

ДВУЛИКИЙ ЯНУС РАДИКАЛИЗАЦИИ
ЕРЕТИЧЕСКИЕ МЫСЛИ
ПО МОТИВАМ РАБОТЫ Д-РА АРНЕ ЗАЙФЕРТА*
THE TWO-FACED JANUS OF RADICALIZATION
HERETICAL THOUGHTS
BASED ON THE WORK OF DR. ARNE SEIFERT

© 2021 **Ирина Викторовна Стародубровская**



Кандидат экономических наук, руководитель направления «Политическая экономия и региональное развитие» Института экономической политики им. Е. Т. Гайдара, ведущий научный сотрудник Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ Москва, Россия; irinavstar@gmail.com
ORCID ID: 0000-0002-7073-5905

Irina V. Starodubrovskaya

PhD (Economics), Head of Center for Political Economy and Regional Development, Gaidar Institute for Economic Policy
Leading Research Fellow, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia
irinavstar@gmail.com; ORCID ID: 0000-0002-7073-5905

Статья продолжает полемику с идеями, сформулированными в работе д-ра Арне Зайферта «Гражданское противодействие религиозному радикализму в Центральной Азии — с чего начинать?» (2020 г.), начатую в предыдущем номере журнала. Автор ставит под сомнение тезис о том, что распространение фундаменталистского ислама означает стремление вернуться к средневековым нормам. Этот процесс рассматривается как противоречивое единство архаизации и модернизации, по своему характеру имеющий немало общего с протестантской Реформацией в Европе. На основе изложенных в статье концептуальных подходов сформулированы и предложены

* Статья отражает результаты исследования, проведенного в рамках НИР государственного задания РАНХиГС. This article is based on research conducted under government contract with the Russian Academy for National Economy and Public Administration.



ния автора по противодействию радикализации. Их суть в привлечении мусульман к активной деятельности в рамках гражданского общества в противовес как насилию, так и изоляционизму; в усилении взаимодействия исламских активистов со светскими гражданскими движениями; в расширении возможностей для мусульман принимать модерн на своих условиях. Автор иллюстрирует плодотворность подобных подходов примерами из практики функционирования гражданского общества на Северном Кавказе, в том числе в рамках проектов, в реализации которых автор статьи принимала непосредственное участие.

Ключевые слова: радикализация, исламский фундаментализм, модернизация, гражданское общество, Северный Кавказ, Арне Зайферт

Для цитирования: Стародубровская И. В. Двухлицкий Янус радикализации. Еретические мысли. По мотивам работы д-ра Арне Зайферта. *Восточный курьер / Oriental Courier*. 2021. № 3–4. С. 95–108. DOI 10.18254/S268684310018025-5

The paper continues discussion with the ideas expressed in Dr. Arne Seifert's work "Civil Opposition to Religious Radicalism in Central Asia" (2020) which has started in the previous issue of the journal. The author doubts that expansion of Islamic fundamentalistic views means the inspiration to go back to the norms of the Middle Ages. Instead, this process is treated as a conflicting unity of archaization and modernization similar in its essence with the Protestant Reformation in Europe. The author's proposals how to confront radicalization are based on the concepts described in the article. The main ideas are to involve Muslims in civil society activities preventing both their isolation and their involvement in violent practices, to intensify their contacts with secular civil society groups and movements, to expand their opportunities to accept modernity on their own terms. The author illustrates the productivity of such approaches using examples from the civil society activities in the North Caucasus including those projects where the author herself was involved.

Keywords: radicalization, Islamic fundamentalism, modernization, civil society, North Caucasus, Arne Seifert.

For citation: Irina V. Starodubrovskaya. The Two-Faced Janus of Radicalization. Heretical Thoughts. Based on the Work of Dr. Arne Seifert. *Vostochnyi Kurier / Oriental Courier*. 2021. No. 3–4. Pp. 95–108. DOI 10.18254/S268684310018025-5

В первой части данной статьи [Стародубровская, 2021] автор полемизирует с одним из центральных тезисов д-ра Арне Зайферта, изложенным в его работе «Гражданское противодействие религиозному радикализму в Центральной Азии — с чего начинать?» [Зайферт, 2020], а именно с его фактическим разделением ислама на «хороший» традиционный ислам — умеренный, гибкий, совместимый со светским государством, и «плохой» радикальный ислам, отрицающий светские ценности и подлежащий маргинализации. Автор обращает внимание на то, что современный фундаменталистский ислам характеризуется существенной неоднородностью целей и методов их достижения, а его страте-

гические идеалы далеко не всегда однозначно детерминируют текущие практики. Тем самым стремление представить его движением, объединенным общей политической повесткой, не имеет под собой оснований. При этом радикальный ислам может служить инструментом не только негативной, но и позитивной адаптации к постсоветскому кризису. В то же время стремление к подавлению альтернативного миропонимания для защиты светскости представляет собой внутреннюю угрозу либеральным и демократическим ценностям, которые, собственно, и формируют ценностную основу светского общества. В дискуссии автор использует результаты собственных полевых исследований на Северном Кавказе.



НАЗАД В СРЕДНЕВЕКОВЬЕ ИЛИ ВПЕРЕД, К МНОЖЕСТВЕННОСТИ МОДЕРНОВ?

Означает ли распространение исламского фундаментализма, что постсоветские, в частности, центральноазиатские социумы неизбежно деградируют в направлении «исламизации общества на исключительно реакционном основании»? В работе Арне Зайферта ситуация выглядит как противостояние социума, модернизированного в ходе советского развития, и сторонников возвращения к средневековым нормам. Думаю, реальная картина существенно сложнее.

