

Ислам и современность

Ислам в Европе и в России

УДК 28(100)(082.1)
ББК 86.38(2Рос)я43+86.38(4)я43
И 87

Утверждено к печати Ученым советом Института Африки РАН

Составитель и ответственный редактор: Е.Б. Деминцева

Редколлегия серии: И.Л. Алексеев, В.О. Бобровников,
И.Ф. Гиладеев, К.Р. Мусина, А.Ю. Хабутдинов
Перевод с английского: А.А. Банщикова
Перевод с французского: А.С. Карпюк

Переводы статей для первой части сборника сделаны с разрешения
Жослин Сезари (Joseline Cesari) и Катрин Витоль де Венден
(Catherine Wihtol de Wenden), составителей специального выпуска «Тетради
по изучению стран Восточного Средиземноморья и турецко-иранского мира»
(Cahier d'études sur la méditerranée orientale et le monde turco-iranien, № 33, 2002)
«Мусульмане Европы» («Musulmans d'Europe»).

Особая благодарность Катрин Витоль де Венден и Игорю Алексееву
за консультации при составлении и редактировании сборника,
а также Франсуаз Досе за поддержку проекта.
Составитель сборника благодарит Фонд Дом Наук о человеке, г. Париж, Франция
(La Fondation Maison des sciences de l'homme, FMSH) за финансовую поддержку
перевода статей и их редактирования.

Ислам в Европе и в России / сост. и отв. ред. Е. Б. Деминцева. —
М.: Изд. дом Марджани, 2009. — 240 с. — (Ислам и современность)
I. Деминцева, Е. Б., сост.

ISSN 2074-2304
ISBN 978-5-903715-11-4

Исследования, посвященные появлению, распространению и сегодняшнему
состоянию ислама как на территории стран Западной Европы, так и на всем
пространстве России, представляют интерес не только для специалистов,
занимающихся данной тематикой, но и для всех тех, кто интересуется
политическими, социальными, культурологическими процессами,
происходящими в мире на сегодняшний день. Несмотря на разницу подходов
европейских и российских авторов к представленной теме, сборник отвечает
поставленной задаче — с разных ракурсов осветить процессы, связанные
с мусульманскими сообществами, происходящие в странах, где проживает
немусульманское большинство. Статьи, составляющие эту книгу, знакомят
читателя не только с проблемами мусульманских сообществ, актуальными на
сегодняшний день, но и с теми научными методами, которые используют авторы
при их анализе.

ISSN 2074-2304
ISBN 978-5-903715-11-4

© Деминцева Е.Б.
© Издательский дом Марджани
© Кагаров Э.М., серийное оформление

Содержание

- 5 Введение
- Часть I
- 8 *Шон МакЛуглин*
Признание ислама: религиозная и этническая идентичность в британской политике
- 19 *Ирка-Кристин Мор*
Исламское религиозное обучение в Германии и Австрии: сравнение принципов, определяемых религиозным сознанием
- 35 *Валери Амиро*
Опыт «иноверия» в Германии: ислам и общественное пространство
- 52 *Урал Манчо*
Мерием Канмаз
От «болезни общества» к выздоровлению: муниципальное управление исламом и мусульманами в Бельгии
- 79 *Шанталь Сэн-Бланка*
Оливия Шмидт ди Фридберг
Мусульмане Италии: религиозная и светская мобилизация
- 92 *Жослин Сезари*
Сакина Баргаш
Демьян Мур
Исламизация общественного пространства Франции. Конец конфликта близок?
- 104 *Екатерина Деминцева*
Ислам и интеграция: восприятие религии предков представителями второго поколения магрибинских иммигрантов во Франции
- 120 *Стефан Латсион*
Мусульманская молодежь Европы: на пути к общей идентичности?
- Часть II
- 134 *Галина Хизриева*
Социальная организация мусульманских общин вирдовых братств тариката Кадириййа в свете исследований некрополей Ингушетии

- 146 *Наима Нефляшева*
Ислам в Адыгее: от традиции к модернизации
- 167 *Айдар Хабутдинов*
Мусульмане Нижегородчины в областном мегаполисе
и национальном сельском районе
- 182 *Энвер Кисриев*
Идеологический смысл и социальное содержание
исламских течений тарикатизма и ваххабизма в Дагестане
- 200 *Ахмет Ярлыкапов*
Исламское возрождение в Кабардино-Балкарии:
проблемы и тенденции
- 215 *Михаил Роцин*
при участии Джульетты Месхидзе
Ислам в Чечне

Часть I

Признание ислама: религиозная и этническая идентичность в британской политике¹

Шон МакЛуглин
Университет Лидса, Великобритания

Вслед за шоком от событий 11 сентября британский премьер-министр Тони Блэр появился перед фотообъективами на Даунинг Стрит, 10, вместе с представителями Мусульманского совета Великобритании (Muslim Council of Britain, далее — МСБ)². МСБ, новая организация, основанная в 1997 г., поспешила осудить невероятную жестокость событий в Америке, и Блэр сделал ответный шаг, публично развеяв понятия «ислам» и «терроризм» и подчеркнуто осудив религиозно-интолерантные нападки на мусульман. На самом же деле мусульмане всех политических оттенков, включая МСБ, будут противостоять правительству лейбористов в его поддержке военных действий США в Афганистане. Тем не менее встреча на Даунинг Стрит явилась символом значительного сдвига в понимании национального самоопределения мусульман, произошедшего в Британии со времен дела Салмана Рушди в 1989 г.

В октябре 1988 г. один из предшественников МСБ, Действующий комитет по делам ислама Соединенного Королевства (UK Action Committee on Islamic Affair, далее — UKACIA), повел кампанию против «Сатанинских стихов» Салмана Рушди. Однако, несмотря на письменные обращения профессиональной верхушки комитета, мирное лоббирование UKACIA не смогло оказать большого влияния на правительство консерваторов. Политический истеблишмент дал понять, что, несмотря на унижение, которому Рушди подверг Пророка ислама, ни Закон об общественном порядке (1986), ни Закон о межрасовых отношениях (1976) не заставят его исправить положение. Тем самым утверждалось, что законы о богохульстве защищают только христиан и не распространяются на мусульман. Это было воспринято как очередное оскорбление для многих

¹ Впервые статья опубликована: *Musulmans d'Europe // Cahier d'études sur la méditerranée orientale et le monde turco-iranien*. 2002. № 33. С. 43–54.

² *The Guardian*. 28.09.2001.

обывателей-мусульман, явилось еще одним доказательством маргинализации их положения в современной Британии. В самом деле, сожжение «Сатанинских стихов» Брэдфордским советом по делам мечетей 14 января 1989 г. (мера, которую UKACIA не поддерживала и не одобряла) может рассматриваться как последняя, отчаянная попытка донести ощущение бессилия мусульман до более широких слоев общества.

