

МОЖНО ЛИ СЧИТАТЬ ДЖИХАДИСТОВ РАЦИОНАЛЬНЫМИ АКТОРАМИ? (на примере Дагестана)

DOI: 10.20542/2307-1494-2017-1-91-105

Ключевые слова: рациональный выбор, выгоды и издержки, аномия, джихадизм, исламский фундаментализм, ислам и исламизм в Дагестане

Аннотация: В статье анализируется применимость теории рационального выбора к выбору вооруженного джихада как жизненного пути. Что движет джихадистами: священные ценности либо оценка соотношения выгод и издержек? На примере Дагестана как наиболее исламизированной республики Северного Кавказа демонстрируется роль рациональных факторов на двух уровнях. Она анализируется применительно, во-первых, к выбору исламского фундаментализма из всех имеющихся идеологий, а во-вторых, к выбору между более умеренными формами и более радикальной, допускающей и практикующей насилие, версией исламского фундаментализма. Сделан вывод о том, что рациональные соображения не дают исчерпывающего объяснения подобного выбора, но играют в нем значимую роль.

Keywords: rational choice, costs and benefits, anomie, jihadism, Islamic fundamentalism, Islam and Islamism in Dagestan

Abstract: This article analyzes the applicability of rational choice theory to the choice of violent jihad as a way of life. What are jihadists driven by: sacred values or estimation of costs and benefits? Using the example of Dagestan as the most islamicized republic of the North Caucasus, the role of rational considerations is explored at two levels: first, in choosing Islamic fundamentalism among all available ideologies; second, in choosing between more moderate forms of Islamic fundamentalism and its more radical version that accepts and employs violence. The author concludes that rational considerations do not provide an exhaustive explanation of such a choice, but play an important role in making it.

I. Введение: теория рационального выбора и джихадизм

Теория рационального выбора получила достаточно широкое распространение в социальных науках, в том числе в исследовании религии.¹ Рациональным считается индивидуальный выбор, осуществляемый на основе оценки соотношения выгод и издержек и свободный от идеологических, моральных и эмоциональных факторов. Однако можно ли считать рациональным выбор индивидуума в пользу радикального ислама джихадистского толка, требующего от своих приверженцев участия в «священной войне» и прославляющего гибель в ходе такой войны? Здравый смысл подсказывает отрицательный ответ на этот вопрос. Эту позицию поддерживает и ряд известных специалистов: так, Скотт Атран противопоставляет логику затрат и выгод глубокой приверженности людей священным ценностям и утверждает, что, «когда дело касается священных

ценностей, расчеты затрат и выгод становятся с ног на голову».² Однако подобная позиция оставляет открытым вопрос о том, как происходит исходный выбор радикальной идеологии, проповедующей насилие. Для Атрана ответ заключается в том, что распространение джихадизма происходит посредством родственных и дружеских сетей: «в один прекрасный момент кого-то почему-то кусает муха джихада и друзья следуют за ним, в единстве становясь сильнее».³ Но откуда берется «муха джихада», так и остается неясным.

В то же время, эта точка зрения не является универсальной. Ряд ученых стремятся найти рациональные основания подобных решений, считая, например, что «терроризм – последнее звено в цепи выбора. Он представляет собой результат процесса обучения. Опыт оппозиционной деятельности обеспечивает радикалов информацией о потенциальных последствиях того или иного выбора. Вероятно, терроризм является достаточно осознанным выбором (выбором на основе информации) из числа имеющихся альтернатив в условиях, когда попытки использовать некоторые из них не принесли успеха».⁴

Попробуем прояснить эту проблему на основе полевых исследований, проводившихся в течение четырех лет (2012–2015 гг.) на Северном Кавказе – в первую очередь, в Дагестане, а также в Чечне, Ингушетии, Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкессии. Естественно, ответ на поставленный вопрос во многом будет зависеть от того, каким образом мы оцениваем выгоды и издержки. В данной статье я исхожу из следующих предпосылок:

1. Выгоды и издержки являются не только материальными и не всегда могут быть монетизированы. В противном случае, говорить о рациональном выборе применительно к радикальным исламским движениям, действительно, не имеет смысла. В данном контексте важно, что оценка их соотношения носит рациональный характер. Полевое исследование позволяет понять, каким образом производится оценка выгод и издержек самими участниками процесса и какие выгоды и издержки для них действительно важны.

2. Оценка выгод и издержек является культурно обусловленной. Это не значит, что набор альтернатив в разных культурных контекстах принципиально отличается – в условиях глобализации это во многих случаях не так. Однако издержки получения достоверной информации о различных альтернативах могут существенно различаться в зависимости от культурных факторов (так, получение информации об исламе в мусульманских регионах не представляет труда, тогда как представления, например, о либерализме обычно оказываются весьма искаженными). Кроме того, субъективная оценка выгод и издержек (например, персональных издержек насильственных действий для предпринимającego их индивидуума) может зависеть от условий социализации и культурных факторов.