На Северном Кавказе и, предполагаю, еще в большей степени в Центральной Азии действие модернизации в советское время было ограниченным и неглубоким. Основы патриархальных отношений в целом сохранились, в первую очередь, в сельской местности. Так, колхоз нередко оказывался реинкарнацией традиционной общины. Собственно, это хорошо объяснимо, если исходить из понимания советской модернизации как социально-консервативной, далеко не во всем требовавшей отказа от традиционализма. «В логике ее функционирования воспроизводились, разумеется, в измененном виде, средневековые принципы вертикальной иерархии, натурального хозяйства, личной зависимости» [Вишневский, 1998, с. 36]. Причем на окраинах это проявлялось в большей степени, чем в центральных регионах. В городах модернизация ощущалась сильнее, здесь в позднесоветское время возникали протоструктуры гражданского общества, вырабатывались современные культурные форматы. Однако на Северном Кавказе постсоветский кризис во многом разрушил основы городской культуры, приведя к деиндустриализации и оттоку городского населения. На его место стекались мигранты из сельской местности, в первую очередь с гор; городские пространства стали заносить «зыбучие пески урбанизации», село «переваривало» город.

В этих условиях исламские фундаменталисты фактически боролись «на два фронта». Не

принимая западную модернизацию, они в то же время плохо вписывались в традиционный уклад с его иерархиями, адатами и растворением личности в коллективе. Если для современного западного общества исламский фундаменталист оказывался чересчур архаичен, то для традиционных структур он выступал чрезмерно эмансипированной фигурой. Возможно, подобная постановка вопроса кому-то на первый взгляд покажется абсурдной. Ведь фундаменталисты рассматривают в качестве своего идеала далекое прошлое. О каком конфликте с традицией может идти речь? Чтобы понять возникающий парадокс, необходимо разобраться, к какому, собственно, прошлому зовут фундаменталисты.

Начало любой религии — это харизматический период, время ломки стереотипов, поиска и прорывов в неизведанное, период героизма и жертвенности. Затем постепенно складывается традиция, приспособляющая требования религии к потребностям текущей жизни, интересам власть имущих, рутинам повседневности, отрицающая поиск и креативность. Поэтому прошлое здесь означает, с одной стороны, возрождение неких архаичных обрядов и практик, а с другой — легитимацию процесса духовного поиска.

ЭМАНСИПИРУЮЩИЙ ФУНДАМЕНТАЛИЗМ

В чем же конкретно видится эмансипационный потенциал фундаменталистского ислама?

С одной стороны, в том, что он продолжает работу по расчистке социального поля от традиционных моделей и жизненных стратегий, которую не довела до конца советская модернизация. Отказываясь сакрализировать опыт отцов и дедов, критически оценивая традиционные установления, отвергая безоговорочную ориентацию на общественное мнение, фундаменталисты расширяют рамки поиска ценностей и смыслов, стремясь по-новому позиционировать себя в обществе и вырабатывать собственные ориентиры. «Если в плане вот как другие: я



вырасту, построю дом там, выращу сына — в таком плане я не строю свое будущее. Да, разумеется, по возможности построю дом — если будет нужно. Не потому что делают это все — так-то дом у меня есть. Конечно, если даст Аллах, воспитаю сына и не одного. ... У меня задача — как можно больше пользы принести людям. ... Я вижу пользу со стороны ислама» (муж., мол. возр., Дагестан, 2015).

С другой стороны, предлагаемые фундаменталистами жизненные модели, при их внешней архаичности, в определенной мере несут в себе модернизационный потенциал, причем далеко не всегда как результат сознательных действий идеологов. Здесь как нигде актуальными оказываются слова Макса Вебера, сказанные им применительно к пуританам: «культурные влияния Реформации в значительной своей части... были непредвиденными и даже *нежелательными* для самих реформаторов последствиями их деятельности, часто очень далекими от того, что проносилось перед их умственным взором, или даже прямо противоположными их подлинным намерениям» [Вебер, 2011, с. 69].

Попробуем более подробно рассмотреть, о каких «культурных влияниях» может идти речь в данном случае.

Во-первых, создание условий для формирования индивидуализма. Индивидуализация выбора системы религиозных взглядов, приоритет горизонтальных связей единомышленников перед кровнородственными иерархиями, самостоятельное изучение первоисточников и отрицание безоговорочного следования традиционным религиозным авторитетам, подчинение в первую очередь божественным директивам, а не власти предрешающим — все эти факторы способствуют эмансипации личности, разрушению господ-

ства коллективизма над индивидуальной волей отдельного человека. Система религиозных взглядов из наследуемой и изначально данной становится результатом самостоятельного выбора¹. Важно также, что шариат в земных делах не предусматривает коллективной ответственности — каждый сам несет наказание за свои деяния.

Во-вторых, воспитание законопослушности. Не все фундаменталисты считают необходимым безусловно следовать законодательству светских государств, в которых проживают. Но идея безоговорочного соблюдения, невзирая на лица, данного свыше божественного закона — шариата — является одним из краеугольных камней фундаменталистского мировоззрения. Там, где традиция полагается на неписанные, нередко по-разному трактуемые и вписанные в сложившиеся иерархии нормы, фундаментализм требует юридического решения шариатского суда. Подобный акцент на законопослушность, на безусловное исполнение контрактов был особенно важен в постсоветский период, когда массы сельских жителей устремились в города, теряя сельские нормы жизни и с трудом адаптируясь в непривычной для них городской среде, где вроде бы все позволено. Фундаменталистский ислам в этих условиях оказывался одной из «машин» по превращению сельчан в горожан.

В-третьих, особая роль знания в системе исламских ценностей и ориентиров. *«Знание противостоит традиции»* — так сформулировал суть конфликта между фундаменталистским и традиционным исламом один из моих собеседников. Авторитет знающего выше авторитета старшего, авторитета знатного, авторитета обладающего властью. В данном случае речь в первую очередь идет об исламских знаниях, о способно-

1 Изменения в данном вопросе хорошо видны при сравнении позиций матери и сына, объяснявших свои религиозные взгляды в Ингушетии. Традиционным в Ингушетии является суфизм двух тарикатов, которые делятся на более мелкие группы — вирды. Позиция матери: *«Вирд не меняется. Он [человек] рождается в этом вирде. Он умирает в этом вирде. Этот вирд передается его детям. Его дети передают своим детям. Вирд ни один человек не имеет права поменять. Вирд остается вирдом»* (жен., сред. возр., Ингушетия, 2017). Позиция сына: *«Человек может следовать за Пророком (с.а.с.) — и все. Нам Пророк (с.а.с.) сам идеальный пример. Мы должны стараться быть похожими на него. А люди, наоборот, забыли про Пророка (с.а.с.) и больше восхваляют устаза. Вот в чем проблема»* (муж., мол. возр., Ингушетия, 2017).