В своей работе я хочу проследить возникновение и развитие политики признания мусульманской идентичности в Британии в 1980-е и 1990-е гг. Я начну с изучения первых этапов признания мусульман на местном уровне, еще до событий, связанных с делом Рушди, с особым вниманием к г. Брэдфорду в Западном Йоркшире. Современный Брэдфорд — это дом для примерно 80 тысяч мусульман, которые составляют 16 % населения и занимают больше половины площади в ключевых городских административных районах. В связи с признанием «прав» мусульман в общественной жизни, и особенно в сфере государственного образования, Брэдфорд прошел как символ мультикультурализма в Британии через все 1980-е гг. Далее я попытаюсь выяснить, почему ко времени дела Рушди возникла необходимость в политике признания мусульманской идентичности, которая изменила бы национальный уровень отношения к этому вопросу. Исследование сопровождается отсылками на собственно дело Рушди, в ходе которых я постараюсь осветить различные позиции некоторых исламских организаций, представленных сегодня в Британии. Выше уже высказывалось мнение, что элитные исламские организации (такие, как UKACIA) склонны к политической ангажированности на национальном уровне и не пользуются существенной поддержкой среди обывателей. Напротив, течения, возникающие в местных общинах и в мечетях, обычно сочетают преданность вере или почитание Священного Писания с этнической ориентацией на Индийский субконтинент. Заключительная часть моей работы касается упрочивающегося признания мусульман как «мусульман» на общенациональном уровне, происходившего приблизительно в течение десятилетия между делом Рушди и 11 сентября 2001 г.

Мусульмане и мультикультурализм: образование и идентичность в Брэдфорде

Мусульмане в Британии — это 1,8 миллиона¹ мужчин, женщин и детей, которые родились или поселились в городах, таких как Брэдфорд, когда во время послевоенного бума 1950–1960-х гг. поток в основном неквалифицированной рабочей силы, главным образом из Азад-Кашмира (пакистанской части Кашмира), Пакистана, Бангладеш и Индии, впервые пришел в низкооплачиваемые сектора английской экономики. Будучи гражданами Британского Содружества, они de facto стали гражданами Британии, как только там поселились. Однако иммиграционное законодательство с 1960-х гг. довольно часто допускало популистские устремления, выражая расово дифференцированную концепцию гражданства, которая до сих пор предполагает, что «черные» и выходцы из Азии не могут быть по-

¹ *The Guardian*. 17.06.2002.

настоящему частью британской нации¹. Более того, начиная с 1970-х гг. реструктуризация экономики сильнее всего ударила по кашмирским, пакистанским и бангладешским сообществам с их самым высоким в Британии уровнем безработицы и социальной неустроенности. Несмотря на это, большая часть мусульман—выходцев из Южной Азии теперь полагают, что останутся в Британии. В конце концов, сейчас большинство мусульманского населения этой страны составляют люди, рожденные в ней.

Когда дети представителей этнического меньшинства впервые в 1960-х гг. начали посещать британские школы, вопрос культурных различий был поднят до уровня национальной дискуссии. Разумеется, сфера образования предстала как та самая территория, на которой и происходит столкновение культур представителей большинства и меньшинства. Обсуждая появление образовательного обеспечения для представителей меньшинств в Брэдфорде, Халстед описывает, как политическая линия в 1960–1980-х гг. прошла через три стадии ответа на мультикультурализм: интеграционализм, аккомодационализм и, наконец, сепаратизм². Он определял политику стадии интеграционализма, или, можно сказать, ассимиляции, как движущую идею о том, что «общественное благо» наилучшим образом можно обеспечить, обучая всех детей в школах на равных условиях без учета культурных или религиозных различий. Совершенно очевидно, что такая политика возложила всю проблему адаптации на плечи собственно представителей меньшинства и не поколебала устойчивые представления большей части населения о том, что значит быть британцем.

Когда либеральное общественное мнение начало признавать нереалистичность такой модели, особенно в связи с разразившимися восстаниями молодежи недовольного меньшинства во внутренних городах Британии в течение 1981 г., для диалога о проектах интеграции появился новый путь. Халстед описывает поворот к признанию необходимости обеспечения мультикультурализма в Брэдфорде в конце 1970-х гг. посредством множественности интерпретаций «хорошего общества»³. Появилось новое понятие интеграции, которое включало в себя идею, что «в той степени, насколько это сопоставимо с личными потребностями, общественные службы будут непременно учитывать силу и своеобразие культурных ценностей каждой общины»⁴. Из такой постановки вопроса следовало, что каждый сегмент сообщества имеет такое же право на воспроизведение и поддержание собственной культуры, как и большинство. Однако в реальности либеральная забота о «личных потребностях» не привлекала к себе особого внимания.

Более того, когда принцип «прав сообщества» утвердился, это и стало шагом к фактическому сепаратизму, который Халстед описывает как третью фазу ответа на мультикультурализм. Учитывая высокую плотность и сильное политическое представительство меньшинств в Брэдфорде, Халстед полагает⁵, что постановление местного совета о том, что не может быть одного определения для разделяемых горожанами ценно-

¹ *Husband Ch.* The Political Context of Muslim Communities // *Muslims in Europe* / Ed. B. Lewis, D. Schnapper. 1994. P. 79–97.

² *Halstead M.* Education, Justice and Cultural Diversity. L., 1988. P. 47.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.* P. 49.

⁵ *Ibid.*

стей, вполне действенно, однако само это допущение совершенно ясно указывает на первую стадию интеграционизма. При этом Халстед подчеркивает, что любая формальная институционализация относительной автономии для сообществ меньшинства в Брэдфорде была бы политически неприемлемой для большинства. На самом деле только в 1990-е гг. стало ясно, что местные власти игнорируют необходимость ведения критического диалога относительно идеи «мультиэтничного общественного блага». После бунтов пакистанской и кашмирской молодежи в 1995 и в 2001 гг. жизнь в Брэдфорде во многом стала определяться понятиями религиозной и этнической замкнутости до такой степени, что споры об интеграции поднимаются вновь¹.

В любом случае именно в контексте поиска более компромиссных подходов к наличию меньшинства в Британии в 1980-х гг. были основаны Брэдфордский Совет мечетей (далее — БСМ) и другие ему подобные организации. БСМ был основан в 1981 г. с целью попытаться противостоять соревнующимся между собой сектантским направлениям южноазиатского ислама, о которых мы поговорим ниже, и обеспечить общий форум для представления потребностей мусульман в городе. Объединяя светских лидеров и ученых, изначально он финансировался из общественных средств, во-первых, местного совета и, во-вторых, Комиссии по людским ресурсам (Manpower Service Commission)². Однако после событий, связанных с делом Рушди, это прекратилось.

В 1980-е гг. главной заботой БСМ, который одной из своих миссий считал сохранение исламской идентичности в среде молодежи, стало обучение детей мусульман. Совет мечетей согласился на некоторые «уступки»: мультикультурный курсикулум, обучение на родном языке, альтернативные стили в одежде, специальные правила для физического воспитания и обеспечение мясом *халяль* (т.е. мясом скота, забитого в соответствии с установлениями ислама). Из всего этого кампания 1983 г. по обеспечению халяльным мясом проходила наиболее трудно, поскольку встретила сопротивление защитников прав животных, поддерживаемое правым крылом Национального фронта. В итоге к требованиям БСМ прислушались, но только после того, как организации удалось побудить примерно 10 тыс. детей бойкотировать свои занятия и устроить демонстрацию возле брэдфордского Таун-холла³.