Хотя Северный Кавказ является достаточно периферийным регионом мусульманского мира, для анализа данной проблемы он представляет существенный интерес – в первую очередь, потому, что здесь перед людьми действительно возникает возможность выбора. Этот традиционно преимущественно мусульманский регион сначала был «советизирован» (хотя и с разной степенью глубины), в 1990-е гг. не остался в стороне от общероссийских демократических перемен и при этом пережил подъем национализма, а позже испытал серьезное воздействие исламских фундаменталистских течений разной степени радикализма. В этих условиях, хотя распространение различных форм ислама, включая фундаменталистские, через сети друзей и родственников и имело место, нельзя сбрасывать со

счетов и фактор осознанного выбора, особенно среди более активной и образованной части населения. Многие из тех в регионе, с кем приходилось обсуждать эти вопросы, утверждали, что даже к исламу как таковому пришли не сразу, до этого пережив увлечение христианством, буддизмом. Да и в рамках ислама духовные искания могли продолжаться достаточно долго. *«Честно говоря, я начал читать, все рассматривать, и были моменты... один день там, один день тут... Один день салафит, другой день в суфизме...»*; *«Я выбирал то, что мне было близко. Я выводил, делал выбор»*.⁵ Среди моих собеседников были как те, кто самостоятельно отказался от более радикального исламизма, в том числе джихадистского толка, в пользу умеренного ислама, так и те, кто проделал обратную эволюцию.

II. Рационализация популярности фундаментализма

Какие же рациональные факторы могут привести человека – в первую очередь, молодого человека, жителя одной из северокавказских республик – к радикальной джихадистской идеологии? Аналитически этот процесс проще представить как двухстадийную модель, хотя на практике оба этапа могут совмещаться. Для начала попытаемся понять, почему в условиях Северного Кавказа настолько популярным оказался исламский фундаментализм или так называемый «нетрадиционный ислам», не характерный для северокавказских регионов на момент краха советской власти.⁶ Наиболее наглядно это можно продемонстрировать на примере Дагестана – самой крупной и самой исламизированной республики Северного Кавказа.

В советское время Дагестан представлял собой регион, состоявший из небольшого количества относительно крупных городов и широкой сельской периферии, как горной, так и равнинной. Города были многонациональными и смогли сформировать свою, отличающуюся от периферии, городскую культуру. В городах представители народов Дагестана не были преобладающей частью населения. Периферия в основном состояла из достаточно замкнутых сельских сообществ, во многом сохранявших традиционный уклад жизни. Воздействие советской власти в них чувствовалось в разной степени: где-то она смогла достаточно серьезно трансформировать местную культуру, где-то практически на нее не повлияла.

В поздний советский период и с началом рыночных реформ все изменилось. Из городов пошел массовый отток образованного населения (причем не только русского) в регионы с лучшими возможностями трудоустройства и условиями безопасности. В то же время, начался массовый исход горцев на равнину, в первую очередь, в города. Махачкала, население которой оценивалась в конце 1980-х гг. примерно в 300 тыс. человек, к началу 2010-х гг. вместе с пригородами стала практически городом-миллионником, причем коренного населения там осталось не больше 10%.⁷

Демографические изменения не могли не вызвать глубокой социальной трансформации. Под воздействием массовых миграций, особенно урбанизации, происходило размывание как традиционной локальной, так и городской культуры и свойственных каждой из них правил и традиций. Возникла ситуация, которую Эмиль Дюркгейм назвал *аномией* – безнормие, беззаконие.⁸ Она подразумевает разрушение неформальных институтов, которое приводит к резкому росту неопределенности и увеличению транзакционных издержек взаимодействия между людьми. Глобализация только усиливает возникающую

нестабильность, расширяя пространство выбора, но не определяя его правил. В отсутствие общепринятых норм на первый план выходит «право сильного». Именно такими были условия, в которых проходила жизнь молодежи начала 1990-х.

Какие запросы порождала подобная среда? В первую очередь, это был запрос на снижение неопределенности, на формирование четких правил поведения и взаимодействия между людьми. В обстановке аномии эти правила не были данностью, получаемой человеком в наследство от предшествующих поколений. Они могли либо достаточно долго формироваться естественным путем, либо быть привнесены в систему искусственно, в рамках и посредством идеологий, когда «догматика теснит аномию».⁹ Одновременно, отчасти во взаимодействии, отчасти в противоречии с потребностью в обретении четких правил игры, в условиях господства права сильного возникала необходимость самим быть сильным, иметь возможность защищать себя, свою семью, свое имущество. Таким образом, принадлежность к сильному сообществу, имеющему четкие цели, ясную идеологию и жесткие нормы поведения и готовому обеспечивать защиту своих членов, в условиях аномии давало значительные преимущества, особенно тем, кто не был защищен своим общественным положением, богатством или родственными связями. Эта выгода могла оправдать достаточно высокие издержки.

Однако запросы не ограничивались привнесением правил. Разрушение норм, традиций, сложившегося образа жизни, носителями которых являлись предшествующие поколения, во многом обесценивало выгоды существующих в обществе поколенческих иерархий и резко повышало связанные с ними издержки. Опыт и статус более старших родственников (если только речь не шла о высокопоставленных и богатых семьях и кланах) часто уже не могли служить основой жизненного успеха. Например, в широко распространенной ситуации переезда сельской семьи в город, такая семья часто не выдерживала связанного с этим стресса и деградировала, а представители старшего поколения мало что могли дать в плане жизненного старта, своим детям – уже горожанам, формирующимся совсем в другой социальной среде. Более того, безоговорочный авторитет старших препятствовал активной адаптации молодежи к новым условиям, выработке собственных жизненных стратегий, самостоятельному поиску ценностей и смыслов. Возникла потребность в легитимации межпоколенческого конфликта, в идеологическом оправдании разрыва между поколениями. Параллельно, еще более усиливался запрос на сообщество единомышленников, где связи, обмен опытом и взаимная поддержка строились бы на горизонтальной основе, а не на базе кровнородственных иерархий.

