefs, Practices and Institutions. Department of Immigration and Multicultural and Indigenous Affairs and Australian Multicultural Foundation in Association with The University of Melbourne. 2004. URL: [http://amf.net.au/library/uploads/files/Religion\\_Cultural\\_Diversity\\_Resource\\_Manual.pdf](http://amf.net.au/library/uploads/files/Religion_Cultural_Diversity_Resource_Manual.pdf).
- Stephenson Peta*. Reaffirming Aboriginality through Allah: Indigenous Muslims in Australia. Challenges and Opportunities for Islam and the West – The Case of Australia. 3–5 March. 2008, Brisbane. URL: [https://www.griffith.edu.au/\\_\\_data/assets/pdf\\_file/0005/58316/Stephenson.pdf](https://www.griffith.edu.au/__data/assets/pdf_file/0005/58316/Stephenson.pdf).

The Australian Journey – Muslim Communities. Australian Government. Department of Immigration and Citizenship. URL: [http://www.crc.nsw.gov.au/\\_\\_data/assets/pdf\\_file/0003/19722/2009\\_The\\_Australian\\_Journey-Muslim\\_Communities.pdf](http://www.crc.nsw.gov.au/__data/assets/pdf_file/0003/19722/2009_The_Australian_Journey-Muslim_Communities.pdf).

*Woodlock Rachel*. Being an Aussie Mossie: Muslim and Australian Identity Among Australian-born Muslims // Islam and Christian-Muslim Relations. 2011. 22:4. P. 391–407.

*Yucel Salih*. Do Muslims See Australia as Their Homeland? The Notion of watan al-asli and watan al-sukna in Islam // Journal of Muslim Minority Affairs. 2015. 35:2. P. 191–202.

## ЛИТЕРАТУРА

- Ариба О. И.* Иммиграция, интеграция, натурализация: опыт западно-европейских стран. М., 2012.
- Барт Ф.* Введение // Этнические группы и границы. М., 2006. С. 9–49.
- Бартольд В. В.* Сочинения. Т. 6. Работы по истории ислама и Арабского Халифата. М., 1966.
- Беляев Е. А.* Мусульманское сектантство. М., 1957.
- Большаков О. Г.* История Халифата. Т. 1–3. М., 1989–1998.
- Варьяш И. И.* Правовое пространство ислама в христианской Испании XIII–XV вв. М., 2001.
- Вулф Л.* Изобретая Восточную Европу. Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. М.: Новое литературное обозрение, 2003.
- Грюнебаум фон Г. Э.* Классический ислам. Очерк истории (600–1258). М., 1988.
- Деминцева Е. Б.* «Проблемные окраины» и их обитатели: парижские предместья между «бунтом окраин» и «Шарли эбдо» // Этнографическое обозрение. 2015. № 5. С. 135–148.
- Деминцева Е. Б.* Быть арабом во Франции. М.: НЛО, 2008.
- Журавский А. В.* Христианство и ислам. Социокультурные проблемы диалога. М., 1994.
- Игнатенко А. А.* Изучать верблюда, а не «корабль пустыни» (задачи исследования нового исламского сектантства) // Ислам на современном Востоке: Регион стран Ближнего и Среднего Востока, Южной и Центральной Азии. М.: ИВ РАН, Крафт+, 2004. С. 11–37.
- Игнатенко А. А.* Халифы без халифата. М., 1988.

- Ислам в Европе и в России: сб. ст. М.: Изд. дом Марджани, 2009.
- Ислам и политика (взаимодействие ислама и политики в странах Ближнего и Среднего Востока, на Кавказе и в Центральной Азии). М., 2001.
- Кардини Ф. Европа и ислам: история непонимания. СПб.: Александрия, 2007.
- Кепель Ж. Джихад. Экспансия и закат исламизма. М., 2004.
- Клютин В. Г., Кыдыров Т. Т. Нелегальная иммиграция в Евросоюзе: вызовы – ответы. Бишкек, 2005.
- Ключников Б. Исламофобия // Наш современник. 2011. № 6. С. 217–228. URL: <http://www.nash-sovremennik.ru/archive/2011/n6/1106-13.pdf> (дата обращения: 15.12.2015).
- Кожановский А. Н. «Мавры» в современной Испании // Этнические меньшинства в современной Европе. М., 1997. С. 309–328.
- Козлов В. И. Иммигранты и этнорасовые проблемы в Британии. М., 1987.
- Комиренко И. Д. Проблема эмиграции в алжиро-французских отношениях. Киев, 1975.
- Кондратьева Т. С. Диаспоры в современном мире: эволюция явления и понятия // Перспективы. URL: [http://www.perspektivy.info/book/diaspory\\_v\\_sovremennom\\_mire\\_evolicija\\_javlenija\\_i\\_ponatija\\_2010-02-27.htm](http://www.perspektivy.info/book/diaspory_v_sovremennom_mire_evolicija_javlenija_i_ponatija_2010-02-27.htm) (дата обращения: 15.12.2015).
- Котин И. Ю. Мечети, храмы, гурудвары Лондона – новые приметы мегаполиса // Этнографическое обозрение. 2002. № 3. С. 85–90.
- Котин И. Ю. Побег баньяна: Миграция населения из Индии и формирование «узлов» южноазиатской диаспоры. СПб., 2003.
- Кошелева Н. В. Африка и ислам в идеологии афроамериканских мусульман // Африканский сборник – 2007 / Рос. акад. наук, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН [и др.; редкол.: В. Ф. Выдрин и др.]. СПб.: Наука, 2008. С. 112–123. URL: [http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-02-025251-6/978-5-02-025251-6\\_09.pdf](http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-02-025251-6/978-5-02-025251-6_09.pdf) (дата обращения: 15.12.2015).
- Кошелева Н. В. Истоки афроамериканского ислама в США // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету



- тету. Запоріжжя: Просвіта. 2005. Вип. XIX. С. 317–324. URL: [http://istznu.org/dc/file.php?host\\_id=1&path=page/issues/19/19/kosheleva.pdf](http://istznu.org/dc/file.php?host_id=1&path=page/issues/19/19/kosheleva.pdf) (дата обращения: 15.12.2015).
- Красиков А. А.* Религиозный фактор в европейской и российской политике. (Исторический аспект). М., 2000.
- Кризис мультикультурализма и проблемы национальной политики / под ред. М. Б. Погребинского и А. К. Толпыго. М., 2013.
- Кунаков В. В.* Турецко-германские отношения и их влияние на возможность вступления Турции в Евросоюз. М.: ИИИиБВ, 1998.
- Кунаков В. В.* Турция и ЕС: проблемы экономической интеграции. М.: ИИИиБВ, 1999.
- Куприн А. И.* Франция и страны Магриба. М., 1980.
- Курбанов Р. В.* Фикх мусульманских меньшинств. Мусульманское право в современном немусульманском мире (На примере стран Западной Европы и Северной Америки). М.: ИВ РАН, 2010. URL: <http://www.ansar.ru/downloads/Фикх%20мусульманских%20меньшинств.pdf> (дата обращения: 15.12.2015).
- Ланда Р. Г.* Ислам в истории России. М., 1995.
- Ланда Р. Г.* Мусульмане в Великобритании // Азия и Африка сегодня. 2000. № 9. С. 51–54.
- Лебедева Н. М.* Введение в этническую и кросс-культурную психологию. М., 1999.
- Левин З. И.* Менталитет диаспоры (системный и социокультурный анализ). М., 2001.
- Леви-Провансаль Э.* Арабская культура в Испании. М., 1967.
- Луцицкая С. И.* Образ Другого. Мусульмане в хрониках крестовых походов. СПб., 2001.
- Меняйлов В. С.* Проблема терроризма в США и эволюция американского антитеррористического законодательства во второй половине XX века. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/problema-terrorizma-v-ssha-i-evolyutsiya-amerikanskogo-antiterroristicheskogo-zakonodatelstva-vo-vtoroy-polovine-hh-veka.pdf> (дата обращения: 15.12.2015).

- Михалева А. В.* Мусульманская элита Берлина // Полис. 2006. № 4. С. 147–159.
- Морозов В. Е.* Понятие государственной идентичности в современном теоретическом дискурсе // Международные процессы. 2006. № 1. URL: <http://www.intertrends.ru/tenth/007.htm> (дата обращения: 15.12.2015).
- Мусульмане в публичном пространстве Америки: Надежды, опасения и устремления. М.: Идея-Пресс, 2005.
- Мусульмане на Западе: сб. ст. / отв. ред. Р. Г. Ланда. М.: ИИИиБВ, 2002. URL: <http://book.iimes.su/?p=1513#more-1513> (дата обращения: 15.12.2015).
- Нечитайло Д. А.* Ислам в Германии // Ближний Восток и современность. Выпуск 31. М.: ИБВ, 2007. С. 91–114.
- Нитобург Э. Л.* Церковь афроамериканцев в США. М., 1995.
- Нойманн И. Б.* Использование «Другого». Образы Востока в формировании европейских идентичностей. М.: Новое издательство, 2004.
- Омар А. А.* Западноевропейское политико-культурное влияние на развитие стран Магриба в новейшее время и этнокультурный фактор. М., 1994.
- Пархалина Т. Г.* Франция и Средиземноморье. М., 1987.
- Пател Э.* Мусульмане в Америке. URL: <http://photos.state.gov/libraries/amgov/30145/publications-russian/beingmuslimamerica-ru.pdf> (дата обращения: 15.12.2015).
- Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII–XV веках. Л., 1966.
- Повразнюк К. В.* Проблема интеграции мусульман в европейское общество. СПб.: СПбГУ, 2007.
- Понкин И. В.* Ислам во Франции. Институт государственно-конфессиональных отношений и права. М.: УНЦ ДО, 2005.
- Пономаренко Л. В.* Ислам в общественно-политической и культурной жизни Франции и государств Северной и Западной Африки // Вопросы истории. 1998. № 9. С. 67–81.
- Потемкина О. Ю.* Иммиграционная политика стран Европейского союза: проблемы и перспективы // Федерализм и региональные