В то время как эти мультикультуралистские «уступки» религиозным сообществам рассматривались многими левыми как чрезмерные и неприемлемые, а реальная проблема расизма не была решена, негативная реакция правого крыла в Брэдфорде не заставила себя ждать. Вопреки всеобщей атмосфере обличения активного расизма в школах города, споры сфокусировались вокруг Рея Хонефорда, директора Дрюммондской средней школы. В серии статей в «Salisbury Review» и «Times Education Supplement» Р. Хонефорд повел открытое наступление на мультикультуралистскую и антирасистскую политику брэдфордского совета, которую

¹ The Bradford Congress. The Bradford Commission Report. L.: The Stationery Office, 1996; Ouseley H. Community Pride not Prejudice: Making Diversity Work in Bradford. Bradford: Bradford Vision, 2001.

² Yunas Samad. Book Burning and Race Relations: Political Mobilization of Bradford Muslims // *New Community*. 1992, № 18 (4). P. 507–519; Lewis P. Islamic Britain. L.: I.B. Tauris, 1994.

³ Kepel G. Allah in the West. Oxf.: Polity Press in association with Blackwell Publishers Ltd., 1997.

он охарактеризовал как «диктаторские предписания». Он полагал, что внимательное отношение к расовому равенству и культурным различиям, выражающееся, например, в допущении продолжительных визитов «домой», на Индийский субконтинент, отрицательно сказывается на социальной интеграции нарушает образовательные стандарты, установленные для всех детей. Возможно, худшим из сказанного Хонефордом было определение Пакистана как «героиновой столицы мира» со ссылкой, что этот «факт» теперь отражается на проблемах с наркотиками в английских городах с азиатским населением¹.

Во многом дело Хонефорда предвосхитило дело Рушди, продемонстрировав, что многие простые мусульмане — выходцы из Азии, а ныне британцы — могут сплотиться в ответ на осознанное наступление на их религиозную и этническую идентичность. Более того, в борьбе за влияние, которую БСМ ведет с Азиатским молодежным движением (Asian Youth Movement) — светской организацией с антирасистской и антимахмундистской направленностью — неоспоримый лидер пока не определился². Тем не менее БСМ предъявил некоторые претензии на лидерство, организовав антихонефордские демонстрации после пятничной молитвы в местных мечетях и бойкот школ учениками-мусульманами³.

От местного к национальному

Интеграционалистские идеи Хонефорда были созвучны идеям национализма «новых правых», высказанным при тори и тэтчеризме в 1980-е гг. На фоне все более очевидного экономического и политического упадка и «заката империи» в сочетании с вхождением в Европейский союз (1974) попытка вновь утвердить, что значит быть британцем, слишком часто являлась составной частью понятия национальной принадлежности⁴. Например, в попытке перевернуть некоторые из основ, допускаемых для мультикультурализма и антирасизма, закон о реформе образования 1988 г. подчеркивал, что религиозное образование и богопочитание в школах должно носить «целиком или по большей части христианский характер»⁵. Хотя меньшинства имели возможность «уклоняться» от христианского богопочитания, они должны были объяснить свое отличие от указанных законом культурных норм поведения в стране⁶.

В то же время, однако, Ниельсен отмечает, что в требовании организовать постоянные Совещательные советы по религиозному образованию (SACREs), закон 1988 г. фактически привел к формированию «первых легально существующих органов, которые должны были обеспечивать форум для мусульман как мусульман, а не завуалированных

¹ *Murphy D.* Tales from Two Cities: Travels of Another Sort. L.: Penguin, 1987. P. 111.

² *Yunas Samad Op. cit.*

³ *Murphy D.* Op. cit.

⁴ *Husband Ch.* Op. cit.

⁵ *Thompson K.* Religion, Values and Ideology // Social and Cultural Forms of Modernity / Ed. R. Boccock, K. Thompson. Cambridge: Polity press in association with Blackwell Publishers, Oxford and the Open University, 1992. P. 350.

⁶ *Kepel G.* Op. cit.

пакистанцев или азиатов»¹. Более того, он утверждает, что другая черта тэтчеризма — передача части функций центрального управления местному — «могла быть значительным фактором в растущем самоутверждении мусульманских организаций»².

Мусульманские организации, которые в Британии в основном базируются при мечетях, всегда действовали на основе взаимопомощи более или менее независимо от государства, и до 1980 г. их взаимодействие с местными властями не было особенно активным. В силу своего подобного устройства они всегда имели более органические связи с меньшинствами, чем организации, основанные как часть «индустрии расовых взаимоотношений». Однако когда местные власти были вынуждены прекратить свою помощь различным организациям мультикультуралистов, действующим на добровольной основе, мусульманские организации зачастую оказывались перед необходимостью самостоятельно удовлетворять важнейшие потребности своего сообщества. Именно тогда некоторые мечети вступили в сотрудничество с местными властями с целью обеспечения таких нужд, как ежедневная забота о пожилых людях, образование и переподготовка.

Разумеется, пакистанцы и кашмирцы в местах, подобных Брэдфорду, всегда образовывали значительные политические электоральные группы, достаточно сильные для того, чтобы оказывать решающее влияние во время выборов. На самом деле, несмотря на все вышеприведенные доводы о коммуналлизме и замкнутости, эти группы проникали в местные ветви обеих ведущих политических партий и превращали их в гибрид британских политических сетей и *бирадари* (эндогамных патрилинейных групп). Однако дело Рушди продемонстрировало некоторым мусульманским активистам, что эффективное представительство необходимо на национальном уровне, там, где принимается все больше политических решений.

События 1989 г. обнажили и сильные, и слабые стороны сконцентрированных на местах попыток выражения так называемой политики мусульманской идентичности в Британии в течение 1980-х гг. С одной стороны, БСМ и подобные ему местные мусульманские организации добились общественного признания мусульман в сфере образования и некоторых других областях. Национальные объединяющие организации наподобие Союза мусульманских организаций (Union of Muslim Organizations, далее — УМО) появились в течение 1970-х гг., но, как замечает Ниельсен, «они были, по существу, бесполезны, так как все важные аспекты управления, которые касались мусульман, до середины 1980-х гг. проводились в жизнь на местном уровне»³. Однако, с другой стороны, хотя некоторые советники из числа пакистанцев и кашмирцев в Брэдфорде появились во время дела Рушди — и многие из них начинали более четко проявлять себя как «мусульмане», — ни один мусульманин не был членом парламента. Далее, когда дошло до национального уровня, мусульманские организации заключали союзы с более сильными и лучше организованными объединениями, будь то лоббирующие ритуальный убой скота евреи или выступающие за религиозное образование христианские церкви. Далее мы расскажем о реакции на дело Рушди.

¹ Nielsen J. Towards a European Islam. Basingstoke–New York: Macmillan Press Ltd., 1999. P. 44.

² Ibid. P. 42.

³ Ibid. P. 40.

Пересматривая события дела Рушди: ориентации исламских движений в Британии

Претензии мусульманских меньшинств на право быть признанными обществом именно как «мусульмане» не могут обсуждаться без отсылок к интернациональному контексту, так же как и к национальному или местному. Эпоха глобализации, исламская революция в Иране, борьба афганских моджахедов против Советского Союза и особенно программы исламизации генерала Зия уль-Хака в Пакистане — все это не могло не оказывать влияние на британских мусульман. И действительно, когда *фетва* аятоллы Хомейни против Рушди поместила глобальную политику ислама в британский контекст, покрыв дурной славой верховную власть «государства одной нации», первые отклики на мусульманский ответ «Сатанинским стихам» также получили большой международный резонанс.

