

ИРИНА СТАРОДУБРОВСКАЯ

Европа и мусульмане: обоснование альтернативных вариантов политики

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-1-146-174>

Irina Starodubrovskaya

Europe and the Muslims: Debating the Foundations of State Policy

Irina Starodubrovskaya — Gaidar Institute for Economic Policy; Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russia). irinaavstar@gmail.com

This article discusses theoretical issues behind the current shift in the policy of European states towards Islamic communities. The shift is driven by the idea that the values of political Islam are incompatible with Western values; that the main driver behind radicalization is ideology and that even non-violent Islamists gradually prepare the Muslim youth to embracing violence. Based on current academic discussions as well as the results of the author's own research, the author concludes that the opponents of these ideas have serious counter-arguments. In their views, radicalization can be explained by a wide range of different factors. Violent and non-violent Islamists compete for the audience, and therefore, not only can non-violent Islamists embrace jihadist views but also, vice versa, some jihadists can change their position to non-violence. Moreover, Muslim values, as well as those of the Islamists, are not necessarily antagonistic in all their aspects with the values of Western democracies. Various theoretical approaches form the basis for an alternative program of practical measures that could be implemented in the future.

Keywords: Islam, Islamism, values, radicalization, extremism, jihadists, violence, jihadism.

Статья отражает результаты исследования, выполненного в рамках НИР госзадания РАНХиГС.

В ПОСЛЕДНЕЕ время в Европе активно обсуждается феномен «исламистского сепаратизма»: у европейской общественности и политиков складывается впечатление, что внутри их государств строится параллельный мир, основанный на иных нормах, ценностях и образе жизни. И этот мир способен разрушить изнутри целостность нации, подорвать свойственный ей ценностной базис, привести к конфликтам и насилию. В качестве основной угрозы рассматривается именно «исламизм». Этот термин не имеет четкого и однозначного определения¹, но в данном контексте речь идет преимущественно о политическом исламе — различных исламских течениях и группах («Братьях-мусульманах» в первую очередь), стремящихся участвовать в политической деятельности с целью преобразования общества на основе исламских норм, введения законов шариата. Их влияние на мусульманские сообщества объявляется важнейшим фактором существующих проблем с интеграцией мигрантов из мусульманских стран в Европе.

В попытках противостоять этим процессам европейские страны ищут новые подходы, пытаются применять различные варианты политики. Сейчас в центре дискуссий находятся новации, вносимые во французское законодательство. Однако, судя по всему, Францией дело не ограничится, политику будут менять и другие европейские страны. Здесь можно выделить несколько причин. Во-первых, это конъюнктурно-политические мотивы: рост популярности правых взглядов заставляет политических деятелей, ориентируясь на свой электорат, высказывать соответствующие идеи и вносить изменения в политику. Во-вторых, это реакция на неспособность европейских стран справиться с проблемой религиозно мотивированного насилия: пока не нашлось противоядия против террористических актов, связанных в общественном сознании с радикальными интерпретациями ислама, и это заставляет государства «играть мускулами» и ужесточать механизмы противодействия.

1. Иногда под исламизмом подразумевают все фундаменталистские течения ислама. Более популярное определение этого термина сводит его к политическому исламу. Однако и в этом случае в данное понятие могут включаться, а могут и не включаться сторонники насилия — джихадисты. В любом случае речь идет о тех течениях, чей социальный идеал, ориентирующий на установление исламского правления, основанного на законах шариата, принципиально отличается от мейнстрима европейского общества, то есть о радикалах.

Однако в данной статье речь пойдет несколько о другом. Здесь в центре внимания будут теоретические концепты, положенные в основу политических сдвигов, свидетелями которых мы сейчас являемся. Анализ данных концептов позволит ответить на два основных исследовательских вопроса. Во-первых, оценить тот комплекс идей, на которых базируются принимаемые в европейских странах политические решения в отношении мусульман, с точки зрения их соответствия современным академическим дискурсам, а также результатам полевых исследований исламских сообществ. Во-вторых, охарактеризовать альтернативные подходы к формированию политики в данной сфере и те взгляды, которые лежат в их основе.

Наряду с исследованием основных тенденций в академической науке, которые можно наблюдать в отношении вышеозначенных тем, в анализе будут учитываться результаты многолетних исследований радикальных исламских сообществ, которые автор настоящей статьи проводила на Северном Кавказе. В пользу использования данного материала можно привести два основных аргумента.

Во-первых, современный ислам, и особенно фундаменталистский ислам, глобален. Его повестка не замыкается в рамках тех или иных регионов. Характерные для него дискурсы и ориентиры складываются под влиянием международно признанных исламских авторитетов. Спрашивая у мусульман на Северном Кавказе, откуда они получают информацию о правильном с точки зрения религии решении того или иного вопроса, вполне можно услышать в ответ, что они обращаются напрямую в Аль-Азхар или в университет Медины.

Во-вторых, социальные условия функционирования исламских сообществ на Северном Кавказе имеют немало общего с европейскими. И в том, и в другом случае мусульмане существуют в рамках государства и общества, основанного на светских ценностях, и могут использовать исламское регулирование лишь в рамках отдельных групп. На первый взгляд кажется, что есть принципиальное различие — в Европе мусульмане в первую очередь являются мигрантами и потомками мигрантов, тогда как на Северном Кавказе это местное население. Однако это не совсем так. Для постсоветского Северного Кавказа характерны масштабные урбанизационные процессы. Местное население, ранее проживавшее в сельской местности, массово устремилось в города, которые в советское время были для них труднодоступны (урбанизация

осознанно тормозилась, создавались административные барьеры, в частности сложности с пропиской). Поэтому такие проблемы, как адаптация к непривычной социальной среде, разрыв с традиционными ценностями, межпоколенческий конфликт актуальны для Северного Кавказа, возможно, не меньше, чем для Европы.

Тем самым, хотя условия жизнедеятельности северокавказских мусульман и динамика исламских сообществ в этом регионе не могут быть автоматически перенесены на европейские реалии, они могут быть достаточно информативны для понимания процессов, происходящих в современном исламе в целом, а также взаимосвязи различных факторов, определяющих позиционирование мусульман.

«Антиисламистский манифест»

Если в первую очередь ставить вопрос о теоретических основах выбора европейской политики в отношении исламских сообществ, начинать нужно не с сегодняшних сдвигов, а с того момента, когда соответствующая идеология была провозглашена и получила концептуальное обоснование. Наиболее ярким событием с этой точки зрения являлась так называемая «Мюнхенская речь» Дэвида Кэмерона — выступление британского премьер-министра в феврале 2011 года на 47-й Мюнхенской конференции по безопасности². И хотя с тех пор прошло уже десять лет, преемственность принимаемых в настоящее время решений с высказанными в Мюнхенской речи положениями достаточно очевидна.

Итак, о чем говорил Дэвид Кэмерон в своем знаменитом выступлении? Кратко остановимся на основных его моментах.

Кэмерон связывает угрозу терроризма в европейских странах с молодыми людьми, которые, следуя, с его точки зрения, совершенно искаженной, извращенной интерпретации ислама, готовы взрывать себя и убивать своих сограждан. То есть истоки проблемы безопасности европейских стран он видит в идеологии исламистского экстремизма³. Британский премьер подробно

2. Cameron, J. (2011) "PM's speech at Munich Security Conference", *UK Government*, 05.02.2011 [https://www.gov.uk/government/speeches/pms-speech-at-munich-security-conference, accessed on 14.03.2021].

3. Использование термина «экстремизм» и его соотношение с термином «радикализм» нуждаются в определенных пояснениях. В науке сейчас уже практически общепризнано, что радикализм — понятие относительное и означает резкое отличие от образа мыслей и действий, принятых в том или ином обществе. Тем са-

останавливается на этой проблеме. С одной стороны, он отделяет исламизм от ислама — мировой религии, которой более миллиарда человек следуют искренне и миролюбиво. И только меньшинство исламистских экстремистов стремится установить порядки, основанные полностью на исламских принципах и на главенстве шариатских законов. Таким образом, он отделяет свою позицию от сторонников правых взглядов, которые не видят разницы между исламом и исламизмом и потому проповедуют столкновение цивилизаций и исламофобию. С другой стороны, он дистанцируется и от левых, которые сводят суть проблемы к тем обидам, несправедливостям и поводам для недовольства мусульман, которые провоцирует Запад, — нищете, воспринимаемой как антиисламская внешней политике и т.п. Кэмерон не отрицает того, что нужно искать решение этих проблем, но не видит в этом лекарство от терроризма, причины которого, по его мнению, именно в существовании экстремистской идеологии.