Наконец, вступающим в жизнь молодым людям окружающий мир казался некомфортным и несправедливым, неспособным дать им возможности самореализации. Такая ситуация – это также неизбежное следствие аномии, тот ее аспект, который Дюркгейм называл моральной аномией. «Действия, достойные самого сурового осуждения, столь часто оправдываются успехом, что граница между дозволенным и запретным, справедливым и несправедливым теперь совершенно неустойчива и, кажется, может перемещаться индивидами почти произвольно».¹⁰ Возникла потребность в оправдании протеста, в альтернативном социальном идеале, который обладал бы качествами, отсутствие которых в современном обществе ощущалось

молодыми особенно болезненно, и прежде всего, мог бы обеспечить порядок и справедливость.

Заметим, что в такой ситуации резко возрастает значение индивидуального выбора. Молодых людей в этом выборе уже не сдерживают ни традиционные нормы, ни поколенческие иерархии, ни дефицит информации. Город формирует ситуацию многообразия субкультур, идеологий, образов жизни, способствуя индивидуализации жизненных стратегий. Тем самым возникает одна из ключевых предпосылок рационального выбора – индивидуализация принятия жизненно важных решений.

Почему же в подобных условиях определенная часть молодежи выбирала именно исламский фундаментализм? Потому что исламский фундаментализм во многом позволял реализовать рассмотренные выше потребности и запросы – зачастую в большей мере, чем любая другая доступная молодежи на тот момент идеология.

(1) Ислам как религия – и особенно исламский фундаментализм – требует от верующего соблюдения жесткой системы правил даже в мелочах. В обычных условиях это может восприниматься как чрезмерные, неоправданные издержки. Однако в обстановке аномии это, напротив, дает ощущение определенности и ясности, противостоящей хаосу окружающего мира. *«Когда в твоей жизни становится много очень четких, ясных различий, и каждое понятие для тебя максимально... сформулировано, т. е. ты понимаешь, что такое вот это, вот это, вот это, цели твоей жизни максимально... кристаллизованные, ясные, и ты знаешь, как их достигать, это... очень существенно упрощает жизнь».*¹¹

(2) Принадлежность к единому сообществу, разделяющему общую систему норм, обладает потенциалом резкого снижения издержек взаимодействия между людьми в семье, на работе, в более широкой профессиональной и социальной среде. Правда, подобный потенциал не всегда реализуется. Нередко приходится слышать, что единоверцы на рабочем месте требуют поблажек, нарушают трудовую дисциплину, считая, что им как «братьям» это простится, или что мусульмане-мужчины в семье ведут себя совсем не по-исламски. И, тем не менее, этот фактор действует. *«Мне легко работать с мусульманами в каком плане – мне их не надо контролировать. Потому что, если человек богобоязненный, он знает, что Всевышний все видит, и он ничего не скроет, не сможет скрыть. Я доверяю. У меня нет там проблем, что я деньги не оставляю».*¹² Система взаимопомощи и взаимного беспроцентного кредитования, альтернативный механизм разрешения споров по шариату, доверие и связанный с ним более высокий социальный капитал – все это реальные выгоды, которые достаточно сложно обеспечить в условиях тотальной аномии.

(3) В обстановке господства «права сильного» исламские сообщества активно защищали своих членов, их жизнь, собственность, бизнес. Практически на всех территориях с преобладанием мусульманского населения можно услышать о том, как в 1990-е гг. молодежь массово перетекала из криминала в исламские общины. Эти последние оказывались более эффективными не только с точки зрения обеспечения «смысла жизни», но и как инструмент реализации вполне материальных интересов. Бытуют истории, когда до сотни «бородатых» выезжали на стрелки, на разборки с криминальными группами для защиты «своих» и нередко оказывались победителями.

(4) Ислам требует уважения и послушания по отношению к родителям, к старшим. За одним исключением – подчинение в вопросах веры не предполагается. Авторитет Всевышнего в этом случае оказывается инструментом, противостоящим авторитету отца – *«если брат отцовское слово и слово Всевышнего, то выше слово Всевышнего»*.¹³ А поскольку исламский фундаментализм предполагает, что вся жизнь верующего регулируется нормами ислама, существует значительный разброс в том, как трактовать неподчинение в вопросах веры – от права ходить в другую мечеть (чем та, в которую ходит отец) до отрицания всего образа жизни и всей системы ценности старших поколений. Именно так через ислам происходит легитимация межпоколенческого конфликта, то есть реализуется еще один запрос, порожденный эпохой аномии.

(5) Исламский фундаментализм позволяет реализовать запрос на социальный протест, выдвигая в противовес существующему обществу исламский «халифат» в качестве социального идеала, реализующего ценности порядка и справедливости на основе шариата. *«Просто, вы понимаете – законы вообще, фактически, придумали люди. Шариат – это от Всевышнего идет. Это там – разница большая. Люди ошибаются. Вот у нас Госдума сидит там – сегодня так принимает, завтра так, а на деле у нас ничего не работает»*.¹⁴ Очевидно, это то устройство общества, при котором определенная часть мусульманской молодежи надеется обеспечить себе лучшие условия самореализации. *«Если вот, допустим, новая система, она безопасней, она тебя делает морально более, скажем так, представительным, она дает тебе возможность обогатиться экономически и так далее, то, естественно, выбор этого молодого человека будет какой? В сторону новой системы»*.¹⁵