Желая добиться запрещения книги в Индии, группа мусульманских активистов, членов «Джамаат-и ислами» (JI) начала полемику и предприняла шаги к тому, чтобы побудить своих собратьев по вере инициировать протест в Британии. С момента своего основания в 1941 г. Сеййидом Маудуди «Джамаат-и ислами» боролась за политическую власть и создание исламского государства, основанного на верховенстве Бога, которое, как они понимали, было выражено в нормах шариата¹. Позднее городские активисты JI среднего класса и ниже стали известны своей целеустремленностью, хорошей организацией и умением использовать современные технологии для распространения своих идей.

В Британии последователи идей «Джамаат» были представлены Исламской миссией Соединенного Королевства (UK Islamic Mission, далее — UKIM), основанной в 1962 г. Ее задачей было предпринимать *да'ва* (вовлечение в ислам) среди мусульман и не-мусульман. Исламский фонд (Islamic Foundation, далее — IF) — связанная с «Джамаат-и ислами» структура, занимающаяся исследованиями и публикациями, была основана в 1973 г. 3 октября 1988 г., через месяц после публикации романа Рушди, произошла встреча представителей IF и JI в Мадрасе. Британских активистов побудили начать кампанию и снабдили фотокопиями, факсами и телексами наиболее оскорбительных пассажей романа². В свою очередь, IF начала кампанию по ознакомлению других британско-мусульманских организаций с «Сатанинскими стихами».

Именно в этом контексте в конце октября 1988 г. для того, чтобы принять лидерство в этой кампании, была создана UCASIA, объединившая не только организации, ориентирующиеся на саудовцев, такие как UKIM и IF, но также и БСМ, представлявший ряд сектантских традиций. Таким образом, одним из главных последствий дела Рушди было достижение — впервые на национальном уровне — политического единства мусульман. Без сомнения, Кепель прав, говоря, что образованные лидеры UCASIA среднего класса более, чем местные старейшины в Брэдфорде,

¹ *Seyyed Vali Reza Nasr*. The Vanguard of the Islamic Revolution: the Jama'at-I Islami of Pakistan. L.: I.B. Tauris, 1994.

² *Abedi M, Fischer M*. Debating Muslims: Cultural dialogues in Postmodernity and Tradition. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1990.

подходили для представления своих ценностей в том виде, в каком это повлияло бы на культурный код большинства¹. Однако фактом остается то, что, хотя UCASIA могла заставить некоторые мусульманские правительства запретить книгу, в Британии это лоббирование не смогло произвести особого впечатления на государство.

Именно тогда БСМ перевел протесты против «Сатанинских стихов» в новое русло. Как полагает Блатт, UCASIA не была в состоянии повести за собой обывателей-мусульман и их рабочий класс, представленный сотнями общинных мечетей во внутренних городах Британии². Таким образом, сожжение книги Рушди в Брэдфорде осталось таким же локальным явлением, как и мобилизация пакистанских и кашмирских мусульман по вопросу халяльного мяса и делу Хонефорда.

Большинство «книгосжигателей» были из числа рядовых пакистанцев и кашмирцев крестьянского происхождения и их потомков, рожденных в Британии. Это люди, для которых ислам — во многом вопрос преданности Пророку и его суфийским святым (*авлия*). Известные как «Барелви», по имени индийского ученого Ахмад Риза Хана из Барейлли (1856–1921), они стремились защитить традиционные верования и практики мусульман субконтинента³. Так, они полагают, что Мухаммад, столь исключительно возлюбленный Аллахом, чудесным образом является частью божественного света и милости и даже после своей смерти обладает знанием о невидимом. Хотя понимание этой теологии объясняет, каким преступлением против сакрального явились для «Барелви» «Сатанинские стихи», Рекс не считает «Барелви» фундаменталистами, придерживаясь мнения, что они, как и «Деобанди», всегда были относительно аполитичны, адаптивны и не склонны открыто декларировать свои взгляды⁴. Течение «Деобанди», зародившееся в Британской Индии в 1867 г., традиционно ассоциировалось с образованностью, ученостью, скриптурализмом и индивидуальной ответственностью⁵. Они осуждали последователей Ахмад Риза Хана за их веру в заступническую силу *авлия* и за продолжительное посещение храмов в поисках *барака* (благословения).

Как это ни странно, но «книгосжигатели» в Брэдфорде имели мало общего с теми мусульманами, которых научная литература обычно определяет как фундаменталистов, хотя я предпочитаю употреблять термины «исламизм» или «политический ислам». В самых общих словах, политический ислам в Британии сегодня делится на радикальный и «соглашательный» (аккомодационалистский). Учрежденный под иранским прикрытием Исламский институт Калима Сиддики может быть отнесен к первой категории. Сиддики, так бесславно поддерживавший *фету* аятоллы Хомейни и основавший Мусульманский парламент Великобритании 4 января 1992 г., утверждал, что в ситуации, когда мусульмане являются меньшинством, ко-

¹ *Kepel G.* Op. cit.

² *Blatt Ch.* Purity and Liberation: Race, New Religious Movements and the Ethnics of Postmodernity. L.: University College London Press, 1997.

³ *Usha Sanyal.* Devotional Islam and Politics in British India: Ahmad Riza Khan Bareilly and His Movement, 1870–1920. Delhi: Oxford University Press, 1996.

⁴ *Rex J.* The Political Sociology of Islam in Britain. Paper Delivered to a Round Table on Islam in Britain and Kings College. London, 21 November 1992.

⁵ *Metcalf B.D.* Islamic Revival in British India: Deoband 1860–1900. Princeton: Princeton University Press, 1982.

гда ими «пренебрегают и притесняют»¹, усиления их позиций следует ожидать только через автономные институты на основе взаимопомощи. Однако Мусульманский парламент теперь не существует, и знамя радикализма перешло к еще более нетерпимым организациям — «Хизб ат-Тахрир» (основана в 1953 г. в Иерусалиме) и «Ал-Мухаджирун» (основана в 1983 г. в Джидде). Обе видят свою задачу в восстановлении *уммы* (исламской общности) и освобождении мусульман, которые живут при *куфр* (нерелигиозные системы правления в мусульманских и немусульманских странах), через (вос)создание *хилафа* (халифата) и исламского государства, управляемого на основе шариата. Обе организации имеют весьма небольшое, если вообще осязаемое, количество избирателей.

Более аккомодационалистское направление политического ислама в Британии представлено организациями, ориентированными на «Джамаат-и ислами» — UKIM и IF, — в своих протестах по делу Рушди проявивших менее всего активности и в наименьшей степени удачно. Да это и неудивительно. По сравнению с большинством последователей «Барелви» и «Деобанди» UKIM и IF имели больший опыт институционального взаимодействия с государством и «игры в системе». В самом деле, хотя JJ постоянно пыталась изменить общество, в Пакистане ее деятельность может быть охарактеризована как оппортунистская, учитывая ее желание вписаться в доминирующие политические условия и структуры². Также и в Британии UKIM и IF были наиболее озабочены развитием и обдумыванием взаимосвязанных стратегий — политической стратегии и *да'ва* — для мусульман, живущих в этой стране. Отсюда и их вовлеченность в создание UKACIA и позднее — БСМ. Именно мусульмане, приверженные аккомодационалистскому, «согласительному» подходу, сейчас в наибольшей степени вовлечены в дебаты о гражданстве и гражданском обществе. Напротив, течения «Барелви» и «Деобанди» выглядят несколько интравертно и изолированно, так как у них практически нет реальных прецедентов вовлеченности в политику. В результате, хотя представители аккомодационалистского направления пользуются доверием лишь меньшей части британских мусульман, политическая активность и искусная организация сделали их, без сомнения, наиболее презентативными из числа мусульман в глазах немусульман и более широких слоев европейской общественности.