Но можно ли ограничиться противодействием лишь тем, кто проповедует насилие? В речи утверждается, что такого подхода совершенно недостаточно. Кэмерон видит опасность и в тех, кто против насилия, но при этом разделяет такие элементы экстремистского восприятия мира, как враждебность в отношении западной демократии и либеральных ценностей. Он рассматривает радикализацию как поступательный процесс и приводит свидетельства того, что многие террористы изначально находились под влиянием так называемых «ненасильственных экстремистов», что способствовало их последующему восприятию идеологии насилия. А идею о том, что «ненасильственные экстремисты» помогают удерживать уязвимую к радикализму молодежь от насильственных действий, Кэмерон просто объявляет бредовой и вздорной. Для него «ненасильственные экстремисты» однозначно являются частью проблемы, а не решения.

Привлекательность экстремистской идеологии связывается Кэмероном с вопросами идентичности. Молодым людям слож-

мым то, что в одном обществе может считаться радикализмом, в другом вполне вписывается в мейнстрим. Более того, многие эксперты обращают внимание на то, что радикалы играли ключевую роль в возникновении западных демократий. Термин «экстремизм» нередко используется для того, чтобы отделить «плохого» радикала — придерживающегося авторитарных взглядов, не признающего равенство всех людей — от «хорошего» радикала, отличающегося широтой мысли и либеральными ценностями (см., например: Schmid, A.P. (2013) *Radicalization, De-Radicalization, Counter-Radicalization: A Conceptual Discussion and Literature Review. Research Paper*. The Hague: ICCT).

но идентифицировать себя с традиционным исламом отцов, поскольку эти традиции плохо совместимы с жизнью в современном западном мире. Но при этом им трудно ассоциировать себя и с Британией, поскольку Британия позволила ослабнуть своей коллективной идентичности и не смогла сформировать образ такого общества, к которому они хотели бы принадлежать. Кэмерон обвиняет в этом политику мультикультурализма, которая стимулировала раздельное существование разных культур и мирилась с сегрегированными сообществами, действия которых полностью противоречили западным ценностям (например, допустимость насильственных браков). В результате, по его мнению, молодые мусульмане чувствуют себя оторванными от корней своих традиций. А поиск того, к чему можно принадлежать и во что можно верить, делает их более восприимчивыми к экстремистской идеологии. Этим пользуются возглавляемые молодыми, динамичными лидерами группы и организации, которые продвигают «сепаратизм», поощряя мусульман самоопределяться исключительно в терминах своей религии. Сети контактов в рамках подобных сообществ порождают ощущение общности, которое социум в целом оказывается неспособным обеспечить.

Что же предлагается в качестве противоядия? В речи представлены две группы взаимосвязанных мер.

Во-первых, вместо того, чтобы игнорировать экстремистские идеологии, власти и общество должны противостоять любым их формам. Экстремисты, какими бы они ни были — поддерживающими или не поддерживающими насилие — не должны иметь шансов на успех. Соответствие либеральным ценностям объявляется тем основным критерием, на основе которого государство отбирает партнеров среди мусульманских организаций. Кэмерон даже приводит конкретный перечень подобных критериев. Согласны ли эти организации с универсальными правами человека, включая права женщин и людей других вероисповеданий? Верят ли они в равенство всех перед законом? Разделяют ли они идеи демократии и права людей избирать собственные правительства? Способствуют ли они интеграции или сепаратизму? Те, кто оказываются не способными пройти соответствующий тест, фактически воспринимаются как находящиеся по другую сторону баррикад. Соответственно, они не должны получать публичного финансирования, возможности озвучивать собственные взгляды на официальных встречах, пропагандировать свои идеи в университетских кампусах и т.п.

Во-вторых, вместо того, чтобы стимулировать людей разных культур жить врозь, должно быть предложено ясное понимание общей национальной идентичности, открытой для всех. В связи с этим Кэмерон вводит эффектный термин «мускулистый либерализм» («muscular liberalism»), противопоставляя его пассивно толерантному обществу, нейтральному к ценностной дифференциации и не интересующемуся, что происходит с человеком, если он не нарушает закон. Истинно либеральное государство, по его мнению, должно активно продвигать свои ценности — свободу слова, свободу совести, демократию, верховенство закона, равные права независимо от расы, гендера и сексуальности, — давая понять своим гражданам, что именно это определяет «нас» как общество, и, чтобы принадлежать к нему, необходимо в это верить. В рамках общей системы базовых ценностей есть место разнообразию, локальной идентичности, гордости за свой этнос и религию. Но именно ценностная общность обеспечивает то, что определяет принадлежность к стране и реальную сплоченность.

Я не случайно столь подробно остановилась на этом уже достаточно давнем выступлении британского премьер-министра. Собственно, здесь абсолютно четко изложены те основополагающие идеи, которые подпитывают современную европейскую политику: источник террористической угрозы видится в искаженной интерпретации ислама, а именно в исламистской идеологии; приоритет исламской идентичности воспринимается как проявление сепаратизма, подрывающего единство европейских наций; провозглашается опасность со стороны не только тех исламистов, которые пропагандируют и практикуют насилие, но и вообще всех, кто не разделяет базовые западные ценности; активная позиция в защите либерализма от подрывного влияния объявляется неотложной задачей государства. Такая однозначная постановка вопроса позволяет нам выделить и рассмотреть основные теоретические проблемы, определенная интерпретация которых послужила основой для подобной программы. Я бы хотела остановиться на трех из них, которые мне представляют ключевыми:

- Чем определяется процесс радикализации?
- Как строятся отношения между сторонниками и противниками насилия среди исламистов?
- Как соотносятся ценности мусульман и их различных групп с западными ценностями?

Истоки радикализации

Теория радикализации появилась относительно недавно — в середине 2000-х годов — как реакция на крупные террористические акты в США и Европе и понимание недостаточности чисто силовых мер «войны с террором». До этого аналогичные проблемы изучались в рамках исследования «глубинных корней терроризма», где проблемы так называемого «исламского терроризма» не выделялись в качестве самостоятельной темы. Теперь же они оказались в центре научного внимания. Необходимо отметить, что под «зонтиком» радикализации объединено множество разнообразных теорий и подходов, относящихся к разным научным дисциплинам, основанных на разных методологических принципах и теоретических моделях. Тем не менее, в академической среде и в общественном сознании она ассоциируется в первую очередь с определенным набором базовых положений, которые и определили основанную на них программу действий.

Центральным среди этих положений является тезис о том, что основную причину радикализации необходимо искать в идеологии. «Что мотивирует молодых мужчин и женщин, рожденных либо живущих на Западе, осуществлять “автономный джихад” с помощью актов терроризма против принявших их стран? Ответ: идеология»⁴. Даниэль Кохлер, например, видит два последствия радикальной идеологической индоктринации. С одной стороны, происходит «деплюрализация» — господство одного некритически воспринимаемого взгляда на мир и отрицание любых альтернатив, с другой — завышение неотложности решения тех вопросов, которые в рамках идеологии рассматриваются как центральные. Соответственно, по итогам радикализации рекрут видит только одну проблему, затмевающую по важности все другие, только одно жизнеспособное решение и одно идеальное представление о будущем. Применительно к исламу, по мнению автора, это может выглядеть следующим образом: проблема — глобальное угнетение мусульман; решение — насильственный джихад как индивидуальный долг; будущее — восстановление халифата⁵.

4. Silber, M.D., Bhatt, A. (2007) *Radicalization in the West: The Homegrown Threat*, p. 16. N. Y.: New York City Police Department.
5. См.: Koehler, D. (2017) *Understanding Deradicalization. Methods, Tools and Programs for Countering Violent Extremism*. London and N.Y.: Routledge.

