

5. При принятии ислама в качестве государственной религии в Золотой Орде единый тюрко-татарский суперэтнос разделился на мусульман и христиан, не пожелавших принять ислам и бежавших в московские земли. Это в дальнейшем способствовало более быстрому нахождению взаимопонимания или компромиссов.

СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ В РАКУРСЕ АНАЛИЗА ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ИСЛАМИСТСКИХ РАДИКАЛЬНЫХ ДЖАМААТОВ (НА ПРИМЕРЕ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА)

*Р. Ф. Патеев
(Ростов-на-Дону, Россия)*

В анализе деятельности радикальных исламистских движений и организаций применяется большое количество подходов и теоретических интерпретаций. В активной деятельности так называемых джамаатов на Северном Кавказе усматривались различные, в первую очередь политические аспекты. Поэтому часто предметом анализа становилось внешнее идеологическое влияние. Отдельными авторами указываются сопутствующие факторы, оказывающие влияние на радикализацию исламского движения Северного Кавказа: сложное социально-экономическое положение региона, безработица, коррупция и т. д. В последнее время западные эксперты, а также часть отечественных ученых, зачастую сводят проблему радикализации исламского движения к проблемам «нарушений прав верующих мусульман» со стороны правоохранительных органов. В этом контексте радикализация становится лишь только следствием «ошибочной» политики властей. Как представляется, подобный подход является достаточно субъективным и политизированным. При этом различные аспекты анализа деятельности радикалов, которые раскрываются в рамках других подходов, отчасти также не до конца рассматривают объективность складывающейся ситуации в исламистском движении Северного Кавказа.

В данном контексте отправной точкой может стать анализ событий 90-х гг. прошедшего века, когда начался процесс религиозного, в данном случае исламского возрождения. Именно в этот период на фоне идеологического вакуума активно возрастал интерес к религии. Вопросы исламского возрождения часто рассматривались исследователями, однако некоторые механизмы радикализации «ускользали» от анализа. Следует отметить, что именно после распада СССР религия становилась новым «пространством» духовности постсоветского человека. Часто люди выбирали религию не только как «про-

странство общения с Богом», но и как пространство новой самореализации. Для некоторых религия становится сферой реализации собственных амбиций и профессиональных политических притязаний. В данном случае речь идет об идеологах. При этом принадлежность к прослойке исламского духовенства традиционно являлась и является значимым престижным фактором, придающим авторитет человеку в глазах традиционных северокавказских сообществ. Таким образом, религия ислам становилась новым социальным пространством приобретения символического капитала, о котором говорил французский классик современной социологии Пьер Бурдьё¹.

Становление исламского образования, возможность выезда северокавказских мусульман в зарубежные образовательные центры, рост количества мусульманского духовенства и культовых зданий — все это усилило конкуренцию в данном религиозном пространстве. Это, в свою очередь, привело к дифференциации мусульманского духовенства на сторонников традиционного и нетрадиционного ислама (так называемого ваххабизма)². При этом сторонниками радикальных концепций в большей степени становилась молодежь, а подобная идеология использовалась как механизм приобретения сторонников, т. е. как «средство накопления и приобретения» символического капитала.

Молодые люди, пытающиеся определиться в сложной социально-экономической и политической ситуации на Северном Кавказе, безусловно стремятся найти пространство для самореализации. В отсутствии широкого выбора — безработица, недоступность высшего образования и других возможностей, именно радикальные исламистские концепции формируют новое пространство данной самореализации. В нем молодежь обретает новые цели в своей жизни: построение «халифата» посредством «джихада» и достижение «райского благоденствия» (в т. ч. через смерть «на пути Аллаха»).

В джамаатах молодые люди, опираясь на принципы исламского братства, находят единомышленников. Данные группы практикуют общую систему ценностей, сосредоточенную на принципах ультраконсервативных трактовок «единобожия», закрепляемую единой культовой практикой. Проявляется единство культурных образцов в одежде: укороченные штаны и военная униформа. Общее единство во внешнем виде: наличие бороды и сбритых усов. Символически единство проявляется жестом указательного пальца вверх, означающего символ тавхида (единобожия). В качестве одного из общих стереотипов членов

¹ О более подробных аспектах данной социологической теории см. : О символической власти // Бурдьё, П. Социология социального пространства. — М.; СПб., 2007. — С. 87–96.

² О сложившейся постсоветской структуре мусульманского духовенства более подробно см. : Патеев, Р. Ф. Политические аспекты мусульманского образования в России: история и современность. — Ростов-на-Дону, 2006. — С. 121–125.

таких джамаатов является убежденность о всеобщей враждебности окружающих к «истинному» исламу. К «врагам» ислама относят всех, кто не согласен с подобными радикальными убеждениями. Такая стереотипическая оценка применяется, в т. ч., ко всем мусульманам, не принимающим радикальные установки.

Радикальные молодежные «джамааты», действующие под прикрытием исламской идеологии, с точки зрения социальных механизмов функционирования во многом схожи с современными субкультурными группами. В этом отношении они отличаются от современных субкультурных сообществ лишь содержанием идейных ориентаций и культурных образцов поведения, противоположным отношением к практике насилия и т. д. Однако социальные механизмы солидаризации и функционирования данных групп во многом остаются общими.

