**Реферат: Мусульманская социальная революция**

Закрепившееся в общественном мнении, литературе и СМИ на Западе и в России представление об исламо-экстремизме как исключительно терроризме анархо-криминального характера не соответствует действительности. Разумеется, какая-то доля анархизма и криминальности в исламоэкстремизме имеется. Однако корни этого явления намного глубже, а его политические и социальные связи намного шире и отнюдь не сводятся к безумному фанатизму и преступному беспределу. Чтобы разобраться в этом, необходимо обратиться к генезису исламо-экстремизма, к многообразным, часто осложнявшим друг друга обстоятельствам и условиям его возникновения.

Мир ислама, охватывая ныне свыше 1 млрд. чел. примерно в 70 странах (из которых 40 стран являются преимущественно или целиком мусульманскими), переживает уже лет 30 период обращения к фундаментализму – течению, требующему возврата к «истокам» ислама1. Это, по мнению известного египетского социолога Анвара Абд аль-Малика, – «постоянная черта всех зрелых цивилизаций, культур и наций … в момент вызова, создаваемого конфронтацией, отречением, глубоко ощутимой угрозой, так же как и тупиковой ситуацией, прерыванием господствовавших до настоящего времени темпов прогресса, ростом экспансии, дестабилизацией «нормального состояния» мощными силами извне»2. Данное определение относится ко многим явлениям современного мира последних лет. Однако исламский фундаментализм особенно специфичен и самобытен. За последние 150 лет это уже третья после панисламизма конца XIX в. – начала XX в. и мусульманского национализма 20–60-х годов прошлого столетия волна идеологического подъема мира ислама. Важнейшей частью этого национализма был ислам. Но фундаментализм возник как своего рода отрицание, как реакция на неэффективность, несостоятельность националистической идеологии и политики3.

Все националисты стран ислама, даже убежденные сторонники секуляризма и светского подхода к решению всех проблем, многое черпали из религии. При этом если широкие массы, служившие опорой национализму, придерживались несколько упрощенного «народного ислама», то лидеры национализма, как правило, были сторонниками исламского модернизма, т.е. пытались сочетать идеи мусульманской реформации Джамаля ад-Дина аль-Афгани и Мухаммеда Абдо со стремлением к секуляризации частной и общественной жизни, к созданию светского национального государства. Подобное сочетание было типично для таких лидеров, как Ахмед Сукарно и Мухаммад Хатта в Индонезии, Мухаммад Али Джинна в Индии (потом в Пакистане), Алляль аль-Фаси в Марокко. В тех же случаях, когда светские лидеры отгораживались от ислама (Мустафа Кемаль в Турции, Саад Заглул и Мустафа Наххас в Египте, Салах Битар и Мишель Афляк в Сирии, Хабиб Бургиба в Тунисе, Фархат Аббас в Алжире), в рядах националистов обязательно возникало мощное контртечение «мусульманского максимализма», которое доходило до полного отрицания национализма и его замены апологией Корана и шариата с одновременным призывом к созданию теократического исламского государства. Наиболее ярким воплощением этого феномена явилось движение «братьев-мусульман», возникшее в конце 20-х годов XX в. в Египте, а затем распространившееся и на другие арабские страны. Оно по праву может считаться до 60-х годов предтечей современного фундаментализма, а начиная с 70-х годов – одной из его самых мощных сил.

Национализм стал господствовать в странах ислама после второй мировой войны. В течение примерно полутора – двух десятилетий после ее окончания почти все они стали независимыми. Национализм, таким образом, добился своей цели. Однако он, как и связанный с ним в ряде случаев мусульманский социализм, потерпел неудачу в решении экономических и социальных проблем. Политическая независимость не повлекла за собой сколько-нибудь серьезной хозяйственной самостоятельности, сохранив значительную подчиненность ведущим державам Запада в сферах экономики, финансов, образования, науки, культуры, технологии, технической и военной мощи. Этот мощный пресс извне непосредственно воздействовал на все процессы и социальные сдвиги внутри мира ислама, что достаточно остро ощущалось мусульманами и способствовало закреплению негативного отношения к Западу, традиционного с колониальных и даже, во многих случаях, еще с доколониальных времен. Неспособность большинства националистических правительств выполнять свои обещания лишь обострила ситуацию.