- отношения. (Опыт России и Западной Европы). М.: Центр «Этносфера», 1999. С. 153–159.
- Прожогина С. В.* Новые идентичности (быть или не быть западно-восточному «синтезу»: из опыта франко-магрибинских контактов и конфликтов). М.: Изд-во МБА, 2012.
- Прозоров С. М.* Ислам как идеологическая система. М., 2003.
- Родионов М. А.* Ислам классический. СПб., 2001.
- Росе Ф.* Дело о «карикатах на пророка Мухаммеда». СПб.: БХВ-Петербург, 2012.
- Россия, Средиземноморье, Южная Европа / отв. ред. Н. А. Ковальский. М., 1995.
- Садькова Л. Р.* Исламский фактор в сохранении этничности в эмиграции (на примере тюрко-татарской диаспоры в США) // Вестник Томского государственного университета. 2010. № 339. С. 82–84. URL: <http://sun.tsu.ru/mminfo/000063105/339/image/339-082.pdf> (дата обращения: 15.12.2015).
- Саид Э.* Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб., 2006.
- Старченков Г. И.* Трудовые миграции между Востоком и Западом. Вторая половина XX столетия. М., 1977.
- Суслова М. Н.* Мусульманская община в США: проблемы адаптации // Общественные науки и современность. 2011. № 6. С. 123–131. URL: <http://ecsocman.hse.ru/data/2014/01/16/1251305167/Suslova.pdf> (дата обращения: 15.12.2015).
- Сюкияйнен Л. Р.* Мусульманское право. Вопросы теории и практики. М., 1986.
- Тернер Б.* Религия в постсекулярном обществе // Государство, религия и церковь в России и за рубежом. 2012. № 2(30). С. 21–51.
- Турция между Европой и Азией. Итоги европеизации на исходе XX века / отв. ред. Н. Г. Киреев. М., 2001.
- Файнберг А. А.* Феномен «черного ислама» в США: автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2011. URL: <http://spbu.ru/files/upload/disser/phylos/2011/fineberg.pdf> (дата обращения: 15.12.2015).

Хабермас Ю. Вера и знание // Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М., 2002. С. 115–132.

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003.

Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 года. СПб., 1998.

Шагаль В. Э. Арабы в Америке // Мусульмане на Западе: сб. ст. М.: ИИиБВ, 2002. С. 123–143.

Шеффер Г. Диаспоры в мировой политике // Диаспоры. 2003. № 1. С. 162–185.

Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999.

A Background Brief on Muslims in Australia. Uniya: Jesuit Social Justice Centre. URL: [http://www.uniya.org/pdf/muslims\\_hires.pdf](http://www.uniya.org/pdf/muslims_hires.pdf) (дата обращения: 15.12.2015).

*Abd-Allah U. F.* Turks, Moors, & Moriscos in Early America: Sir Francis Drake's Liberated Galley Slaves & the Lost Colony of Roanoke. URL: [http://www.nawawi.org/wp-content/uploads/2013/01/roots\\_of\\_islam\\_r1.pdf](http://www.nawawi.org/wp-content/uploads/2013/01/roots_of_islam_r1.pdf) (дата обращения: 15.12.2015).

*Abu-Rabi I. M.* Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History. London, 2004.

*Ahamed N.* Anti-Islam Sentiments and America's History of Religious Intolerance. URL: <http://pdf5.net/a/anti-islam-sentiments-and-americas-history-of-religious-w79225-pdf.pdf> (дата обращения: 15.12.2015).

*Ahmad A.* Orientalism and After: Ambivalence and Metropolitan Location in the World of Edward Said // Ahmad A. In Theory: Classes, Nations, Literature. London; N.Y.: Verso, 1992. P. 159–219.

*Arkoun M.* La Pensée arabe, 1e éd. P.U.F., Paris 1975, 6e éd. 2002.

*Arkoun M.* The Unthought in Contemporary Islamic Thought. London, 2002.

*Armstrong J.* Mobilized and Proletarian Diasporas // American Political Science Review. 1976. Vol. 70, № 2. P. 393–394.

*Balić Smail.* Islam für Europa. Neue Perspektiven einer alten Religion // Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte. Band 31. Köln, 2001.