Эмпирически фиксируемым становится внешнее проявление субкультурной солидаризации исламистских групп в форме складывающегося единого языкового сленга. В русскоязычном исламистском сообществе употребляются не только религиозные формулы, часто используемые в традиционном исламском дискурсе, но и возникают новые слова и выражения. Среди них можно выделить слова, образованные из фраз русского и арабского: куфрахранительные органы (от араб. куфр — неверие), т. е. охраняющие неверие. Таким образом, обозначаются представители правоохранительных органов. Активно употребляются другие выражения: бидaatчики (от араб. бид'а — нововведение), т. е. сторонники нововведений; тагутчики (от араб. тагут — сатана, идол), т. е. сатанисты, идолопоклонники; свиноеды — люди, употребляющие в пищу свинину, немусульмане и т. д.

Уходящая в «лес» молодежь на Северном Кавказе делает это не только из-за мотивов веры в Бога и ориентации на радикально-утопические концепции, но попадает туда по «романтическим» соображениям. Очевидно, важным фактором становится чувство солидарности к своим единомышленникам. Хорошим показателем подобных социокультурных механизмов является появление «бардовской песни северокавказского джихада», которую олицетворяют песни Тимура Муцураева. Творчество данного автора — это популяризация идей «джихада», которые были изложены в песенном бардовском жанре и исполнялись под гитару³. Репертуар певца на эмоционально-психологическом уровне формировал солидарность субкультуры псевдоджихада.

³ Тимур Хамзатович Муцураев. Родился в г. Грозном 25 июня 1976 г. Значительная часть песен музыканта посвящена чеченской войне и исламу. Вот лишь некоторые названия: «Единобожие», «Великий Джихад», «12 тысяч моджахедов», «Инша Аллах, сады нас ждут» и т. д. Часть песен внесена в Федеральный список экстремистских материалов России. Аудиозаписи активно распространялись во время 1-й и 2-й чеченской компаний. Затем почти весь репертуар певца попал в Интернет. По некоторым данным, после прекращения преследований со стороны правоохранительных органов России, сам Т. Х. Муцураев вернулся к мирной жизни и с 2008 г. проживает в Чечне.

Современное информационное пространство дает широкие возможности по воспроизводству и культивации подобной субкультуры, в т. ч. в популярной форме. Сайты исламистских радикалов в этом отношении наполнены не только религиозными текстами в определенной трактовке, но и соответствующим музыкальным содержанием, которое наполняет «романтизмом» экстремистскую деятельность данных групп. Подобная деятельность воспринимается как доблесть, престижное дело и интерпретируется как «джихад против неверных», «освободительная война» и т. д. Человек, который отчаянно рискует своей жизнью в этом пространстве, получает признание со стороны своих единомышленников. Высшей «доблестью» является смерть на данном пути. Отсюда и почтительное отношение к «шахидам», якобы погибшим «на пути Аллаха».

Экономические факторы в мотивировке экстремистской и террористической деятельности не играют первостепенную роль. Человек, который осознанно идет на смерть, или совершает самоубийство, к примеру, подорвав себя взрывным устройством, не исходит из материальных соображений. В данном контексте человек действует из других мотивов, несмотря на доминирование культуры потребления в современном мире. Более значимым в субкультуре псевдоджихада является религиозная вероубежденность в получении награды в загробной жизни. Это своего рода «отсроченный гедонизм», т. е. надежда получить удовольствие в потусторонней жизни⁴.

В каждом конкретном случае, когда мы говорим о человеке, который решил перейти к террористической деятельности, мы имеем уникальную ситуацию. Информацию о таких биографиях сегодня можно найти в СМИ и Интернете и сделать соответствующие выводы. Очевидно, что некоторые из этих людей не смогли получить хорошее образование, кто-то не сумел найти достойную работу и заработок. Некоторые не смогли найти общий язык со своими родителями, окружающими, друзьями, сверстниками, а кто-то так и не смог завести семью и устроить личную жизнь. В такой ситуации человек очень уязвим. Поэтому многие попадают в различные секты, а кто-то в радикальные религиозные сообщества исламистского толка.

Российское исламоведение (в общем, как и постсоветское) в анализе деятельности современных радикальных исламистских джамаатов в большей степени было сосредоточено на политических, философских и исторических аспектах. Общее изучение современных исламских сообществ в России также в основном было сосредоточено на подобных методах. Социологические подходы активно использовались, однако, как правило, это были всего лишь инструментальные методы: анализ статистических данных, социологические

⁴ Более подробно об «отсроченном гедонизме» в практике террористов смертников см.: Чудинов, С. И. Терроризм смертников: проблема научно-философского осмысления (на материале радикального ислама). — М., 2010.

опросы и т. д. При этом обобщение эмпирических данных, на которых делались выводы, как правило, не связывалось с конкретными социальными теориями. В этом отношении существуют значительные научные пробелы в современном российском исламоведении, поскольку эмпирические данные социологов фактически не объяснялись в рамках теорий среднего уровня⁵. В данном случае структуры, функции, связи, мотивы, цели в таких социальных системах, как исламские сообщества, фактически не анализировались в рамках единых теоретических моделей «объясняющего характера».

Социологический фокус рассмотрения практики и деятельности радикальных джамаатов также в значительной степени остается в тени. При этом даже поверхностный анализ указывает на достаточно высокий эвристический потенциал социологических подходов. Более углубленный анализ можно провести в рамках кандидатских и докторских исследований с применением широкой эмпирической базы. С методологической точки зрения весьма продуктивным подходом может оказаться теория социального пространства и символического капитала развитая классиком социологической мысли Пьером Бурдьё.

⁵ Основоположителем теорий среднего уровня в социологии принято считать Роберта Мертон. Подробнее об этом: Девятко, И. Ф. Р. Мертон и его теория среднего уровня // История теоретической социологии в 4-х т. Т. 3 / Под ред. Ю. Н. Давыдова. — М., 1997. — С. 250–270.