сти обосновать свои решения и действия Кораном и Сунной. Тем не менее важно, что здесь используется критерий, вынесенный за рамки традиционных норм и иерархий. *«По религии у нас что-то возглавить должен не старший, а знающий»* (муж., стар. возр., Дагестан, 2017).

Можно приводить примеры и дальше. Запрет курения и употребления алкоголя, требование быть в хорошей физической форме, заниматься своим телом — вполне современные основы здорового образа жизни. Участие в деятельности гражданского общества, в правозащите — выработка активной жизненной позиции.

Переходя от примеров к подведению итогов, я вижу все основания утверждать, что система ценностей, формируемая в рамках исламского фундаменталистского выбора, не является однозначно архаичной. В религиозной оболочке, через идеологическое отрицание западной современности, здесь проявляются вполне модернистские ориентиры, такие, как индивидуализм, законопослушность, важность знаний, а также здоровый образ жизни, активная жизненная позиция. Соотношение модернизационных и архаичных ценностей в рамках различных направлений исламского фундаментализма существенно различается, некоторые из них отрицают модерн практически в любых его формах, другие, напротив, чувствуют себя силой, несущей цивилизацию в массы. *«Сегодня современное общество в чем заключается? Обрисую статус человека... Человек не курит — хорошо. Человек не пьет — прекрасно. Человек спортом занимается — вообще плюс. Человек не гуляет — хорошо. Человек работает — хорошо. Человек не ворует — хорошо. Но он молится — а-а-а, ваххабит!»* (муж., сред. возр., КЧР, 2014).

ЗНАНИЕ — СИЛА

В ходе работы на Северном Кавказе меня чрезвычайно интересовал вопрос, по каким критериям можно хотя бы грубо отделить те фундаменталистские движения и отдельных представителей этой идеологии, у которых модернистский импульс доминирует, от тех, чья

повестка — возврат в архаику (хотя и те и другие моменты присутствуют везде в разных соотношениях). Для меня таким критерием стало отношение к светским знаниям. В этой сфере четко выделяются два взаимоисключающих тренда.

С одной стороны, это ориентация на то, что, в отличие от религиозного, светское образование не важно, люди не должны стремиться к светским знаниям, учебные заведения не соблюдают исламские нормы и потому вредны, они развращающе действуют на подрастающее поколение. Именно сторонники подобных взглядов, например, забирают девочек из школы после младших классов и стремятся как можно раньше выдать их замуж, дабы уберечь от угроз и соблазнов современного мира.

С другой стороны, это совершенно противоположная трактовка исламских императивов в данном вопросе, фактическое приравнивание овладения светскими знаниями к религиозному долгу. «Посланник Аллаха сказал: «Ищите знание, даже если оно в Китае. Так как получение знаний является *фардом* [обязанностью] для каждого мусульманина. И ангелы расстилают свои крылья под ноги ищущего знаний». Во время расцвета Ислама также бурно развивались многие точные науки и медицина» (муж., сред. возр., Дагестан, 2016, из Фейсбука). И здесь можно наблюдать совершенно другое отношение к тому же женскому образованию. *«Религиозные девушки учатся намного старательнее и намного охотнее, чем нерелигиозные. ... Физика, химия, математика, астрономия — это часть религии»* (муж., сред. возр., Дагестан, 2015). Более того, именно обращение к фундаментализму раскрыло для некоторых мусульман этот аспект исламского мировоззрения. *«У нас такое поколение выросло. Когда традиционный ислам при коммунистах, у нас религиозное село было, они говорили — вот в школе учиться нельзя, допустим. Наши, которые старейшины. Нельзя было учиться там, в городе, где-нибудь, по исламу запрещено. А мы верили, по этим стопам мы ходили. Сейчас уже, более или менее современные*



когда пошли, уже сам начинаешь изучать ислам, там совсем другое. Там надо учиться на самом деле, самая это дорогая вещь — знания» (муж., сред. возр., Дагестан, 2014).

Проведенные нами в 2016–2017 гг. опросы дагестанских, чеченских и ингушских мусульман подтвердили наличие подобного размежевания. Эти исследования, осуществленные в форме интернет-опросов, не претендуют на репрезентативность (да и характеристик генеральной совокупности — сообщества мусульман — мы в этом случае не знаем). В них явно преобладают образованные горожане и недопредставлены наиболее радикальные группы. Тем не менее определенную информацию для размышления они могут дать. Так, среди принявших участие в опросе исламских фундаменталистов (выделение группы происходило исходя из ответов на вопросы об обрядовых практиках²) лишь 15 % дагестанцев и 12 % вайнахов считают важным только религиозное образование — для большинства важно и светское, и религиозное. Минимум 40 % вайнахов и еще более высокая доля дагестанцев поддерживают высшее образование дочерей.

Чрезвычайно интересный опыт в рамках второй из обозначенных позиций был накоплен в Дагестане. Некоторые исламизированные махачкалинские диаспоры пытались за свой счет реализовывать проекты поддержки светского школьного образования в родных селах. Правда, к сожалению, не многие из этих проектов оказались устойчивыми — и потому, что не вписывались в доминирующие коррупционные практики, и потому, что их исходно «салафитский» характер вызывал подозрение у правоохранительных органов. В самой Махачкале представители фундаменталистского ислама открывали образовательные учреждения, сочетающие религиозное образование с получением глубоких светских знаний, причем использовали для этого передовые образовательные технологии. «Что туда входило? Туда входило

арабский, английский с трех лет. Арабский по курсу байна ядайк, арабский между руками... была египетская программа для детских садов и вот по ней... оксфордский курс есть такой тоже с трех лет. И это было с трех до шести лет, дошкольный и подготовка к школе» (муж., сред. возр., Дагестан, 2014).