- Bellah R. N.* Civil Religion in America // *Daedalus*. Vol. 96, № 1. Religion in America. Winter, 1967. P. 1–21.
- Benchene M.* Pour un Dialogue euro-arabe. Paris, 1983.
- Bendle Mervyn F.* Secret Saudi Funding of Radical Islamic Groups in Australia // *National Observer* (Council for the National Interest, Melbourne). № 72. Autumn 2007. P. 7–18. URL: [http://www.nationalobserver.net/pdf/2007\\_secret\\_saudi\\_funding\\_of\\_radical\\_islamic\\_groups\\_in\\_australia.pdf](http://www.nationalobserver.net/pdf/2007_secret_saudi_funding_of_radical_islamic_groups_in_australia.pdf) (дата обращения: 15.12.2015).
- Berry J. W., Poortinga Y. H., Segall M. N., Dasen P. R.* Cross-Cultural Psychology: Research and Applications. New York, 1992.
- Bowen P. D.* A History of Conversion to Islam in the United States. Vol. 1: White American Muslims before 1975. Leiden: Brill, 2015.
- Bowen P.* Conversion to Islam in the United States: A Case Study in Denver, Colorado // *Intermountain West Journal of Religious Studies* 1, № 1 (2009). P. 41–64. URL: <http://digitalcommons.usu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1003&context=imwjourn> (дата обращения: 15.12.2015).
- Brieger P.* Muslims in Argentina. URL: [https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/17433/ISIM\\_6\\_Muslims\\_in\\_Argentina.pdf?sequence=1](https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/17433/ISIM_6_Muslims_in_Argentina.pdf?sequence=1) (дата обращения: 15.12.2015).
- Brubaker R.* The 'Diaspora' Diaspora // *Ethnic and Racial Studies*. Vol. 28, № 1. 2005. P. 1–19.
- Brubaker R.* Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe. Cambridge, 1996.
- Bruckmayr Ph.* Syro-Lebanese Migration to Colombia, Venezuela and Curacão: From Mainly Christian to Predominantly Muslim Phenomenon // *European Journal of Economic and Political Studies*. 3 (SI). 2010. P. 151–178. URL: <http://ejeps.fatih.edu.tr/docs/articles/69.pdf> (дата обращения: 15.12.2015).
- Burke III E., Prochaska D.* Rethinking the Historical Genealogy of Orientalism // *History and Anthropology*. Vol. 18, № 2. June 2007. P. 135–151.
- Buzan B., Wæver O., Wilde J.* Security: a New Framework for Analysis. Boulder; London: Lynnie Rienner, 1998.

- Butt Ph. A.* European Union Immigration Policy: Phantom, Fantasy or Fact? // The Politics of Immigration in Western Europe / ed. by M. Baldwin-Edwards and M. A. Schain. London, 1994.
- Cesari J.* When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States. New York: Palgrave Macmillan, 2004.
- Chickrie R. S.* Muslims in Suriname: Facing Triumphs and Challenges in a Plural Society. URL: [http://islamicpopulation.com/pdf/Surinam\\_Triumphs&Challenge.pdf](http://islamicpopulation.com/pdf/Surinam_Triumphs&Challenge.pdf) (дата обращения: 15.12.2015).
- Cleland B.* Muslims in Australia: A Brief History (Excerpts). URL: [http://www.multiculturalaustralia.edu.au/doc/cleland\\_islam.pdf](http://www.multiculturalaustralia.edu.au/doc/cleland_islam.pdf) (дата обращения: 15.12.2015).
- Controlling immigration. A Global Perspective / ed. by W. A. Cornelious, Ph. L. Martin and J. F. Hollifield. California, 1994.
- Cook M.* Islam in Latin America. March 2007. URL: [http://www.mrnet.org/system/files/library/islam\\_in\\_latin\\_am.pdf](http://www.mrnet.org/system/files/library/islam_in_latin_am.pdf) (дата обращения: 15.12.2015).
- Connor W.* The Impact of Homelands Upon Diasporas // Modern Diasporas in International Politics / ed. by in Gabriel Sheffer. London: Croom Helm, 1986. P. 16–46.
- Costanza W.* Hizballah and Its Mission in Latin America // Studies in Conflict & Terrorism. 2012. 35:3. P. 193–210.
- Eickelman D. F., Piscatori J.* Muslim Politics. New Jersey, Princeton University Press, 1996.
- Elver H.* Racializing Islam Before and After 9/11: From Melting Pot to Islamophobia // Transnational Law & Contemporary Problems. 2012. № 21. P. 119–174. URL: <http://lesliecaton.com/tlcp/wp-content/uploads/2013/03/racializing.pdf> (дата обращения: 15.12.2015).
- Esposito J. L.* The Islamic Threat: Myth or Reality? Oxford University Press, 1992.
- Ethnic Groups and boundaries. The Social Organization of Cultural Difference / ed. by F. Barth. Oslo, 1969.
- Feinbild Islam / hrsg. von J. Hippler und A. Lueg. Hamburg, 1993.