Политика мусульманской идентичности в 1990-е гг.

Хотя остается под вопросом, насколько организации типа UKACIA и БСМ в действительности представляют интересы обывателей, в 1990-е гг. они упорно отстаивали вовлекающие и последовательные представительские стратегии, впервые примененные в деле Салмана Рушди. Например, в апреле 1990 г. UKACIA в Верховном суде выступала за то, чтобы законы о богохульстве в Британии, до сих пор защищавшие только христианство, были пересмотрены и расширены и распространялись также и на ислам.

¹ The Muslim Manifesto. L.: The Muslim Institute, 1990. P. 1.

² Robinson F. Varieties of South Asian Islam. Warwick: Centre for Research in Ethnic Relations, University of Warwick, 1988. P. 20.

Своей основной цели UKACIA не достигла, хотя ей и удалось привлечь внимание к несоответствиям в статусе большинства и меньшинств перед законом в Британии. В сущности, почти во всей первой половине и середине 1990-х гг. многие мусульманские активисты были разочарованы и озабочены относительно небольшим уровнем достижений в вопросе общественного признания мусульман.

Заметным шагом на этом пути стал призыв к мусульманам вступить в недавно организованный Религиозный совет внутренних городов (Inner Cities Religious Council, далее — ICRC) в 1992 г. Создание ICRC было идеей Департамента окружающей среды, ныне Департамента окружающей среды, транспорта и регионов (DETR), в сотрудничестве с Англиканской церковью. Обе организации полагали, что ресурсы объединений по вероисповеданию, такие как люди, социальные структуры, организации, сооружения, могут сыграть важную роль в воссоздании местных округов. На самом деле «основанная церковь» была особенно эффективна в деле поддержания и культивирования голоса всех объединений различной веры в британском светском публичном пространстве. Первоначальные связи, проложенные ICRC между христианами, мусульманами, евреями, индусами и сикхами, впоследствии развивались посредством так называемой Inner Faith Network (основана в 1987 г. для продвижения сотрудничества сообществ различных вероисповеданий в Британии) и Домашней службы (Home Office)¹. Таким образом, ICRC обеспечила первый правительственный форум для мультирелигиозного представительства и совещания на национальном уровне, что уподобляло ее БСМ, который был инкорпорирован в местные государственные структуры в качестве форума для представительства меньшинства в 1980-е гг. в Брэдфорде. Однако открытие для мусульман диалога с другими религиозными общинами было, возможно, еще более прогрессивным шагом.

В период между 1992 и 1997 гг., когда к власти пришло новое, лейбористское правительство и был основан БСМ, были предприняты и другие начальные шаги к признанию мусульман на национальном уровне. В частности, БСМ удалось добиться некоторого мусульманского представительства в современном мейнстриме, которое начинало пользоваться все большим уважением во влиятельных сферах. Так, глава UKACIA и генеральный секретарь БМС Икбал Саркани недавно был упомянут в списке самых влиятельных людей в Британии² на 246-м месте. Также стоит отметить и некоторые другие изменения. В 1997 г. в Британии впервые в члены парламента был избран мусульманин — Мухаммад Сарвар (Глазго, Гован). В 2001 г. к нему присоединился Халид Махмуд (Бирмингем, Перри Пер); к этому следует добавить и троих мусульман — представителей палаты лордов. В 1998 г., когда были основаны первые поддерживаемые государством начальные школы («Исламийя» в Лондоне и «ал-Фуркан» в Бирмингеме), мусульмане достигли равенства с англиканами, католиками и евреями в этом вопросе. Первой мусульманской средней школой, получившей общественные денежные средства, стал колледж «Февершам», открывшийся в Брэдфорде в 2001 г. В 1999 г. появилась первая гражданская должность, отправлявшаяся в мусульманском сообществе, — исламский

¹ Religions in the UK: A Multi-Faith Directory. Derby: University of Derby, 1997.

² *The Observer*. 24 October 1999.

консультант по тюрьмам, где число заключенных-мусульман за последние несколько лет возросло более чем вдвое. Вопрос о вероисповедании был включен в перепись населения 2001 г., результатом которой стало официальное признание мусульманской общности теми, кто занимается первоначальным распределением скудных ресурсов государства.

В итоге в 2001 г. был поднят вопрос о религиозной — а не расовой или этнической — дискриминации в публикации результатов исследования, поддерживаемого Домашней службой университета Дерби (Home Office from the University of Derby)¹. Оно показало, что мусульмане жалуются на очень высокую степень религиозной дискриминации, хотя правительство до 11 сентября не предпринимало никаких специфических рекомендаций в отношении мусульман. Более 100 засвидетельствованных нападений на мусульман из-за этих событий и страх перед всеми формами экстремизма, включая сети террористических организаций, «дремлющих» в Великобритании, побуждали расширить законодательство такими актами, которые подстрекали бы ненависть к религии. Но эта часть антитеррористического билля (Anti-Terrorism Crime and Security Bill) была отклонена. Вспоминая события дела Рушди, секуляристы и гуманисты спорят, может ли религия быть открытой для критики и даже неучтивости, и, более того, высказывается мнение, что некоторые мусульманские движения, которые отрицают ценности Запада, могут потерять такую свободу.

Заключение

Приведенные сведения позволяют проследить значительный сдвиг, произошедший в последние десятилетия в развитии политики мусульманской идентичности и выведении ее на национальный уровень. Однако для мусульман-обывателей наиболее важным остается вопрос об идентичности именно на местном уровне. Каждая местная община вынуждена по-своему выживать в условиях транснациональной жизни в диаспоре и бороться против дискриминации. Например, в бывшем промышленном городе Олдхэме, близ Манчестера, лидер Британской национальной партии Ник Гриффин получил 16,4 % голосов после нескольких недель неофашистских мероприятий, которые заставили молодежь пакистанского и кашмирского происхождения выйти на улицы. Действительно, в знак значительного сдвига в дискурсе от расы к религии Гриффин объяснял в выпуске ночных новостей по ВВС (16 июня 2001 г.), что в современной Британии он видит проблему не азиатского населения, а мусульман. Для самих же мусульман акцент на ислам во многих программных документах религиозных организаций совсем не означает, что исламская составляющая является единственно значимой в пострешдистском контексте. Как показывают последние будоражащие события в Олдхэме, Брэдфорде и других северных городах Британии, довольно весомыми остаются социальные и экономические проблемы, так что общественное признание мусульман и их лидеров остается пока вопросом без ответа.