Поскольку в качестве идеологической основы радикализации рассматривались в первую очередь определенные интерпретации ислама, вопросы связи этих интерпретаций с сутью ислама как мировой религии также заняли немалое место в дискуссии. Что такое радикальный ислам — отражение сути ислама, его искаженное восприятие или просто политическая идеология, прикрываемая исламом и эксплуатирующая авторитет религии в целях политической мобилизации?⁶ Необходимо отметить, что далеко не все участники подобных дискуссий понимали, как на самом деле устроен ислам, осознавали его фрагментированный характер и отсутствие ортодоксии в привычном для Европы значении, в результате чего для них во многом было характерно «перенесение на ислам понятий, выработанных в иной (неисламской) культурной среде и предназначенных для концептуального освоения иной религии (христианства)»⁷.

Собственно, как в речи Дэвида Кэмерона, так и в представлениях современных европейских политиков мы видим позицию, очень близкую к изложенной выше: искаженное исламистами понимание ислама ведет к радикализации и насилию. Между тем для современных социальных наук подобное понимание радикализации в общем-то уже можно считать пройденным этапом. Его критика шла по двум основным направлениям.

С одной стороны, аргументировалось, что утверждение о наличии прямой связи между идеями и поведением не соответствует действительности, и идеологическая радикализация далеко не во всех случаях ведет к насильственным действиям. «Десять лет практики контртерроризма научили нас, что многие люди говорят очень жестокие вещи, но у совсем немногих это сопровождается насильственными действиями»⁸. Разделение идеологической и поведенческой радикализации является практически общим местом в современных теориях. Однако до сих пор

6. Обзор подобных дискуссий см., например, в: Паин Э.А. Исламизм: социально-политическая сущность и новые угрозы для России // *Общественные науки и современность*. 2016. № 5 [<http://ecsocman.hse.ru/data/2018/11/18/1251871200/115-127%20%Do%9F%Do%Bo%Do%B8%Do%BD.pdf>, доступ от 14.03.2021].

7. Игнатенко А. Расколота умма в ожидании Судного дня (Новый взгляд со старых позиций) // *Отечественные записки*. 2003. № 5 [<https://strana-oz.ru/2003/5/raskolotaya-umma-v-ozhidanii-sudnogo-dnya>, доступ от 14.03.2021].

8. Sageman, M. (2016) "The Turn to Political Violence in the West", in R. Coolsaet (ed.) *Jihadi Terrorism and the Radicalization Challenge: European and American Experiences*, p. 117. London and New York: Routledge. 2nd edition.

не предложено серьезных объяснений того, как эти два процесса связаны между собой⁹.

С другой стороны, предлагались альтернативные — помимо идеологии — объяснения вовлеченности в насильственные действия. Наиболее очевидным «конкурентом» здесь выступали социальные связи. «Ведь они почти никогда не убивают и не умирают ради одной только цели, они делают это ради друг друга: ради своей группы, чья цель объединяет генетически чуждых друг другу людей в воображаемую семью — братство, отечество, родину, дом, тотем или племя»¹⁰. Личные отношения, социальные сети, динамика взаимодействия в малых группах — все это, по мнению ряда ключевых исследователей, «предшествует любой идеологической приверженности»¹¹. Сейчас эксперты вообще признают широкий круг возможных причин поведенческой радикализации у тех, кто индифферентен к идеологическим ориентирам или кому они даже не симпатичны — материальные стимулы, чувство принадлежности, поиск приключений, статус. Либо их просто могут заставить принимать участие в насильственных действиях¹².

Даже само представление о существовании некоей однозначной религиозной идеологии, на которую опираются сторонники насильственных действий, ставится под сомнение. Так, Марк Сейджман утверждает, что идеология тех или иных джихадистских групп обычно вырастает из групповых дискуссий и отражает особенности как их местной ситуации, так и положения мусульман в других странах. Хотя в процессе ее формирования происходит заимствование элементов более формальных представлений, с которыми члены группы сталкивались в интернете, на лекции

9. Так, например, МакКоли и Москаленко, которые ранее предлагали рассматривать радикализацию как движение от основания пирамиды, где сосредоточены те, кто разделяют объявляемые террористами цели, к ее вершине, теперь просто говорят о двух подобных пирамидах — отдельно об идеологической радикализации, отдельно — о поведенческой (см.: McCauley, C., Moskaleiko, S. (2008) "Mechanisms of Political Radicalization: Pathways Toward Terrorism", *Terrorism and Political Violence* 20(3): 415–433; McCauley, C., Moskaleiko, S. (2017) "Understanding Political Radicalization: The Two-Pyramids Model", *American Psychologist* 72(3): 205–216.
10. Агран С. Разговаривая с врагом. Религиозный экстремизм, священные ценности и что значит быть человеком. М.: Карьера Пресс, 2016. С. 51.
11. Sageman, M. (2008) *Leaderless Jihad: Terror Networks in the Twenty-First Century*, p. 70. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
12. См., например: Khalil, J., Horgan, J., Zeuthen, M. (2019) "The Attitudes-Behaviors Corrective (ABC) Model of Violent Extremism", *Terrorism and Political Violence* [https://doi.org/10.1080/09546553.2019.1699793].

ях, проповедях или в литературе, подобная идеология достаточно динамична и далеко не во всем совпадает у различных групп¹³.

Исходя из подобной логики, далеко не все эксперты готовы обсуждать, насколько «правильным» или «неправильным» исламом оперируют радикалы, продвигая свои идеи. «Что ислам говорит о том, о сем? Я не намерен вдаваться в бесплодные дебаты. Священная книга — не кодекс Наполеона и не страховой полис, где все расписано в недвусмысленных терминах. Она по определению неоднозначна и служит предметом споров и интерпретаций. Если люди до сих пор спорят о том, что на самом деле говорит Коран, значит, на самом деле никто этого не знает. ... Подлинно ключевой вопрос не в том, о чем говорит Коран, а в том, что говорят мусульмане по поводу того, о чем говорится в Коране»¹⁴. Для автора этого высказывания — известного французского специалиста по современному исламу Оливье Руа — мы являемся свидетелями в первую очередь не радикализации ислама, а исламизации протеста¹⁵. Он также подчеркивает коренящиеся в молодежных субкультурах факторы радикализации, определяя джихадизм как «молодежное движение, которое не только складывается независимо от религии и культуры отцов, но и коренится в более широкой молодежной культуре»¹⁶.

13. См.: Sageman, M. "The Turn to Political Violence in the West".

14. Руа О. Глобализированный ислам: в поисках новой уммы. М.: Фонд Марджани, 2018. С. 17.

15. Дихотомия — радикализация ислама или исламизация протеста — привлекла большое внимание исследователей. Марк Юргенмейер отмечает, например, что религиозно мотивированное насилие может провоцироваться представлениями об участии в глобальной («космической») войне на стороне добра, свойственными всем религиям. «В контексте космической войны, праведники оказываются призванными на службу как солдаты и происходят великие столкновения, в которых гибнут нон-комбатанты. Но в конце концов праведники побеждают, поскольку космическая война — это, по сути, божественная война. А Бог не может проиграть». Однако при этом он отмечает, что столь мощное представление о космической войне возникает на основе реальных социальных и политических проблем, которые ощущают на себе большие массы людей и которые их возмущают. «Это недовольство не носит религиозного характера. Оно не направлено на религиозные различия либо вопросы доктрины и веры. Это проблемы социальной идентичности и реального участия в общественной жизни, которые в другом контексте выражались бы через марксизм или национализм» (Juergensmeyer, M. (2020) "Does Religion Cause Terrorism?", *Terrorism: Its Past, Present & Future Study, A Special Issue to Commemorate CSTPV at 25. Contemporary Voices: St Andrews Journal of International Relations* 1(1): 64.).

16. Руа О. Новые джихадисты — кто они? // The Guardian. 13.04.2017 [<https://inosmi.ru/politic/20170424/239193852.html>, доступ от 14.03.2021].

В целом можно сказать, что современные теории радикализации стали более сложными и эклектичными. Они уже не стремятся найти единый универсальный источник радикализации и, хотя идеология заняла свое место в качестве одной из значимых причин данного процесса, наряду с ней обычно речь идет о социальных связях, а иногда и о более разнообразном наборе факторов. Однако в более широкой академической среде, в общественном мнении и в политическом истеблишменте ранние, упрощенные теории радикализации до сих пор пользуются немалым влиянием.

Конвейер или огненный барьер?