Добавились и неблагоприятные социальные явления, резко ухудшившие положение практически всех жителей Востока: разорение огромных масс крестьянства и городских мелких собственников, быстрый рост численности маргиналов и прочих социальных низов города и деревни, гигантские масштабы трудовых миграций, которые привели к значительному росту удельного веса бывших крестьян в среде горожан современного Востока. Во многих случаях до 44% переселившихся в город из деревни оказывались безработными или лицами без определенных занятий4. Все это не могло не привести и к ожесточению тех, кто оказался в городе лишним, и к проникновению в городскую среду сельской идеологии, сельских представлений и идеалов. Социальное недовольство сближало радикальный «народный ислам» сельских низов и более умеренный, хотя и более ортодоксальный ислам городского общества, в ряде случаев вообще равнодушного к религии. Эта своеобразная «реисламизация» города за счет притока раскрестьяненных пауперов и люмпенов во многом строилась на подчеркивании и выпячивании уравнительных принципов ранней мусульманской общины.

Городские и сельские низы составляют большинство населения многих стран ислама. Для них характерны отчаяние, чувство безнадежности, склонность к крайним формам и методам социального протеста ввиду страха перед нищетой и разорением, сознание унизительности и бесперспективности своего существования. В поисках выхода обездоленные люди обращаются к архаичному эгалитаризму и общинному коллективизму ислама, к традициям института «садака», предписывающего всем имущим мусульманам помогать нуждающимся единоверцам. Отсюда попытки возрождения в Иране, Пакистане и некоторых других странах коранических налогов «ушр» и «закят», доход от которых в принципе также должен идти на нужды неимущих мусульман. Политически неискушенные или малообразованные люди склонны объяснять свои беды, свое неустойчивое положение и утрату былых корней забвением предписаний ислама, его искажением как под влиянием идущей с Запада модернизации, так и вследствие «бидъа», т.е. недопустимых новшеств, вводимых «плохими» правителями и вообще «плохими» мусульманами, отступающими от заветов Корана и шариата.

Социально-экономические корни этого, как говорят в Алжире, «возврата к истокам» несомненны. Достаточно бегло взглянуть на страны наибольшего распространения исламского фундаментализма – Иран (где к началу хомейнистской революции 1978–1979 гг. только в крупных городах насчитывалось 1,5 млн. пауперов и люмпенов), Пакистан (где к началу 80-х годов ¾ горожан были неимущими или малоимущими), Ливан (где наиболее многочисленны шииты, составившие около 30% населения и основную массу неимущих жителей страны), Египет (где уже в 70-е годы только из 10 млн. жителей Каира 56% относились к городским низам, а многочисленные организации фундаменталистов действовали главным образом среди учащихся и молодежи беднейших кварталов)5.

Конечно, распространение фундаментализма было связано не только с ростом бедности, но также с идеологическими причинами (вышеупомянутой дискредитацией националистов) и международной обстановкой (усилением враждебности Запада после начала революции в Иране, войной в Афганистане, событиями 1975–1991 гг. в Ливане, общим обострением ситуации на Ближнем Востоке после июньской войны 1967 г.). Вместе с тем эволюцию большинства исламских фундаменталистов от сравнительно умеренных позиций к экстремизму следует рассматривать в прямой связи с постепенным внедрением в их сознание новой разновидности политизированного ислама, который с некоторых пор именуется «политическим» и даже «революционным» исламом.

Взаимоотношения ислама и революции прошли сложный путь, развивались от полной несовместимости до слияния в общепризнанном понятии «исламская революция», официально принятом в 1978–1979 гг. в Иране. Обычно до этого идеологи и даже реформаторы ислама осуждали «социалистические теории Запада», считая, что они «несут зло – раскол общества, анархию и безверие». Этим теориям Джамаль ад-Дин аль-Афгани противопоставлял принцип «шура» (совета, совещания) и социального мира6.Одновременно он осуждал выступления против монархов и знати, тем более – репрессии революционеров против них.