¹ *Feldman A., Kingsley P., Weller P. Religious Discrimination in England and Wales. L.: Home Office Research Study, 2001.*

Исламское религиозное обучение в Германии и Австрии: сравнение принципов, определяемых религиозным сознанием¹

Ирка-Кристин Мор
Свободный университет, Берлин, Германия

Исламские институты в Европе накапливают опыт и уверенность в своих силах, приобретая все большую самостоятельность и значимость. Это становится очевидным, например, при изучении программ религиозного обучения детей из семей мусульман в общеобразовательных школах, которые были разработаны в европейских культурных контекстах. Одной из многих задач этих программ является помощь мусульманским детям в позиционировании себя, при этом уважая религиозные тексты и учения, как и в отношении своего собственного сообщества, так и общества в целом. Данная статья ставит своей задачей анализ доводов, подкрепляющих такое позиционирование, путем сравнения моделей религиозного обучения, которые находятся сейчас в стадии обсуждения в Германии и уже применяются на практике в Австрии.

Исламское обучение в государственных школах: сравнение контекстов

Федеральная структура Германии в значительной степени способствовала многостороннему характеру дебатов, сопровождавших введение исламского обучения в школах. Управление государственными школами и, соответственно, вопрос включения религиозного обучения в процесс получения общего образования находится в юрисдикции отдельных земель Германии. В рамках федеральных законов, в свою очередь, были разработаны различные подходы к внедрению исламского обучения или альтернативных образовательных программ. Начиная с 1980-х гг. все земли со сравнительно большой численностью детей из семей мигрантов выработали и предложили программы дополнительного обучения таких детей на их родных языках. Эти дополнительные программы включают изучение предмета «Исламская культура» (*Islamkunde*) в неконфессиональной перспективе. Ситуация в Германии еще более усложняется тем, что го-

¹ Впервые статья опубликована: *Musulmans d'Europe // Cahier d'études sur la méditerranée orientale et le monde turco-iranien*. 2002. № 33. С. 149–166.

сударственная конституция допускает религиозное обучение только под эгидой религиозной общины. На сегодняшний день исламским организациям Германии не удалось достичь тех критериев, которые позволили бы им получить статус религиозных сообществ, что по-прежнему представляет собой главную проблему при попытке получить доступ к организации образования в государственных школах. В этой ситуации *Islamkunde* превратился в проверенное временем — и временное — решение проблемы обучения детей из мусульманских семей исламской культуре.

Тем не менее дебаты о введении исламского обучения начинают приносить и конкретные результаты. В ряде земель, включая Баден-Вюртемберг, Баварию и Гессен, в настоящее время идут дебаты в рамках круглых столов с различными исламскими организациями, которые хотят обеспечить религиозное обучение, с целью достижения консенсуса в отношении подходящего списка предметов для будущего исламского обучения.

Другие земли, где процент детей из мусульманских семей выше, выбирают иной политический и административный курс. Вместо разработки курикулума предметов при участии исламской общины Северный Рейн-Вестфалия трансформировала введенный государством курс *Islamkunde* из дополнительного курса изучения языка иммигрантов в самостоятельный предмет, преподаваемый на немецком языке. Гамбург также выбрал иной, совершенно особый подход к проблеме религиозного обучения в школах, заменив моноконфессионально ориентированное обучение единой программой «Религиозное обучение для всех», которую посещает значительное число детей из мусульманских семей¹.

Органам образования и культуры в германских землях все более противостоят многообразные подходы ряда исламских организаций, которые стремятся обеспечить религиозное образование в школах. Среди наиболее детально разработанных проектов можно назвать проект 1999 г., изданный Центральным советом мусульман Германии (Zentralrat der Muslime in Deutschland), считающим себя религиозной общиной. Этот проект, составленный таким образом, чтобы быть привлекательным для наибольшего количества лиц из мусульманских общин, отвергает северо-вестфальскую модель *Islamkunde* в пользу независимой программы исламского обучения².

В следующем году Институт международной педагогики и обучения (Institut für Internationale Pädagogik und Didaktik, далее — ИМПО), комитет мусульманских ученых, опубликовал свою собственную программу исламского обучения для начальных школ. Будучи независимым институтом, ИМПО не претендует на роль представителя религиозной общины; поэтому тщательно разработанный образовательный проект ИМПО

¹ Обзор программ развития в землях см.: Mohr I.-C. Zwischen öffentlicher Verantwortung und religiöser Selbstbehauptung: Modelle islamischen Unterrichts in Deutschland // Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland / Ed. M. Klöcker, U. Tworuschka. Munich: Olzog, 2000; Özgür Özdiç A. Aktuelle Debatten zum Islamunterricht in Deutschland. Hamburg: E.B. Verlag, 1999.

² Центральный совет и Исламский Совет (*Islamrat*), другая региональная объединяющая исламская организация, последовали примеру Северного Рейна-Вестфалии в отвержении программы *Islamkunde*. Они проиграли дело в суде на том основании, что обе организации не признаны религиозными общинами и, таким образом, не могут заниматься вопросами организации школьного образования.

составлен так, чтобы он мог быть использован любым заинтересованным мусульманским провайдером¹. После этого ИМПО было предоставлено право проводить религиозное обучение без использования собственных учебных материалов. Исламская федерация, берлинская объединяющая организация, приняла программу ИМПО в качестве базы для исламского обучения в двух берлинских начальных школах. Таким образом, в 2001/02 учебном году состоялся первый опыт исламского обучения в Германии под эгидой исламской организации.

Хотя предложения Центрального совета и ИМПО различаются как по целям, так и по содержанию, легальный плюрализм, который характеризует федеральную систему Германии, сделал возможным обсуждение в настоящее время обеих программ, равно как и потенциальное включение их предметов в куррикулум. Более того, обсуждаемые в Германии программы были названы проектами, поскольку они должны еще быть испытаны в учебных аудиториях. Об этом следует помнить при дальнейшем анализе.

В Австрии сложилась совершенно иная ситуация. Здесь государство осуществляет централизованное управление школами, равно как и официально признает религиозные сообщества. Таким образом, здесь дебаты о религиозном обучении в школах носят намного более унифицированный характер; можно сказать, что Австрия характеризуется сравнительным отсутствием полемики по вопросам исламского религиозного обучения в школах. Исламская религиозная община Австрии (*Islami-sche Glaubensgemeinschaft in Österreich*, далее — ИРОА) была основана в 1979 г. как объединяющая организация для всех исламских ассоциаций в Австрии, а ныне функционирует и как трибуна для переговоров мусульман с государством. ИРОА был присвоен корпоративный статус организации, официально представляющей религиозную общину. Впервые она начала обеспечивать религиозное обучение в небольшом количестве школ в 1983 г. и с тех пор постепенно расширяла соответствующие программы во все более увеличивающемся числе школ. В соответствии как с системой образования в Австрии, так и с собственной организационной структурой syllabus программы религиозного обучения унифицирован и потому пригоден к использованию во всех федеральных провинциях². Однако и перечень предметов, и учебники данной программы, похоже, больше не соответствуют ни устремлениям ИРОА, ни нынешней политике позиционирования этой организации. Такое впечатление создают представители ИРОА, которые утверждают, что учебники и сами учебные программы устарели и нуждаются в пересмотре. Такое положение дел характерно для образовательных институтов, в которых реформы обычно запаздывают относительно требований реальной жизни. Критическим фактом остается и то, что, хотя австрийские школы обладают двадцатилетним опытом актуального мусульманского обучения, этот опыт не отражен в методических материалах. В результате ни германские, ни австрийские программы исламского религиозного обучения не отражают актуальный школьный опыт.

