Экономическая политика. 2015. Т. 10. № 3. С. 68—88 DOI: 10.18288/1994-5124-2015-3-04

НЕФОРМАЛЬНЫЕ ИНСТИТУТЫ И РАДИКАЛЬНЫЕ ИДЕОЛОГИИ В УСЛОВИЯХ ИНСТИТУЦИОНАЛЬНОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ*

Ирина СТАРОДУБРОВСКАЯ
кандидат экономических наук,
руководитель научного направления
«Политическая экономия и региональное развитие» Института экономической политики им. Е. Т. Гайдара
(125009, Москва, Газетный пер., д. 3–5, стр. 1).
E-mail: irinas@iet.ru

Аннотация
В статье ставится под сомнение один из ключевых постулатов институциональной экономической теории — об устойчивости неформальных институтов и возможности лишь эволюционного их изменения. Для анализа феномена и последствий разрушения неформальных институтов используется инструментарий социологической теории, в рамках которой признано, что периоду интенсивной урбанизации свойственна аномия — ситуация безнормия при разрушении традиционных институтов и несформированности новых, городских. Рассматриваются возможные варианты реакции сообществ и индивидов на ситуацию аномии, в том числе такой компенсаторный механизм, как идеологии. На примере Республики Дагестан показано, как распространение идеологии исламского фундаментализма связано с состоянием аномии и к каким последствиям это может привести с институциональной точки зрения. Анализ ситуации в Республике Дагестан основан на многолетних полевых исследованиях, проводимых в регионе.

Ключевые слова: институциональные изменения, неформальные институты, аномия, межпоколенческий конфликт, исламский фундаментализм.
JEL: B52, Z12, Z13.

1. Устойчивость неформальных институтов: аксиома или миф?

Теория институциональных изменений в рамках институциональной экономической теории во многом зиждется на постулате о невозможности резкой перестройки неформальных институтов и на связанном с этим «эффекте колеи». Наиболее подробно логика существующих здесь взаимосвязей прослежена в работах Дугласа Норта, на примере которых она и будет рассмотрена ниже.

По Норту, институциональная структура общества формирует те правила игры, стимулы и ограничения, которые организуют отношения между людьми и тем самым снижают неопределенность, присущую этим отношениям. «Всякая организованная деятельность человека подразумевает наличие структуры, определяющей „правила игры“ ...Структура состоит из институтов — формальных правил, неформальных норм, а также особенностей их применения» [Норт, 2010. С. 77—78].

* Статья подготовлена по материалам НИР 2014 года «Социальные корни терроризма на Северном Кавказе» Института экономической политики им. Е. Т. Гайдара. Целью НИР являлось выявление источников спроса на радикальные идеологии и террористические методы достижения целей в институциональных условиях Северного Кавказа.

Формальные, писаные правила устанавливаются и изменяются в первую очередь государством и «создаются скорее для того, чтобы служить интересам тех, кто занимает позиции, позволяющие влиять на формирование новых правил» [Норт, 1997. С. 33]. Неформальные правила вырастают из культуры, которая «представляет собой межпоколенческий перенос норм, ценностей и идей» [Норт, 2010. С. 81].

Взаимодействие формальных и неформальных правил — это достаточно сложный процесс. С одной стороны, формальные ограничения являются «продолжением, развитием и модификацией неформальных правил» [Норт, 1997. С. 60]. С другой стороны, «неформальные ограничения, берущие начало в культуре, не могут сразу измениться в виде реакции на изменение формальных правил. При этом возникает напряженность между изменившимися формальными правилами и устойчиво сохраняющимися неформальными ограничениями» [Норт, 1997. С. 66].

Влиятельные политические и экономические организации могут как вкладывать ресурсы в максимизацию целевой функции в рамках существующих институциональных ограничений, так и пытаться инвестировать в изменение этих ограничений. «Максимизирующее поведение фирмы может принимать форму выбора в рамках существующего набора ограничений или изменения ограничений... На какой путь встанет фирма или экономическая организация — это зависит от ее субъективной оценки экономической выгодности того или иного подхода» [Норт, 1997. С. 103—104]. Собственно, такой же алгоритм действует и в политической сфере. В этих условиях «орудиями институциональных изменений непосредственно выступают политические и экономические агенты, стремящиеся максимально расширить те институциональные возможности, которые, как им представляется, создают наиболее выгодные (в краткосрочном плане) альтернативы» [Норт, 1997. С. 129].

Стимулы к инвестициям в изменения возникают при нарушении институционального равновесия, то есть в ситуации, «в которой при данном соотношении сил игроков и данном наборе контрактных отношений, образующих экономический обмен, ни один из игроков не считает для себя выгодным тратить ресурсы на реструктуризацию соглашений» [Норт, 1997. С. 112]. Нарушение институционального равновесия связано с различными причинами. «Новые или видоизмененные возможности могут быть результатом экзогенных преобразований во внешней среде, которые изменяют относительные цены для организаций. Они также могут быть основаны на эндогенной конкуренции между организациями в политике и экономике, которая приводит к росту знания и, как следствие, инновациям» [Норт, 2010. С. 95].

Однако даже в тех случаях, когда эти изменения с формальной точки зрения носят радикальный характер (завоевания, революции), по сути, они не способны обеспечить полноценного разрыва с прошлым.

«Хотя полная смена формальных правил действительно возможна, многие неформальные ограничения окажутся очень живучими, потому что они будут по-прежнему помогать общественным, политическим и экономическим игрокам в решении фундаментальных проблем обмена. Результатом, скорее всего, станет, с течением времени, реструктуризация всех ограничений — в обоих направлениях, — что приведет к возникновению нового, гораздо менее революционного равновесия» [Норт, 1997. С. 118].

С учетом всего вышеизложенного процесс институциональных изменений рассматривается Нортом как по природе своей эволюционный: «Доминирующие убеждения, то есть те, которые разделяют политические и экономические предприниматели, способные определять политику, со временем вырастают в структуру институтов, определяющих экономическое и политическое поведение. Складывающаяся в итоге институциональная матрица накладывает серьезные ограничения на возможности выбора для лидеров, которые пытаются модернизировать существующие или создать новые институты для того, чтобы улучшить свои экономические или политические позиции. Возникающий отсюда “эффект колеи” приводит к тому, что изменения обычно становятся пошаговыми...» [Норт, 2010. С. 15].

В то же время в самых разных своих работах Норт обращает внимание на два фактора, которые вступают в противоречие с его достаточно стройной теорией институциональных изменений.

Во-первых, Норт признаёт, что истории известны исключения из рассмотренной им схемы, когда неформальные ограничения не создают непреодолимых преград на пути радикальных институциональных изменений, при этом «редкие, радикальные и неожиданные институциональные изменения наводят на мысль о том, что нечто, напоминающее периодическое нарушение равновесия в эволюционной биологии, может иметь место и в экономике» [Норт, 2010. С. 15—16]. Более того, сам Норт с группой соавторов в работе «Насилие и социальные порядки. Концептуальные рамки для интерпретации письменной истории человечества» [Норт и др., 2011] рассматривает именно такой случай радикальной институциональной трансформации — переход в ряде стран от порядка ограниченного доступа к порядку открытого доступа. Однако в данной работе процесс преобразования неформальных институтов не стал предметом углубленного исследования, хотя, наверное, подобный анализ мог бы многое прояснить в механизмах институциональных изменений.