Однако в дальнейшем все изменилось. Мусульмане самых разных стран участвовали в двух мировых войнах и множестве национально-освободительных движений, так или иначе сопровождавшихся вооруженной борьбой и социальным насилием революционного характера. Почти все страны ислама пережили в минувшем столетии экономические кризисы, стихийные бедствия, политические перевороты, радикальную трансформацию общественных структур и морально-психологического климата вследствие включения в мирохозяйственные связи и сложной, как правило, крайне болезненной адаптации к воздействию культуры, технологии, организационных принципов, этики и эстетики Запада, что сопровождалось «вестернизацией» значительной части общества.

Мусульмане дольше других людей Востока – примерно 1300 лет – общались с европейцами. И около 1000 лет они оказывают сопротивление европейской экспансии, которую всегда считали не только военной, но также духовной и прежде всего религиозной агрессией. Неудачи в этом противостоянии за последние века неимоверно ожесточили мусульман. Следует, однако, помнить при этом: мусульмане не выступают против западной цивилизации как таковой или вообще влияния Запада. Но они решительно против военного, политического, экономического и особенно духовного господства иноверцев, ибо считают его покушением не только на свою свободу, но и на самобытность, неповторимость собственной цивилизации.

Колониальные порядки сменились в XX в. более изощренной политикой неоколониализма, продолжившей и по-своему закрепившей господство Запада. Даже сбросив оковы политической зависимости, страны ислама остались отсталой периферией мирового капитализма, во многом сверяющей свою хозяйственную, политическую и социокультурную жизнь с требованиями развитых стран, как правило, своих бывших метрополий. Изменение быта, нравов и обычаев под воздействием идущей с Запада модернизации подрывает традиционную монополию ислама в этих сферах жизни мусульман, что не может не вызвать крайне негативной реакции и официальных представителей ислама, и наиболее традиционалистски настроенной части верующих. Модернизация экономики стран ислама и начавшийся процесс глобализации способствуют быстрой пауперизации значительной массы, если не большинства, мусульман, а ускоренная урбанизация этих групп населения приводит к невиданному ранее скоплению в городах «горючего материала» в лице неимущих маргиналов, представляющих собой своего рода социальный динамит.

Исследователи констатируют повсеместную неудачу стран ислама в попытках обеспечить «адекватный экономический рост», руководствуясь опытом Запада. В результате, как считает Хашим Джавад, «многие мусульмане смотрят на ислам как на более справедливую экономическую систему»7. По мере роста социальной напряженности в большинстве стран ислама вследствие разочарования масс в проводимой светскими (как правило, прозападными) властями политике обычными становятся диктаторские методы управления, репрессии, цензура, пытки и нарушения гражданских прав, тайные убийства и похищения политических оппонентов. Это – ответ на разоблачение коррупции и разложение госаппарата, да и на любую критику, часто ведущуюся с позиций исламской морали. Недовольство многих мусульман вызывает также невозможность противиться западному влиянию ввиду содействия ему со стороны правящих кругов таких стран, как Турция, Иордания, Египет, Малайзия, Пакистан и многие другие. Принятие рядом мусульманских лидеров американской версии «угрозы мусульманского заговора» вызывает особое возмущение в мире ислама8. Сильнейшим раздражителем общественного мнения в арабских странах стали утрата Палестины и возникновение Израиля, что понимается не только как политическое и военно-стратегическое поражение, но и как удар по исламу иноконфессиональной силы, нанесенный с помощью Запада. Поэтому готовность ряда мусульманских государств и ведущих палестинских лидеров вести переговоры с Израилем трактуется как следствие «американского опекунства» и «унизительный фарс»9.