Но дело здесь не только в надеждах на лучшее будущее. Не имея возможности подвинуться, реализовать себя, обеспечить карьерные лифты в официальном, системном поле, молодые люди ищут возможности самореализации уже в поле протеста. *«Они делают себе карьеру вот на этой волне, я бы сказал. Они и являются этой волной. Это люди, которые... из этого движения сделали свой лифт»*.¹⁶ Если речь идет об умеренном варианте исламского фундаментализма, человек может стать известным общественным деятелем, правозащитником, оппозиционным журналистом. В более радикальных формах такой протест принимает форму разрыва с существующей средой – вплоть до перехода в ряды вооруженного подполья. *«Стремится, пытается там – у него не получается, провалы... Религия тебе дает некий ответ. Ты стараешься, стараешься, стараешься – а нету, короче... И теперь, чтобы некий такой элемент реабилитации, человек просто уходит в лес, потому что там ты становишься намного выше уровня тех ребят, которые остались в городе, раз. Там тебе не нужно ни квартиры, ни машины, есть объяснение этим вещам. Там другая система ценностей. Ты уходишь в эту систему ценностей»*.¹⁷ Об этом же писал Скотт Атран: «террористические сети, по сути, не отличаются от обычных социальных сетей, ведущих людей по карьерному пути».¹⁸

Те идеологии, которые могли бы стать «конкурентами» исламского фундаментализма, в меньшей степени способны обслужить те запросы, которые возникают у части молодежи в эпоху аномии.

Традиционный ислам в его канонической форме может удовлетворить потребность в жесткой нормативности. Однако, чем ближе он к «народному»

исламу, тем в большей мере он ограничивается лишь мусульманской обрядностью, смешанной с местными традициями. *«У нас предки, я говорю же дальше, как у нас было. ... В пятницу в мечеть идти, молиться Богу, выходить. Человек умер – значит, что делать надо: обмывать, обмотать белый материал – что положено сделать... Коран читаем мы... Хороним... Поминка подошла – поминку делать».*¹⁹ Кроме того, традиционный ислам гораздо менее эффективен в легитимации межпоколенческого конфликта и отчасти может играть эту роль только на сильно секуляризированных территориях. В России он также гораздо больше вписан в существующую систему общественных отношений, что делает его менее подходящим на роль протестной идеологии.

Поскольку традиционный ислам обычно объявляется религией официальных исламских структур, приверженность этой идеологии может дать дополнительные бонусы с точки зрения карьерного продвижения, возможностей для бизнеса и т. п. Отдельные примеры подобных «историй успеха» есть. Хотя автор в своих исследованиях детально не затрагивала эту проблематику, в целом создается впечатление, что все же вертикальные лифты открыты здесь, в первую очередь, для «своих» не столько в религиозном, сколько в семейно-клановом и земляческом отношении, т. е. для выходцев из определенных сел, семей. С этой точки зрения, сообщество нетрадиционных мусульман, во всяком случае, в Махачкале, гораздо более демократично.

При этом нельзя сказать, что традиционный ислам вообще не привлекателен для северокавказской молодежи. В тех случаях, когда поколенческие иерархии (например, влиятельные родственники или успешный семейный бизнес) по-прежнему способны обеспечить жизненный успех, а традиционные модели вертикальной мобильности продолжают действовать, запрос на легитимацию межпоколенческого конфликта и социальный протест не возникает. Кроме того, традиционный ислам может в определенной мере служить инструментом эмансипации молодежи, социализированной в традиционалистской, но вполне секулярной среде. Однако с углублением социальной трансформации и усиливающимся разложением традиционных структур и отношений притягательность данной формы ислама объективно снижается, во всяком случае до тех пор, пока не преодолена тотальная аномия.

Национализм, в противовес традиционному исламу, как раз справляется с ролью протестной идеологии, но не привносит особые «правила игры» и не легитимизирует межпоколенческий конфликт, напротив, акцентируя солидарность разных поколений в рамках единой этнической общности. Этнонационалистические идеологии, господствовавшие на Северном Кавказе в 1990-е гг., до сих пор конкурентоспособны в тех случаях, когда этническая мобилизация способна обеспечить выигрыш в борьбе за ресурсы и статусы. (например, когда представители определенной этнической группы борются за свои «исконные» земли или за «равноценное» представительство во властных структурах). Однако за это приходится платить свою цену – в таких условиях традиционные кровнородственные иерархии более сильны, эмансипация молодежи затруднена, и ее перспективы во многом зависят от того, способно ли старшее поколение выработать стратегии достижения жизненного успеха.

Наконец, либеральная идеология на Северном Кавказе в целом воспринимается, скорее, как источник болезни и хаоса, чем как лекарство. Предшествующий опыт населения Северного Кавказа не дает ему оснований

считать, что человек сам по себе, без контроля извне, способен следовать принципам морали и справедливости. Обстановка аномии только усиливает эти сомнения. *«Есть люди..., которые не подвержены этому, не воруют. Но их осталось очень мало».*²⁰ Либеральные идеи воспринимаются как оправдание вседозволенности. *«А как же все-таки моральные ценности, я не знаю. Знаете, у нас сейчас такое время: мы живем, цель нашей жизни – насладиться по максимуму... Демократия – это значит вседозволенность, если я не нарушаю права третьих лиц, я могу все творить...»;* *«Либерализм... в Дагестане в частности, он чреват в силу того, что вот, мы знаем, либерализм кавказцев ... с пистолетами пугают в метро. ... Он же и беспредел, потому что внушены были либеральные ценности, к которым абсолютно не готовы, понимаете. И это надо как-то преодолеть».*²¹

