



ИРАН

**в условиях новых
геополитических
реалий**

Сборник статей

Иран в условиях новых геополитических реалий

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=43178955

Иран в условиях новых геополитических реалий:

ISBN 978-5-907041-23-3

Аннотация

Предлагаемый вниманию читателя сборник содержит статьи российских и иранских авторов, касающиеся различных аспектов Исламской революции и развития Исламской Республики Иран. Основное внимание уделено идеологическому обоснованию новой модели исламского государства, в основе которой лежит принцип «веляят-е факих», и ее реализации. Анализируются результаты социально-политического, экономического и культурного развития ИРИ, ее основные внешнеполитические концепции и эволюция российско-иранских отношений, рассматриваются сценарии развития Исламской Республики. Данный сборник статей представляет несомненный научный интерес и может быть использован в образовательном процессе в качестве учебного пособия для студентов востоковедных специальностей.

Содержание

Предисловие	5
И.Р. Гибадуллин	9
Ю.Е. Федорова Институт философии РАН	39
Конец ознакомительного фрагмента.	49

Иран в условиях новых геополитических реалий

© Фонд Ибн Сины, 2019

© ООО «Садра», 2019

© ФГБУН ИВ РАН, 2019

Предисловие

Исламская революция в Иране стала одним из значимых событий последней четверти XX в. Сорок лет назад в стране произошел революционный взрыв и была свергнута одна из самых древних на Ближнем Востоке монархий. События 1978–1979 гг. получили широкий отклик в мире. Интерес к иранскому феномену не утрачен до сих пор, что объясняется целым рядом факторов. Массовое революционное движение развернулось на фоне динамичного экономического развития страны по капиталистическому пути. Революция носила не только антимонархический, но и антизападный характер. Она развивалась под исламскими лозунгами, и шиитское духовенство стало не только его вдохновителем, но и непосредственно руководило ходом событий и, встав у руля власти, затем успешно воплотило в жизнь идею исламского правления, заложив основы новой государственной системы Исламской Республики Иран.

Исламская революция до сих пор привлекает к себе внимание и политиков, и ученых широкого профиля: политологов, международников, философов, исламоведов, культурологов, социологов и экономистов. Это объясняется значением произошедших в Иране событий не только с точки зрения внутреннего развития страны, но и их влиянием на регион и систему международных отношений, которое не ис-

черпано до сих пор. Исламская революция стала наиболее ярким проявлением религиозного ренессанса, дала толчок развитию политического ислама на мировой арене, противопоставив миру Запада и Востока мир ислама. Иранская революция, основной идеей которой стало осуществление социальной справедливости и борьба с тиранией, заявила о поддержке всех угнетенных народов и искоренении любых форм дискриминации в мире. Создание и развитие исламской республики выдвинуло на обсуждение проблему религиозной демократии (народовластия), цивилизационной самоидентификации в условиях процесса глобализации и роли традиционных духовных ценностей в эпоху модернизации.

Опыт существования ИРИ продемонстрировал «очевидную неисчерпаемость религиозных факторов в эволюции социума»¹, с одной стороны, и способность адаптации ислама к современным реалиям, с другой. За сорок лет Исламская Республика, столкнувшись на своем пути с международной изоляцией, восьмилетней войной, пережившая период разрухи, экономических санкций, повернулась в сторону либерализации. Руководство страны, опираясь на массы, сумело внести коррективы в модель социально-политического и экономического развития, что позволило стимулировать рост экономического и научного потенциала, значительно усилить влияние на региональные процессы. В ос-

¹ В.Г. Барановский, В.В. Наумкин. «Мир веры» и «мир неверия»: экспансия и редукция религиозности. /Полис. Политические исследования, 2018. № 6. С. 8.

нове этих процессов лежало развитие исламской политической мысли.

Исламский режим, несмотря на усиление внешнего экономического давления и ведение против него психологической войны, сохраняет запас прочности и готовности ответить на вызовы, угрожающие его развитию. Он уже не раз продемонстрировал прагматизм и способность адаптировать свой курс к потребностям внешней и внутренней политики, не отказываясь при этом от ценностей Исламской революции.

Предлагаемый сборник представляет собой ретроспективу статей² по проблематике, связанной с Исламской революцией и реализацией новой модели построения государства на основе исламских принципов. Их воспроизведение поможет не только лучше понять события, произошедшие в Иране в указанный период, но и даст дополнительную возможность оценить их с точки зрения их взаимосвязи с идеями Исламской революции, способствовавшими возникновению новых тенденций и явлений, утвердившихся в регионе. Особенностью сборника стало то, что он аккумулирует представления и выводы российских исследователей и иранских авторов, чьи статьи были специально переведены для публикации на русском языке. Авторы из России и Ирана поднимают вопросы концептуального обоснования принципа исламского правления *веляят-е факих*, роли шиитского духовенства

² Статьи, вошедшие в данный сборник, были опубликованы в период с 1998 по 2015 г.