Именно это метафорическое противопоставление часто используется в академической литературе, когда речь идет о роли тех радикалов, которые отрицают применение насилия, в процессах радикализации. Сторонники «конвейера» считают, что те, кто придерживается экстремистских взглядов, но отрицает насилие, способствуют восприятию своими адептами джихадистских идей, подготавливая их идеологически и морально. Сторонники «огненного барьера», напротив, утверждают, что радикализация в рамках исламистской идеологии, отрицающей насилие, становится препятствием для перехода на позиции джихадистов. Попробуем понять логику одной и другой позиции.

Ключевым аргументом в пользу «конвейера» является тот широко известный факт, что многие террористы изначально состояли в более умеренных салафитских и исламистских организациях¹⁷, а затем перешли на джихадистские позиции. На это ссылаются практически все сторонники данного подхода, анализируя биографии террористов. Кроме того, утверждается, что взгляды умеренных — это не отрицание насилия в принципе, а чисто тактическое нежелание использовать его в сложившихся условиях, и те, кто призывают к ненасилию сегодня, могут взяться за оружие завтра, если ситуация изменится. Поэтому за-

17. Термин «умеренные» также нуждается в пояснении. На Западе сейчас под умеренными часто подразумевают тех сторонников ислама, которые разделяют европейские ценности. Применительно к исламским радикалам, которые не поддерживают насилие, более распространен термин “non-violent” — «ненасильственные». Однако этот термин плохо переводится на русский язык, а в русскоязычной литературе использование термина «умеренные» как эквивалента «ненасильственного радикала» нашло широкое распространение. Так что здесь термин «умеренные» используется именно в этом значении.

падные правительства не должны рассматривать умеренных как партнеров — это лишь «подогреет аппетиты экстремистов выдвигать все новые требования к либеральным демократиям, якобы от имени группы, представителями которой они требуют себя признать, но на самом деле продвигая собственную скрытую повестку, используя свободу слова, свободу вероисповедания и свободу собраний в демократических обществах в качестве инструмента для усиления своего влияния в мусульманских сообществах и западных странах»¹⁸.

Однако результаты проводимых по данному вопросу исследований далеко не во всем подтверждают подобный диагноз. Так, Марк Линч, проанализировав идеологии и взаимоотношения между «Братьями-мусульманами» и «Аль-Каидой»¹⁹, делает вывод, что их расхождения выходят далеко за рамки тактических вопросов. Представляемые ими позиции «воплощают совершенно различные взгляды на идеал исламского государства и на отношения между движением и обществом»²⁰. Прагматизм «Братьев-мусульман» противостоит жесткости религиозной идеологии салафитов-джихадистов. Он признает, что результаты его анализа неоднозначны, «однако в целом подтверждают гипотезу огненного барьера»²¹.

Еще более серьезные аргументы, отвергающие идею «конвейера» в пользу «огненного барьера», были получены в результате полевых исследований, проводимых в различных европейских странах. Совершенно особое место в этом отношении занимает анализ результатов подобных исследований, представленный в книге бывшего руководителя Подразделения по контакту с мусульманами лондонской полиции Роберта Ламберта «Противодействие Аль-Каиде в Лондоне: партнерство полиции и мусульман»²². Данное подразделение функционировало с 2002 по 2007 год и было закрыто в связи с изменением приоритетов британских властей, манифестом которого стала проанализи-

18. Schmid, A.P. (2014) *Violent and Non-Violent Extremism: Two Sides of the Same Coin? Research Paper*, p. 25. The Hague: ICCT.

19. Организации запрещены в РФ.

20. Lynch, M. (2010) "Jihadis and Ikhwan", in A. Moghadam, B. Fishman (eds) *Self-Inflicted Wounds: Debates and Divisions within Al-Qa'ida and its Periphery*, p. 181. Westpoint: Combating Terrorism Centre at Westpoint.

21. Ibid.

22. Lambert, L. (2011) *Countering Al-Qaeda in London: Police and Muslims in Partnership*. London: Hurst & Company.

рованная выше мюнхенская речь Дэвида Кэмерона. После этого Роберт Ламберт вышел в отставку и избрал академическую карьеру.

По словам Ламберта, подразделение организовывало партнерства с теми не поддерживающими насилие салафитами и исламистами, которые на деле доказали свою способность влиять на мусульманскую молодежь и противостоять влиянию джихадистских проповедников. Наиболее полный материал в книге представлен применительно к двум подобным партнерствам, в рамках которых удалось достичь наибольших успехов. Исламисты из Финсбери-парка при поддержке полиции помогли своим соседям освободить мечеть от захвативших ее джихадистов, причем сделали это без применения силы. До этого несколько попыток решить данную проблему закончились неудачно, а полицейский рейд привел к серьезному повреждению здания, его временному закрытию и возмущению исламского сообщества, которым джихадисты умело воспользовались для распространения своего влияния. Салафиты из Брикстона противостояли джихадистам, ведя «контрпропаганду», организуя альтернативные молодежные мероприятия — пейнтбол, рафтинг — но уже с другой «идеологической начинкой».

Анализируя данный опыт, Ламберт утверждает, что в рамках сообществ, уязвимых к вербовке со стороны сторонников насилия, идет борьба за умы и сердца молодежи между умеренными и джихадистами. В этой борьбе нет заранее заданного результата. Так, например, Брикстонскую мечеть посещал джихадист, участвовавший в осуществлении одного из самых масштабных террористических актов в Лондоне 7 июля 2005 года, в котором погибло 52 человека и было ранено около 700. Сторонники теории «конвейера» на основе анализа биографий террористов могли бы сделать вывод, что именно посещение этой «умеренной» мечети подготовило его к насильственным действиям. Однако изучение деятельности самой мечети показало, что ее актив осознанно ставил задачу переубеждения тех, кто придерживался джихадистских взглядов; встречался с той же аудиторией, с которой работали джихадистские проповедники, убеждая молодежь, что ислам запрещает насилие даже в тех случаях, когда по отношению к мусульманам, по их мнению, творится явная несправедливость. То, что из тысячи посещавших мечеть верующих несколько человек оказалось джихадистами, показывает только, что ему не всегда сопутствовал успех.

Иначе интерпретирует Ламберт и роль мечети в районе Финсбери-парк, которая также пользовалась достаточно дурной славой, была известна активным осуждением политики западных стран и Израиля в отношении Палестины — ее подозревали в связях с экстремистским движением «ХАМАС». Сторонники «теории конвейера» сказали бы, что схожесть нарративов исламистов в описании политических несправедливостей в отношении мусульман с риторикой, используемой Аль-Каидой, доказывает, что между этими идеологиями нет принципиальной разницы. По мнению Ламберта, напротив, близость нарративов в этом случае не ослабляет, а усиливает эффект антиджихадистской 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...»²³.

Анализируя деятельность исламистов мечети в Финсбери-парк, Ламберт обращает внимание на их сотрудничество с неисламскими левыми политическими силами и интеграцию в традиционную для Лондона протестную деятельность, а также на отсутствие, несмотря на критику Израиля, идеологии антисемитизма в данном сообществе — после атак на еврейское кладбище исламисты предложили ортодоксальным иудеям помощь. Подытоживая свои наблюдения, он делает вывод, что подобное позиционирование ослабляет влияние джихадистов и «заменяет его на центральную роль британского политического протеста как реакции на несправедливость в противовес изоляции и насилию»²⁴. Он приводит, в частности, слова одного из бывших сторонников джихада, которого переубедили лидеры исламистской общины. Если ранее тот считал необходимым бороться с Великобританией, ущемляющей права мусульман, то сейчас он видит, что в Британии есть люди, понимающие несправедливость того, что происходит в Палестине и других подобных местах. И теперь принимает участие в политической деятельности как британский мусульманин²⁵.

Наконец, Ламберт обращает внимание на то, что для работы с радикальной молодежью недостаточно просто быть знаю-

23. Ibid, p. 149.

24. Ibid, p. 135.

25. Ibid, p. 151.

щим богословом. В этой среде популярны проповедники, которые понимают «контекст улицы», способны взаимодействовать с молодежными сообществами — носителями уличной субкультуры, и доказывать не только знание ислама, но и способность «держат удар», нейтрализовать оппонентов, в том числе и в рамках физического противостояния. По его мнению, для этого совсем не подходят комфортные для власти фигуры из исламской среды — скажем, «некто, называющий себя мусульманином, про которого известно, что он не является практикующим, но который нравится власти, потому что он носит костюм и говорит, что война в Ираке — это хорошо»²⁶. Таких радикалы просто не будут слушать²⁷.