- Ferrand N. M.* Islamic Terrorism in Latin America. The Americas Report. Center for Security Policy. March 11, 2009. Vol. 5. Issue 17. URL: [http://www.il-rs.org.br/ingles/arquivos/The\\_Americas\\_March\\_11\\_2009.pdf](http://www.il-rs.org.br/ingles/arquivos/The_Americas_March_11_2009.pdf) (дата обращения: 15.12.2015).
- Fetzer J. S., Soper J. C.* Muslims and the State in Britain, France, and Germany. Cambridge University Press, 2005.
- Franzmathes F.* Europäische Wirtschaft – Arabischer Markt. Ökonomische Argumente für den Dialog. Möglichkeiten und Grenzen einer erweiterten Kooperation. Düsseldorf, 1982.
- Furnham A., Bochner S.* Culture Shock: Psychological Reactions to Unfamiliar Environments. London, 1986.
- Gellner E.* Nations and Nationalism. Oxford, 1983.
- Ginsberg R.* Foreign Policy Actions of European Community. The Politics of Scales. London, 1989.
- Goldberg A.* Islam in Germany // Islam, Europe's Second Religion: The New Social, Cultural, and Political Landscape / ed. by Shireen T. Hunter. London, 2002. P. 29–50.
- Gurfinkiel M.* Islam in France: Is the French Way of Life in Danger? // The Middle East Quarterly. March 1997. P. 19–29.
- Haddad Y.* A Century of Islam in America. URL: <http://www.teachislam.com/dmdocuments/History/A%20Century%20of%20Islam%20in%20America.pdf> (дата обращения: 15.12.2015).
- Halliday F.* "Orientalism" and Its Critics // British Journal of Middle Eastern Studies. 1993. Vol. 20, № 2. P. 145–163.
- Hargreaves A. G.* Immigration, "Race" and Ethnicity in Contemporary France. London, 1995.
- Hassan R.* Socio-Economic Marginalization of Muslims in Contemporary Australia: Implications for Social Inclusion // Journal of Muslim Minority Affairs. 2010. 30:4. P. 575–584.
- Heckmann F.* Ethnische Minderheiten, Volk und Nation Soziologie interethnischer Beziehungen. Stuttgart, 1992.
- Herbert U.* Geschichte der Ausländerpolitik in Deutschland: Saisonarbeiter, Zwangsarbeiter, Gastarbeiter, Flüchtlinge. München, 2001.

- Horowitz D.* Ethnic Groups in Conflict. Berkeley CA., 1985.
- Huda Q.* The Diversity of Muslims in the United States: Views as Americans // Special Report 159. United States Institute of Peace. February 2006. URL: <http://www.touroinstitute.com/OSCE%20sr159.pdf> (дата обращения: 15.12.2015).
- Ibrahim M. Abu-Rabi.* Contemporary Arab Thought. Studies in Post-1967 Arab Intellectual History. London, 2004.
- Islam and Muslims in Germany / ed. by Ala Al-Hamarneh, University of Mainz, and Jörn Thielmann, Erlangen Centre for Islam and Law in Europe EZIRE. Leiden: Brill, 2009.
- Islam in Australia. Demographic Profile of Muslim Youth. URL: [https://d3n8a8pro7vhmx.cloudfront.net/mysa/pages/25/attachments/original/1404354414/MYSA\\_Building\\_Bridges\\_Final.pdf?1404354414](https://d3n8a8pro7vhmx.cloudfront.net/mysa/pages/25/attachments/original/1404354414/MYSA_Building_Bridges_Final.pdf?1404354414) (дата обращения: 15.12.2015).
- Islam in Colombia: Between Assimilation and Exclusion (Summary of Original Full-Text Article by Diego Castellanos Entitled “Islam en Colombia: Entre la Asimilación y la Exclusión”). URL: [https://lacc.fiu.edu/research/islam-in-latin-america/working-papers/islam\\_in\\_colombia.pdf](https://lacc.fiu.edu/research/islam-in-latin-america/working-papers/islam_in_colombia.pdf) (дата обращения: 15.12.2015).
- Islam in Germany / ed. by Ala al-Hamarneh and Jörn Thielmann. Leiden: Brill, 2008.
- Islam in Mexico: Defining a National Islam (Summary of Original Full-Text Article by Zidane Zeraoui Entitled “El islam en México: definiendo un islam nacional”). URL: [https://lacc.fiu.edu/research/islam-in-latin-america/working-papers/islam\\_in\\_mexico.pdf](https://lacc.fiu.edu/research/islam-in-latin-america/working-papers/islam_in_mexico.pdf) (дата обращения: 15.12.2015).
- Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker / hrsg. von E. Heller und H. Mosbahi. München, 2001.
- Islam, Europe's Second Religion. The New Social, Cultural, and Political Landscape / ed. by Shireen T. Hunter. Washington, 2002.
- Jakubowicz A.* Political Islam and the Future of Australian Multiculturalism. URL: <https://opus.lib.uts.edu.au/research/bitstream/handle/10453/5635/2006011862.pdf?sequence=3> (дата обращения: 15.12.2015).