как активного фактора социально-политического развития Ирана в XX в., анализируют различные подходы к трактовке понятия исламской демократии. Ряд исследователей акцентирует внимание на достижениях Исламской Республики в социально-экономической сфере. Не обойден стороной и внешнеполитический аспект.

Несомненно, привлекут внимание работы авторов, которые оценивают значение Исламской революции с позиций сегодняшнего дня, проводят параллели с событиями в других странах, а также прогнозируют сценарии ее будущего развития.

Представление взглядов двух сторон на проблематику Исламской революции не только дает возможность глубже увидеть процессы и явления изнутри и извне и продемонстрировать различные точки зрения, но и помогает выявить наличие общих подходов, а порой и совпадения мнений.

Сборник предназначен для иранистов, экспертов региональной проблематики, философов, студентов востоковедных специальностей.

Коллектив авторов благодарит Фонд исследований исламской культуры имени Ибн Сины за содействие, оказанное при подготовке и публикации этого издания.

Е. Дунаева

И.Р. Гибадуллин
Институт истории им.
Ш. Марджани Академии
наук Республики Татарстан
Советская историография
Исламской революции
1978–1979 гг. в Иране:
изучение религиозно-
идеологических аспектов³

Исламская революция 1978–1979 годов стала одним из наиболее значимых и эпохальных явлений в истории человечества в XX веке. Большинство исследователей признают тот факт, что это событие ознаменовало некий новый этап в политическом развитии стран исламского мира, вызвав к жизни и придав массовый характер различного рода движениям исламского ревайвализма. Исламская революция изменила расклад геополитических сил на Ближнем и Среднем Востоке, создала прецедент «третьего пути развития», пролегаю-

³ Опубликовано в «Сборнике научных статей». Казань: РИИ, 2010. С. 4–24.

щего вне существовавших на тот момент военно-политических блоков и экономических систем. Внезапность и неожиданность событий, происходивших в Иране, поставила в тупик многих исследователей на Западе и в СССР, затруднявшихся дать однозначную оценку феномену иранской революции и тем более как-то прогнозировать дальнейшее развитие событий. Не случайно французский философ-постструктуралист Мишель Фуко поспешил назвать Исламскую революцию «постмодернистской революцией»⁴. В самом деле, феномен Исламской революции оказался настоящим парадоксом для Запада.

Сразу же после победы Исламской революции историки, политологи, социологи, антропологи, культурологи и экономисты на Западе и в СССР принялись анализировать истоки и причины этого революционного движения. Ими были выдвинуты различные теории и подходы к рассмотрению сущности этой революции, опирающиеся на различные методологические позиции и исследовательские дискурсы. Объединяло большинство исследователей резко негативное восприятие происходящих в Иране событий, которые шли вразрез с привычными для них теориями модернизации и прогресса, вызывали в их сознании образы средневекового прошлого, к которому, по их мнению, торопился вернуться Иран.

⁴ *Michiel Lezeenberg, Power and Political Spirituality: Michel Foucault on Islamic revolution in Iran / Michel Foucault and theology: The politics of religious experience.* Edited by James William Bernauer, Jeremy R. Carrette (Ashgate Publishing Company, 2004). Pp. 99–115.

С другой стороны, Исламская революция вскрыла серьезные иллюзии специалистов по Ирану и странам мусульманского мира в целом относительно роли исламской идеологии в политическом развитии этих стран. Только осознав, что идеологической основой массового революционного движения в Иране был ислам, а именно имамитский толк шиизма, многие исследователи судорожно обратились к изучению религиозной традиции шиитского Ирана, в которой отчетливо просматривались ценности, идеи, установки, определившие лицо последней иранской революции. Таким образом, эффект, произведенный Исламской революцией в современном мире, подстегнул интерес многих ученых-иранистов к исламу и оказал воздействие на историографию иранской истории в целом.

В данной статье мы поставили задачу проследить и проанализировать основные тенденции в изучении Исламской революции в России. Наиболее значимым аспектом в изучении и осмыслении специфики иранской революции 1978–1979 гг., на наш взгляд, является ее религиозно-идеологическое содержание, которое как раз и стало предметом самых оживленных дискуссий. В идеологической плоскости лежит и ключ к пониманию сущностных характеристик этой революции. Учитывая то, что изучение Исламской революции никогда не было чисто академическим процессом, оторванным от политических интересов и соображений, нам бы хотелось продемонстрировать взаимосвязь между оцен-

ками представителей научного сообщества и партийно-государственной идеологией СССР.