Во-вторых, камнем преткновения для Норта становится роль нематериальных стимулов в формировании и изменении неформальных институтов, когда индивид отказывается «от богатства или дохода в пользу иных ценностей, имеющих значение в рамках его индивидуальной функции полезности» [Норт, 1997. С. 61]. «Во многих случаях очевидна также большая роль правил, налагаемых на себя индивидом, в ограничении максимизирующего поведения. Мы недостаточно по-

нимаем причины, побуждающие индивида принимать на себя такие правила...» [Норт, 1997. С. 65].

Чтобы понять, где, собственно, можно искать ответы на эти вопросы (а как будет показано ниже, оба они достаточно тесно связаны между собой), вспомним о том, что проблема институциональных изменений анализировалась не только в рамках институциональной экономической теории. Первые серьезные социологические работы были посвящены вопросам трансформации традиционного, сельского социума в современный, городской. И уже тогда было отмечено, что данный процесс не происходит эволюционно — между разрушением старых социальных регуляторов и возникновением новых возникает своеобразный «провал», тот период, когда первые уже не действуют, а вторые еще не сформировались. «Прежняя иерархия нарушена, а новая не может сразу установиться. Для того чтобы люди и вещи заняли в общественном сознании подобающее им место, нужен большой промежуток времени. Пока социальные силы, предоставленные самим себе, не придут в состояние равновесия, относительная ценность их не поддается учету и, следовательно, на некоторое время всякая регламентация оказывается несостоятельной. Никто не знает в точности, что возможно и что невозможно, что справедливо и что несправедливо; нельзя указать границы между законными и чрезмерными требованиями и надеждами, а потому все считают себя вправе претендовать на всё» [Дюркгейм, 1994. С. 238].

Это явление, связанное с разрушением неформальных регуляторов в условиях интенсивной миграции сельского населения в города, Дюркгейм назвал *аномия*, что переводится как безнормие, беззаконие[1]. Люди, попавшие в ситуацию аномии, по мнению социологов конца XIX — начала XX века, ощущают себя одинокими, потерянными, не имеющими точки опоры. «Аномия.., освобождая желания от всякого ограничения, широко открывает дверь иллюзиям, а следовательно, и разочарованию. Человек, внезапно вырванный из тех условий, к которым он привык, не может не впасть в отчаяние, чувствуя, что из-под ног его ускользает та почва, хозяином которой он себя считал...» [Дюркгейм, 1994. С. 273]. Его восприятие жизни характеризуется разочарованностью, обесцениванием объективного мира, которое «под конец неизбежно приводит к чувству такого же обесценивания и собственной личности» [Зиммель, 2002. С. 30]. «Можно ожидать, что личная дезорганизация, умственное расстройство, самоубийст-

[1] В работах Д. Норта можно найти некоторый аналог понятия «аномия» — это «беспорядок» как антитеза «порядка» (см., например: [Норт, 2010. Гл. VIII]). «Беспорядок увеличивает неопределенность по той причине, что права и привилегии индивидов и организаций становятся доступны всем, вследствие чего разрушаются существующие отношения обмена и на политическом, и на экономическом рынках; подчинение же не обеспечивается из-за распада норм и/или изменения методов принуждения» [Норт, 2010. С. 152]. Однако Норт связывает беспорядок в первую очередь с политическими процессами (например, с революциями) и объясняет его деятельностью политических предпринимателей, никак не касаясь в данном контексте проблемы устойчивости неформальных норм.

во, правонарушения, преступность, коррупция и беспорядки в таких условиях более распространены в городских, чем в сельских сообществах» [Wirth, 1938. P. 23].

2. Компенсаторные механизмы аномии

В дальнейшем концепция аномии в социологической науке была поставлена под вопрос. Исследования урбанизации в различных странах показали, что традиционные связи далеко не всегда рвутся столь резко и традиционные социальные структуры не разрушаются мгновенно, как это могло следовать из работ некоторых ранних социологов[2]. Так, например, исследователь урбанизации в России Д. Бровер считает, что мигрировавшие в город российские крестьяне не испытывали аномии, поскольку их вхождение в городскую культуру облегчалось наличием землячества и артели [Brower, 1990. P. 89]. Специалисты по африканским городам утверждают, что подобные города не являются «плавильным котлом», поскольку переезжающие туда африканцы сохраняют свою племенную идентичность и членство в сельском сообществе [Shack, 1973. P. 251]. Однако можно ли на основании этого считать, что исследователи поставили обществу интенсивной урбанизации ошибочный диагноз? Здесь возникают серьезные сомнения.

Во-первых, проанализированный социологами конца XIX — начала XX века феномен аномии и формирующийся под его воздействием тип личности, очевидно, существовали в реальности. Подтверждение

[2] Кстати, далеко не всех. В этом контексте явно недооцениваются работы Роберта Парка, для которого город — это диалектическое единство процессов сегрегации и «плавильного котла». «При внимательном рассмотрении городское сообщество оказывается мозаикой меньших сообществ, многие из которых разительно отличаются друг от друга, но все более или менее типичны. В каждом городе есть свой центральный деловой район — средоточие всего делового комплекса. В каждом городе, особенно крупном, есть свои более или менее замкнутые жилые районы или пригороды, ареалы легкой и тяжелой промышленности, города-спутники и рынок временной рабочей силы, где вербуются мужчины для неквалифицированного труда... В каждом американском городе есть свои трущобы, свои гетто и иммигрантские колонии — районы, сохраняющие более или менее чуждую и экзотическую культуру. Чуть ли не в каждом крупном городе есть свои богемные и бродяжно-богемные районы, где в жизни больше свободы, авантюризма и одиночества, чем в других местах» [Парк, 2011b. С. 100]. Каждый подобный ареал характеризуется своей специфической культурой, «...каждый естественный ареал является или имеет тенденцию становиться при естественном ходе событий культурным ареалом. Каждый естественный ареал имеет или склонен иметь *свои* особые культурные традиции, обычаи, конвенции, стандарты порядочности и приличия, и если не свой особый язык, то по крайней мере общий *универсум дискурса*, в котором слова и поступки имеют смысл, ощутимо специфичный для каждого локального сообщества» [Парк, 2011b. С. 105]. При этом город выполняет функцию плавильного котла за счет того, что человек в нем не привязан накрепко к соседству, не включен пожизненно лишь в одну культурную среду. Так, пространственная мобильность может быть отражением мобильности вертикальной. Кроме того, горожанин может одновременно существовать в разных культурных ареалах с различными системами традиций и ценностей. «Процессы сегрегации устанавливают моральные дистанции, превращающие город в мозаику маленьких миров, соприкасающихся, но не проникающих друг в друга. Это дает индивидам возможность быстро и легко переходить из одной моральной *milieu* (среды. — *И. С.)* в другую и поощряет завораживающий, но опасный эксперимент жизни одновременно в нескольких разных мирах — возможно, граничащих друг с другом, но при этом разделенных широкой пропастью» [Парк, 2011a. С. 51].