Причем нельзя сказать, что подобные ориентированные распространены только среди продвинутых и высокообразованных городских жителей. Никогда не забуду, как в одном из дагестанских высокогорных районов с обзорной точки мне показали единственный незастроенный ровный пятачок в окружающем скальном ландшафте и с гордостью сказали: «А здесь у нас будет англо-арабское медресе!».

Думаю, подобное описание модернистского потенциала исламского фундаментализма вызовет внутренний протест у многих читателей, в сознании которых доминируют представление о безжалостном терроре Аль-Каиды и средневековых ужасах Исламского государства. Все сказанное выше не отменяет ни террора, ни ужасов. Просто исламский фундаментализм внутренне чрезвычайно неоднороден и разнообразен. Люди следуют этому варианту вероучения, этой идеологии по разным причинам, с разными целями, в разных ситуациях. Для кого-то это способ противодействия модерну, для кого-то — принятие модерна на своих условиях.

ИСЛАМСКАЯ РЕФОРМАЦИЯ — ПУТЬ К МОДЕРНУ?

Впрочем, моя позиция в этом вопросе в любом случае не является полностью оригинальной. О модернизационном потенциале исламского фундаментализма писали многие известные специалисты в данной сфере. В целом: «Эта реакция [исламское возрождение] не означает возвращения ни к “премодерному” обществу, ни к той аутентичности, что была якобы разрушена влиянием чужой культуры. Это скорее попытка “исламизировать модерн”. ... Научная литера-

2 К исламским фундаменталистам (нетрадиционным мусульманам) были отнесены те, кто совершал пятикратный намаз, но при этом не принадлежал к тарикатам и не участвовал в мавлидах.



тура о “модерности” исламизации обширна, хотя эта идея противоречит взглядам, распространенным в западных СМИ и общественном мнении. ... **Исламские радикалы воображают себя представителями традиции, тогда как в действительности они — фотографический негатив вестернизации»** [Руа, 2018, с. 25]. И применительно к Дагестану, на опыте которого я в первую очередь анализировала взаимосвязь исламского фундаментализма и модерна: ««Салафизм можно рассматривать как идеологическую оболочку процесса социальной модернизации и выделения индивида из системы клановых связей, до сих пор цементирующих дагестанское общество» [Макаров, 2000, с. 27].

Более того, в истории уже был период, когда прорыв к модерну сочетался со стремлением построить жизнь людей на чисто религиозных основаниях и использовать религиозные нормы как основу законодательства; с неприкрытой агрессией к еретикам, чьи взгляды были хоть в чем-то отличны от воспринимаемых как единственно правильные; с кровавыми конфликтами. Речь идет о протестантской Реформации. Это сейчас, вслед за Вебером (которого я не случайно цитировала выше), в ней видят в первую очередь движение, создавшее духовные основы для принципиального преобразования общества. Для современников картина была существенно иной — фанатизм, массовое насилие, хаос, надругательство над святынями, варварское отношение к произведениям искусства в ходе «иконоборчества». Томас Гоббс вообще писал, что, возможно, лучше было бы уничтожить всех протестантских проповедников до того, как они начали нести свои идеи в массы, и в результате

избежать ужасов и потерь гражданской войны в Англии [Walzer, 1965, p. 114]. Память о трагедии Реформации сохраняется во многих местах Европы до сих пор.

Вполне вероятно, что сейчас мы наблюдаем схожий парадокс³ в мусульманском мире, и по итогу окажется, что религиозные фанатики не тянут нас в прошлое, а, при всех текущих издержках, расчищают пространство для будущих преобразований⁴. Однако это лишь одна из потенциально возможных перспектив. Никто не гарантирует, что именно эммансипационная компонента фундаменталистского ислама по итогу окажется доминирующей. Нельзя исключить и преобладание антимодернистской ориентации: уход от диктата старших приведет не к становлению индивидуализма, а к замене его диктатом исламского сообщества и его лидеров; отрицание ценности светских знаний возобладает над пропагандой их важности; антагонизм к «неверным» приведет к все возрастающей замкнутости фундаменталистских сообществ. Но, скорее всего, будущее покажет нам переплетение и конфликтный симбиоз обоих этих трендов.

ФУНДАМЕНТАЛИЗМ И ГЕНДЕРНЫЙ ПОВОРОТ

Здесь можно было бы поставить точку в рассуждениях о степени модерности и реакционности исламского фундаментализма, если бы не особая острота данного вопроса при рассмотрении одного из аспектов социальных отношений, а именно гендерного. Зайферт подчеркивает, что именно в данной сфере исламский фундаментализм обратил вспять достижения советского времени, и считает салафитскую

3 Применительно к Реформации Д. Фурман, например, справедливо писал именно о парадоксе. «У истоков буржуазного идейного развития стоят не гуманисты-либералы, а боровшийся с плотскими искушениями иступленный монах Лютер и без зазрения совести сжигающий на кострах “ведьм” и “еретиков” Кальвин. ... Парадокс раскрепощающего и прогрессивного влияния идеологии, зовущей назад и утверждающей бессилие человека, — реальный парадокс» [Фурман, 2011, с. 42–43].

4 В проведенных нами опросах интересную информацию к размышлению дают ответы на вопрос о качествах, которые в первую очередь надо воспитывать в детях. У всех исламских фундаменталистов по сравнению с другими группами практикующих мусульман более важным оказывается воспитание независимости, у дагестанцев также особый акцент делается на решительности и настойчивости, а у вайнахов — на самовыражении. В приоритете явно оказываются ценности, сильно отличающиеся от архаичных.



идеологию женоненавистнической. Наши исследования подтверждают, что в постсоветское время на Северном Кавказе произошел консервативный гендерный поворот. Тем не менее, все вышеприведенные рассуждения в целом оказываются верны и для гендерных отношений.

Во-первых, гендерная эмансипация на советских окраинах распространилась далеко не на все территории и не на все слои населения. В северокавказских селах и в советское время девушкам не разрешали получать высшее образование, могли насильно выдать замуж. В подобной ситуации исламский фундаментализм (особенно в его более модернистской трактовке) мог выступить инструментом эмансипации. Хотя в его рамках не признается равенство мужчины и женщины, в шариате, в отличие от традиционного общества, права женщин так или иначе урегулированы и защищены. Мне известны случаи, когда северокавказские женские организации вполне светской направленности апеллировали к шариату в противовес адату, чтобы отстоять права своих клиенток.