Отечественная историография Исламской революции в 1980–1991 гг. находилась под всепоглощающим влиянием официальной идеологии КПСС и марксистско-ленинской методологии. Данное обстоятельство оставляло мало пространства для дискуссии и разночтений в понимании специфики иранской революции, что предопределило в некотором смысле единодушие советских исследователей в основных подходах к этому вопросу. Тем не менее определенные расхождения в их трактовках имелись, однако касались они в основном частных моментов и не затрагивали существенных характеристик этой революции.

Выработка подходов к пониманию специфики иранской революции 1978–1979 гг. во многом определялась генеральной линией руководства Коммунистической партии Советского Союза. В отчете ЦК КПСС XXVI съезду КПСС и очередных задачах партии в области внешней и внутренней политики от 23 февраля 1981 г. содержалась следующая характеристика иранской революции, в которой не обойдена вниманием исламская составляющая этой революции:

«Особый характер имеет революция в Иране, которая стала крупным событием в международной жизни последних лет. При всей своей сложности и противоречивости это в основе своей антиимпериалистическая революция, хотя внутренняя и внешняя реакция стремится изменить этот ее ха-

рактер...

В некоторых странах Востока в последнее время активно выдвигаются исламские лозунги. Мы, коммунисты, с уважением относимся к религиозным убеждениям людей, исповедующих ислам, как и другие религии. Главное в том, какие цели преследуют силы, провозглашающие те или иные лозунги. Под знаменем ислама может развертываться освободительная борьба. Об этом свидетельствует опыт истории, в том числе и самый недавний. Но он же говорит, что исламскими лозунгами оперирует и реакция, поднимающая контрреволюционные мятежи. Все дело, следовательно, в том, каково реальное содержание того или иного движения...»⁵.

Однако, как и следовало ожидать, религиозно-идеологический аспект Исламской революции если и не был оставлен советскими историками без должного внимания, то, по крайней мере, не оказался воспринят ими всерьез. В фокусе внимания историков-иранистов находились социально-экономические и в меньшей степени социально-политические аспекты революционных событий в Иране. Анализировались признаки революционной ситуации, отыскивались причины и предпосылки революционного брожения масс, давалась обстоятельная характеристика социально-классовым процессам и производительным отношениям в иранском обществе предреволюционной поры. Идеология, согласно догматизированной концепции марксизма-ленинизма, являлась

⁵ Цит. по: Резников А.Б. Иран: падение шахского режима. М.: Политиздат, 1983.

элементом надстройки и сама по себе была лишена активно-го исторически-созидательного начала. Тем более, если речь шла об «отжившей» и «консервативной» религиозной идеологии.

Примечательным является тот факт, что в первых советских научных публикациях, посвященных теме Исламской революции в Иране, ставится вопрос о том, насколько оправдано применение термина «исламская революция» относительно иранских событий. Советские исследователи старались упорно игнорировать религиозный характер выдвигаемых лозунгов и их идеологического обоснования. Даже когда исламский режим получил в стране законодательное закрепление, исламский характер революции вызывал у них сомнения.

В статье С.М. Алиева «Проблемы политического развития Ирана»⁶ автор называет тезис об исламском характере революции ошибочным. По его мнению, наиболее существенными характеристиками революции были ее «народный», «антимонархический» и «антиимпериалистический» характер, а термин «исламский» не несет в себе конкретного содержания, кроме неопределенных лозунгов об «исламском правлении» (*хокумат-е эслами*).

Другой советский историк-иранист С.Л. Агаев придерживается той точки зрения, что термин «исламская рево-

⁶ Алиев С.М. Проблемы политического развития Ирана / Азия и Африка сегодня. № 11 (ноябрь 1980 г.).

люция» отражает существенную сторону в событиях, имевших место в Иране. Он говорит, что она является исламской «по руководящей роли духовенства и организационно-идеологической основе»⁷. Им также отмечено, что «происходит углубление ее исламской организационно-идеологической основы – от происламски-либеральной, к исламско-радикальной, и наконец, фундаменталистской». Такая эволюция исламской идеологии, по сути, ознаменовывает собой свертывание самой революции и даже переход ее в контрреволюционную стадию.

Как и большинство других советских исследователей, С.Л. Агаев уверен, что иранская революция завершилась упразднением монархии. Революционность последующих событий, которые как раз и соответствуют определению «исламская революция», так или иначе ставится ими под сомнение. Тем не менее Агаев допускает, что «институализация ее исламских идеологических и организационных форм могла бы определять главное содержание антиимпериалистического народного движения»⁸.