этому можно поискать в истории. Например, формулировки, почти дословно совпадающие с характеристиками Зиммеля и Вирта, появляются в движении персоналистов, возникшем в ряде европейских стран в 1930-е годы и отстаивавшем идеи федерализма [Burgess, 2006. P. 173]. Однако наиболее яркие описания аномии можно найти даже не в научной, а в художественной литературе. Удивительно точно отражена эта ситуация в романе Андрея Белого «Петербург». Характеры, смыслы, даже вещи неопределенны, изменчивы, текучи.

«Я путаюсь в каждой фразе. Я хочу сказать одно слово, и вместо него говорю вовсе не то: хожу все вокруг да около... Или я вдруг забываю, как называется, ну самый обыкновенный предмет; и вспомнив, сомневаюсь, так ли это» [Белый, 2011. С. 240].

Нет ничего устойчивого, ясного, нет точки опоры. Вокруг — туман. И бесполезно надеяться на вековечные устои. Как во сне Аполлона Аполлоновича:

«Тут сенатор воскликнул вторично:
— „На основании какого же правила?“
— „И какого параграфа?“
И пространство ответило:
- „Уже нет теперь ни параграфов, ни правил!“» [Белый, 2011. С. 286].

И сами герои, дисгармоничные, «с гнильцой», без цели и смысла жизни выглядят безнадежно больными:

«А вы думаете, это я один болен? Как бы не так: и вы, Николай Аполлонович, — и вы — больны тоже. Больны — почти все» [Белый, 2011. С. 247].

Во-вторых, социологи конца XIX — начала XX века действительно могли упрощать ситуацию, считая, что порождаемый разрушением ранее существовавших в обществе неформальных институтов феномен аномии однозначно связан с обособленностью, одиночеством и разочарованием индивида, который «становится проблемой и для себя, и для общества» [Парк, 2011б. С. 109]. Аномия формирует тот вызов, на который те или иные сообщества, те или иные индивиды могут отвечать по-разному.

Приведенные выше примеры русской артели и приверженности этнических сообществ племенной идентичности в Эфиопии — тоже ответ на аномию, связанный со стремлением сохранить прежние принципы замкнутого группового социального регулирования. В Эфиопии это стремление выражалось в том, что приехавшие из сел в город мигранты фактически оказывались в рамках двойственной системы социального контроля — племенных традиций и норм, с одной стороны, и легальной правовой системы, с другой стороны [Shack, 1973. P. 273]. В России ситуация была существенно иной. Хотя нормы и ритуалы взаимодействия между сельскими мигрантами частично и имели сельское происхождение, они несли на себе явный отпечаток аномии и сводились к регулярному и неумеренному потреблению спиртного, демонстрации маскулинности путем участия в кулачных боях и случайному сексу с проститутками [Brower, 1990]. Подобные

нормы, в свою очередь, вели к разложению традиционного сельского уклада и свойственных ему неформальных институтов. Под воздействием специфической мигрантской культуры в сельской местности «неформальный социальный контроль становился менее строгим, особенно в местностях, охваченных отходничеством, где общественное мнение стало снисходительно относиться даже к таким явлениям, как аборт, адюльтер и проституция» [Миронов, 2000. С. 467].

Однако сохранение групповой замкнутости и внутригруппового регулирования в той или иной форме не могло быть универсальным выбором сельских мигрантов, поскольку означало отказ от двух принципиально важных преимуществ городской жизни — образования и вертикальной мобильности в рамках общегородского социума. Тем самым данная среда должна была вырабатывать и другие варианты реакции на аномию.

Один из таких вариантов достаточно очевиден и связан с эксплуатацией аномии в собственных интересах. Если аномия — это ситуация отсутствия норм, значит, здесь должно господствовать «право сильного». С этим фактором связано неизбежное распространение в условиях аномии криминальной культуры, нормы которой также дают возможность структурировать отношения с окружающими (во всяком случае, с их значительной частью). Криминальная культура, очевидно, гораздо более глобальна, чем те типы норм, которые были рассмотрены выше. Отношения людей в ее рамках не обязательно ограничиваются традиционными связями — семейными, родовыми, земляческими — и ставят гораздо меньше барьеров для интеграции мигранта в городскую среду[3].

Исчерпываются ли приведенными выше вариантами модели реакции людей на ситуацию аномии? Чрезвычайно интересный ответ на этот вопрос был предложен Ульриком Матцем, который в качестве компенсаторных механизмов аномии рассматривает идеологии. Матц считает эвристически более плодотворным «применять понятие идеологии к системе убеждений такого типа, какой закономерно выдвигается на авансцену во время серьезных общественных кризисов. С этой точки зрения идеологиями являются лишь такие системы ценностей, которые, выступая в качестве политического мировоззрения, имеющего силу веры, обладают особенно большим ориентационным потенциалом и потому способны обуздывать связанные с кризисом процессы социальной аномии» [Матц, 1992. С. 131][4].

Таким образом, можно сформулировать гипотезу, дающую ответ на оба вопроса, оставшиеся нерешенными в рамках теории институ-

[3] Отметим, что распространение криминальной культуры стало также реакцией различных, в первую очередь городских, сообществ на аномию постсоветского типа, связанную с разрушением прежней экономической, социальной и идеологической системы и резким изменением условий жизни людей.

[4] При этом необходимо учитывать, что Матц понимает аномию расширительно, как общую характеристику культуры модерна, связанную со снижением роли традиций и ценностями свободы.

циональных изменений Норта. Неформальные институты не всегда изменяются эволюционно. В условиях значимых общественных сдвигов, таких, например, как массовая урбанизация, может происходить процесс активного размывания неформальных институтов, что приводит к ситуации аномии — отсутствию социальных регуляторов, когда прежние правила и нормы уже разрушены, а новые еще не сформировались. Потенциально в подобных условиях возможен выход из «колеи». Идеологии являются одним из способов реакции индивидов и сообществ на ситуацию аномии, позволяющих в определенной мере позиционировать себя в обществе и структурировать взаимодействие с окружающими. Поскольку в условиях аномии потребность в снижении неопределенности в отношениях между людьми является насущной, неудивительно, что «...идеи, организованные идеологии и даже религиозный фанатизм играют очень важную роль в формировании обществ и экономик» [Норт, 1997. С. 65].

В то же время аномия дает ключ еще к одному явлению, связанному с размыванием неформальных институтов. Как уже указывалось выше, неформальные правила напрямую связаны с межпоколенческим переносом норм, ценностей и идей. С точки зрения институциональной теории выгоды подобного переноса очевидны. Используя термин «искусственная структура» — убеждения, институты, инструменты, технологии, определяемые культурным наследием, Норт утверждает, что «чем богаче искусственная структура, тем ниже степень неопределенности процесса принятия решений в некоторый момент времени. ...Чем богаче искусственная структура, тем шире спектр типовых решений, которые могут быть приняты. Фактически игра была структурирована для того, чтобы освободить индивида от неопределенности при принятии решений» [Норт, 2010. С. 62].