Очень показателен в этом отношении также рассказ одного из моих дагестанских собеседников — молодого человека (муж., мол. возр., Дагестан, 2015) — о своей матери, которая, приняв ислам и осознав себя самоценным индивидом, нашла в себе силы выступить против мужа-тирана. *«Я сейчас знаю, что вот на это я имею право. То есть это мои права, Богом данные. ... Почему ты, муж, меня притесняешь? Я могу идти до конца, потому что со мной Бог»*⁵.

Во-вторых, дихотомия «отрицание модерна» vs «принятие модерна на своих условиях» проявляется и в гендерной сфере. Мы можем наблюдать по отношению к женщинам две взаимоисключающие стратегии. Одна — это ограничение роли женщины домом, контроль

за ее контактами, лишение ее возможностей саморазвития за пределами семьи. Другая — присутствие женщин в общественном пространстве, возможность самореализации в карьере и общественной деятельности, но при условии выполнения семейных обязанностей и соблюдения исламских норм — ношения хиджаба, буркини⁶ и т. п. Очевидно, характер требований и ограничений в рамках этих двух стратегий существенно различен, как и их социальные последствия для женщин.

В-третьих, для исламских фундаменталистских семей (по меньшей мере их части), в отличие от семей традиционных, по моим наблюдениям, характерно **совершенно иное отношение к дочерям**. С одной стороны, тут не действуют традиционные нормы «дистанцирования», отцы гораздо свободнее общаются с детьми, проводят с ними время. Не только с мальчиками, но и с девочками. С другой стороны, в исламе дочери не воспринимаются детьми «второго сорта» по сравнению с сыновьями; считается, что воспитание дочерей является богоугодным делом. Порой удивляет, насколько часто в социальных сетях даже достаточно жесткие исламские фундаменталисты выкладывают свои фотографии с маленькими дочерьми, устанавливают их на аватарках, и вообще всячески подчеркивают нежное к ним отношение. Такие отличающиеся от традиционных условия ранней социализации не могут не сказаться на самоощущении и потребностях этих дочерей в будущем, когда они вырастут.

В-четвертых, уже упоминавшиеся выше количественные опросы мусульман показывают, что исламский консервативный поворот (который, как уже отмечалось, действительно реален) — в первую очередь мужской феномен, в гораздо меньшей степени поддержанный женщинами

5 Сам Зайферт, впрочем, вопреки заявленной изначально позиции, также приводит мнение о возможности эмансипирующего действия фундаменталистского ислама на гендерные отношения: «Некоторые группы женщин обращаются к религии как к способу интегрироваться в патриархальное общество, другие участницы исследования используют ислам для защиты от патриархального общества» [Зайферт, 2020, с. 45].

6 Закрытый женский купальный костюм, отвечающий требованиям Корана в части скромности женской одежды. — Ред.



всех возрастов и форм религиозности. Поэтому в перспективе вполне реально, что запрос на дальнейшую эмансипацию, в том числе в форме исламского феминизма, на Северном Кавказе будет возрастать. И, возможно, не только на Северном Кавказе.

ГЛАВНОЕ: КАК БОРОТЬСЯ С РАДИКАЛИЗАЦИЕЙ?

Предлагаемые ниже направления противодействия исламской радикализации исходят из предпосылок, обоснованию которых были посвящены предшествующие разделы настоящей работы.

- Невозможность серьезно продвинуться в преодолении вызывающих радикализацию пороков общественного устройства — коррупции, социальной поляризации, неравенства прав и возможностей различных групп населения — в обозримый период, поскольку эти проблемы во многом вызваны объективно обусловленными особенностями и ограничениями «порядков ограниченного доступа»
- Существенная дифференциация текущих практик и стратегических целей у различных фундаменталистских течений и групп, конкуренция между ними за привлечение последователей
- Наблюдаемые в большей или меньшей степени различия между текущими практиками и стратегическими целями внутри отдельных фундаменталистских течений и групп
- Переплетение архаичных и модернистских черт в исламском фундаменталистском мировоззрении

Исходя из проведенного анализа, я не могу согласиться с утверждением Зайферта о том, что наиболее опасным является наличие у фундаменталистов альтернативного социального идеала — исламского халифата — поскольку это может привести к потере лояльности большинства верующих по отношению к существующему государству. Думаю, лояльность по от-

ношению к государству — и у верующих, и у неверующих — определяется в первую очередь тем, насколько хорошо государство выполняет свои функции, обеспечивает предоставление услуг, поддерживает порядок и социальную справедливость. Отсутствия этих характеристик в деятельности государства вполне достаточно, чтобы создать проблемы с лояльностью без каких-либо дополнительных идеологических факторов.

Представляется, что основная угроза — это социальная замкнутость, отгороженность от участия в социальных практиках мейнстрима (пусть даже протестных). Тем самым наименьшую опасность несут те направления ислама, чьи представители втянуты в общественную деятельность, а потому вынуждены взаимодействовать с группами самых разных взглядов, полемизировать с оппонентами, вписываться в установленные государством «правила игры» в общественном поле, откликаться на запросы различных общественных сил. Правозащита, благотворительность, гражданская журналистика, общественно-политическая деятельность создают подобные условия. В этих случаях исламские деятели и группы оказываются втянутыми в диверсифицированные сети, где появляются новые, не связанные с религией, связи и лояльности. Кроме исламской, проявляются и другие виды идентичности, позволяющие строить взаимодействие с окружающими не только на религиозной платформе.