В то же время контроль Всевышнего воспринимается в новых условиях как субститут традиционного контроля со стороны старших и даже более эффективный инструмент подобного контроля. *«В тот момент, когда ребенок станет расти, когда твой контроль уменьшится, ничего не удержит его там от того, чтобы попробовать [наркотики]... Ты его никак не убережешь... Он уже ни маму не слышит, ни папу не слышит, и вообще никого не слышит, он слышит ту среду, в которой он обитает. А вот когда ты даешь ему самоконтроль в виде религии, которая как раз-таки ему и объясняет там какие-то вещи: как себя вести... Когда ты дал вот эти ключики, вот этот самоконтроль, здесь уже ребенок сам себя контролирует. Он понимает, что ему нельзя там выпить спиртного не потому, что папа его заставляет не пить..., а нельзя выпить потому, что Бог все видит, и, соответственно, этого делать нельзя, это грех».*²²

Оценивать издержки приверженности различным идеологиям достаточно сложно, они носят неопределенный и изменчивый характер. Если брать чисто временные затраты, соблюдение обрядности в нетрадиционном исламе требует меньших издержек – по крайней мере, чем в рамках традиционного для региона суфизма. Однако основные проблемы, очевидно, связаны с рисками для адептов идеологии вследствие государственной политики по отношению к ним, а она носит дифференцированный и волнообразный характер. На каких-то этапах и в каких-то контекстах представители исламского фундаментализма подвергаются серьезным гонениям вне зависимости от того, занимаются ли они незаконной – подрывной или вооруженной – деятельностью или нет; на других этапах и в иных контекстах – их право «на вероисповедание» особо не нарушается. Уровень репрессий по отношению к исламским фундаменталистам также различается в различных северокавказских республиках: в этом плане невозможно сравнивать, например, Чечню и Карачаево-Черкесию. В последнее время у властей в регионе нередко возникали конфликты даже с представителями традиционного ислама. Недостаточно определены и последствия принадлежности к различным этнонационалистическим организациям и движениям, хотя в отношении них масштабных репрессий на Северном Кавказе в последнее время не наблюдалось.

Тем не менее, в любом случае, очевидно, что риски принадлежности к исламскому фундаментализму чрезвычайно высоки. Может создаться впечатление, что, если смотреть на этот вопрос рационально, такой высокий уровень издержек должен обесценивать любые возможные выгоды. В какой-то степени так оно и есть – в периоды ужесточения репрессий популярность исламского фундаментализма или, во всяком случае, демонстрации внешних

форм принадлежности к нему, снижается. Но означает ли это, что единственное объяснение приверженности этому течению – вера в перспективу попасть в рай после «геройской» мученической смерти, т. е. то, что нельзя отнести к рациональным основаниям выбора? Для того чтобы реалистично оценить уровень издержек в данном контексте, необходимо включить в анализ еще один момент – общую незащищенность человеческой жизни в условиях отсутствия «правил игры», господства «права сильного», а также низкого уровня социальной безопасности и обеспечения. *«Не надо думать о будущем... Может, ты через час умрешь, может, приступ станет, может, тебя застрелят».*²³ В таких условиях дополнительные риски, связанные с принадлежностью к радикальной идеологии, скорее всего, оцениваются по-другому, чем в стабильных, хорошо обеспеченных, передовых с точки зрения правопорядка и социального обеспечения странах.

На основе вышеизложенного можно сделать вывод о том, что в условиях аномии идеологическая принадлежность к исламскому фундаментализму связана с существенными выигрышами, но при этом несет в себе и значительные риски. Остается открытым вопрос о том, готовы ли люди нести столь высокие издержки потому, что в условиях аномии и перекрытости вертикальных социальных лифтов выгоды все равно перевешивают, а издержки в определенной мере нивелируются незащищенностью человеческой жизни в целом, либо потому, что здесь речь идет о «священных ценностях». Однако в любом случае очевидно, что выбор идеологии исламского фундаментализма из всех возможных альтернатив, представленных на идеологическом поле, не является полностью иррациональным, а имеет под собой определенные разумные основания.

Обращает на себя внимание и тот факт, что в социальном поле конкурируют не просто различные религиозные течения, а именно разные идеологии, как религиозные, так и светские. И если речь идет об идеологическом противостоянии, то как антипод исламскому фундаментализму его адепты рассматривают, в первую очередь, не христианство или буддизм, а либерализм.

III. Умеренные и радикалы: соотношение выгод и издержек

Разобравшись в том, по каким основаниям молодые люди выбирают на идеологическом поле из возможных альтернатив именно исламский фундаментализм, попробуем понять, каким образом соотносятся его умеренные и радикальные (насильственные, джихадистские) варианты. Так же, как и на первой стадии, здесь далеко не все определяется рациональными соображениями. Тем не менее, определенный элемент рационального выбора присутствует, тем более что в самом исламе критерий «польза-вред» играет важную роль и может определять отношение ко многим событиям и явлениям.

Исходя из подобной логики, если гражданские права мусульман не нарушаются, а мирные формы борьбы дают результаты и не влекут за собой высоких издержек, то этот выбор становится привлекательным, и число его сторонников возрастает. Если же выгоды принадлежности к умеренным силам и течениям незначительны, а издержки сопоставимы с издержками насильственных действий, это повышает привлекательность вооруженной борьбы. Результаты полевых исследований в целом подтверждают этот вывод.