Все эти факторы и создали условия для перехода стран и народов ислама от национализма, широко распространенного в 20–60-х годах XX века, к исламскому радикализму или, как предпочитают выражаться некоторые авторы, «революционному исламу». Этот переход был определен и обозначен исламской революцией 1978–1979 гг. в Иране – единственной в XX веке, проходившей под руководством мусульманского духовенства и продемонстрировавшей все вышеперечисленные факторы революционности мусульман. Для этого сложились особенно благоприятные условия: наличие более тысячи носителей высшего духовного шиитского звания «аятолла», во многих случаях связанных с богатыми и влиятельными семействами; огромное влияние около 200 тыс. улемов и служителей культа, контролирующих более 80 тыс. мечетей (и, следовательно, посещающих их верующих) и около 300 медресе и религиозных учебных заведений с ежегодным выпуском до 60 тыс. учащихся. В стране насчитывается до 1,5 млн. «сейидов» (потомков Пророка), весьма почитаемых верующими и объективно заинтересованных в усилении позиций ислама во всех сферах жизни. Против этих сил режим шаха – светский, демонстративно прозападный, деспотический и действовавший террористическими методами (при опоре на охранку и систему доносов) – оказался несостоятелен. В трудной ситуации шахский режим, ухитрившийся предварительно поссориться с духовенством (из-за ограничения вакфов, контроля над судами и образованием, «вестернизации» быта и т.п.), был лишен идеологических рычагов воздействия на общество и, несмотря на всемерную поддержку США, пал. Это произвело впечатление разорвавшейся бомбы и породило «исламский бум» 70–80-х годов10.

Влиянию «революционного ислама» в мире и дальнейшему распространению его идей в огромной мере способствовала война в Афганистане 1979–1989 гг., спровоцировавшая наплыв в эту страну десятков тысяч добровольцев со всех концов мира ислама, вовлечение в афганские события Пакистана, Саудовской Аравии и США (в гораздо меньшей степени, но все же – Ирана и Китая), рост на антисоветской основе сил исламского фундаментализма во всех регионах распространения ислама, включая СССР. Усилению радикальных направлений фундаментализма способствовали также информационная война, развернутая при поддержке западных СМИ и возраставшая материальная, техническая и кадровая поддержка моджахедов в Афганистане и вообще экстремистов от фундаментализма общинами мусульман-иммигрантов в Европе и Америке, насчитывавших к середине 90-х годов в общей сложности до 18 млн. человек11. Проводимые наиболее радикальными лидерами этих общин сбор средств, обучение боевиков, кампании в СМИ, а также обращение в ислам теперь уже тысяч европейцев и американцев все более и более становятся серьезным фактором международной жизни.

На рубеже XX–XXI веков «революционный ислам» в разной степени и различными способами демонстрирует свою силу в Афганистане, Иране, Пакистане, Египте, Йемене, Судане, Алжире, на Северном Кавказе, весьма заметен в Средней Азии, на северо-западе Китая (в Синьцзяне), в Бангладеш, среди мощной мусульманской общины Индии (до 100 млн. чел.), в Ливане, Палестине, Ливии, Марокко, Боснии, а также – в среде упомянутых выше мусульманских диаспор – на Западе. Целью исламоэкстремистов является осуществление повсюду «исламской революции» по типу иранской, с последующим созданием «исламского государства» (иногда уточняется – «исламской республики»), конституцией которого был бы Коран12.

В Египте, например, с 1980 г. демонстрации с требованием введения шариата как основы законодательства в течение многих лет увлекали за собой от 40 тыс. до 100 тыс. человек в разных городах страны, исламские ассоциации объединяли миллионы людей, были представлены депутатами в парламенте и контролировали 180 «исламских» компаний с общим капиталом в 25 млрд. долларов. В Алжире ныне легально действует весьма влиятельное «Движение за исламское общество», с 1997 г. имеющее мощную фракцию в парламенте13.