В своей более популярной работе, вышедшей в 1987 г. в Политиздате и предназначенной для пропагандистско-разъяснительной деятельности: «Иран между прошлым и будущим. События. Люди. Идеи», – С.Л. Агаев преподнес идейно-политическую сторону Исламской революции и по-

⁷ Агаев С.Л. Иран в прошлом и настоящем. М.: Наука, 1981. С. 261.

⁸ Агаев С.Л. Иран в прошлом и настоящем. М.: Наука, 1981. С. 262.

слереволюционной действительности Ирана в крайне негативном свете. В данной работе нельзя найти глубокого анализа идей, поскольку она написана целиком на материалах прессы и носит историко-политический характер. Заслуживает внимание предисловие автора, написанное в публицистическом духе и высокопарно озаглавленное «Идеалы и Идолы». Под первыми он понимает идеалы «научного коммунизма», так как они якобы «отражают материальный мир», и потому «их собственное развитие определяется развитием общественного бытия»; они «выражают интересы передовых сил»; «это подлинные идеалы, ибо за ними сама действительность». Под вторыми подразумевается идеология исламского режима в Иране. Эти идеи «отрываются от реального предмета и представляются как нечто самостоятельное, независимое»; «служат интересам отживших общественных сил»; представляют собой «образы желаемого, вынесенные за пределы существующей действительности», «канонизированные, закосневшие схемы»; «это даже и не идеи, а всего-навсего идолы». Автор предисловия заключает, что «бывают короткие периоды, когда идолам в силу ряда причин удастся овладеть воображением масс», однако будущее только за «истинными идеалами» марксизма-ленинизма.

Другой советский историк-иранист А.Б. Резников, обладавший, пожалуй, наиболее оптимистичным и благожелательным видением иранской революции, был категорически

не согласен с возражениями своих коллег против применения термина «исламская революция». Свой тезис он аргументирует следующими доводами: «Интегрирующей идеологией революции был ислам; политическое руководство ею осуществляло шиитское духовенство; лозунгом революции был “справедливый, исламский строй”; главной организационной ячейкой... была мечеть...»⁹. Им дана неоднозначная трактовка социальной роли и функции духовенства в произошедшей революции. Признавая реакционную сущность духовенства как класса, он заявляет о том, что именно духовенство сыграло роль «национально-интегрирующей силы», оно «было революционным в своей непримиримости по отношению к монархии и, что еще важнее, стало «боевым вождем» и «гегемоном» революции¹⁰.

А.Б. Резников со свойственной ему проницательностью признает, что «в Иране имел место новый феномен, нечто такое, чего раньше не было»¹¹, в результате чего произошла как бы «отсрочка прогресса». Последнее замечание еще раз свидетельствует о замешательстве марксистско-ленинской историографии в объяснении иранских событий, которые не укладывались в привычную им теорию прогресса.

Резников называет шиизм «живой, действенной идеологией», а также констатирует, что «идеология ислама в Иране

⁹ Резников А.Б. Иран: падение шахского режима. М.: Политиздат, 1983. С. 155.

¹⁰ Там же. С. 135.

¹¹ Там же. С. 142.

не утратила своей жизненности, встала на защиту жизненных интересов иранского народа и сама обрела новые жизненные силы»¹². Оптимистичен он и в оценке роли шиитской идеологии в революции: «шиитский ислам оказался чем-то вроде идеальной религиозной идеологии для многоклассового, антииранского, антиимпериалистического (античужеземного) движения, каким была иранская революция». На специфику революции, по его мнению, оказали влияние такие факторы, как «высокий уровень набожности иранцев, принадлежащих к самым широким слоям населения», характерные для иранцев массовые проявления религиозного фанатизма¹³.

Р.А. Ульяновский считает необходимым выделять в иранской революции два этапа: период подлинно народного антимонархического и антиимпериалистического движения, в котором, по мнению советских наблюдателей, особенно ярко проявили себя представители левых политических групп (до февраля 1979 г.), и последовавший за ним этап «закрепления исламских организационных форм и идеологических основ», в котором инициатива оказалась в руках шиитского духовенства¹⁴.

Вокруг указанного второго этапа иранской революции, ас-

¹² Там же. С. 144.

¹³ Там же. С. 145.

¹⁴ Ульяновский Р.А. Иранская революция и ее особенности / Коммунист, № 10 (май 1982). С. 111.