Так, значительная часть исламских фундаменталистов на Северном Кавказе аполитична – они чувствуют себя ответственными перед Всевышним за себя и свою семью, считая, что за положение дел в обществе будет спрошено не с них, а с правителя. Однако их радикализации способствуют ограничения и запреты на демонстрацию исламской идентичности в ее внешних проявлениях, поведении и т. п. *«Молодому человеку не дают исполнять его обязанности перед Всевышним так, как прописано в исламе. ... Допустим, идет бородатый молодой человек по улице. Кому-то это не понравилось, он его берет, доставляет в райотдел. ... В райотделе у него берут отпечатки пальцев. Если он, не дай бог, скажет – “я не даю отпечатки пальцев”... - они его избьют... Потом у человека берут [анализ] на ДНК, составляют списки. ... Они действуют по беспределу. Я понимаю, мне бы сказали: ... Конституция РФ запрещает носить бороду такой-то длины. Пожалуйста, я буду оставлять именно столько или же я перееду в другую страну».*²⁴ Очевидно, в этих условиях выгоды аполитичности падают, а издержки возрастают и приближаются к издержкам активных действий, что делает этот вариант менее привлекательным.

Те же критерии работают в отношении мирных протестных действий в рамках правового поля. Если подобные действия вызывают адекватную реакцию властей и стимулируют общественный диалог, если мусульмане чувствуют, что таким способом они могут решать свои проблемы, эти формы могут вызывать интерес. В противном случае они генерируют негативную реакцию. *«Люди не видят, что митинги влияют. ... Люди говорят – не работает».*²⁵ Особенно если их издержки не на много отличаются от издержек неправовых форм протеста. *«Они видят там, люди на митинги выходят, возьмут и разгонят его. Побьют дубинками. ... Зачем мне это унижение, чтобы меня кто-то там дубинками разгонял, чтобы надо мной смеялись?».*²⁶

Но действительно ли именно низкая эффективность отталкивает мусульман от участия в мирной политической деятельности? Или здесь важны религиозные ограничения? В ходе полевой работы мы обсуждали мирный правозащитный митинг, которые молодые мусульмане хотели организовать в Москве. Около десятка практикующих мусульман было опрошено об их отношении к этой идее. Все они достаточно единодушно выразили негативную реакцию, однако ни в одном случае она не объяснялась религиозными запретами. *«Мы не видим результатов. Сейчас уже бесполезно. Потому что сейчас это никаких плодов не дает, никак нельзя защитить уже, такими путями невозможно защитить»;* *«А что они выступают, делают митинги – мне кажется, бесполезная трата времени просто. ... Негативно может повлиять»;* *«Ну какой смысл это раскачивать?... Политически это раскачивать какой смысл?».*²⁷

Однако такая логика отнюдь не равносильна признанию эффективности вооруженного сопротивления. Все больше, в том числе в молодежной среде, осознается тот факт, что за все годы существования подполья на Северном Кавказе его действия, приведшие к многочисленным жертвам, не приблизили осуществление того идеала, который стремились воплотить боевики. *«Сейчас в открытую воевать бесполезно, скажем так. Вся история показывает – уже сколько лет мусульмане воюют за власть – не получается. И у людей, у ученых, у молодежи складывается впечатление, что, значит, мы что-то не так делаем. ... Ну раз столько лет, столько столетий не получается,*

*значит – что-то не то. Надо другой путь найти. Не кровавый, не военный, а другой – мирный».*²⁸

Впрочем, результативность вооруженной борьбы далеко не всегда оценивается по достижению конечных целей. Здесь могут применяться гораздо более приземленные критерии, когда насилие, особенно террористического типа, рассматривается как способ коммуникации, предполагающий запугивание оппонентов с целью достижения не стратегических, а текущих, тактических целей (например, в таком вопросе, как ношение хиджабов в школе). *«Насчет того, что лес²⁹ не работает, это очень спорное. Потому что вопрос с хиджабами у нас быстро снятый».*³⁰ Один из собеседников рассказал, как это работало на практике. В школе, где учились его дети, новая директриса негативно отнеслась к ношению ученицами хиджабов. Конфликт на эту тему продолжался достаточно долго. *«И тут в Шамхале... какого-то директора школы убили, тоже связано было [с неприятием хиджабов]. Все, она там свое мнение поменяла, все, короче, и больше не приставала. ... Таких директоров одиозных было очень много. И эта тема быстро закрылась. И вы не можете взять и закрыть информацию. Люди сталкиваются и видят – ну ничего себе, работает! Ты приходишь и объясняешь – не работает. А там кто-то кого-то убил... – на весь Дагестан это хватило».*³¹

Судя по всему, на индивидуальном уровне важнейшие стимулы перехода от умеренных к насильственным формам исламского фундаментализма связаны с накоплением личных свидетельств в пользу:

- невозможности духовной и профессиональной самореализации в рамках существующих общественных отношений (профессиональная дискриминация, ограничения на мирный исламский призыв);
- высокого уровня издержек принадлежности к умеренным формам исламского фундаментализма (риска обысков, арестов, репрессий), сопоставимых с издержками джихада.

Этот процесс может идти постепенно, может носить скачкообразный характер (например, в результате пыток или убийства близкого человека). Однако в любом случае нельзя отрицать, что он имеет определенную рациональную основу (что, естественно, не является его оправданием; вспомним – теория рационального выбора не предполагает моральной составляющей).