При рассмотрении всех современных факторов, питающих «революционный ислам», не стоит упускать из виду также историческое и политическое происхождение самого понятия революционности в исламе. Оно исторически прочно связано с революционными событиями 1917–1921 гг. в России, подорвавшими традиционные устои жизни миллионов мусульман, в том числе за пределами России. Февраль и октябрь 1917 г. объективно способствовали исчезновению уверенности мусульман в силе и прочности Российского государства, сотрясаемого малопонятными преобладающей их части революциями (да еще двумя за один год!) и позволяющего ниспровергать самые основы своего существования. Для мусульман легитимность власти даже Временного правительства была сомнительна, ибо не была освящена ни монархией, ни церковью, ни традицией. Октябрь 1917 г. добавил к этим сомнениям ощущение полного разрыва со всеми предшествующими традициями, да и со всем, что олицетворяло российскую цивилизацию. Это породило убеждение в том, что мусульманам отныне не по пути с саморазрушающейся, отказывающейся от самой себя Россией, погрузившейся в хаос, анархию и революционный нигилизм.

Гражданская война и интервенция, поставившие большевиков на край гибели (особенно в 1919 г.), не вызвали массовых национально-религиозных движений мусульман, которые в тех условиях могли привести к краху Советской России. Численность мусульман на территории страны тогда выросла (несмотря на потери в первой мировой и гражданской войнах) в 1910–1923 гг. с 20 млн. до 30 млн. человек. Это была сила, которая могла выступить и против большевиков, и за них. Поэтому политика Советской власти по отношению к мусульманам сначала была исключительно гибкой, направленной на завоевание их симпатий. Обеспечить подобную осторожность и внимание смогли Мулланур Вахитов и Мирсаид Султан-Галиев, видные татарские революционеры, а также знатоки культуры и национально-религиозной самобытности мусульман, возглавившие Центральный мусульманский комиссариат при Наркомнаце России. Ими был начат в марте 1918 г. первый опыт создания социалистической автономии: Южный Урал и Средняя Волга были объявлены Татаро-Башкирской Советской республикой в составе РСФСР. Султан-Галиев предлагал сделать ее «очагом, революционные искры которого попали бы в самое сердце Востока».

После гибели Вахитова в августе 1918 г. Султан-Галиев принял на себя все его обязанности. Во многом (если не в основном) результатом усилий Вахитова и Султан-Галиева было и принятие Декларации прав народов России 2(15) ноября 1917 г., и «Обращения ко всем трудящимся мусульманам России и Востока». С лета 1918 г. проводились съезды мусульман, на которых многие революционеры соседствовали рядом с муллами и вместе с ними провозглашали лозунг «веры, свободы и национальной независимости». До 1921 г. в пропаганде большевиков проводился тезис о совместимости и взаимодополняемости шариата и коммунизма. Ввиду этого часть мусульманского духовенства даже выдвинула лозунг: «За Советскую власть, за шариат!»14.

В декабре 1923 г. было даже проведено совещание мулл под лозунгом «Советская власть не противоречит исламу». Во многом эта линия продолжалась до конца 20-х годов15. Однако вести ее Султан-Галиеву и его единомышленникам было трудно, ибо они сталкивались с опасениями и подозрениями со стороны наиболее ярых «безбожников», а от самого Ленина слышали, что доверия пролетариату Востока «не будет до тех пор, пока в восточных странах полностью не установится социализм»16.

Самый известный французский арабист XX в. Жак Берк лишь частично прав, когда он объясняет суть конфликта Султан-Галиева и Сталина приверженностью советской системы «индустриальным схемам и общим местам», что и побудило ее отвергнуть предложение Султан-Галиева «базировать распространение марксизма среди народов степей на татарской самобытности, понимаемой как «форма» социалистического содержания»17. Конечно, догматизм и невежество мешали многим партаппаратчикам понять, что лишь бережное и уважительное отношение к религии, обычаям, традициям мусульман, их культуре и быту давало единственный шанс принятия идей социализма миром ислама. Этого иногда не понимали и высокообразованные большевики, в отношении к исламу и вообще Востоку остававшиеся весьма пристрастными «западниками». Но еще большее значение имела личная позиция Сталина. Султан-Галиев был для него незаменим, когда надо было завоевывать авторитет у мусульман, привлекать их на сторону большевиков. Но Султан-Галиев, стремившийся всерьез продолжать демократическую политику, предполагавшую уважение национальных прав и особенностей, признание роли ислама и местных обычаев не на словах, а на деле, был Сталину не только не нужен, но и опасен. Поэтому и была развернута в 1923–1940 гг. «борьба с султан-галиевщиной, сопровождавшаяся репрессиями, казнями и чудовищной клеветой.