социруемого со становлением исламского режима, в советской историографии сложилась полемика относительно ее классового содержания. Если первый этап революции признается «народным», обладающим «широкой многоклассовой социальной базой», то второй этап характеризуется как «буржуазный» или «буржуазно-демократический». Однако, строго говоря, реалии иранской революции не вписываются в стандартизированные схемы марксистско-ленинского обществоведения. Ибо «гегемоном революции» оказалась далеко не буржуазия и даже не «традиционные мелкобуржуазные слои»¹⁵, а наиболее консервативная сила, которая, по логике марксизма, должна была тормозить ход развития капитализма. Тем более что шахская программа модернизации страны вполне отвечала задаче укрепления капиталистической системы хозяйствования в Иране. Очевидно, иранский феномен требовал принципиально иных подходов к истолкованию, не отягощенных догматическим наследием советской марксистско-ленинской доктрины.

О новой тенденции в интерпретации Исламской революции в советской историографии говорит введение в инструментарий анализа С.Л. Агаевым нового понятия «исламский аспект революции». Данное понятие он увязывает со значительной ролью шиитской религиозной традиции в народном сознании иранцев, что и предопределило идеологиче-

¹⁵ Агиев С.М. Нефть и общественно-политическое развитие Ирана в XX в. М., 1985.

скую основу революции. Он также стремится снять противоречие между «исламским аспектом революции» и ее подлинно народным характером, говоря о том, что в иранской революции со всей силой проявили себя «народные аспекты религии», такие как шиитские мистерии (*та'зийе*)¹⁶.

В работах некоторых других исследователей, например, Е.А. Дорошенко, идеология исламского движения в Иране, возглавляемого шиитским духовенством, рассматривается как вариант иранского национализма, причем в его наиболее обостренной форме¹⁷. Безусловно, говоря о национализме, Дорошенко подразумевает антиимпериалистическую направленность этой идеологии, черпающую силы в культурно-исторической и цивилизационной самобытности иранского народа.

Можно выделить целую группу советских исследователей, которые были в большей степени ориентированы на изучение идеологических и культурологических аспектов предреволюционной истории Ирана и событий Исламской революции (Е.А. Дорошенко, В.Б. Кляшторина, А.К. Лукоянов, В.К. Зотов, Г.С. Ефремова¹⁸ и др.). Именно этой группе иранистов удалось проследить те тенденции в культур-

¹⁶ Агаев С.Л. О понятии и сущности «Исламской революции» / Азия и Африка сегодня. № 5 (май 1984).

¹⁷ Дорошенко Е.А. Шиитское духовенство в современном Иране. М., 1975.

¹⁸ Ефремова Г.С. Освещение некоторых общественно-политических вопросов в работах Али Шариати / Историография Ирана нового и новейшего времени. М., Наука, 1989. С. 33–43.

ной и общественной жизни Ирана, на основе которых происходило оформление и утверждение лозунгов «исламского правления» (*хокумат-е эслами*) и «исламской республики» (*джомхури-йе эслами*). Следует заметить, что в фокусе внимания исследователей оказались прежде всего идеи светских исламских деятелей (Джелала Але Ахмада, Али Шариати, Мехди Базаргана, Сейеда Хосейна Насра) и меньше всего идеология политизированного шиитского духовенства, например аятоллы Р.М. Хомейни, М. Мотаххари, Бехешти, Талегани, Шариатмадари и др. В области изучения идеологического наследия шиитских мыслителей в отечественной историографии Ирана образовалась заметная лакуна, которая так и не была никем заполнена.

Один из ведущих советских ученых-иранистов А.З. Арабаджян отмечает, что в иранской общественной мысли 1960–70-х годов особо актуальными становятся проблемы культурного наследия и поиска идентичности, за которыми скрывались «различные политические взгляды, суждения, устремления». Поиск аутентичного культурного наследия приводит многих представителей иранской интеллигенции к переоценке роли ислама в истории их страны, и к концу 70-х годов исламизм уже определяет идейный и культурный фон общественной жизни. Как считает Арабаджян, это «вынужденное перевоплощение» объяснялось репрессивной политикой шаха в отношении оппозиции, в первую очередь группировок левой и социалистической направлен-

ности¹⁹.

В.Б. Кляшторина в своей монографии также пытается ответить на вопрос, почему в центре общественной мысли Ирана 1960–70-х годов неожиданно оказались проблемы культурного наследия, исламских ценностей и их взаимодействия с западной культурой. При этом она делает акцент на изучении такого феномена, как традиция (культурная традиция), предварительно обеспечив теоретическое осмысление данного понятия и определив его специфичность. По ее мнению, культурные традиции могут быть «активным инструментом познания современности, мощным фактором, помогающим определить путь развития страны или региона». Кляшторина выделяет три направления в подходе идеологов развивающихся стран, в том числе Ирана, к традициям: 1) традиционализм (безоговорочная защита и прославление традиций, отождествление религиозных традиций с национальными традициями вообще); 2) модернизм (полное отрицание традиций); 3) концепции синтеза («мелкобуржуазные и буржуазные»)²⁰.