В качестве примера можно привести рассказ об одном из лидеров вооруженного подполья, прошедшего эволюцию в направлении полного принятия джихадистской идеологии. *«Человек... [из-за границы] приехал. Он всегда считал, что эта тема [джихад] ну как минимум такая... окруженная ореолом доблести, с точки зрения шариата обоснованная, ученые о ней тоже неплохо говорят... Теперь ты сюда приезжаешь, и ты натыкаешься на реальность, что здесь уже ребята какие-то там бегают в лесу, кто-то кого-то убивает. Ты слышишь от своих близких, которые как-то связаны или были рядом, что в отношении кого-то поступили несправедливо, кого-то дома отстреляли..., какие-то там страшные пытки в этих казематах, застенках. Что-то правда, что-то неправда. Что-то прибавляется, что-то убавляется... Ты пытаешься воспроизвести то, что у тебя было там, научили. У тебя это не получается. Ты, допустим, преподаешь дома. Твоя группа в какой-то момент пропадает. Твой брат, который там [за границей] столько лет учился, который тебя отправил туда, его расстреливают перед домом. Ты рано или поздно задаешься вопросом..., рано или поздно у*

*тебя тоже перещелкивает: а это тема правильная, а еще у меня есть знакомые там ребята, которые там уже и в первую, и во вторую [чеченскую войну], и еще. Ты начинаешь задумываться, сделать этот шаг или не сделать этот шаг. ... Но в какой-то момент просто последняя капля падает..., и человек делает этот шаг».*³² Показательно, что уже после того как этот человек столкнулся с насилием в отношении своих родных и близких, он еще принимал участие (хотя, по воспоминаниям очевидцев, не очень охотно) в первых попытках гражданского умиротворения и религиозного примирения, которые происходили в Дагестане начиная с осени 2010 г. Лишь разуверившись в их перспективах, он окончательно выбрал путь вооруженной борьбы.

В то же время, безусловно, причины перехода к вооруженному насилию не сводятся лишь к рациональным факторам. Но и далеко не все нерациональное определяется «священными ценностями». Так, нельзя сбрасывать со счетов эмоциональный протест исламской молодежи из неблагополучных районов, не способной найти себя в обществе и испытывающей по отношению к нему отчуждение и злобу. *«Есть некоторые районы в Махачкале... Ну не труппы, но очень поганые там пятиэтажки, неблагоустроенные, там очень дешевое жилье... Целыми домами оттуда... все молодые оказывались на той стороне».*³³ Здесь соотношение рациональных и нерациональных факторов может быть существенно другим, чем у мусульманина-интеллектуала или успешного бизнесмена. Однако по своей сути этот протест может носить любую идеологическую окраску и определяется, в первую очередь, условиями жизни, а не «священными ценностями».

Принципиальную роль играет также замкнутый круг (спираль) насилия, когда жертвы с одной стороны, становясь героями и мучениками за идею, требуют отмщения и провоцируют новые жертвы с другой стороны, либо когда люди стремятся отомстить за пережитые ими самими или их близкими унижения и издевательства. В результате насилие порождает насилие. *«Лес мотивированно подкрепляется каким образом: ты мстишь, тут чувство играет».*³⁴ Так, в мусульманских республиках Северного Кавказа первоначальная радикализации во многом происходила под воздействием войны в Чечне: *«Появилась какая-то, не знаю, честно говоря, ненависть за то, что творилось в Чечне. В Чечне-то вообще беспредел творили. ... Об установлении халифата разговор пошел именно в то время. ... Потому что если не объединиться, говорили, вот так будут уничтожать по одиночке».*³⁵

Еще один важный и часто недооцениваемый «нерациональный» момент – это подростковая героизация боевиков, до недавнего времени широко распространенная в тех регионах, где конфликт, связанный с исламистско-джихадистским подпольем, приобрел затяжной характер (и, кстати, во многом отсутствующая там, где этого не произошло, например, в Карачаево-Черкессии). *«Для школьников сегодня уйти в лес – это на уровне тренда. Это такой же тренд, как Приора... Вы просто элементарно возьмите любого студента, возьмите сотовый телефон этого студента, все фотографии там будут – палец пистолетом..., с оружием в руках... Это тренд».*³⁶

IV. Выводы

Итак, если вернуться к вопросу, поставленному в названии работы, придется признать, что на него не существует однозначного ответа. Однако само признание того, что в выборе джихадистской идеологии присутствует элемент рациональности, позволяет совершенно по-другому взглянуть на методы борьбы с этим опасным явлением. Если решение о переходе к вооруженному джихаду принимается с учетом оценки выгод и издержек, государство не ограничено в своей борьбе с джихадистами только силовым подавлением. Оно может так воздействовать на соотношение выгод и издержек аполитичного существования и политической борьбы, мирных и насильственных форм политической активности, чтобы вооруженный джихад оказался наименее выгодным и наиболее затратным выбором по сравнению с другими альтернативами.

Соотношение рационального и иррационального при принятии решения об участии либо неучастии в джихаде во многом зависит от того, о каком субъекте идет речь: о необразованном подростке из бедного района или о мусульманине-интеллектуале, стремящемся сделать осознанный выбор. В интервью с собеседниками-интеллектуалами роль оценки соотношения выгод и издержек проговаривалась практически открыто, причем неоднократно. Конечно, можно утверждать, что последняя группа составляет меньшинство и ею можно пренебречь. Однако представляется, что это не так.