Однако в условиях, когда резко меняется внешняя среда деятельности индивидов — характер социума, в котором происходит их жизнедеятельность (смена сельской общины на городское пространство), экономическая основа их существования (переход от аграрных к другим видам деятельности), вырастающие из культуры нормы во многом обесцениваются, поскольку перестают служить для индивида инструментом снижения неопределенности. Рецепты организации жизни предшествующих поколений больше не способны помочь поколению нынешнему. Более того, в изменившихся условиях они могут мешать адаптации. «Культурная традиция воспроизводится при помощи социальных практик, которые ограничивают возможность экспериментирования с альтернативами и препятствуют поискам других способов осмысления» [Калхун, 2006. С. 83 (сноска)]. Подобная ситуация чревата не просто возникновением, но и открытой манифестацией межпоколенческого конфликта. Не имея возможности и желания использовать жизненные рецепты старших, молодежь начинает искать собственные ценности и смыслы, не совпадающие с теми, что разделялись предками.

Конфликт отцов и детей — сюжет, нашедший отражение в российской философии и литературе периода глубокой социальной трансформации, начавшейся после отмены крепостного права. И здесь можно вспомнить не только знаменитый роман Ивана Тургенева «Отцы и дети», но и уже упоминавшегося Андрея Белого, в романе которого революционеры предлагают сыну крупного чиновника подложить отцу бомбу, а он колеблется, принимать ли это предложение. Межпоколенческие отношения затрагиваются и в знаменитом сборнике «Вехи», где, в частности, отмечается, что лишь в традиционных семьях славянофильского дворянства удается сохранить преемственность поколений, «тогда как в прогрессивных семьях этого не было, и дети талантливейших наших современных писателей, сатириков, публицистов начинали с того, что отвертывались от своих отцов» [Изгоев, 2011. С. 264]. Тем самым воспитание, систему ценностей они получают «в своей новой товарищеской среде», и «это товарищество — единственное культурное влияние, которому подвергаются наши дети» [Изгоев, 2011. С. 268]. Духовная педократия — духовное господство детей — вызывает у консервативных авторов сборника глубокое возмущение: «дисциплина *послушания* должна содействовать выработке исторической трезвости, самообладания, выдержки; она учит нести историческое тягло, ярем исторического послушания; она воспитывает чувство связи с прошлым и признательность этому прошлому, которое так легко теперь забывают ради будущего, восстанавливает нравственную связь детей с отцами. Напротив, гуманистический прогресс есть презрение к отцам, отвращение к своему прошлому и его полное осуждение, историческая и нередко даже просто личная неблагодарность, узаконение духовной распри отцов и детей» [Булгаков, 2011. С. 82—83].

В социальной теории межпоколенческий конфликт как фактор институциональной трансформации также присутствует, хотя, судя по всему, ему уделяется недостаточное внимание. «В период формирования личности люди не всегда “впитывают” все те ценности, что общество им внушает. С наибольшей вероятностью они примут на вооружение те ценности, которые соответствуют их непосредственному опыту в период становления личности, и откажутся от тех, которые ему не соответствуют. В результате создается возможность для изменения ценностей в процессе смены поколений. Если социализация молодых происходит в условиях, существенно отличных от тех, что определяли характер представителей предыдущих поколений, ценности общества в целом постепенно изменятся за счет естественного воспроизводства населения» [Инглхарт, Вельцель, 2011. С. 151][5]. Принципиально важ-

[5] При этом авторы считают, что подобный ценностный разрыв наиболее полно проявляется в постиндустриальных демократических и западных посткоммунистических странах. Судя по всему, проводимое в рамках World Value Survey исследование смогло уловить межпоколенческий конфликт в условиях постмодернизационного перехода и оказалось неспособным отразить его для модернизационной трансформации.

но, что в ходе исследования ценностей был подтвержден факт устойчивого существования межпоколенческого ценностного разрыва, не зависящего от «жизненного цикла» человека — с годами приверженцы новых ценностей не меняют свою ценностную ориентацию и не переходят к поддержке традиционных ценностей [Инглхарт, Вельцель, 2011. С. 19].

Таким образом, идеологии, которые использует молодое поколение для компенсации аномии, характеризуются еще одной особенностью — они должны отличаться от идеологии предшествующих поколений и создавать пространство для самостоятельного осмысления мира и места человека в нем.

3. Идеология исламского фундаментализма как ответ на аномию — пример Дагестана

Выше были проанализированы теоретические подходы к вопросу о степени устойчивости неформальных институтов в процессе институциональной трансформации и реакции индивидов и сообществ на их размывание (аномию). Выяснилось, что одним из важнейших компенсаторных механизмов аномии являются идеологии, которые в условиях межпоколенческого конфликта неизбежно порывают с культурной и нормативной традицией предшествующих поколений. Далее мы рассмотрим конкретный пример действия подобных механизмов — распространение идеологии исламского фундаментализма в Республике Дагестан с конца 1980-х — начала 1990-х годов.

Республика Дагестан в этом контексте выбрана не случайно. Именно здесь разрушение институтов и связанное с ним явление аномии проявились наиболее ярко. Это было обусловлено одновременным действием трех групп факторов.

Во-первых, вся страна переживала тяжелейший экономический, политический и идеологический кризис, вызванный падением коммунистического режима и распадом СССР. Связанная с этим аномия проявлялась на всей территории России, хотя и в разной степени.

Во-вторых, в Дагестане эта общероссийская ситуация совпала с активизацией миграции, основными направлениями которой было движение сельских жителей с гор на равнину, из сельской местности в города и в то же время — массовый выезд русского и образованного местного населения, в первую очередь городского, за пределы Дагестана. Хотя эти процессы были характерны и для советского времени (последний — скорее для позднесоветского), столь интенсивный характер они приобрели именно в рассматриваемый период.

В результате стали размываться сохранившиеся в сельской местности традиционные нормы, которые советская власть с ее консервативной модернизацией во многом не изменила или затронула лишь формально. Это поддерживалось процессами глобализации, в том числе и специфически исламской, связанной с массовым выездом

молодежи в центры исламской мысли для получения образования, а также с проникновением в сельские сообщества рыночных отношений. В то же время в связи с массовым отъездом из республики горожан были разрушены сформировавшиеся к тому времени зачатки городской культуры. Дагестан стал превращаться в «общество зыбучих песков», где село засасывает город (выражение, используемое, по словам К. Шлегеля, Моше Левином) [Шлегель, 2012. С. 296].

Динамика развития столицы региона очень хорошо иллюстрирует этот процесс. Эксперты выделяют два этапа демографических изменений в Махачкале. Первый этап приходится на 1990-е годы (1989—2000 годы) и характеризуется замещением городского населения советского времени «новыми горожанами». Численность жителей в этот период практически не менялась и оставалась на позднесоветском уровне — около 300 тыс. человек. Однако из населения советских времен сохранилось лишь около трети, остальные — это заместившие его мигранты. Примерно с 2000-х годов начинается развитие города вширь, связанное не только с административным присоединением прилегающих поселков, но и с активной миграцией сельского населения на городские окраины и в пригороды. Сейчас численность населения Махачкалы оценивается примерно в 700 тыс. человек, а махачкалинской агломерации — более чем в миллион человек [Стародубровская и др., 2012. С. 257—258].

В-третьих, заметное влияние оказали войны в соседней Чечне. За исключением непродолжительного периода в 1999 году, население Дагестана не несло тягот, непосредственно связанных с военными действиями. Но на социализацию молодежи многих территорий, особенно смежных с Чечней, эти процессы оказали серьезное воздействие — часть ее на определенное время выходила из традиционных сельских иерархий, проходила подготовку в военных лагерях чеченских боевиков, некоторые принимали участие в боевых действиях. Кроме того, чеченские войны существенно обострили экономический кризис в Дагестане, что ускорило крах прежних хозяйственных отношений.