- Johns A., Mansouri F. & Lobo M.* Religiosity, Citizenship and Belonging: The Everyday Experiences of Young Australian Muslims // *Journal of Muslim Minority Affairs*. 2015. 35:2. P. 171–190.
- Kabir N. A.* A Study of Australian Muslim Youth Identity: The Melbourne Case // *Journal of Muslim Minority Affairs*. 2011. 31:2. P. 243–258.
- Kabir N.* Representation of Islam and Muslims in the Australian Media, 2001–2005 // *Journal of Muslim Minority Affairs*. 2006. 26:3. P. 313–328.
- Kepel G.* Allah im Westen. Die Demokratie und die islamische Herausforderung. München, 1996. (также издавалась на французском языке).
- Kepel G.* Les Banlieues de l'Islam. Paris, 1987.
- Klos Ch.* Rahmenbedingungen und Gestaltungsmöglichkeiten der Europäischen Migrationspolitik. Konstanz, 1998.
- Kolig E.* New Zealand's Muslims and Multiculturalism. Leiden: Brill, 2010.
- Lewis B.* Legal and Historical Reflections on the Position of Muslim Populations under Non-Muslim Rule // *Muslims in Europe* / ed. by B. Lewis and D. Schnapper. London, 1994. P. 1–18.
- Lewis B.* Islam and the West. Oxford, 1993.
- Lewis R. D.* The Cultural Imperative: Global Trends in the 21st Century. Finland: WS Bookwell, 2003.
- Mainstream and Moderate Attitudes. Muslim Americans: No Signs of Growth in Alienation or Support for Terrorism. Pew Research Center. August 30, 2011. URL: [http://www.mygreencard.com/downloads/MuslimAmericanReport\\_November2011.pdf](http://www.mygreencard.com/downloads/MuslimAmericanReport_November2011.pdf) (дата обращения: 15.12.2015).
- Mansur S.* American Muslims. URL: [http://photos.state.gov/libraries/amgov/30145/publications-english/American\\_Muslims.pdf](http://photos.state.gov/libraries/amgov/30145/publications-english/American_Muslims.pdf) (дата обращения: 15.12.2015).
- Mapping the Global Muslim Population. A Report on the Size and Distribution of the World's Muslim Population. October 2009. Pew Research Center. URL: <http://www.pewforum.org/files/2009/10/Muslimpopulation.pdf> (дата обращения: 15.12.2015).
- Marcus G., Fischer M.* Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

- Maréchal B.* The Muslim Brothers in Europe. Roots and Discourse. Leiden: Brill, 2008.
- Masud M. K.* Being a Muslim in a Non-Muslim polity: Three Alternative models // Journal Institute of Muslim Minority Affairs. 1989. № 10. P. 28–118.
- Masud M. K.* The Obligation to Migrate. The Doctrine of Hijra in Islamic Law // Muslim Travellers. Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination / ed. by D. Eickelman and J. Piscatori. London, 1990. P. 29–49.
- May S.* Islam in Costa Rica, Mexico, Central and South America: Profile of a New Religious Movement. URL: [http://www.prolades.com/profiles/islam\\_eng.pdf](http://www.prolades.com/profiles/islam_eng.pdf) (дата обращения: 15.12.2015).
- Migration Policies: a Comparative Perspective / ed. by F. Heckmann, W. Bosswick. Stuttgart, 1995.
- Moore A.* American Muslim Minorities: The New Human Rights Struggle // Human Rights & Human Welfare. Topical Review Digest: Minority Rights. University of Denver, 2013. URL: <http://www.du.edu/korbel/hrhw/researchdigest/minority/Muslim.pdf> (дата обращения: 15.12.2015).
- Muhammad A. K.* A Brief History of the Muslims in Panama. URL: <http://www.islamawareness.net/LatinAmerica/panama.html> (дата обращения: 15.12.2015).
- Muslim Americans: Middle Class and Mostly Mainstream. Pew Research Center. May 22, 2007. URL: <http://www.pewresearch.org/files/old-assets/pdf/muslim-americans.pdf> (дата обращения: 15.12.2015).
- Muslim Minorities in the West / ed. by S. Z. Abedin and Z. Sardar. London, 1995.
- Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe / ed. by S. Allievi and J. S. Nielsen. 2003.
- Muslim Travellers. Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination / ed. by D. Eickelman and J. Piscatori. Berkeley, 1990.
- Muslims and the State in Britain, France, and Germany / ed. by Joel S. Fetzer, J. Christopher Soper. Cambridge University Press, 2005.
- Muslims in Europe / ed. by B. Lewis and D. Schnapper. London, 1994.

- Muslims in the Enlarged Europe. Religion and Society / ed. by B. Maréchal, S. Allievi, F. Dassetto and J. Nielsen. 2003.
- Pastor de María y Campos Camila*. Being a New Muslim in Mexico: Conversion as Class Mobility. Paper Prepared for the "Islam in Latin America Workshop". April 2010. Florida International University. URL: [http://muslimpopulation.com/pdf/Mexico\\_Camilamuslim.pdf](http://muslimpopulation.com/pdf/Mexico_Camilamuslim.pdf) (дата обращения: 15.12.2015).
- Peres de Oliveira V*. Islam in Brazil or the Islam of Brazil? URL: [http://muslimpopulation.com/pdf/Brazil\\_Islam.pdf](http://muslimpopulation.com/pdf/Brazil_Islam.pdf) (дата обращения: 15.12.2015).
- Political Participation and Identities of Muslims in Non-Muslim States / ed. by W. A. R. Shadid and P. S. van Koningsveld. Kampen, 1996.
- Puhl D*. Die Mittelmeerpolitik der EG. Strukturschwachen des EG-Systems bei der Verwirklichung des Globalkonzepts. Köln, 1983.
- Qamber R*. Anti-Islamic Bias in Sources on Latin America: Preliminary Findings // *Islamic Studies* 42 (2003): 651–685.
- Roald A. S*. New Muslims in the European Context. The Experience of Scandinavian Converts. Leiden: Brill, 2004.
- Rosenow-Williams K*. Organizing Muslims and Integrating Islam in Germany. New Developments in the 21st Century. Leiden: Brill, 2012.
- Roy O*. L'Échec de l'Islam politique. Paris: Le Seuil, 1992.
- Roy O*. La Laïcité face à l'Islam. Paris: Stock, 2005.
- Saeed A*. Muslim Australians: Their Beliefs, Practices and Institutions. Department of Immigration and Multicultural and Indigenous Affairs and Australian Multicultural Foundation in association with The University of Melbourne. 2004. URL: [http://amf.net.au/library/uploads/files/Religion\\_Cultural\\_Diversity\\_Resource\\_Manual.pdf](http://amf.net.au/library/uploads/files/Religion_Cultural_Diversity_Resource_Manual.pdf) (дата обращения: 15.12.2015).
- Sander A*. Experiences of Swedish Muslims after the Terror Attacks in the USA on 11 September 2001 // *Journal of Ethnic and Migration Studies*. Vol. 32, № 5. July 2006. P. 809–830.
- Schnapper D*. L'Europe des immigrés, essai sur les politiques d'immigration. Paris, 1992.