В иранской революции особенно ярко проявили себя именно концепции синтеза. Вместе с тем Кляшторина подчеркивает, что «построение работающего синтеза традици-

¹⁹ *Арабаджян А.З.* Условия формирования общественной мысли в 60–70-х годах / Иранская революция 1978–1979 гг. Причины и уроки. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1989. С. 77–78.

²⁰ *Кляшторина В.Б.* Иран 60–80-х годов: от культурного плюрализма к исламизации духовных ценностей. (Идеология, политика, литература). М., 1990.

онного и современности – задача огромной трудности». Поэтому она выражает сомнение в том, насколько жизнеспособным окажется тот синтез, который был предложен сторонниками Хомейни.

На основе анализа художественной литературы и публицистики, исторических и культурологических работ иранских мыслителей того периода исследовательница определяет основные тенденции в развитии общественной мысли, ключевые темы и сюжеты, процесс дискуссии и порождения новых идей, который создавал тот культурный и идейный фон, на котором вызревала идеологическая база будущей революции. Хотя трудам самих религиозных деятелей не было отведено подобающего места в ее монографии.

В.Б. Кляшторина сумела продемонстрировать, что общественная мысль в Иране вышла на качественно новый уровень осмысления общественных проблем, возникла оживленная дискуссия вокруг наиболее острых вопросов. Однако в связи с тем, что автор не рассматривала шиитскую религиозную мысль 1960–70-х годов, очевидно считая ее мало значимой и занимающей периферийное положение в общественном дискурсе, в ее монографии не получила осмысления взаимосвязь между нарастающим общественным интересом к собственной религиозной традиции («духовно-культурной переориентацией»²¹) и интеллектуальной эволюцией

²¹ Кляшторина В.Б. Иран 60–80-х годов: от культурного плюрализма к исламизации духовных ценностей. (Идеология, политика, литература). М., 1990. С.

внутри определенной группы шиитского духовенства, которую возглавил Хомейни. Ведь эти два встречных процесса в итоге и дали феномен Исламской революции.

В качестве основного вывода Кляшториной прозвучал тезис: «Общим для большинства иранских буржуазных идеологов 60–70-х годов было то, что поиски оптимальной модели культурного развития они вели преимущественно в пределах духовных ценностей ислама»²².

Другой исследователь-иранист А.К. Лукоянов подтверждает этот тезис в отношении общественной мысли Ирана: «Оппозиционная монархии буржуазная общественная мысль оказалась замешанной на исламе. Указанное обстоятельство сыграло немаловажную роль в том, что, когда в стране начала складываться революционная ситуация и шиитское духовенство начало прилагать усилия к тому, чтобы овладеть революционизирующимся сознанием масс, почва для этого оказалась взрыхленной»²³.

Е.А. Дорошенко как исследователь современного Ирана заслуживает нашего особого внимания. В центре ее научных интересов оказалось шиитское духовенство, которое привлекло ее внимание в первую очередь благодаря тому, что не сходило с арены политической жизни Ирана на протяже-

192.

²² Там же. С. 194.

²³ Лукоянов А.К. Мехди Базарган / Иранская революция 1978–1979 гг. Причины и уроки. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1989. С. 82.

нии всего XX века, во время Конституционной революции (1905–1911), в период диктатуры Резы-шаха Пехлеви (1924–1941) и особенно в период после окончания Второй мировой войны. Более того, политическая роль и авторитет духовенства в народной среде возрастали на протяжении 1960–70-х годов, когда общество переживало наиболее стремительный скачок в направлении модернизации.

Именно Дорошенко Е.А. впервые в советской историографии современной истории Ирана произвела комплексное исследование специфики шиитского духовенства, что особенно важно в плане изучения процессов политико-идеологического развития Ирана в 1960–70-е годы и в период Исламской Республики. Ее работы характеризовало «основательное изучение догматики шиизма, знание механизмов воздействия (духовенства) на верующие массы». Она также произвела методологическую новацию в рассмотрении данной проблемы, проанализировав в сравнительно-историческом ракурсе участие духовенства в двух иранских революциях: Конституционной революции (1905–1911) и Исламской революции (1978–1979).

В работе Е.А. Дорошенко «Шиитское духовенство в двух революциях...» освещен широкий спектр форм и методов участия шиитского духовенства в названных революциях. Главное внимание автор уделяет идеологическому обоснованию духовенством своего активного участия в революционных движениях. Рассматриваются различные взгляды иран-

ского духовенства на проблемы власти, экономики и международных отношений и дается яркая картина борьбы внутри правящего духовенства за поиск направлений социально-политического и экономического развития ИРИ.