Таким образом, ситуация аномии и межпоколенческого конфликта в Дагестане имеет глубокие корни и распространяется на значительные, причем не только городские, территории. Поэтому изучение реакции отдельных индивидов и сообществ на разрушение неформальных норм и роль исламского фундаментализма в этом процессе именно в данном регионе может дать наиболее серьезные результаты. Подавляющая часть информации, представленной ниже, получена именно в ходе дагестанских полевых исследований.

Аномия в первую очередь формирует запрос на снижение неопределенности, причем не только институциональной, но и, так сказать, ценностной. В условиях аномии, как уже указывалось выше, у людей теряется точка опоры, четкое представление о том, что хорошо и что плохо, что правильно и что неправильно, ради чего стоит жить. В подобной ситуации значимым достоинством ислама выступает то, что

он более детально, чем любая другая мировая религия, регулирует практически все стороны жизни верующего.

«Ислам — это не религия, это образ жизни, который отвечает на все положения человека, то есть это единственная религия, которая начиная вплоть до того, как для человека правильно сходить в туалет, как ему правильно умыться, заканчивая всеми принципами, человек находит там ответы»[6].

Ислам для своих адептов формирует тот жизненный каркас, который заменяет сломанный институциональный каркас общества.

«*Когда в твоей жизни становится много очень четких, ясных различий, и каждое понятие для тебя максимально... сформулировано, то есть ты понимаешь, что такое вот это, вот это, вот это, цели твоей жизни максимально... кристализованные, ясные, и ты знаешь, как их достигать, это... очень существенно упрощает жизнь*».

Более того, в ситуации чрезвычайно высокой нестабильности и непредсказуемости текущей жизни ислам дает уверенность, что мусульманин, исполняющий все религиозные заповеди, обязательно попадет в рай (в этом состоит своеобразный контракт со Всевышним, гарантированный в условиях, когда нет механизмов обеспечения гарантий всех других видов контрактов), и это создает у человека ощущение определенности перспективы, которого он не находит в этом мире. В условиях, когда всё остальное нестабильно, угрозы жизни, здоровью, благополучию чрезвычайно велики, пусть хоть этот договор со Всевышним будет гарантирован и обеспечивает мне устойчивость — такую мысль неоднократно приходилось слышать от собеседников на Северном Кавказе.

В то же время надо понимать, что запрос на целеполагание и моральное позиционирование в жизни — это уже в значительной степени городской запрос. Он не удовлетворяется представлением о том, что хорошо всё, что привычно (как в традиционных системах регулирования), или всё, что выгодно (как, например, в криминальном мире).

---

[6] Курсивом выделены цитаты из интервью с информантами, в основном с представителями исламского фундаментализма, взятых в ходе исследования 2012—2014 годов. Исследование проводилось качественными методами. Всего было проведено примерно 70 индивидуальных и групповых интервью с приверженцами исламского фундаментализма. В подавляющем большинстве это мужчины в возрасте от 25 до 40 лет. Несколько интервью проведено с «патриархами» движения, возраст которых превышает 50 лет. 37 интервью было проведено с городскими жителями, остальные — с сельскими (10 сел). Подавляющее большинство интервью взяты в Дагестане, исследование проводилось также в Кабардино-Балкарской и Карачаево-Черкесской Республиках. Данная статья базируется на дагестанском материале, хотя в отдельных случаях используются высказывания мусульман из КЧР, если в интервью с ними те мысли, которые были высказаны также и в Дагестане, выражались более четко.

Отнесение информанта к исследуемой категории определялось по следующим критериям:

— самоидентификация (отнесение к одному из трех конвенционально фундаменталистских течений, представленных на Северном Кавказе: салафиты, ихваны, Хизб-ут-Тахрир);

— посещение мечети, которая воспринимается в общественном сознании и в самосознании как «салафитская» (в случае если в пределах доступности имеется подобная мечеть). В Махачкале это, например, мечеть на ул. Котрова, мечеть на ул. Венгерских бойцов и несколько мечетей в пригородах.

В основном городские информанты могут быть отнесены к исламской интеллигенции (журналисты, общественники, политические активисты, адвокаты, имамы) и к исламскому бизнесу. В сельской местности информанты принадлежали к различным социальным слоям. Выборка формировалась методом «снежного кома».

«*Я себя нашел в этой системе* (в исламе. — *И. С.), никаких проблем нет. Я честен перед обществом, перед семьей, перед своими детьми, и у меня нет там надобности где-то вилять, кого-то обманывать, чтобы потом получить материальную выгоду*».

Возможно, появление подобного запроса — одна из основных причин того, что в определенный период практически во всех мусульманских регионах молодежь из криминальной среды массово пошла в ислам. Но в то же время носитель этого запроса еще не настолько горожанин, чтобы опираться на собственное мнение, на внутренние представления о добре и зле. Поэтому вопрос о том, всё ли одобряемое религией нравственно и всё ли не одобряемое религией безнравственно, в такой системе ценностей просто не стоит. Знак равенства ставится автоматически. Найти истину и справедливость здесь равносильно тому, чтобы найти правильное в соответствии с религиозными нормами решение.

Но, очевидно, исламский фундаментализм удовлетворяет не только стремление найти точку опоры в жизни. Отсутствие общепринятых норм, недейственность писаных и неписаных правил, возможность получения незаслуженных благ вне правового поля — всё это создает запрос непосредственно на новую нормативность и стимулирует поиск ее источников. При этом данный запрос имеет две стороны.

С одной стороны, это запрос на новые механизмы контроля за поведением индивида в условиях, когда традиционные механизмы внешнего контроля, в рамках которого сообщество непосредственно регулирует жизнь и поведение каждого его члена, уже не действуют, а новые еще не сформировались. У некоторых в этих условиях остается надежда на восстановление старых моделей контроля — традиционных, советских.

«*Порядок навести надо... Контролировать каждого человека. На работе контролировать, чем он занимается... Почему, допустим, у одного человека вот такие хоромы вырастают, если у него зарплата, допустим, которую ему государство выделило — 20 тыс. рублей... Откуда у него эти деньги? Раньше, при коммунистах, это всё было серьезно. Допустим, считали его заработок: сможет он это купить или позволить себе такое? Нет? Всё, отбирали всё это. А сейчас как всё это? Никто это не контролирует*».

Однако достаточно много молодых людей, в первую очередь городских жителей, прекрасно понимают, что возврат к подобным процедурам внешнего контроля уже невозможен. Как в этих условиях уберечь себя и детей от соблазнов? Формирование внутреннего морального контроля[7], связанного с развитием городской среды, как уже упоминалось выше, находится в зачаточном состоянии. И он не вызывает доверия, хотя и не отрицается полностью.

«*Есть люди.., которые не подвержены этому, не воруют. Но их осталось очень мало*».

[7] Суть внутреннего контроля прекрасно выразил С. Жижек: «Когда я творю добро, я делаю это не для того, чтобы получить одобрение Господа, я делаю это потому, что не могу поступить иначе — если бы я не сделал этого, я не смог бы смотреть на себя в зеркало. Моральное деяние само по себе является наградой» [Жижек, 2010. С. 107].