- Shadid W. A. R., Koningsveld P. S. van.* Loyalty to a Non-Muslim Government: An Analysis of Islamic Normative Discussion and of the Views of Some Contemporary Islamicists // Political Participation and Identities of Muslims in Non-Muslim States / ed. by W. A. R. Shadid and P. S. van Koningsveld. Kampen, 1996.
- Sills M. David & Baggett Kevin.* Islam in Latin America. SBJT 15.2 (2011): 28–41. URL: [http://www.sbts.edu/wp-content/uploads/sites/5/2011/09/4\\_sbjt-v15-n2\\_sills-baggett.pdf](http://www.sbts.edu/wp-content/uploads/sites/5/2011/09/4_sbjt-v15-n2_sills-baggett.pdf) (дата обращения: 15.12.2015).
- Skerry P.* Political Islam in the United States and Europe. URL: <http://www.du.edu/korbel/hrhw/researchdigest/minority/Muslim.pdf> (дата обращения: 15.12.2015).
- Smith A. D.* The Ethnic Origins of Nations. Oxford, 1986.
- Spuler-Stegemann U.* Muslim in Deutschland. Freiburg, 1997.
- Steinitz M. S.* Middle East Terrorist Activity in Latin America. CSIS. Policy Papers on the Americas. Vol. 14. Study 7. July 2003. URL: [http://csis.org/files/media/csis/pubs/ppmiddleeastterrorist\\_activityinamerica\[1\].pdf](http://csis.org/files/media/csis/pubs/ppmiddleeastterrorist_activityinamerica[1].pdf) (дата обращения: 15.12.2015).
- Stephenson P.* Reaffirming Aboriginality through Allah: Indigenous Muslims in Australia. Challenges and Opportunities for Islam and the West – The Case of Australia. 3–5 March 2008, Brisbane. URL: [https://www.griffith.edu.au/\\_\\_data/assets/pdf\\_file/0005/58316/Stephenson.pdf](https://www.griffith.edu.au/__data/assets/pdf_file/0005/58316/Stephenson.pdf) (дата обращения: 15.12.2015).
- Tariq Ramadan.* To be a European Muslim. London: The Islamic Foundation, 2002.
- Terdman M.* Radical Islam in the Caribbean Basin: A Local Problem or a Global Threat? PRISM. Occasional Papers. Vol. 5, № 4. November 2007.
- The Australian Journey – Muslim Communities. Australian Government. Department of Immigration and Citizenship. URL: [http://www.crc.nsw.gov.au/\\_\\_data/assets/pdf\\_file/0003/19722/2009\\_The\\_Australian\\_Journey-Muslim\\_Communities.pdf](http://www.crc.nsw.gov.au/__data/assets/pdf_file/0003/19722/2009_The_Australian_Journey-Muslim_Communities.pdf) (дата обращения: 15.12.2015).
- The Politics of Immigration in Western Europe / ed. by M. Baldwin-Edwards and M. A. Schain. London, 1994.