Отдельно рассматриваются идейные установки шиитских теологов о роли ислама, характере исламской власти, «третьем пути» развития и джихаде. Дорошенко изучила материалы *Анджоман-е дини*, созданного Мотаххари, религиозных собраний в Шемиране (1970-е годы). Она использовала широкий круг источников по религиозно-политической мысли шиитского духовенства, например сборник *Гофтар-е мах*, в котором рассматривались существующие шиитские концепции власти, выраженные аятоллами Хосровшахи, Фальсафи, Табатабаи, Талегани, Йазери, Бехешти и др. Ею были основательно рассмотрены социально-политические и экономические концепции вождя Исламской революции Рухоллы Мусави Хомейни.

Дорошенко отметила, что Хомейни не ограничивался выдвижением расплывчатых и бессодержательных лозунгов, апеллирующих к религиозным чувствам традиционных слоев населения, а разработал четкую стратегическую и тактическую программу, означавшую в сильной степени трансформацию традиционной шиитской догматики. Тезис о «трансформации традиционной шиитской догматики» в ходе революции, по сути, означает признание внутреннего динамизма шиитской традиции. Если «социально-консерва-

тивная в своей основе идеология» способна к трансформации и развитию, то почему она также не может производить революционизирующее воздействие на общество в целом? Однако мысль об эволюционном развитии и динамизме исламского фактора у Дорошенко не доведена до конца, так как в общем она оценивает результат Исламской революции как «откат в эпоху средневековья»²⁴.

В работах В.К. Зотова проанализирована идеологическая борьба в послереволюционном Иране, в частности политика «культурной революции» (*энгелаб-е фарханги*). Этот исследователь усматривает в шиитской идеологии динамичное явление, которое является таковым «в силу особых потенций, изначально присущих этому вероисповеданию». Успехи исламского возрождения в Иране объясняются им за счет сочетания в имамитском шиизме двух элементов – догматики и иджтихада (процедура выведения религиозно-правовых постановлений на основе толкования священных источников), что придает религиозным концепциям гибкость. Поэтому он и задается вопросом: «Изменился ли шиизм как мировоззренческая система с приобретением новой политической роли?»

Им дано достаточно обстоятельное определение основных

²⁴ Дорошенко Е.А. Шиитское духовенство в двух революциях: 1905–1911 и 1978–1979 гг. М., 1998. Дорошенко Е.А. Усиление борьбы верхушки за монопольное обладание властью. Исламская культурная революция / Иранская революция 1978–1979 гг. Причины и уроки. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1989.

принципов и доктрин официальной идеологии ИРИ, опирающихся на идеологическое наследие Хомейни и его сторонников. В целом он следует в фарватере марксистско-ленинской историографии и характеризует идеалы исламской республики как «ограниченные», основанные на «социальных мифах, иллюзиях и предрассудках». Им же отмечено разочарование широких слоев населения в идеях шиитского духовенства уже в первые годы существования Исламской Республики Иран, в том числе тех, на кого оно опиралось – «торговой и мелкой буржуазии»²⁵.

Отдельно следует остановиться на изучении трудов видного идеолога иранских левых Али Шариати, к которым обращались Е.А. Дорошенко, В.Б. Кляшторина, Г.С. Ефремова, А.К. Лукоянов, В.И. Юртаев и др. Советские исследователи зачастую неоднозначно оценивали вклад этого деятеля в идеологию Исламской революции. В научных публикациях, посвященных Али Шариати, предпринимаются попытки охарактеризовать взаимоотношения светских исламистов и духовенства, в первую очередь отношения между Шариати и Хомейни. Также для них весьма характерно стремление увидеть черты классового конфликта в этих взаимоотношениях, тем более, что представители светского и клерикального направлений в исламском движении обращались

²⁵ *Зотов В.К.* Идеология исламского режима / Иранская революция 1978–1979 гг. Причины и уроки. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1989.

к разным аудиториям, социально-классовый состав которых был неодинаков. Считалось, что идеи Шариати привлекали наиболее прогрессивно мыслящую часть иранской молодежи (студентов иранских университетов и иранское студенчество, обучающееся за рубежом), которая впоследствии будет выступать против нового исламского режима, тогда как идеи Хомейни и других идеологов из числа шиитского духовенства были обращены к «пауперизированным» и «люмпенизированным» массам. Однако в целом идеи Шариати были признаны несостоятельными (как и любые идеи, не соответствующие марксизму-ленинизму) и «сыграли реакционную роль в истории иранского общества»²⁶.