Следовательно, нужен какой-то эрзац внешнего контролера, который не требовал бы непосредственного физического наличия контролирующего старшего, но одновременно создавал бы достаточно серьезный страх наказания, чтобы человек держал себя в рамках. Религия как раз и дает возможность такой формы контроля, которая фактически является переходной от внешнего к внутреннему.

«*В тот момент, когда ребенок станет расти, когда твой контроль уменьшится, ничего не удержит его... Ты его никак не убережешь... Он уже ни маму не слышит, ни папу не слышит, и вообще никого не слышит, он слышит ту среду, в которой он обитает. А вот когда ты даешь ему самоконтроль в виде религии, которая как раз-таки ему и объясняет там какие-то вещи: как себя вести... Когда ты дал вот эти ключики, вот этот самоконтроль, здесь уже ребенок сам себя контролирует. Он понимает, что ему нельзя там выпить спиртного не потому, что папа его заставляет не пить.., а нельзя выпить потому, что Бог всё видит и, соответственно, этого делать нельзя, это грех*».

Однако запрос на нормативность носит не только внутренний, но и внешний характер. Когда нормы, имеющие целью сократить издержки взаимодействия между людьми, размываются, люди ищут какие-то другие подходы к структурированию отношений между собой. Аномия подрывает веру людей в то, что человеческие сообщества в принципе способны сформировать действенные и справедливые «правила игры», их опыт не соответствует данному представлению.

«*Они* (светская власть. — *И. С.*) *не соблюдают, сами нарушают эти законы... Там и воровство запрещено, и то, и другое запрещено. Мы тоже это понимаем. Но они не соблюдают. Везде. Почему без конца воруют?*»; «*Люди вот, вы знаете, уже не верят вообще, многие люди разуверились вообще, что можно по закону что-то решить*».

Поэтому возникает стремление найти нормативность высшего порядка, которая не порождается людьми и находится вне человеческой юрисдикции. Именно такую нормативность пытаются искать в исламе, где правовые установления идут непосредственно от Всевышнего.

«*Просто, вы понимаете, — законы вообще, фактически, придумали люди. Шариат — это от Всевышнего идет. Это там — разница большая. Люди ошибаются. Вот у нас Госдума сидит там — сегодня так принимает, завтра так, а на деле у нас ничего не работает. Потому что всё время нестыковки идут*»; «*Закон Аллаха, шариат... Закон есть, который человек придумал, есть закон, есть Коран. Лучше Коран уж поставить, не менять, один раз уже привыкли к этим законам, уже до конца с этим законом ты идешь. А здесь человек чего? Человек пришел наверху, например, свои интересы появляются — меняет закон. Вот так же меняют*».

Каким образом реализуется этот запрос?

С одной стороны, путем формирования сообщества мусульман, которые разделяют общие нормы и ценности и тем самым снижают неопределенность при взаимодействии друг с другом в самых разных сферах — в трудовых отношениях, в семейной жизни и т.п.

«*Мне легко работать с мусульманами в каком плане — мне их не надо контролировать. Потому что если человек богобоязненный, он знает, что Всевышний все видит, и он ничего не скроет, не сможет скрыть. Я доверяю. У меня нет там проблем, что*

я деньги не оставляю»; «*Я общаюсь ...с русскими семьями, мои ровесники... Вот у них есть там один-полтора ребенка, вот они его воспитывают, но там сказать, что у них вообще каким-то образом... сформулированы правила игры, просто их нет... В исламе эти правила прописаны, и людям легче. Если вы не можете договориться насчет чего-то с женой, вы просто пользуетесь... элементарно знаниями из книг. И если и он, и она одинаково их соблюдают, то там не будет никаких противоречий, потому что она это воспринимает как поклонение, вообще всю свою семейную жизнь, и он также это воспринимает как поклонение. Городское население, ну, светские ребята, там они этого лишены*».

Здесь в структурировании отношений между людьми исламские нормы играют непосредственно прикладную институциональную роль — для разрешения конфликтов люди обращаются к имаму, в Дагестане во многих местах действуют шариатские суды.

С другой стороны, на уровне идеологии — это призыв к построению государства, которое бы полностью основывалось на данных Всевышним принципах шариата и в силу этого не зависело бы от людского произвола, — исламского халифата. Именно так видится способ обеспечения одной из главных ценностей, которой оказывается лишен человек в условиях аномии, — порядка.

«*По закону по шариатскому если посмотреть.., то многое оттуда можно делать: порядок или что-то*».

В то же время идеал альтернативной государственности является оправданием протеста исламистов против государства существующего, не обеспечивающего, по их мнению, не только порядок, но и справедливость (объяснение чему можно найти, в частности, в разработанной Нортом и его соавторами модели порядка ограниченного доступа, связанного со слабостью государства [Норт и др., 2011]).

При этом далеко не все фундаменталисты выступают сторонниками вооруженной борьбы за свои идеалы. Значительная часть их понимают, что законы все равно реализуют люди и безнравственные люди смогут исказить любые, даже самые лучшие установления.

«*В нашем обществе? А кто будет решать, отрубать руки или нет? ...Сначала нужно построить то общество, которое будет решать отрубать правильно... Для этого надо строить общество. После того, как построено общество, есть институты власти... Есть судья, он вынес решение, тот отказывается. Есть структура, которая заставит его это решение... соблюдать. Тогда уже будут законы шариата использоваться*»; «*Вот дайте им шариат прямо здесь и сейчас, и всё. Мы говорим — к шариату нужно готовить, ...нет мусульман, чтобы провести шариат*».

По мнению умеренных представителей данного течения, нужно сначала воспитать «правильных» мусульман, создать «человека светлого исламского будущего», который будет полностью послушен Всевышнему, и на этой основе уже строить халифат.

Заметим, что в качестве инструмента компенсации аномии может выступать, и на самом деле выступает, не только исламский фундаментализм, но и другие течения ислама. В то же время фундаменталисты придерживаются «чистого» ислама, где жестко соблюдается

данная в Коране и Сунне нормативность. В более традиционных, особенно в «народных», формах ислама опора для противодействия аномии становится слабее, вплоть до полного исчезновения, поскольку ислам сводится к простейшим ритуалам и оказывается тесно переплетенным с традицией.

«*У нас предки, я говорю же, как у нас было... В пятницу в мечеть идти, молиться Богу, выходить. Человек умер — значит, что делать надо: обмывать, обмотать белый материал — что положено сделать... Коран читаем мы... Хороним... Поминку подошла — поминку делать*».

В то же время традиционный ислам как религия предков, религия отцов не способен обслуживать те потребности молодежи, которые связаны с межпоколенческим конфликтом. Он не дает пространства для самостоятельного поиска ценностей и смыслов вне безоговорочного подчинения авторитетам.

«*Имам, что впереди стоит, что делает — делай. Всё*».

Особенно это характерно для Дагестана, где исламские традиции тесно связаны с суфизмом, одним из наиболее «вертикально» выстроенных исламских течений, предполагающим безоговорочное подчинение учителю.

«*Для нас был один суфизм, мы все воспитывались на традициях суфизма. Значит, мы не задавались лишними вопросами... Там было единомыслие полное*».