Несколько более осторожную позицию занимают специалисты из исследовательского центра *Demos*, проводившие полевую работу с целью изучения процессов радикализации в Канаде и ряде европейских стран. Они отмечают, что многие взгляды, которые принято ассоциировать с принадлежностью к террористам, на самом деле разделяются «мирными» радикалами и даже просто мусульманской молодежью. Мусульманин вполне может поддерживать идеи введения шариата и установления халифата, оправдывать вооруженное сопротивление мусульман в Ираке и Афганистане (доклад опубликован в 2010 г.) в терминах самозащиты и справедливой войны, но при этом категорически отрицать идеологию «Аль-Каиды». «Радикалы отказываются поддерживать вооруженный джихад на Западе как обязательный с точки зрения религии, допустимый или разрешенный»²⁸. Тем самым, с точки зрения авторов доклада, они могут быть союзниками в борьбе с оправдывающей насилие радикализацией, особенно на местном уровне, хотя вряд ли могут считаться стратегическими партнерами²⁹.

Результаты исследований, проводимых на Северном Кавказе автором данной статьи, скорее подтверждают выводы Роберта

26. Ibid, p. 209.

27. «Прагматичный подход» к взаимодействию с умеренными практиковали не только в Лондоне, но и в других европейских городах. Так, в Берлине к публичным мероприятиям привлекались в том числе и те организации, которые силовые структуры считали экстремистскими. (См.: Vermeulen, F. (2014) "Suspect Communities — Targeting Violent Extremism at the Local Level: Policies of Engagement in Amsterdam, Berlin, and London", *Terrorism and Political Violence* 26(2): 286–306).

28. Bartlett, J., Birdwell, J., King, M. (2010) *The Edge of Violence*, p. 16. London: DEMOS.

29. Ibid, pp. 141–142.

Ламберта и группы канадских исследователей. Однако хотелось бы обратить внимание на то, что сама метафора «огненного барьера» не очень удачна. Исследования скорее позволяют говорить о «дороге с двусторонним движением», являющейся результатом борьбы идеологов и общественных движений, ассоциирующихся с различными направлениями ислама, за привлечение сторонников. И если в публичной сфере более заметна одна «полоса» этой «дороги» — от умеренных к джихадистам, то полевые исследования позволяют выявить и вторую «полосу»: от сторонников насилия — к умеренным. Несколько моих собеседников на Северном Кавказе лично проделали этот путь. Известно также, что в период активной вербовки кавказской молодежи со стороны Исламского государства функционировали «группы противодействия», состоящие из сторонников умеренно радикальных взглядов, которые стремились переубедить стремящихся к отъезду в ИГИЛ³⁰ молодых людей, опираясь на авторитетные для тех радикальные религиозные источники. Они действовали примерно так же, как исламисты из мечети в Финсбери-парк, описанные Ламбертом. Мне приходилось общаться с участниками подобных групп в Махачкале.

При этом практика показывает, что опасения, связанные с тем, что радикальные группы мусульман будут использовать контакты с государством в своих интересах, ничуть не менее основательны и в отношении тех, кто рассматривается как подходящие партнеры. Стремление связывать антитеррористическую деятельность с подавлением религиозных взглядов своих оппонентов нередко идет как раз от «мейнстримных» исламских организаций, стремящихся укрепить таким образом свои позиции в идеологической конкуренции. Государство в результате оказывается заложником внутриисламских размежеваний и конфликтов и перестает восприниматься как нейтральный гарант свободы совести.

Примером подобной ситуации может быть деятельность Фонда Квиллиам (*Quilliam Foundation*), созданного в 2008 году выходцами из радикальных исламских организаций, разочаровавшимися в радикальных идеях, и вскоре ставшего ведущим партнером британских властей в противодействии радикализации. Публикации данного Фонда рекомендуют рассматривать определенные религиозные взгляды — восприятие священных книг как исключительный источник морали, буквальное понимание ре-

30. Организация запрещена в РФ.

лигиозных первоисточников — в качестве предиктора возможных насильственных действий со стороны индивидов³¹. Считается, что его организаторы воспринимают традиционный суфизм как эффективный инструмент противодействия радикализации. Британские власти с середины 2000-х также стали активно поддерживать суфийские структуры, при их содействии был создан Суфийский мусульманский совет. В результате среди мусульман возникло впечатление, что «правительство отдает теологическое предпочтение суфизму относительно других направлений»³².

Ценностной разрыв

Центральная идея, заложенная в основу современной европейской политики, состоит в непреодолимом ценностном разрыве между исламскими радикалами и либеральными демократиями. Однако так ли непреодолим этот разрыв? Идеи Самуэля Хантингтона о столкновении цивилизаций стимулировали исследования в данном направлении, которые привели к далеко не однозначным результатам.

Так, было выявлено, что далеко не все исламские ученые, в том числе связанные с исламизмом, отвергают идеи демократии. Исследователи-мусульмане с долей иронии отмечают, что в представлении о несовместимости ислама с демократией совпадают взгляды западных исламофобов и исламских «западофобов»³³. На самом деле, в исламской среде по этому вопросу идут оживленные дискуссии. Сторонники представления о неразрешимом противоречии между демократией и исламской религией апеллируют к понятию суверенитета: если в рамках демократической идеологии сувереном является народ, то для мусульман — исключительно Всевышний. Те, кто защищает применимость демократических механизмов в исламе, ссылаются на важность таких инструментов, как *шура* — взаимные консультации и *иджма* —

31. Kundnani, A. (2009) *Spooked! How Not to Prevent Violent Extremism*, p. 33. London: Institute of Race Relations.

32. Ibid, p. 36.

33. См., например: Farooq, M.O. (2002) *Islam and Democracy: Perceptions and Misperceptions* [<https://web.archive.org/web/20090421082743/http://www.globalwebpost.com/farooqm/writings/islamic/democracy.htm>, accessed on 14.03.2021]; Smock, D. (2002) *Islam and Democracy: Special Report*. Washington D.C.: United States Institute of Peace. [<https://www.usip.org/publications/2002/09/islam-and-democracy>, accessed on 14.03.2021].

согласие. Некоторые выводят идею исламской демократии из основных столпов ислама, в первую очередь из единобожия, утверждая, что единобожие означает равенство всех людей перед Всевышним, а демократия предотвращает попытки правителей присвоить себе тот суверенитет, который принадлежит только Богу. Постисламисты (более модернистское исламское течение) в Иране утверждали, что современным демократиям не хватает духовности, моральных ценностей, что открывает путь для злоупотребления властью, и именно ислам может заполнить этот духовный вакуум³⁴.

Однако еще более важным, чем позиция ученых и политиков, является мнение рядовых мусульман. Анализ результатов Всемирного исследования ценностей, а также других социологических исследований показал, что в целом мусульмане вполне позитивно относятся к идее демократии. Более того, Рональд Инглхарт и Пиппа Норрис утверждают, что отношение к демократическим идеалам и оценка эффективности функционирования демократических механизмов не разделяют, а, напротив, объединяют западный и исламский «миры»³⁵.

В то же время эти авторы отмечают другую сферу, где можно выявить реальное столкновение ценностей, а именно вопросы гендерного равенства и сексуальной либерализации.

Результаты показывают, что современные западные общества действительно отличаются, особенно в отношении трансформации установок и поведения, связанной с «сексуальной революцией», которая произошла начиная с 1960-х, фундаментальных изменений

34. В западной исламоведческой литературе данному аспекту исламских взглядов уделялось большое внимание. См., например: Esposito, J.L., Voll, J.O. (1996) *Islam and Democracy*. N.Y.: Oxford University Press; Esposito, J., Voll, J. (2001) "Islam and Democracy", *Humanities* 22(6) [<http://www.artic.ua.es/biblioteca/u85/documentos/1808.pdf>]; Voll, J.O. (2005) "Islam and democracy: Is Modernization a Barrier?", Sh.T. Hunter, H. Malik (eds) *Modernization, Democracy and Islam*, pp. 82–97. Westport: Praeger Publishers; Bayat, A. (2007) *Making Islam Democratic. Social Movements and the Post-Islamist Turn*. Stanford: Stanford University Press.