Может показаться, что все эти рассуждения абстрактны и не имеют отношения к реальной жизни. Приведу конкретные примеры. Вот как один из известных дагестанских религиозных деятелей сравнивает салафитов и либералов: «Знаете, у нас, у салафитов, с этими либералами так много общего, что я даже не знаю, с чего начать. Ну, например, мы одинаково ратуем за неприкосновенность частной собственности и свободу рыночных отношений. Мы одинаково против того, чтобы кошмарили бизнесменов и подкидывали наркотики журналистам. Мы против фабрикация уголовных



дел... Мы против истязаний подследственных независимо от их убеждений. Пытать током нельзя ни “салафитов-ваххабитов”, ни “суфиев-тарикатистов”, ни “нигилистов-атеистов”. Еще? Ладно... Мы за то, чтобы соблюдались “социальные правила игры”. Мы не холопы и не крепостные. Если государство позиционирует себя правовым и в лице власти берет на себя обязательство расходовать взимаемые с граждан налоги на реализацию их прав и нужд, которые заранее определены и обнародованы, то и салафитов, и либералов одинаково возмущают слова... чиновников (и чиновниц): “Государство вам ничего не должно”⁷.

Я не собираюсь сейчас анализировать высказанные автором взгляды по существу — в контексте настоящей статьи это не важно. Я хочу обратить внимание на неожиданность и парадоксальность самой постановки вопроса. Как это человек, вроде бы, по самой сути своей идеологии обязанный всячески противопоставлять себя либералам, вдруг начинает искать точки соприкосновения? Контекст ситуации безусловно требует пояснений. Автор текста — известный дагестанский журналист Абдулмумин Гаджиев, обвиненный в поддержке террористической деятельности. Поскольку в Дагестане это обвинение было многими воспринято как несправедливое, как нападки на свободу прессы, а Абдулмумина стали считать «вторым Голуновым», его поддержка приобрела широкий характер. Причем на его защиту встали не только единовверцы, но и коллеги, светские журналисты, правозащитники, люди самых разных взглядов. Пикеты в его защиту продолжают до сих пор. Собственно, процитированная статья явилась реакцией на эту ситуацию.

Где же ищутся точки пересечения? Заметьте — в сказанном автором, позиционирующим себя как салафит, нет ни слова о стратегических целях, о халифате и секулярном государстве, о шариате и светском законе. Но зато очень много о насущных проблемах, об общем понимании неспра-

ведливости, о необходимости вместе противодействовать сегодняшним социальным болячкам. Текущее позиционирование (наша **классификация 1** [Стародубровская, 2021, с. 99–100]) получает безусловный приоритет над разногласиями по конечным целям, а в его рамках вполне возможно взаимодействовать и сотрудничать в борьбе с проблемами, вызывающими общую озабоченность.

Схожий результат мы получили в ходе стратегической игры «**Общественный договор: Северный Кавказ, где комфортно жить всем**», проводившейся несколько лет назад в рамках одного из гражданских проектов на Северном Кавказе. Дискуссии были жаркими, участвовали представители самых разных идеологий и групп (за исключением сторонников вооруженной борьбы) — от близких к власти светских деятелей до исламистов. Результат можно суммировать следующим образом:

- люди совершенно разных взглядов и ориентиров смогли наладить диалог, развернуть плодотворную дискуссию, искать и находить взаимоприемлемые решения (до сих пор помню, как блистательно они докладывали результаты: три человека, представлявшие полный спектр позиций, два круга реплик, в целом — 12 минут)

- все смогли договориться о том, что в текущей ситуации разные идеологии должны быть поставлены в равные условия и честно бороться между собой за влияние на население

НЕ смогли договориться о том, что произойдет, если одна идеология выиграет в этой конкурентной борьбе: по мнению исламских фундаменталистов, в этом случае они имеют право изменить «правила игры», отказаться от выборов, демократии и равных прав других конкурирующих идеологий, с чем светские активисты, очевидно, категорически не согласились

Та же картина — принципиальные разногласия по конечным целям, но реальность договоренностей о «правилах игры» в текущей ситуации. Осталось только понять, есть ли в принципе

7 Гаджиев А. Что общего между салафитами и либералами? *Черновик*. 14.02.2020. URL: https://chernovik.net/content/respublika/chto-obshchego-mezhdu-salafitami-i-liberalami?qt-lenta_novostey=0&page=0%2C1 (accessed 30.08.2021).



смысл пытаться выстраивать сотрудничество с теми, чьи стратегические цели столь далеко отстоят от мейнстрима. На эту тему состоялся примечательный разговор с представителями светской махачкалинской интеллигенции. Обсуждали список приглашаемых на мероприятие исламских деятелей.

— Как ты их можешь звать, они же за установление халифата?

— И что, думаете, установят?

— Да нет конечно!

— Тогда в чем проблема?

Немая сцена. Занавес.

Попробую сделать некоторые выводы из приведенных примеров. Очень часто страх перед чуждой системой ценностей и непонятным социальным идеалом затмевает тот факт, что установление этого социального идеала, с одной стороны, невозможно в принципе, а с другой — не рассматривается частью фундаменталистских групп как задача сегодняшнего дня. В то же время многие шаги, которые им приходится предпринимать в текущих условиях, вполне вписываются в нормы современного демократического общества и даже на них опираются. **«Когда оскорбленные мусульмане требуют уважения к своей инаковости, они принимают структуру либерально-толерантного дискурса»** [Жижек, 2010, с. 102].

Таким образом возникает основа для сотрудничества разных общественных сил в решении общих задач и в рамках общих правил, которая, с моей точки зрения, безусловно может способствовать борьбе с радикализацией. Широко признано, что маргинализация, невозможность реализовать себя в обществе, добиться самоуважения — важнейшие причины того, что люди ищут другие пути самоутверждения, в том числе радикальные. Взаимоуважение, партнерские отношения, поддержка, отсутствие дискриминации представителей исламского фундаментализма в процессе совместного решения гражданских задач — важнейшие предпосылки

вписывания фундаменталистских групп не в радикальные, но социально признанные, соответствующие законодательству формы протестной деятельности. В этих условиях у исламских активистов неизбежно в той или иной мере разрушается жесткая грань «свой — чужой», мир становится более плюралистичным и разнообразным и уже не делится на «своих и врагов», или, во всяком случае, это деление может идти по другому, не религиозному основанию.