Фундаменталистские версии ислама предполагают более высокую степень индивидуальной свободы. Но границы этой свободы понимаются по-разному.

«*Когда я говорю, что это неправильно, я не сам этого доискался. Я тоже следую каким-то ученым, которые исследовали этот вопрос и пришли к этому мнению. Меня это удовлетворило, это исследование, и я принял эту позицию. ...Не следуя своим страстям — тому, что мне нравится, — но доводы их... Иногда дискуссия излагается их* (ученых. — *И. С.*) *конкретно. Я всегда стараюсь читать мнение и этого, и этого. В любом вопросе*».

Это — умеренная позиция. Есть и гораздо более радикальные, полностью отрицающие роль наставников.

«*Каждый мусульманин должен искать истину. ...Пророк есть, вот он пускай будет моим шейхом* (учителем. — *И. С.*). *А остальные — обычные люди*».

Среди других, нерелигиозных идеологий также трудно найти альтернативу, конкурентоспособную по отношению к исламскому фундаментализму. Национализм является хорошей формой выражения социального протеста, но он не способен обслуживать запросы, связанные с межпоколенческим конфликтом. Поэтому он может конкурировать с исламским фундаментализмом лишь тогда, когда действуют какие-либо внешние факторы консолидации сообществ, не дающие в полной мере появиться конфликту между поколениями (например, борьба за землю или за создание отдельного национального административного

образования). Либеральные ценности свободы однозначно ассоциируются с аномией и рассматриваются скорее как источник болезни, чем как лекарство.

Таким образом, можно утверждать, что привлекательность идеологии исламского фундаментализма как компенсаторного механизма в условиях институционального коллапса возникает объективно и не может объясняться только происками исламских радикалов или зарубежных террористических центров. Это связано с рядом особенностей данной идеологии, в том числе с тем что:

- Всевышний фактически включается в механизмы инфорсмента исламской нормативности, поскольку его контракт с верующим, гарантирующий попадание в рай, основан на соблюдении законов шариата;
- на основе этой идеологии может быть сформирован переходный механизм социального контроля, не предполагающий постоянного внешнего визуального наблюдения, но и не опирающийся на внутренние моральные нормы;
- в условиях разрушения сложившихся правил и рутин она дает хотя бы ограниченную возможность поиска тех решений, которые в большей мере соответствуют изменившейся ситуации.

4. Исламский фундаментализм и траектория институциональных изменений

Разрушение неформальных институтов фактически означает, что в обществе открывается «окно возможностей» — появляется шанс выйти из институциональной колеи и изменить траекторию исторического развития. Очевидно, идеологии, используемые как компенсаторные механизмы аномии, существенно влияют на направление движения общества в условиях возросшей степени свободы. Чего можно ожидать в этом смысле от тех сообществ, где широкое распространение получил исламский фундаментализм? Обычно ответ на подобный вопрос однозначен — это возвращение в прошлое, сползание в Средневековье, отказ от всех достижений исторического прогресса. Однако совершенно не очевидно, что подобный диагноз правилен. Часть исследователей воспринимают этот феномен далеко не так линейно. «Фундаменталистский ислам и родственные национализмы предлагают идеологию, намного более близкую ...к идеологии Великой французской революции, чем обычно считают носители общих стереотипов, противопоставляющие западное Просвещение фундаменталистской религии вообще и исламскому Востоку в частности» [Калхун, 2006. С. 225—226][8].

[8] Автор делает это замечание в контексте обсуждения вопроса о выборах, однако на протяжении всей рассматриваемой работы исламский фундаментализм сопоставляется с национализмом, и обе эти идеологии рассматриваются как отрицание традиционных отношений.

И здесь нельзя не вспомнить о том, какую роль в радикальной институциональной трансформации, приведшей к победе капиталистических отношений, Макс Вебер отводил религиозному протестантскому фундаментализму. Фундаментализму, который никоим образом не видел своей цели в утверждении капиталистических ценностей свободы, богатства и прогресса. «Мы, конечно, не предполагаем, что стремление к мирским благам, воспринятое как самоцель, могло кому-нибудь из них представиться этической ценностью... Они не были ни основателями обществ „этической культуры“, ни носителями гуманных стремлений и культурных идеалов или сторонниками социальных реформ. Спасение души, и только оно, было основной целью их жизни и деятельности» [Вебер, 2011. С. 59].

Каким же парадоксальным образом Веберу удалось доказать связь между протестантской этикой и духом капитализма, если ни цели, ни ценности протестантства не были ориентированы на его пробуждение? Вебер продемонстрировал, как новые религиозные течения способствовали преобразованию человека традиционного в человека эпохи модерна, причем «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. 59]. А когда это преобразование уже совершилось, старые инструменты оказались ненужными и их место заняли новые воззрения и идеалы. «Люди, исполненные „капиталистического духа“, теперь если не враждебны, то совершенно безразличны по отношению к церкви. Благочестивая скука рая не прельщает столь деятельные натуры, а религия представляется им лишь средством отвлечь людей от трудовой деятельности в этом мире... Капиталистическое хозяйство не нуждается более в санкции того или иного религиозного учения и видит в любом влиянии церкви на хозяйственную жизнь... такую же помеху, как регламентирование экономики со стороны государства... Однако все это — явления той эпохи, когда капитализм, одержав победу, отбрасывает ненужную ему больше опору» [Вебер, 2011. С. 39, 42].

Можно ли считать, что исламский фундаментализм воспитывает некоторые качества, которые отсутствуют у человека традиционного и необходимы человеку современному? Это действительно так. Исламский фундаментализм, как и протестантство, предполагает отказ от традиционных иерархий и сознательный выбор своего мировоззрения. Поэтому в отношении его также верны мысли Вебера о роли религиозного фундаментализма в формировании культуры индивидуализма. «Образование аскетических общин и сект, с их радикальным отказом от патриархальных пут, с их толкованием заповеди повиноваться более Богу, чем людям, явилось одной из важнейших предпосылок современного „индивидуализма“» [Вебер, 2011. С. 174].

Кроме того, исламский фундаментализм предполагает признание ценности знаний (и светских тоже!), уважение к закону, здоровый образ жизни, осознание права на социальный протест. Всё это — признаки современного горожанина, причем многие его черты относятся скорее не к человеку модерна, а к человеку постмодерна. При этом к человеку постмодерна, непосредственно выходящему из традиционного общества и не ощутившего на себе дисциплинирующего влияния индустриальной культуры.

Сейчас невозможно предсказать, каков будет окончательный баланс факторов, влияющих на развитие как Дагестана, так и северокавказских республик в целом. Очевидно, идущая там социальная трансформация, сама по себе неоднозначная и противоречивая, не может быть свободна ни от общероссийских, ни от общемировых (в том числе идущих в исламском мире) процессов, и это еще больше осложняет любые прогнозы. Однако, несмотря на это (а возможно, и благодаря этому), опыт данного региона представляется чрезвычайно важным для развития институциональной теории, поскольку на фактическом полевом материале позволяет понять, каким образом происходят процессы институциональной трансформации, и ответить на те вопросы, которые оставались не проясненными ранее.