35. См.: Norris, P., Inglehart, R. (2002) "Islamic Culture and Democracy: Testing the 'Clash of Civilizations' Thesis", *Comparative Sociology* 1(3): 253–263; Norris, P., Inglehart, R. (2011) *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press. 2nd edition. Данный вывод подтверждается и другими исследованиями. Так, Джон Эспозито, ссылаясь на опросы Института Гэллопа, отмечает позитивное отношение мусульман к демократии, а также важность для них политических и гражданских свобод (см.: Esposito, J.L. (2011) *Rethinking Islam and Secularism*. The ARDA).

в природе современной семьи и более экспрессивных стилей жизни. Равноправие женщин продвинулось гораздо дальше и трансформировало традиционные культурные нормы и ценности в отношении приемлемого разделения гендерных ролей гораздо глубже в зажиточных западных обществах³⁶.

Идея о патриархальности как неотъемлемой черте исламских ценностей также стала предметом анализа. В статье Александра и Вельцеля³⁷ рассматриваются разные гипотезы о причинах патриархальности мусульманских обществ, связывающие ее как с культурными, так и со структурными факторами (в частности, с нефтяной рентой, ограничивающей потребности участия женщин в экономике). Анализ показал, что в различных условиях и контекстах мусульмане оказываются консервативнее в гендерных вопросах, чем немусульмане. В то же время ценности патриархальности размываются, особенно в странах, где мусульмане не являются большинством. У образованных мусульман, у молодежи (в первую очередь в результате запроса девушек на эмансипацию), у работающих и незамужних женщин роль патриархальных норм снижается.

Масштабные количественные исследования, безусловно, представляют интерес в анализе ценностных вопросов. Однако их роль не стоит переоценивать. Так, например, термины «демократия», «выборы» в Европе и в исламском мире могут пониматься по-разному. Необходимо также отметить, что все полученные выводы имеют отношение к мусульманам в целом. Между тем европейские политики четко проводят грань между исламом как мировой религией и исламизмом как ее специфической трактовкой, которую они считают извращенным пониманием религии. Есть ли примеры измерения ценностей именно той группы мусульман, которая сейчас находится в центре внимания европейской политики — умеренных исламистов?

Насколько я знаю, единственная попытка подобного рода была сделана в 2016–2017 гг. на Северном Кавказе группой исследователей с участием автора данной статьи³⁸. И хотя результаты

36. Norris, P., Inglehart, R. (2002) "Islamic Culture and Democracy: Testing the 'Clash of Civilizations' Thesis", p. 260.

37. Alexander, A.S., Welzel, Ch. (2011) "Islam and Patriarchy: How Robust is Muslim support for Patriarchal Values?", *International Review of Sociology* 21(2): 249–276.

38. См.: Стародубровская И., Лазарев Е., Варшавер Е. Ценности дагестанских мусульман: что показал опрос // Кавказский узел. 2017 [<https://www.kavkaz-uzel.eu/>]

данных опросов нельзя напрямую переносить на европейский контекст, как было обосновано выше, они могут представлять интерес для понимания общей ситуации среди сторонников фундаменталистских взглядов. Было проведено две волны интернет-опроса по практически идентичной анкете, в 2016 году — среди дагестанских мусульман, в 2017 г. — среди мусульман-вайнахов (чеченцев и ингушей). Самоидентификация респондента как мусульманина была достаточной для участия в опросе. Основная цель исследования состояла в выявлении взглядов, норм и ценностей, на которые ориентируются северокавказские мусульмане в своей жизни и которые определяют их решения и стратегии. В данном случае вопрос о репрезентативности опроса не стоял (даже определение генеральной совокупности тех, кто самоидентифицируется как мусульмане, вряд ли возможно), поэтому имеют значение в первую очередь не абсолютные цифры, а взаимосвязи между характеристиками респондентов и их ответами на различные вопросы анкеты.

При анализе результатов на базе ответов на вопросы об исламских практиках (Делаете ли вы пятикратный намаз? Принадлежите ли вы к тарикату? Участвуете ли вы в мавлидах?) были выделены четыре группы респондентов в зависимости от их религиозных позиций: этнические (не практикующие) мусульмане, суфии, традиционные мусульмане и исламские фундаменталисты. Применительно к последней группе использовался термин «нетрадиционные мусульмане». Эту группу вполне можно отождествить с теми самыми салафитами и исламистами³⁹, взгляды которых сейчас привлекают такое внимание на Западе. Причем в основном речь идет именно о тех, кто стоит на умеренных позициях — вряд ли джихадисты стали бы массово проходить опрос.

articles/itogi_oprosa_naselenia_Dagestana/, доступ от 14.03.2021]; *Варшавер Е., Стародубровская И.* Кто и почему в Дагестане оправдывает насилие? Сравнительный анализ ценностных профилей дагестанских исламских религиозных групп // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 3(35). С. 202–233; *Стародубровская И., Ситкевич Д.* Ценности вайнахов-мусульман: результаты опроса // Кавказский узел. 2018 [https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/itogi_oprosa_vaynakhov_musulman/, доступ от 14.03.2021]; *Стародубровская И.В.* Кризис традиционной северокавказской семьи в постсоветский период и его социальные последствия // Журнал исследований социальной политики. 2019. Т. 17. № 1. С. 39–56.

39. Терминология в данной сфере исследований не устоялась. Термин «нетрадиционные мусульмане» как аналог исламских фундаменталистов одно время был широко распространен на Северном Кавказе, в том числе использовался в исследованиях.

Попробуем понять, какие выводы можно сделать на основе проведенного исследования.

Что касается поддержки демократии, то результаты нашего опроса полностью подтверждают приведенные выше данные. И среди дагестанских, и среди вайнахских участников исследования около 90 процентов согласны с тем, что люди должны выбирать политических лидеров на свободных честных выборах. У вайнахов такая позиция не зависит от принадлежности к тому или иному исламскому течению. Среди дагестанцев подобная зависимость прослеживается — «нетрадиционные мусульмане» менее склонны поддерживать демократические механизмы, 35% из них ни при каких условиях не стали бы участвовать в выборах (в среднем — 17%). Но и в этой группе около половины опрошенных готовы идти на выборы всех уровней, если будут считать их честными и свободными (60% в среднем по выборке), а 13% — выдвигаться в органы власти.

Если говорить о законопослушности, то обращает на себя внимание, что респонденты избегают жесткого противопоставления соблюдения светских законов и следования шариату⁴⁰. Так, среди вайнахов необходимость соблюдать законы государства, в котором живешь, даже если с ними не согласен, отмечают 82% респондентов (среди нетрадиционных мусульман соответствующая доля меньше, данное положение в той или иной степени не приемлют 30% опрошенных). При этом 69% говорят о приоритете законов шариата. Схожая тенденция наблюдается и среди практикующих дагестанских мусульман.

Обращает на себя внимание отношение к образованию. В опросе дагестанских мусульман с тем, что для человека важно получение качественного образования, не согласились лишь 2% опрошенных. Невозможность дать детям хорошее образование очень беспокоит 80% респондентов и несколько беспокоит еще 14%. Более 60% считает, что важно как светское, так и религиозное образование (у молодежи эта доля возрастает до 70%). При этом среди представителей нетрадиционного ислама в два раза выше доля тех, кто считает важным только религиозное образование (15% против 7% в среднем по выборке). У вайнахов 75% опро-

40. Можно предположить, что в какой-то мере это связано с существующей среди мусульман позицией, что шариат требует соблюдения законов той страны, в которой живешь. С этой точки зрения предложение о выборе между светскими законами и законами шариата по принципу «или-или» в социологических опросах может давать искаженную картину действительных настроений мусульман.

шенных считают важным и светское, и религиозное образование, значимых различий между религиозными направлениями не наблюдается.

Опрос подтвердил более консервативные гендерные ценности у практикующих мусульман в целом и особенно у «нетрадиционных» дагестанских мусульман. При этом в нем нашел отражение тот растущий разрыв между гендерным установками мужчин и женщин (более консервативные традиционалистские установки мужчин и женский запрос на эмансипацию), о котором говорилось в обсуждавшейся выше работе Александера и Вельцеля⁴¹.