При этом было бы странно ожидать, что подобное сотрудничество будет складываться просто, и различие базовых ценностей никак не повлияет на текущие практики. Примером может послужить ситуация с одним из наиболее интересных общественных движений Дагестана — «Город наш», объединившим как светских, так и исламских активистов в защите городской среды Махачкалы и ее города-спутника Каспийска. Вначале все действовали единым фронтом, стремясь предотвратить вырубку городских парков, незаконную застройку. Все вместе обращались в суды; дежурили, чтобы не допустить технику для вырубки деревьев; вели информационную работу. Однако такой «медовый месяц» продолжался не очень долго. Конфликт вокруг допустимости в Махачкале новых культурных форматов, в частности аниме-фестиваля, привел к расколу движения, к резкому обострению отношений между светской и исламской его частями. Но, что интересно, не к его смерти. Пусть некоторые участники и не воспринимают больше представителей «другого лагеря» как соратников в общей борьбе, деятельность по защите городской среды продолжается. А когда был арестован Абдулмумин Гаджиев — тот самый упомянутый выше журналист — в его поддержку выступили самые разные участники движения — и религиозные, и светские.

В любом случае предложенный способ борьбы с радикализацией путем включения исламских фундаменталистов в совместную с другими группами деятельность в рамках гражданского общества далеко не универсален. Если мы вернемся к предложенной в первой части статьи



Классификации 1 [Стародубровская, 2021, с. 99–100], мы увидим, что не для всех исламских фундаменталистов общественная деятельность в гражданском и политическом поле является основой текущих социальных практик. Особой замкнутостью, стремлением минимально взаимодействовать с окружающей средой отличаются не только крайне агрессивные представители политического ислама — джихадисты, но и их видимая противоположность, а на самом деле alter ego — полностью аполитичные сторонники максимальной изоляции от общества «неверных». И если об адептах вооруженного джихада написано немало, то на группу аполитичных фундаменталистов, стремящихся к изоляции, есть смысл посмотреть более внимательно.

Обычно это носители глубоко консервативной салафитской или даже такфиристской идеологии — не все такфиристы считают необходимым бороться с «неверными» с оружием в руках. Их социальные контакты чрезвычайно ограничены, их мир жестко поделен на «своих» и «чужих». Большую роль в их жизни играет обрядовая часть ислама. Они также стремятся минимизировать взаимодействие своих детей с «внешним миром», что приводит, в частности, к ограничению образовательных возможностей последних и вполне может способствовать в перспективе восприятию ими джихадистских идей. Между тем их глубокая аполитичность создает впечатление, что, в отличие от политического ислама, подобная позиция не формирует проблем для светского мейнстрима. Впечатление, как мне представляется, глубоко ошибочного.

Если обобщить все вышесказанное — какова, с моей точки зрения, должна быть позиция светского государства в отношении различных, конкурирующих исламских течений и групп? Конечно, государству было бы удобно опираться на модернистские или, в крайнем случае,

традиционалистские течения, не ставящие под вопрос его гегемонию, стремясь маргинализировать или запретить всех остальных. Однако среди исламской молодежи на постсоветском пространстве оба эти направления не пользуются особой поддержкой. Модернисты — поскольку они часто социально чужды, а также настроены на сотрудничество и тесно переплетены с властью⁸. Традиционалисты — поскольку это религия отцов, не дающая необходимого простора для нового взгляда на мир, протеста и изменений. Тем самым при таком подходе велика опасность потерять молодежь и упустить контроль за ситуацией с распространением радикальных взглядов.

Альтернативный подход должен опираться на:

- создание благоприятных условий в конкуренции (или, во всяком случае, отсутствие репрессий) в отношении тех исламских групп и движений, стратегии которых строятся на втягивании мусульман в активную социальную и гражданскую деятельность в противовес изоляционизму и призывам к насилию
- создание благоприятных условий для диалога и сотрудничества исламских активистов со светскими гражданскими движениями и даже с органами власти в решении общих задач, с опорой на механизмы взаимодействия в рамках текущих практик, не считая непреодолимым препятствием для этого различие социальных идеалов
- расширение возможностей исламских фундаменталистов в «принятии модерна на своих условиях», стимулирование их присутствия в публичных пространствах, в образовательных учреждениях, в местах отдыха с учетом ограничений, накладываемых религией (хиджабы и буркини у женщин, молитвенные комнаты)
- противодействие исламофобии в публичных пространствах, жесткий контроль за

8 Как отмечал Оливье Руа, носители модернистского ислама во многих случаях «оторваны от своего собственного общества, или же ... входят в традиционные сетевые структуры и сочетают демократическую риторику с социальным патронажем» [Руа, 2018, с. 82] т. е. с включенностью в патрон-клиентские связи.



деятельностью силовых структур в отношении мусульман для предотвращения их виктимизации и возникновения замкнутого круга насилия как важнейших факторов радикализации.

Будет ли подобный подход работать? Приведу один из немногих практических примеров использования политики, чрезвычайно близкой по идеологии к рассмотренной выше. Речь идет об опыте Великобритании. В Лондоне Подразделение по контакту с мусульманами (*Muslim Contact Unit*) в течение пяти лет организовывало партнерство с исламскими фундаменталистами — противниками насилия — в противостоянии джихадистам. Его руководитель Роберт Ламберт в книге «Противодействие Аль-Каиде в Лондоне: партнерство полиции и мусульман» [Lambert, 2011] подробно описывает эту практику.

Наиболее полный материал представлен применительно к двум партнерствам. Исламисты из Финсбури-парк при поддержке полиции помогли своим соседям освободить мечеть от захвативших ее джихадистов, причем сделали это без применения силы. Салафиты из Брикстона противостояли джихадистам, ведя «контрпропаганду», организуя альтернативные молодежные мероприятия — пейнтбол, рафтинг — но уже с другой «идеологической начинкой». Данная работа была прекращена не по причине ее неэффективности, но по чисто идеологическим соображениям чуждости ценностей групп-партнеров для британского мейнстрима.