Литература

1. *Белый А.* Петербург // Белый А. Полное собрание сочинений: в 2-х т. Т. 1. М.: Альфа-Книга, 2011. С. 181—514.
2. *Булгаков С. Н.* Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции. СПб.: Азбука-Аттикус, Авалонъ, 2011. С. 38—102.
3. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма. М.: Директ-Медиа, 2011.
4. *Дюркгейм Э.* Самоубийство: Социологический этюд // Пер. с фр. с сокр.; под. ред. В. А. Базарова. М.: Мысль, 1994.
5. *Жижек С.* О насилии. М.: Европа, 2010.
6. *Зиммель Г.* Большие города и духовная жизнь // Логос, 2002. № 3—4. С. 23—34.
7. *Изгоев А. С.* Об интеллигентной молодежи (Заметки о ее быте и настроениях) // Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции. СПб.: Азбука-Аттикус, Авалонъ, 2011. С. 259—295.
8. *Инглхарт Р., Вельцель К.* Модернизация, культурные изменения и демократия. М.: Новое издательство, 2011.
9. *Калхун К.* Национализм. М.: Территория будущего, 2006.
10. *Матц У.* Идеологии как детерминанта политики в эпоху модерна // Полис. 1992. № 1. С. 130—142.
11. *Миронов Б. Н.* Социальная история России периода империи (XVIII — начало XX в.). Т. 1. СПб.: Дмитрий Буланин, 2000.
12. *Норт Д.* Институты, институциональные изменения и функционирование экономики. М.: Фонд экономической книги «Начала», 1997.
13. *Норт Д.* Понимание процесса экономических изменений. М.: Изд. дом ГУ—ВШЭ, 2010.
14. *Норт Д., Уоллис Д., Вайнгаст Б.* Насилие и социальные порядки. Концептуальные рамки для интерпретации письменной истории человечества. М.: Изд-во Института Гайдара, 2011.

15. *Парк Р. Э.* Город: предложения по исследованию человеческого поведения в городской среде // Парк Р. Э. Избранные очерки. М.: ИНИОН РАН, 2011a. С. 19—56.
16. *Парк Р. Э.* Социология, сообщество и общество // Парк Р. Э. Избранные очерки. М.: ИНИОН РАН, 2011b. С. 80—114.
17. *Стародубровская И. В. и др.* Северный Кавказ: модернизационный вызов. М.: Дело, 2012.
18. *Шлегель К.* Возвращение европейских городов // Отечественные записки. 2012. № 3. С. 288—304.
19. *Brower D. R.* The Russian City Between Tradition and Modernity, 1850—1900. Berkeley: University of California Press, 1990.
20. *Burgess M.* Comparative Federalism: Theory and practice. London: Routledge, 2006.
21. *Shack W. A.* Urban Ethnicity and the Cultural Process of Urbanization in Ethiopia // Urban Anthropology: Cross-Cultural Studies of Urbanization. N.Y.: Oxford University Press, 1973. P. 251—282.
22. *Wirth L.* Urbanism as a Way of Life // American Journal of Sociology. 1938. Vol. 44. No 1. P. 1—24.

Ekonomicheskaya Politika, 2015, vol. 10, no. 3, pp. 68–88

Irina STARODUBROVSKAYA, Cand. Sci. (Econ.). E-mail: irinas@iet.ru.

Gaidar Institute for Economic Policy (3-5, Gazetny per., Moscow, 125009, Russian Federation).

Informal Institutions and Radical Ideologies in the Process of Institutional Transformation

Abstract

The article questions one of the main ideas of institutional theory — the idea of sustainability and only evolutionary dynamics of informal institutions. For the analysis of the phenomenon of informal institutions destruction and its consequences the tools of sociological theory are used. Sociological theory admits that the period of intensive urbanization is characterized by anomie — the lack of norms when traditional rules have been ruined and the new urban ones have not been formed yet. Different reactions of individuals and communities to *anomie* are discussed, among them — ideology as a compensatory mechanism to *anomie*. Dissemination of fundamentalist Islamic ideologies as a reaction to *anomie* and generation conflict is analyzed on the basis of wide field research undertaken in Dagestan for several years. Institutional consequences of this process were also forecasted.

Key words: institutional change, informal institutions, anomie, generation conflict, Islamic fundamentalism.
JEL: B52, Z12, Z13.

References

1. Bely A. Petersburg. In: Bely A. *Works*: In 2 vols. Vol. 1. Moscow: Alfa-Kniga, 2011, pp. 181-514.
2. Bulgakov S.N. Heroism and self-sacrifise (Some thoughts on religious nature of Russian intelligentsia). In: *Vekhy: Collection of papers on Russian intelligentsia*. St. Petersburg: Azbuka-Attikus, Avalon, 2011, pp. 38-102.
3. Weber M. *The protestant ethic and the spirit of capitalism*. Moscow: Direct-Media, 2011.
4. Durkheim E. *Suicide: a study in sociology*. Moscow: Mysl, 1994.
5. Zizek S. *On violence*. Moscow: Europa, 2010.
6. Simmel G. Big Cities and Spiritual Life. *Logos*, 2002, no. 3-4, pp. 23-34.

7. Izgoev A. S. On intelligent youth (Notes on its life and ideas). *Vekhy: Collection of Papers on Russian Intelligentsia*. St. Petersburg: Azbuka-Attikus, Avalon, 2011, pp. 259-295.
8. Inglehart R. Welzel Ch. Modernization, cultural change and democracy. Moscow: Novoe Izdatelstvo, 2011.
9. Calhoun C. *Nationalism*. Moscow: Territoriya Budushyego, 2006.
10. Mats U. Ideologies as determinant of policy in modern epoch. *Polis*, 1992, no. 1, pp. 130-142.
11. Mironov B. N. *Social history of Russia in the period of Empire (XVIII — the beginning of XX)*. St. Petersburg: Dmitry Bulanin Publ., 2000.
12. North D. *Institutions, institutional change and economic performance*. Moscow: Foundation of economic books "Nachala", 1997.
13. North D. *Understanding the process of economic change*. Moscow: HSE Publ., 2010.
14. North D., Wallis J., Weingast B. Violence and social orders: A conceptual framework for interpreting recorded human history. Moscow: Gaidar Institute Publ., 2011.
15. Park R. E. The City: Suggestions for the investigation of human behavior in the city environment. In: Park R. E. *Selected Essays*. Moscow: INION RAS, 2011a, pp. 19-56.
16. Park R.E. Sociology, community and society. In: Park R. E. *Selected Essays*. Moscow: INION RAS, 2011b, pp. 80-114.
17. Starodubrovskaya I. V. etc. *North Caucasus: Modernization challenge*. Moscow: Delo, 2012.
18. Schlegel K. Return of European cities. *Otechestvenniye Zapiski*, 2012, no. 3, pp. 288-304.
19. Brower D. R. The Russian city between tradition and modernity, 1850-1900. Berkeley: University of California Press, 1990.
20. Burgess M. *Comparative federalism: Theory and practice*. London: Routledge, 2006.
21. Shack W.A. Urban ethnicity and the cultural process of urbanization in Ethiopia. *Urban Anthropology: Cross-Cultural Studies of Urbanization*. N.Y.: Oxford University Press, 1973, p. 251-282.
22. Wirth L. Urbanism as a way of life. *American Journal of Sociology*, 1938, vol. 44, no. 1, pp. 1-24.