В свете последующих событий конца XX в. особенно актуально звучит предвидение Султан-Галиевым «поражения революции» и «неизбежности распада» СССР в результате подмены реалистичного «разрешения нацвопроса» его насильственным «изживанием»18. Сталин и, к сожалению большинство руководства РКП(б) тогда предпочли второе. Тем самым они противопоставили социализм исламу, совершенно не приняв во внимание, что ислам – не только религия, но также цивилизация, миропонимание, философия, социальный регулятор быта и поведения, этика и образ жизни. Социализм от этого, как выяснилось в дальнейшем, только проиграл.

Султан-Галиев остался в истории народов Востока как мыслитель, сумевший соединить, казалось бы, несоединимые постулаты марксизма и мусульманской религии, сведя их к общему пониманию социального равенства, преобладания интересов общества над интересами личности, антикапитализма, антиимпериализма, антиколониализма, общественного блага и долга. Он делал ставку на демократические элементы и революционный потенциал ислама. Именно поэтому его называют сегодня «отцом революции Третьего мира».

Значение наследия Султан-Галиева полностью раскрылось лишь во второй половине XX века. В 60–70-е годы его идеями, особенно гибким учетом психологии и образа жизни восточного крестьянства и определением роли ислама в процессе революционного обновления общества, увлекались Гамаль Абдель Насер в Египте, Ахмед Бен Белла в Алжире, Муаммар Каддафи в Ливии и Али Шариати в Иране19. В 80-90-е годы работы Султан-Галиева получили широкое признание (в Казани создан общественный фонд его имени, печатаются его политические и литературные произведения). О нем пишут крупнейшие востоковеды Англии, Франции, США, Японии. Возможно, реализация его идей способствовала бы уже в первые десятилетия XX века концентрации революционной энергии народов ислама на созидательных задачах, сотрудничестве в поисках социальной справедливости. И кто знает, может быть, мир был бы избавлен от многих бед фанатизма, экстремизма, терроризма, милитаризма и других видов насилия, которые имели или имеют сегодня место от Индонезии и Филиппин до Алжира и Боснии, не говоря уже об Афганистане и Чечне.

Однако был избран иной путь. Политика 20–30-х годов фактически ослабила, если не зачеркнула многие достижения СССР в национальной сфере.

Вместе с тем положение ислама в СССР было достаточно противоречиво. «Советизация» мусульманских регионов сопровождалась модернизацией общества, ростом экономики, сферы просвещения и социальных гарантий, расцветом национальной культуры и началом формирования гражданского самосознания мусульман, чему способствовало их сближение с другими народами СССР, особенно с русским, в том числе в правовом, социокультурном и личностном плане. Эту сторону жизни мусульман в СССР нельзя забывать. Фактически ими был образован совместно с другими народами СССР «социум общей судьбы», державшийся до 1991 г.20 К тому же в 50–80-е годы XX в., когда СССР взял курс на поддержку освободительных движений в зарубежной Азии и Африке, Москвой была проявлена «небывалая ранее терпимость по отношению к исламу»21.

Таким образом, события 1917 г., взорвав старое общество России, решающим образом изменили отношение ислама к революции. Мусульмане России оказались втянуты в политическую и социальную борьбу на бескрайних просторах рухнувшего государства, где они должны были заново определять свою позицию и отношение к ожесточенной схватке «красных» и «белых». Участие в этой схватке революционизировало мусульманское общество, ускорило его социальное и политическое развитие, стимулировало различные классы и группы мусульман к отстаиванию своих интересов методами революционного противоборства вплоть до вооруженного насилия. В чрезвычайных условиях гражданской войны быстро возникали, созревали и укреплялись политические группы, партии и общественные организации мусульман, нарождалась идеология мусульманского национализма и мусульманской революционности, базировавшаяся на усвоении огромного, многообразного и неоднозначного опыта революции и революционной борьбы всех народов России.