Наконец, очень интересные результаты были получены при анализе отношения к насилию. Оно измерялось как прямым вопросом об оправдании насилия в отношении других людей, так и просьбой к респонденту высказаться по поводу ситуации самосуда со стороны отца человека, погибшего в ДТП, в отношении виновника аварии, оправданного судом благодаря родственным связям. На прямой вопрос подавляющее большинство участников ответило отрицательно, причем дифференциация ответов определялась не принадлежностью к той или иной религиозной группе, а скорее гендером и образованием родителей. При этом одобрить действия совершившего самосуд отца готовы около половины опрошенных вайнахов и более 40% дагестанцев. Однако здесь тоже не удастся однозначно связать это с религиозными взглядами — скорее речь идет о неких общих ценностных установках, характерных для северокавказских социумов и связанных с обычаем кровной мести и другими архаичными практиками. Это подтверждается и тем, что согласие (полностью или частично) с самосудом среди дагестанцев наиболее широко распространено среди этнических мусульман, хотя и у «нетрадиционных» мусульман оно достаточно высоко.

Подобные результаты дают, по меньшей мере, возможность утверждать, что сама по себе принадлежность к исламским фундаменталистам (нетрадиционным мусульманам) не приводит к однозначно большей поддержке насилия. И в то же время то, что насилие в данном случае не санкционировано шариатским судьей, что требуется по нормам ислама, далеко не всегда является барьером. Желание восстановить справедливость любой ценой в условиях, когда культурные стереотипы позволяют рассма-

41. Более подробно см.: Стародубровская И.В. Кризис традиционной северокавказской семьи в постсоветский период и его социальные последствия.

тривать насилие как приемлемый инструмент достижения цели, нередко перевешивает.

Качественные исследования позволяют добавить в изучение ценностей те нюансы, которые ускользают при проведении количественных опросов. Так, исследование процессов радикализации в Канаде и Европе⁴² показало, что, действительно, среди некоторых групп мусульман есть желание отгородиться от соблазнов окружающего светского общества, однако нет стремления к полной сегрегации, к отсутствию общения с немусульманами, дегуманизация которых характерна именно для джихадистов. Это исследование подтверждает, что многие мусульмане не видят противоречия между демократией и шариатом и не рассматривают шариат как инструмент подавления — скорее как источник моральных норм. При этом среди них просматривается стремление объяснить исламские ценности в свойственных европейцам категориях, соотнести их с западными ориентирами. В частности, участники исследования считали односторонним представление об исламе как религии мира, но объясняли оправдание вооруженного оборонительного джихада, направленного на защиту земли, собственности, религии и семьи в терминах справедливой войны и приводили соответствующие примеры из европейской истории.

Проведенный выше анализ позволяет сделать вывод, что между либеральной и исламской системами ценностей действительно есть существенные различия. Однако эти различия далеко не так линейны, как их часто трактуют политики. В восприятии мусульман вполне уживаются те ценности, которые на Западе представляются несовместимыми, — например, шариат и демократия. Анализ показывает также, что для понимания норм и ориентиров мусульман совершенно недостаточно изучать позиции мусульманских ученых и идеологов — они могут существенно не совпадать с настроениями «низовых» исламских сообществ. И, если говорить о мусульманах в западных странах, их восприятие ценностных различий далеко не всегда связано с прямым противопоставлением — они ищут связи и переходные звенья.

Наконец, нельзя не учитывать и того, что ценностная система внутри ислама также не остается неизменной. Размывание патриархальных ценностных установок, о котором говорят западные исследователи, рост ценности образования, в том числе светского, видны и на примере Северного Кавказа. Ислам внутри себя ищет

42. Bartlett, J., Birdwell, J., King, M. *The Edge of Violence*.

ответы на вызовы современности, и то, что эти ответы не всегда понятны внешнему наблюдателю, не означает, что процесс поиска отсутствует.

Вместо заключения: политическая альтернатива — взаимодействие вместо маргинализации

Проведенный выше анализ демонстрирует неоднородность позиций внутри академического сообщества в отношении тех основополагающих принципов, которые положены в основу современной европейской политики. Отличные представления об истоках радикализации и характере ценностных различий, очевидно, должны вести к альтернативным предложениям в сфере практической политики. Попробуем обобщить основные моменты подобной альтернативы.

Исходное отличие возникает уже на уровне целеполагания. Основной целью подобной политики должно быть не противодействие идеологии и не борьба с экстремизмом, а недопущение насильственных действий. «“Экстремизм” — это невнятный концепт, который может легко использоваться для демонизации любого, чье мнение радикально отличается. Реальная проблема — это поддержка и использование нелегитимного насилия для достижения политических целей»⁴³.

В рамках подобных представлений сам по себе протест рассматривается как естественный для молодого поколения. «Быть радикалом и восставать против навязываемых ценностей статус кво — важнейшая черта молодости, и радикализм — далеко не всегда первый шаг на пути к насилию»⁴⁴. И государство должно стремиться не подавлять его, записывая людей альтернативных взглядов в экстремисты и тем самым способствуя их дискриминации и маргинализации, а содействовать созданию не связанных с насилием альтернатив для самореализации и формирования чувства причастности к важному делу. Один из предлагаемых экспертами вариантов — дать возможность молодым людям работать в гуманитарных организациях, действующих в «горячих точках», и таким образом помогать своим единоверцам.

Противодействуя радикализации, государство должно основываться на провозглашаемых им либеральных ценностях.

43. Kundnani, A. *Spooked! How Not to Prevent Violent Extremism*, p. 7.

44. Bartlett, J., Birdwell, J., King, M. *The Edge of Violence*, p. 127.

Свободная дискуссия, в которой могут высказываться и аргументированно опровергаться самые разные мнения без страха негативных последствий, критически важна для обеспечения эффективности принимаемых мер. Подавление свободомыслия и политического протеста лишь способствует радикализации. «Легитимная задача правоохранителей — не противодействовать легальным политическим протестным сообществам, а выявлять переход от легального политического протеста к нелегальному политическому насилию»⁴⁵. Втягивание молодых мусульман в гражданские проекты, их активная гражданская позиция способствуют мирным формам выражения протеста и неприятию насилия.

Государство должно прагматично выбирать себе контрагентов среди мусульманских организаций, обеспечивая их разнообразие, не стремясь ограничиться каким-то одним «выразителем интересов всех мусульман» и ориентируясь на специфику тех задач, которые необходимо решать в конкретных условиях. При этом не следует исключать взаимодействие с не поддерживающими насилие исламскими радикалами по идеологическим соображениям. Взаимодействие с мусульманскими сообществами в противодействии терроризму должно строиться на партнерских основаниях, не допускающих рассмотрение мусульман как «криминализованного сообщества», сама принадлежность к которому уже вызывает подозрение и становится основой для репрессивных мер. Недопустимо превращать доноительство о взглядах и настроениях внутри сообщества в условие подобно-го партнерства.

Судя по всему, пока ни настроения общества, ни распространенные представления о ценностном «столкновении цивилизаций» и процессах радикализации (поддерживаемые в том числе и выбранными государством «правильными» партнерами из числа исламских организаций), ни механизмы государственного управления в данной сфере не способствуют тому, чтобы подобная альтернативная программа в полной мере реализовалась на практике. Однако важно не забывать, что реализуемая на настоящий момент в Европе модель — это не единственно возможная политика в данной сфере, и альтернативные идеи и предложения также присутствуют в публичном дискурсе.