¹ Программа включает планы обучения и список учебно-методических материалов.

² В Германии обычно используют термин «проспект» (*Rahmenplan*), а в Австрии – «программа» (*Lehrplan*). Оба термина включают совокупность целей обучения, дидактических методов и содержания курсов для каждой из ступеней обучения.

Структура проектов обучения

Анализ двух германских программ демонстрирует, что в них отсутствует тяга к исторически сложившейся традиции мусульманского образования, которая основана на теологии (*калам*), изучении права (*фикх*) и *хадисов* (изречений пророка Мухаммада и его соратников). Вместо этого они намеренно структурированы в три блока, сходные с куррикулярными моделями христианских деноминаций: 1) отношения индивидуума к Богу; 2) к самому себе и к другим людям; и 3) отношение к миру как творению Бога. Кроме того, проспекты исламского обучения также адаптированы к иерархической модели прогрессии от близкого к отдаленному, которая является фундаментальным дидактическим принципом в Германии (где «близкое» может быть ассоциировано с семьей или соседями по району, а «далекое» может относиться к обществу в целом или другим религиям)¹.

Напротив, австрийский образовательный проект организован в соответствии с традиционным каноном, принятым в мусульманских странах, в котором материал поделен на предметы, такие как *таухид* (единобожие), *ибадат* (ритуальные обязательства) и *ахлак* (этические основы). Акцент делается на овладении материалом как таковым в большей степени, чем на взаимоотношениях учащихся с окружающим их миром. Более того, вместо того чтобы реализовывать переход от «близкого» к «отдаленному», в обучении предполагается использовать (в соответствии с возрастными группами учащихся) прогрессию перехода от простого к высокодетализированному. Например, на первой ступени обучения школьников учат только движениям тела во время ритуального произнесения молитв. На второй ступени школьники учат тексты молитв, а на более высоких ступенях им объясняют детальную категоризацию действий, которые делают молитву действительной или недействительной.

Кроме концептуальной ориентированности на проблемы реально-го мира исламское образование в Германии придает большее значение усвоению катехизиса, нежели протестантское или католическое религиозное образование. Такая система приоритетов в обучении имеет несколько вариантов объяснения. Первый указывает на часто цитируемую первостепенную важность, которую ислам предположительно придает соблюдению религиозных заповедей в поведении, что создает необходимость в усвоении именно практических знаний. Второй состоит в том, что программы исламского образования в основном созданы как формы экстракуррикулярного религиозного структурирования, которое нацелено на знакомство с религиозными доктринами и обязательствами. И наконец — многие из детей иммигрантов-мусульман не получают религиозного образования в семьях, соответственно очевидна необходимость восполнения этого пробела в школах.

В Австрии не только исламская учебная программа делает сильный акцент на усвоении катехизиса, это относится и к протестантскому религиозному обучению, а в еще большей степени — к католическому и иудейскому. Это можно объяснить тем, что австрийские программы ре-

¹ См.: Der Kulturminister des Landes Nordrhein-Westfalen / Ed. Richtlinien und Lehrplan Evangelische Religionslehre. № 2006. Düsseldorf., 1985. S. 24.

лигиозного обучения основаны на педагогической традиции, нацеленной на обеспечение «усвоения религиозного ритуала»¹. Поскольку религиозные общины полностью независимы в отношении составления программ и подготовки преподавателей, они оставались в основном вне влияния педагогических достижений в других школьных предметах. Эти обстоятельства, возможно, также обуславливали тенденцию австрийских религиозных общин к полной самодостаточности.

Нижеследующий анализ сравнивает образовательные программы двух институтов, которые считают себя религиозными сообществами. Первая — программа, предложенная Центральным советом (германской объединяющей организацией), которая не была осуществлена. Вторая — программа ИРОА, которая действовала в качестве инструктивного документа с 1983 г. И, наконец, я сравню результаты своего анализа с инструкционными материалами, предложенными ИМПО.

Умма vs. Сообщество диаспоры

Инструкционные модели, которые мы здесь излагаем, используют очень сходную терминологию для позиционирования детей мусульман, но терминам часто придается различный вес и интерпретация. Наиболее очевидная форма позиционирования осуществляется через формулирование принципов, на которых строится религиозное сообщество. Программа Центрального совета связывает общину с концепцией *уммы*, понимаемой как глобальное сообщество мусульман. Община играет ключевую роль в образовательном концепте, так как ее стабильность как убежища, которое она предоставляет для мусульман — дискриминируемого меньшинства, — является главной целью деятельности совета. Мотивацией авторов программы было стремление направить детей в общину как место обеспечения их безопасности и благополучия².

В модели обучения ИРОА община также постоянно присутствует, но скорее как «сообщество в диаспоре», чем как часть глобальной *уммы*. Главной священной обязанностью этой диаспорной общины является сохранение представления о религиозном долге, который она рассматривает как позитивный символ отличия от немусульманского большинства. В списке приоритетов ИРОА община стоит ниже, чем религиозные обязательства, поскольку она рассматривается как средство, тогда как соблюдение религиозных обязательств является высшей целью. ИРОА не разделяет концепцию всемирной *уммы*, поскольку это подразумевало бы общность с мусульманами за пределами Австрии. Таким образом, хотя концепт *уммы* является центральным для мусульманской мысли, он отсутствует в австрийской программе и методических материалах. Вместо этого целью общины является создание сильного и независимого единства и достижение критической дистанции как от австрийского немусульманского большинства, так и от влияний из стран своего происхож-

¹ Данное выражение используется в австрийских программах исламского религиозного обучения.

² См.: *Allievi S. Les Convertis à l'Islam. Les nouveaux musulmans d'Europe*. P.: L'Harmattan, 1998. P. 293.

дения. Такая концепция не должна рассматриваться как разновидность солипсизма, но контактам с внешним миром придается в ней второстепенное значение. «Другой» — это может быть как немусульманин, так и мусульманин, являющийся субъектом юрисдикции другого государства. Отсюда следует, что интересы каждого мусульманина, прожившего в Австрии более одного года, оказываются автоматически представленными ИРОА, и указанный субъект не может отклонить такую репрезентацию, иначе как объявив о своем отречении от ислама. В дополнении к такому общему членству есть и другая форма принадлежности — «безусловное членство», предусматривающее регулярную уплату членских взносов. Эти взносы будут далее использованы для расширения религиозной инфраструктуры. То, насколько ИРОА окажется успешной в расширении своей автономии, будет зависеть в огромной степени от включения в безусловные члены этой организации как можно большего числа мусульман Австрии.

В программах Центрального совета концепция *уммы* привязана к дифференцирующей системе формальной и материальной терпимости, не в последней степени потому, что сама глобальная *умма* составлена бесконечным разнообразием элементов, нуждающихся в приспособлении друг к другу. В пределах *уммы* необходима материальная терпимость, вне общины материальная толерантность должна быть заменена толерантностью формальной. Напротив, в проекте религиозного обучения ИРОА отсутствует интерес и к проблемам внутренней дифференцированности общины, и к разнообразию компонентов *уммы*; их модель лишена терминов, связанных с толерантностью и принятием. Для взаимоотношений с миром и другими модель ИРОА использует религиозно одобренную концепцию «соседства». Наличие идеологических различий в этой концепции не играет роли, поскольку ассоциации соседей обязаны разделять такие ценности, как готовность к взаимопомощи и доброжелательность к людям.