Во-первых, именно у интеллектуалов есть шанс стать теми лидерами, за которыми пойдут остальные, привлеченные их образованностью и харизмой. А вот куда они поведут – помогать бедным, на митинг или в лес – в значительной степени зависит как раз от более рационального выбора лидеров.

Во-вторых, то, что рационализируется интеллектуалами, во многом аналогично воспринимается более широкими кругами мусульман, но уже на более эмоциональном, интуитивном уровне. В этом смысле рядовые мусульмане во многом делают выбор так, как если бы они были рациональными субъектами, хотя могут и не проводить все необходимые для определения соотношения выгод и издержек оценки.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См., например, Stark R., Bainbridge W.S. A Theory of Religion. – N.Y.: Peter Lang, 1987; Finke R., Stark R. The Churching of America, 1776-2005: Winners and Losers in Our Religious Economy. – New Brunswick: Rutgers University Press, 2008; Iannaccone L. Economics of religion: debating the costs and benefits of a new field // Faith and Economics. 2005. № 46. P. 1–23. URL: <<https://www.gordon.edu/ace/pdf/SymposiumF05F&E46.pdf>>.

² Атран С. Разговаривая с врагом. Религиозный экстремизм, священные ценности и что значит быть человеком. – М.: Карьера пресс, 2016. С. 465

³ Там же. С. 68.

⁴ Crenshaw M. The logic of terrorism: terrorist behavior as a product of strategic choice // Origins of Terrorism: Psychologies, Ideologies, Theologies, States of Mind / Ed. by Walter Reich. – Washington DC: Woodrow Wilson Center Press, 1998. P. 11.

⁵ Курсивом здесь и далее выделены цитаты из интервью и фокус-групп, проведенных автором статьи и ее коллегами (в частности, Евгением Варшавером) в республиках Северного Кавказа, в первую очередь, в Дагестане, в 2012–2015 гг. Исследования, затрагивающие различные аспекты религиозной ситуации на Северном Кавказе, осуществлялись в рамках научно-исследовательского проекта Института экономической политики им. Е.Т.Гайдара. В ходе полевой работы было проведено более 100 индивидуальных и групповых интервью, а также ряд фокус-групп с представителями различных исламских течений. Подавляющая часть цитат, использованных в статье, взята из бесед с молодыми (до 40 лет) представителями исламского фундаментализма различных направлений и разной степени радикальности.

⁶ Здесь необходимо сказать несколько слов о терминологии. Во-первых, термин «традиционный ислам» достаточно размыт, и под ним могут подразумеваться самые разные вещи: ислам, характерный для соответствующего региона в досоветское время (например, ханафитский мазхаб или кадырийский тарикат); так называемый народный ислам, впитавший в себя многие неисламские традиции; официальный ислам, поддерживаемый соответствующим духовным управлением. При этом традиционный ислам различается даже в различных северокавказских регионах. Тем не менее, этот термин (наряду с термином «нетрадиционный ислам») имеет право на существование, поскольку определяет то исходное состояние, по отношению к которому можно оценивать происходящие изменения. Во-вторых, применительно к новым течениям, получившим распространение на Северном Кавказе, в данной работе используется термин «исламский фундаментализм». Термин «ваххабизм» в статье не используется в силу той негативной идеологической нагрузки, которая с ним связана, как не употребляется и термин «салафизм», поскольку он не включает в себя некоторые другие разновидности «нетрадиционных» исламских течений, в частности, «ихванов» («братьев-мусульман»), «Хизб-ут-Тахрир» и т. п. С учетом того, что в рамках исламского фундаментализма существуют как умеренные, так и радикальные течения, применительно к фундаменталистам, применяющим насилие, в статье используется термин «джихадизм».

⁷ См.: Стародубровская И.В., Зубаревич Н.В., Соколов Д.В. и др. Северный Кавказ: модернизационный вызов. – М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2011. С. 257.

⁸ Дюркгейм так характеризует аномию в одной из своих базовых работ: «Прежняя иерархия нарушена, а новая не может сразу установиться. Для того чтобы люди и вещи заняли в общественном сознании подобающее им место, нужен большой промежуток времени. Пока социальные силы, предоставленные самим себе, не придут в состояние равновесия, относительная ценность их не поддается учету и, следовательно, на некоторое время всякая регламентация оказывается несостоятельной. Никто не знает в точности, что возможно и что невозможно, что справедливо и что несправедливо; нельзя указать границы между законными и чрезмерными требованиями и надеждами, а потому все считают себя вправе претендовать на все» (Дюркгейм Э. Самоубийство: Социологический этюд / Пер. с фр. с сокр.; под. ред. В.А.Базарова. – М.: Мысль, 1994. С. 238).

⁹ Матц У. Идеологии как детерминанта политики в эпоху модерна // Полис. 1992. № 1. С. 140.

¹⁰ Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. – М.: Канон, 1996. С. 6.

¹¹ См. Прим. 5.

¹² Там же.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Атран С. Ук. соч. С. 166.

¹⁹ См. Прим. 5.

²⁰ Там же.

²¹ Там же.

²² Там же.

²³ Там же.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же.

²⁹ Слово «лес» на Северном Кавказе используется как синоним вооруженного подполья.

³⁰ См. Прим. 5.

³¹ Там же.

³² Там же.

³³ Там же.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же.