- Tibi B.* Der Islam in Deutschland, Muslime in Deutschland. Stuttgart, 2000.
- Tibi B.* Europa ohne Identität? Leitkultur oder Wertebeliebigkeit. München, 1998.
- Tuula Sakaranaho.* Religious Freedom, Multiculturalism, Islam. Cross-reading Finland and Ireland. Leiden: Brill, 2006.
- Venezuela. American Foreign Policy Council. URL: [http://almanac.afpc.org/sites/almanac.afpc.org/files/Venezuela\\_0.pdf](http://almanac.afpc.org/sites/almanac.afpc.org/files/Venezuela_0.pdf) (дата обращения: 15.12.2015).
- Watt W. M.* Muslim-Christian Encounters. Perceptions and Misperceptions. London, 1991.
- Wendt A.* Social Theory of International Politics. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- What is the Truth about American Muslims? Questions and Answers. URL: [http://www.firstamendmentcenter.org/madison/wp-content/uploads/2012/10/FAC\\_American\\_Muslims\\_Q\\_A.pdf](http://www.firstamendmentcenter.org/madison/wp-content/uploads/2012/10/FAC_American_Muslims_Q_A.pdf) (дата обращения: 15.12.2015).
- Woodlock R.* Being an Aussie Mossie: Muslim and Australian Identity Among Australian-born Muslims // Islam and Christian-Muslim Relations. 2011. 22:4. P. 391–407.
- Yucel S.* Do Muslims See Australia as Their Homeland? The Notion of watan al-asli and watan al-sukna in Islam // Journal of Muslim Minority Affairs. 2015. 35:2. P. 191–202.
- Zuwanderungspolitik in Europa. Nationale Politiken – Gemeinsamkeiten und Unterschiede / hrsg. von H. Heinelt. Opladen, 1994.

## Электронные ресурсы

- [www.lamp.ac.uk/cis/](http://www.lamp.ac.uk/cis/) – Центр изучения ислама в Уэллсе
- <https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/4946> – International Institute for the Study of Islam in the Modern World, Leiden – ISIM (Нидерланды)
- <http://www.flwi.ugent.be/cie/CIE/index.htm> – Center for Islam in Europe, (C.I.E.), University of Ghent, Belgium
- [http://www.nocrime.org/pages/intro\\_en.html](http://www.nocrime.org/pages/intro_en.html) – The Network On Comparative Research on Islam & Muslims in Europe
- <http://www.euro-islam.info> – News and Analysis on Islam in Europe and North America
- <http://www.ercomer.org> – European Research Centre on Migration and Ethnic Relations
- <http://www.world-federation.org> – Федерация шиитских организаций с центром в Лондоне
- <http://www.ic-el.org> – Islamic Centre of England
- <http://www.ius.org.uk> – Islamic Unity Society (England)
- <http://www.caabu.org> – Council for the Advancement of Arab-British Understanding
- <http://www.oxcis.ac.uk> – Oxford Centre for Islamic Studies
- <http://www.ymuk.com> – Young Muslims UK
- <http://www.islamawareness.net/LatinAmerica> – Islam in Latin America and Latino Muslims
- <http://www.islamawareness.net/Oceania/Australia/history.html> – Muslims in Australia: A Brief History By Bilal Cleland

- <http://www.imma.org.uk> – Institute of Muslim Minority Affairs
- <http://www.caabu.org> – Council for the Advancement of Arab-British Understanding
- [www.fiqhcouncil.org](http://www.fiqhcouncil.org) – Fiqh Council of North America
- [www.mpac.org](http://www.mpac.org) – Muslim Public Affairs Council
- [www.cair-net.org](http://www.cair-net.org) – Council on American Islamic Relations
- [www.isna.net](http://www.isna.net) – Islamic Society of North America
- [www.nasimco.org](http://www.nasimco.org) – The North American Shia Ithna-Asheri Muslim Communities
- [www.amaweb.org](http://www.amaweb.org) – American Muslim Alliance
- [www.islam-democracy.org](http://www.islam-democracy.org) – Center for the Study of Islam and Democracy
- [www.freemuslims.org](http://www.freemuslims.org) – Free Muslims Coalition Against Terrorism
- [www.m-a-t.org](http://www.m-a-t.org) – Muslims Against Terrorism
- [www.aifdemocracy.org](http://www.aifdemocracy.org) – American Islamic Forum for Democracy
- [www.mpfweb.org](http://www.mpfweb.org) – The Muslim Peace Fellowship
- [www.amila.org](http://www.amila.org) – American Muslims Intent on Learning and Activism
- [www.zaytuna.org](http://www.zaytuna.org) – Zaytuna Institute
- [www.namlnet.org](http://www.namlnet.org) – National Association of Muslim Lawyers
- [www.karamah.org](http://www.karamah.org) – Karamah: Muslim Women Lawyers for Human Rights
- [www.asmasociety.org](http://www.asmasociety.org) – American Society for Muslim Advancement
- [www.ijtihad.org](http://www.ijtihad.org) – Ijtihad
- <http://www.pluralism.org/religion/islam/timeline/america> – Ключевые даты истории ислама в США

Учебное издание

**Владислав Георгиевич Соболев**  
**Михаил Николаевич Суворов**

## Ислам на Западе

*Учебное пособие*

Разработка и дизайн обложки: *Ю. В. Гребнева*

Редактор: *С. С. Белова*

Корректор: *А. Н. Воробьева*

Техническое редактирование

и компьютерная верстка: *Г. А. Филочева*

Подписано в печать 05.12.2016. Формат 60 × 90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Печать цифровая. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 15,0.  
Зак. № 200. Тираж 120 экз.

ISBN 978-5-905273-96-4



9 785905 273964

---

Издание подготовлено и отпечатано  
в ФГБУ «Президентская библиотека имени Б. Н. Ельцина».  
190000, Санкт-Петербург, Сенатская пл., 3



[www.prlib.ru](http://www.prlib.ru)