Другая концепция, определяющая отношения с окружающими вне *уммы* или диаспоры, — это концепция интеграции, которую обе программы открыто декларируют как свою цель. И германский Центральный совет, и австрийская ИРОА представляют интеграцию как находящуюся под безусловной ответственностью мусульманской общины, однако ответные обязательства со стороны австрийского общества не предусмотрены. Программа Центрального совета предусматривает осуществление интеграции посредством достижения безопасности и уверенности в своих силах. Ее ядром является идеализированный образ *уммы*, и данная программа демонстрирует открытость по отношению к немусульманским сообществам, формирующим ее периферийные контексты. В этих периферийных зонах, не затрагивающих основы религии, ислам проявляет свою способность к адаптации. Но где бы они ни жили, мусульмане по большей части позиционируют свои основные социальные отношения как отношения с *уммой*, а остальные отношения — как периферийные.

В отличие от программы Центрального совета программа ИРОА сосредоточена не на психологической поддержке членов общины, а на расширении своей инфраструктуры, основанной на ортопраксисе, целью которого является обеспечение конкретной поддержки жизни мусуль-

ман в Австрии¹. Эта программа является столь последовательной в своем стремлении к автономии, что игнорирует «других» и не уделяет места обсуждению отношений с ними в своем куррикулуме. Ввиду ограниченности времени, предоставляемого на собственно религиозный инструктаж, усилия должны быть сфокусированы на социализации через их собственную религию. Такой подход, собственно говоря, как уже отмечалось выше, является общим для австрийской религиозной педагогики. Интеграция представляется как проблема, которой занимается закон, подобно тому как место ИРОА в австрийской жизни определено законом. Не отдельные мусульмане, а исламское сообщество в целом должно быть интегрировано в структуру австрийского общества. ИРОА уделяет меньше внимания вопросам социальной интеграции, дискуссии о которых стали достоянием общественности лишь после событий 11 сентября 2001 г.

Различия программ в вопросах организации сообщества могут быть дополнительно проиллюстрированы своим характером отношения к Богу. В соответствии с акцентом на отношениях с *уммой*, данное отношение остается в целом абстракцией в проспекте Центрального совета, который намеренно исключает Бога в качестве центрального субъекта обсуждения². Но и программа ИРОА не построена вокруг концепции Бога. Отсутствие таковой в качестве центра обсуждения в обеих программах может быть объяснено историческим убеждением в том, что Бог является как самоочевидным основанием религии, так и абсолютным «Другим», в отношениях с которым требуется соблюдение почтительной дистанции. Напротив — близость, любовь, участие, ассоциированы с Мухаммадом как человеком и пророком. Баки Билгин, автор нескольких учебников ИРОА, ясно осознает ограниченность объема текста, посвященного в них Аллаху, и признает, что они, таким образом, не могут выступать в качестве катехизиса. Согласно Билгину, решение избежать детального обсуждения существования Бога вызвано не только историческими причинами, но и условиями существования в диаспоре. В диаспоре высший приоритет должен придаваться обучению заповедям и запретам, поскольку только так большинство детей смогут воспринять эти религиозные нормы при изучении религии в школах. Долгом общины является обеспечение усвоения следующим поколением знания, необходимого для поддержания исламского образа жизни.

Неартикулированное отношение к Корану и сунне

Примеры образования общин продемонстрировали, что эти сложные и запутанные дефинициальные вопросы являются больше, чем просто вопросами доктринальной терминологии; они имеют основополагающее значение для концепций ислама в целом. Обобщая, можно сказать, что

¹ Религиозная инфраструктура включает в себя, например, образовательные учреждения, обеспечение условий для практики молитв в госпиталях и в армии, а также мусульманские кладбища.

² Оглавление программы Центрального совета не включает раздела, посвященного Аллаху/Богу, что может ввести читателя в заблуждение относительно того, что религия составителей программы не имеет концепции Бога.

основа для определения отношений составителей программ с миром может быть найдена в их отношении к исходным текстам, оценке их природы как источников и потенциала, который они предоставляют для интерпретации. Именно позиция составителей по отношению к исходным текстам определяет то, какие элементы они считают критическими для ислама и «бытия мусульманином» и не подлежащими обсуждению и спорам¹. Индивидуальные особенности осмысления этих взаимоотношений коренятся в позиции автора в отношении к священным текстам, даже если эта позиция не артикулирована.

Ни Центральный совет, ни ИРОА в своих программах не уделяют никакого внимания экспликации отношения к текстам источников. Центральный совет описывает религию как вопрос ритуала и этики, основа которых проистекает из священных текстов, но которая с тех пор обрела по большей части самостоятельное существование. Ритуальные и этические заповеди легитимизируются в программах и инструктивных материалах посредством Корана или текстов *хадисов* и не подлежат обсуждению со стороны учащихся. Отбор, организация и интерпретация текстов не являются проблемой. Сам Коран в занятиях не используется. Те отрывки из Корана, что считаются однозначными и не требующими дополнительной интерпретации, цитируются без четкого обсуждения критериев отбора. Так же, как и в случае с общиной, религия является достаточно прочной в своем ядре и довольно подвижной на периферии. В качестве примера можно привести вопрос, разрешается ли мусульманской женщине пожимать руку мужчине, если отказ это сделать будет неверно истолкован как неуважительность. Так как текст источников не анализируется и не преподается в деталях, а преподносится в виде избранных и проверенных отрывков, то их употребление в куррикулуме остается статичным и лишенным динамики. Такой динамизм в любом случае расматривался бы как нежелательный, так как целью является сохранение, а не трансформация религиозного понимания.

В случае с ИРОА ситуация весьма сходна, так как его главным приоритетом является преподавание и практика ислама как набора детализированных правил. Существующий свод знаний может быть изменен только в случае конфликта с реальным течением жизни — например, когда ребенка или подростка удерживают от мусульманского образа жизни. В составленном ИРОА религиозном куррикулуме ученики ни начальных, ни средних школ не читают Коран, хотя и получают его в подарок от общины при поступлении в школу. Когда дети понимают, что Коран им в школе не нужен, даже самые активные оставляют его дома вместо того, чтобы носить в школу каждый день. Таким образом, ИРОА предстает в качестве фильтра между учащимися и Кораном с *хадисами*, предпочитая более отдаленный доступ к текстам. Никаких усилий для самостоятельного изучения Корана не предпринимается: подразумевается, что Коран слишком свят, чтобы быть предметом аналитического исследования. Тексты уже были изучены и проанализированы другими несоизмеримо лучше, чем это можно было бы предпринять сегодня. Ис-

¹ См.: *Abu Zaid N. H. Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses.* Frankfurt/M: Dipa-Verlag, 1996. S. 29. О концепции «бытия мусульманином» см.: *Ramadan T. To be a European Muslim. A Study of Islamic Sources in the European Context.* Leicester: The Islamic Foundation, 1999.