Борьба шла в основном между мусульманами – союзниками большевиков и мусульманами-националистами. Но и те, и другие по своим методам организации и борьбы, по психологии и целям были революционерами, ибо одинаково революционным было и помогать новой власти разрушать старое российское общество и его порядки, и бороться за самоопределение и отделение от этой новой власти. Жизнь не оставила возможности иного выбора. Любой его вариант лишь способствовал революционизированию мусульман, так как болезненно ломал их цивилизационные связи с Россией, ослабляя или разрывая их в случае отделения от нее, ставя их на совершенно иную основу в случае союза с новой Россией.

Революционный опыт мусульман России в дальнейшем, несмотря на относительную изоляцию СССР от остального мира в 20–30-е годы, распространился практически на все страны ислама либо через механизм Коминтерна, либо через эмиграцию мусульман из СССР, либо через басмачество, действовавшее в Центральной Азии, но имевшее базы и поддержку в Турции, Иране, Афганистане и Кашгарии (Синьцзяне). Этот опыт привнес в мусульманскую среду зарубежного Востока высокую степень идеологизации и политизации социальной борьбы и социальных движений, возросший уровень организованности и политической культуры, увеличение склонности к революционному насилию и массовым движениям общественного протеста, сочетающим традиционные формы сплочения (мечеть, суфийское братство) и новейшие способы объединения верующих (партии, профсоюзы, различные ассоциации). Все это явилось основой революционизирования общества в странах ислама последующих десятилетий. В сознании мусульман понятия «ислам» и «революция» окончательно соединились, перестав быть несовместимыми. Неуклонно прогрессировавшая в XX в. «политизация» ислама привела к «исламизации», в свою очередь, почти всех проявлений социального, национального и иного массового протеста мусульман.

Таким образом, нынешняя радикализация ислама, вызванная прежде всего изложенными выше экономическими, идеологическими, международными и прочими факторами, в том числе психологией отчаяния обездоленного большинства мусульман, толкающей их к экстремизму, во многом обязана и модернизации, пришедшей с Запада, в частности через Россию. Идея социальной революции, политизации общества и соответствующей организации его классов, групп и духовных направлений – своего рода подарок Запада и России миру ислама. Но соединившись с местными структурами, традициями, обычаями и психологией, этот «подарок» превратился в идеологический и политический бумеранг. Об этом стоит задуматься, вспомнив хотя бы, как и почему постепенно менялся мир ислама за минувшее столетие, в начале которого он решительно отвергал само понятие «революции» и вообще революционности на западный манер, вне рамок религии. И не пришло ли, наконец, время перейти от брани в адрес исламоэкстремизма к серьезному выявлению исторических, социальных и экономических корней политизации ислама, рождающей саму идею «исламской революции»?

исламский экстремизм революция

**Список литературы**

1. Аргументы и факты. 1992, № 5, с. 4;
2. Народы Азии и Африки. 1990, № 2, с. 18.
3. Вопросы истории. 1993, № 1, с. 32.
4. Низшие городские слои и социальная эволюция стран Востока. – М., 1986, с. 211–212;
5. Мухаметшин Ф.М. Взгляд на исламский фундаментализм. – M., 1998, с. 72–73.
6. Ланда Р.Г. Ислам в истории России. – M., 1995, с. 206–211.
7. Восток. 1993, № 4, с. 83–84;
8. Заки Валиди Тоган. Воспоминания. Борьба мусульман Туркестана и других восточных тюрок за национальное существование и культуру. – М., 1997, с. 256–259.
9. Султан-Галиев, Мирсаид. Статьи, выступления, документы. – Казань, 1992, с. 446–470.
10. Вопросы истории, 1999, № 8, с. 53–70.
11. Верт Н. История Советского государства. 1900–1991. – M., 1994, с. 171–172.