Оценивая накопленный опыт, Ламберт обращает особое внимание на привлекательность для молодежи проповедников, понимающих «контекст улицы», способных взаимодействовать с молодежными сообществами — носителями уличной субкультуры, и доказывать не только знание ислама, но и способность «держать удар», нейтрализовывать оппонентов, в том числе и в рамках физического противостояния. Не менее важен и его вывод о том, что использование группами-партнерами при описании несправедливостей в отношении мусульман нар-

ративов, близких к применяемым Аль-Каидой, не ослабляло, а, напротив, усиливало эффект анти-джихадистской работы. «Одновременное осуждение политики США и Великобритании в войне против террора и поддержка палестинского сопротивления были ключевым фактором доверия со стороны сообщества, необходимого для противостояния проповедующим насилие экстремистам» [Lambert, 2011, p. 149].

Иногда подобные идеи воспринимаются как уступка чуждым веяниям, «сдача на милость победителя». Однако люди радикальных взглядов, в том числе исламские фундаменталисты — это не какие-то пришедшие извне завоеватели, это наши с вами сограждане. И представляется, что задача государства по отношению к ним — не «победа», а интеграция, минимизация общественной угрозы, направление динамики фундаменталистских движений в приемлемом для общества направлении. Представляется, что предложенный подход как раз и ориентируется на решении подобной задачи. С одной стороны, он базируется на либерально-демократических ценностях: признании идеологического плюрализма, толерантности к разнообразию, защите свободы слова и равных прав индивидов. С другой стороны, он направлен на противодействие замкнутости и насильственным практикам радикалов, втягивание их в гражданский и протестный мейнстрим, присутствие женщин в общественном поле, социализацию детей из фундаменталистских семей вместе со светскими детьми. Как при этом будут меняться взгляды и представления в этой среде, в том числе у следующих поколений мусульман — покажет будущее. Хотя представляется, что возможности самореализации в существующих условиях неизбежно будет влиять и на смягчение повестки, связанной с достижением социального идеала. Во всяком случае, угрозы дезинтеграции общества по идеологическому признаку в подобной ситуации, с моей точки зрения, резко снижаются.

Все вышесказанное, естественно, не отменяет того, что при возникновении реальных, а не



конструируемых в сознании политиков и общественном мнении, угроз жизни и здоровью людей со стороны джихадистских, террористических движений им должен даваться силовой отпор. Но это не та проблематика, которая обсуждается в тексте Зайферта, которого еще раз хотелось бы поблагодарить за интересную работу, способную будить мысль и вызывающую желание спорить и аргументировать. Будем надеяться, что в этих спорах родится истина или, по крайней мере, мы в конце концов сможем договориться о том, что считать ею.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

Вишневыи А. Г. *Серп и рубль. Консервативная модернизация в СССР*. М.: ОГИ, 1998. — 432 с. [Vishnevsky A. G. *Sickle and Ruble. Conservative Modernization in the USSR*. Moscow: OGI, 1998. — 432 p. (in Russian)].

Вебер М. *Протестантская этика и дух капитализма*. М.: Директ-медиа, 2011. — 179 с. [Weber M. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Moscow: Direct-Media, 2011. — 179 p. (in Russian)].

Жижек С. *О насилии*. М.: Европа, 2010. — 184 с. [Žižek S. *Violence*. Moscow: Evropa Publ., 2010. — 184 p. (in Russian)].

Зайферт А. К. *Гражданское противодействие религиозному радикализму в Центральной Азии — с чего начинать?* М.: ИВ РАН, 2020. — 69 с. [Seifert A. *Civil Opposition to Religious Radicalism in Central Asia*. Moscow: IOS RAS, 2020. — 69 p. (in Russian)].

Макаров Д. *Официальный и неофициальный ислам в Дагестане*. М.: ЦСиПИ, 2000. — 84 с. [Makarov D. *Official and Unofficial Islam in Dagestan*. Moscow: CSPS, 2000. — 84 p. (in Russian)].

Норт Д., Уоллис Д., Вайнгаст Б. *Насилие и социальные порядки. Концептуальные рамки для интерпретации письменной истории человечества*. М.: Институт Гайдара, 2011. — 480 с. [North D., Wallis J., Weingast B. *Violence and Social*

Orders: A Conceptual Framework for Interpreting Recorded Human History. Moscow: Gaidar Institute Press, 2011. — 480 p. (in Russian)].

Рух О. *Глобализированный ислам: в поисках новой уммы*. М.: Фонд Марджани, 2018. — 338 с. [Roy O. *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. Moscow: Mardjani Foundation, 2018. — 338 p. (in Russian)].

Стародубровская И. В. Перспективы и угрозы радикализации и борьбы с ней. *Восточный курьер / Oriental Courier*. 2021. № 1–2. С. 93–105 [Starodubrovskaya I. V. Prospects and Threats of Radicalization and Combating It. Heretical Thoughts. Based on the Work of Dr. Arne Seifert. *Vostochnyi Kurier / Oriental Courier*. 2021. No. 1–2. Pp. 93–105 (in Russian)].

Фурман Д. Е. Идеология реформации и ее роль в становлении буржуазного общественного сознания. *Избранное*. М.: Территория будущего, 2011. С. 41–109 [Furman D. E. The Ideology of Reformation and its Role in Formation of Bourgeois Social Consciousness. *Selected Works*. Moscow: Territoriya Buduschego Publ., 2011. Pp. 41–109 (in Russian)].

Lambert L. *Countering Al-Qaeda in London: Police and Muslims in Partnership*. London: Hurst & Company, 2011. — 402 p.

Roy O. *Secularism Confronts Islam*. New York: Columbia University Press, 2007. — 144 p.

Walzer M. *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*. Harvard University Press, 1965. — 344 p.

ЭЛЕКТРОННЫЕ РЕСУРСЫ /
ELECTRONIC SOURCES

Гаджиев А. Что общего между салафитами и либералами? *Черновик*. 14.02.2020. [Gadzhiev A. What is Common between the Salafis and Liberals? *Chernovik*. 14.02.2020 (in Russian)]. URL: https://chernovik.net/content/respublika/chto-obshchego-mezhdu-salafitami-i-liberalami?qt-lenta_novostey=0&page=0%2C1 (accessed 30.08.2021).