45. Sageman, M. "The Turn to Political Violence in the West", p. 128.

Библиография / References

- Атран С. Разговаривая с врагом. Религиозный экстремизм, священные ценности и что значит быть человеком. М.: Карьера Пресс, 2016.
- Варшавер Е., Стародубровская И. Кто и почему в Дагестане оправдывает насилие? Сравнительный анализ ценностных профилей дагестанских исламских религиозных групп // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 3(35). С. 202–233.
- Игнатенко А. Расколота умма в ожидании Судного дня (Новый взгляд со старых позиций) // Отечественные записки. 2003. № 5 [<https://strana-oz.ru/2003/5/raskolotaya-umma-v-ozhidanii-sudnogo-dnya>, доступ от 14.03.2021].
- Паин Э.А. Исламизм: социально-политическая сущность и новые угрозы для России // Общественные науки и современность. 2016. № 5 [<http://ecsocman.hse.ru/data/2018/11/18/1251871200/115-127%20%D0%9F%D0%B0%D0%B8%D0%BD.pdf>, доступ от 14.03.2021].
- Рух О. Глобализированный ислам: в поисках новой уммы. М.: Фонд Марджани, 2018.
- Рух О. Новые джихадисты — кто они? // The Guardian. 13.04.2017 [<https://inosmi.ru/politic/20170424/239193852.html>, доступ от 14.03.2021].
- Стародубровская И., Лазарев Е., Варшавер Е. Ценности дагестанских мусульман: что показал опрос // Кавказский узел. 2017 [https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/itogi_oprosa_naselenia_Dagestana/, доступ от 14.03.2021].
- Стародубровская И., Ситкевич Д. Ценности вайнахов-мусульман: результаты опроса // Кавказский узел. 2018 [https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/itogi_oprosa_vaynahov_musulman/, доступ от 14.03.2021].
- Стародубровская И.В. Кризис традиционной северокавказской семьи в постсоветский период и его социальные последствия // Журнал исследований социальной политики. 2019. Т. 17. № 1. С. 39–56.
- Alexander, A.S., Welzel, Ch. (2011) “Islam and Patriarchy: How Robust Is Muslim Support for Patriarchal Values?”, *International Review of Sociology* 21(2): 249–276.
- Atran, S. (2016) *Razgovarivaia s vragom. Religiozniy ekstremizm, sviashchennye tsennosti i chto znachit byt' chelovekom* [Talking to the enemy: Religious extremism, sacred values and what it means to be human]. Moscow: Kar'era press.
- Bartlett, J., Birdwell, J., King, M. (2010) *The Edge of Violence*. London: DEMOS.
- Bayat, A. (2007) *Making Islam Democratic. Social Movements and the Post-Islamist Turn*. Stanford: Stanford University Press.
- Cameron, J. (2011) “PM’s speech at Munich Security Conference”, *UK Government*, 05.02.2011 [<https://www.gov.uk/government/speeches/pms-speech-at-munich-security-conference>, accessed on 14.03.2021].
- Esposito, J., Voll, J. (2001) “Islam and Democracy”, *Humanities* 22(6) [<http://www.artic.ua.es/biblioteca/u85/documentos/1808.pdf>];
- Esposito, J.L. (2011) *Rethinking Islam and Secularism*. The ARDA.
- Esposito, J.L., Voll, J.O. (1996) *Islam and Democracy*. N.Y.: Oxford University Press.
- Farooq, M.O. (2002) Islam and Democracy: Perceptions and Misperceptions [<https://web.archive.org/web/20090421082743/http://www.globalwebpost.com/farooqm/writings/islamic/democracy.htm>, accessed on 14.03.2021].
- Ignatenko, A. (2003) “Raskolotaia Umma v ozhidanii sudnogo dnia (Novyi vzgliad so star-ykh pozitsii)” [Divided Ummah in an expectation of Judgment day (a new view from

- old positions)], *Otechestvennye zapiski* 5 [https://strana-oz.ru/2003/5/raskolotaya-umma-v-ozhidanii-sudnogo-dnya, accessed on 14.03.2021].
- Juergensmeyer, M. (2020) "Does Religion Cause Terrorism?", *Terrorism: Its Past, Present & Future Study, A Special Issue to Commemorate CSTPV at 25. Contemporary Voices: St Andrews Journal of International Relations* 1(1): 62–65.
- Khalil, J., Horgan, J., Zeuthen, M. (2019) "The Attitudes-Behaviors Corrective (ABC) Model of Violent Extremism", *Terrorism and Political Violence* [https://doi.org/10.1080/09546553.2019.1699793].
- Koehler, D. (2017) *Understanding Deradicalization. Methods, Tools and Programs for Countering Violent Extremism*. London and N.Y.: Routledge.
- Kundnani, A. (2009) *Spooked! How Not to Prevent Violent Extremism*. London: Institute of Race Relations.
- Lambert, L. (2011) *Countering Al-Qaeda in London: Police and Muslims in Partnership*. London: Hurst & Company.
- Lynch, M. (2010) "Jihadis and Ikhwan", in A. Moghadam, B. Fishman (eds) *Self-Inflicted Wounds: Debates and Divisions within Al-Qa'ida and its Periphery*, pp. 155–182. Westpoint: Combating Terrorism Centre at Westpoint.
- McCauley, C., Moskalenko, S. (2008) "Mechanisms of Political Radicalization: Pathways Toward Terrorism", *Terrorism and Political Violence* 20(3): 415–433.
- McCauley, C., Moskalenko, S. (2017) "Understanding Political Radicalization: The Two-Pyramids Model", *American Psychologist* 72(3): 205–216.
- Norris, P., Inglehart, R. (2002) "Islamic Culture and Democracy: Testing the 'Clash of Civilizations' Thesis", *Comparative Sociology* 1(3): 253–263.
- Norris, P., Inglehart, R. (2011) *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press. 2nd edition.
- Pain, E.A. (2016) "Islamizm: socialno-politicheskaia sush'nost i noviye ugrozi dlia Rossii" [Islamism: socio-political essence and the new threats for Russia], *Obshchestvennye nauki i sovremennost* 5 [http://ecsocman.hse.ru/data/2018/11/18/1251871200/115-127%20%Do%9F%Do%B0%Do%B8%Do%BD.pdf, accessed on 14.03.2021].
- Roy, O. (2004) *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press.
- Roy, O. (2017) "Who are the new jihadis?", *The Guardian*, 13.04.2017 [https://www.theguardian.com/news/2017/apr/13/who-are-the-new-jihadis, accessed on 14.03.2021].
- Sageman, M. (2008) *Leaderless Jihad: Terror Networks in the Twenty-first Century*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Sageman, M. (2016) "The Turn to Political Violence in the West", in R. Coolsaet (ed.) *Jihadi Terrorism and the Radicalization Challenge: European and American Experiences*, pp. 117–129. London and New York: Routledge. 2nd edition.
- Schmid, A.P. (2013) *Radicalization, De-Radicalization, Counter-Radicalization: A Conceptual Discussion and Literature Review. Research Paper*. The Hague: ICCT.
- Schmid, A.P. (2014) *Violent and Non-Violent Extremism: Two Sides of the Same Coin? Research Paper*. The Hague: ICCT.
- Silber, M.D., Bhatt, A. (2007) *Radicalization in the West: The Homegrown threat*. N. Y.: New York City Police Department.
- Smock, D. (2002) *Islam and Democracy: Special Report*. Washington D.C.: United States Institute of Peace. [https://www.usip.org/publications/2002/09/islam-and-democracy, accessed on 14.03.2021].

- Starodubrovskaya, I. (2019) "Krizis traditsionnoi severokavkazskoi sem'i v postsovetskii period i ego sotsialnye posledstviia" [The crisis of the traditional North Caucasus family in the post-soviet period and its social consequences], *Zhurnal issledovaniy sotsialnoy politiki* 17(1): 39–56.
- Starodubrovskaya, I., Lazarev, E., Varshaver, E. (2017) "Tsennosti dagestanskih musulman: chto pokazal opros" [Values of dagestani muslims: what has the survey shown], *Kavkazskii uzel* [https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/itogi_oprosa_naselenia_Dagestana/], accessed on 14.03.2021].
- Starodubrovskaya, I., Sitkevich, D. (2018) "Tsennosti vaynakhov-musulman: rezultati oprosa" [Values of vainakh Muslims: survey results], *Kavkazskii uzel* [https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/itogi_oprosa_vaynahov_musulman/], accessed on 14.03.2021].
- Varshaver, E., Starodubrovskaya, I. (2017) "Kto i pochemu v Dagestane opravdivayet nasiliye? Sravnitel'nyi analiz tsennostnykh profiley dagestanskih islamskikh religioznykh grup" [Who justifies violence in Dagestan and why? A comparative analysis of value profiles of muslim religious groups in Dagestan], *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 3(35): 202–233.
- Vermeulen, F. (2014) "Suspect Communities — Targeting Violent Extremism at the Local Level: Policies of Engagement in Amsterdam, Berlin, and London", *Terrorism and Political Violence* 26(2): 286–306.
- Voll, J.O. (2005) "Islam and democracy: Is Modernization a Barrier?", in Sh.T. Hunter, H. Malik (eds) *Modernization, Democracy and Islam*, pp. 82–97. Westport: Praeger Publishers.