В.И. Юртаев в своей работе «Иран: студенты в исламской революции», посвященной роли студенчества в общественной жизни шахского Ирана в 1960-70-е годы и в начальный период Исламской революции (1980-е годы), дает сравнительный анализ теории и практики основных течений в движении «политизированного ислама»; им исследуются взгляды таких исламских лидеров, как аятоллы Р. Хомейни, М. Мотаххари и М. Талегани, д-р Али Шариати. Поставив задачу «проследить основные тенденции в развитии общественного сознания Ирана 60-80-х годов», он рассматривает весь комплекс вопросов через призму новой социологи-

²⁶ *Ефремова Г.С.* Освещение некоторых общественно-политических вопросов в работах Али Шариати / Историография Ирана нового и новейшего времени. М., Наука, 1989. С. 33–43.

ческой дисциплины «социальная ювенология».

Юртаев отмечает, что многие феномены современного Ближнего Востока связаны с демографической спецификой этих стран, в которых увеличение молодежного контингента определяет особенность проявления «конфликта поколений». Он также придерживается тезиса о том, что молодежь в своих революционных выступлениях занимала более левые позиции, тогда как лидеры «пауперов» пытались совместить революционные лозунги с традиционными (религиозными) стереотипами поведения. Более того, он констатирует, что Хомейни, как и шаху, не удалось опереться на студенчество, которое объективно выступает против политического господства лидеров духовенства. Все же он признает, что именно «политизированный ислам» определил лицо Иранской революции²⁷.

Следует обратить внимание на некоторое воздействие западных иранистов в понимании специфики Исламской революции на Г.С. Ефремову, Е.А. Дорошенко и ряд других исследователей, занимавшихся изучением общественной мысли современного Ирана. Это, в частности, проявилось в особом внимании к религиозно-идеологическим и культурным аспектам, активном использовании таких терминов, как «исламский фактор»²⁸ и «муллократия»²⁹, которые были введе-

²⁷ Юртаев В.И. Иран: студенты в исламской революции. М., 1993.

²⁸ Дорошенко Е.А. Шиитское духовенство в двух революциях: 1905–1911 и 1978–1979 гг. М., 1998. Шестаков А.П. К истории исламских политических ор-

ны в научный оборот именно западными исследователями Исламской революции.

Знакомство с работами западных политологов, социологов и журналистов, посвященными Исламской революции, способствовало некоторой корректировке воззрений советских ученых-иранистов на сущность иранских событий. В своей статье, посвященной эволюции общественной мысли Ирана в 1970-е гг., В.Б. Кляшторина ссылается на выводы французских журналистов Пьера Бланше и Клэр Бриер, сделанных в книге «Революция во имя Бога»: «...Иранское революционное движение было культурным по характеру проявления, и ныне после революции оно не может ограничиваться только экономическими лозунгами... Революция была настолько же экономической, насколько культурной, и многие ее противники, а также американские наблюдатели недооценили именно это обстоятельство – культурный облик движения»³⁰. Судя по всему, большинство советских наблюдателей тоже недооценивало «культурный облик» Исламской революции.

ганизаций и группировок в Иране (40–80-е годы) (обзор западной литературы) / Историография Ирана нового и новейшего времени. М., Наука, 1989. С. 208–235.

²⁹ Жданов Н.В., Игнатенко А.А. Ислам на пороге XXI века. М.: Политиздат, 1989. Раздел «Муллократия: победа невежества над несправедливостью». С. 98–107.

³⁰ Кляшторина В.Б. Некоторые черты эволюции общественной мысли в 70-е годы (культурологический аспект) / Иранская революция 1978–1979 гг. Причины и уроки. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1989.

А.П. Шестаков обращает внимание на интерес западных коллег к религиозно-идеологическому аспекту свершившейся в Иране революции: «Рассматривая активизацию мусульманского политического движения в послереволюционном Иране как своеобразную реакцию протеста традиционной шиитской общины против западной «модернизации», западные авторы видят причину этого не в социально-экономических и политических особенностях развития страны, а в специфических чертах шиитской традиции»³¹.

Заслуживает внимания еще одна работа, которая стоит особняком в советской историографии Исламской революции, – монография Л.Е. Склярва «Иран 60–80-х годов: традиционализм против современности. Революция и контрреволюция», вышедшая только в 1993 году. Во введении автор заявляет о «принципиально новой трактовке феномена, получившего в советской востоковедной науке название “иранская революция”». Он подвергает работы всех своих предшественников весьма суровому критическому анализу. При этом автор придерживается оригинальной методологической основы анализа исторических событий. Долгое время Склярва не мог официально заявить о своей позиции в истолковании широкого народного движения 1978–1979 годов в Иране, высказывая отдельные положения в публикации-

³¹ Шестаков А.П. К истории исламских политических организаций и группировок в Иране (40-80-е годы) (обзор западной литературы) / Историография Ирана нового и новейшего времени. М., Наука, 1989. С. 208–235.

ях, выходявших под грифом «для служебного пользования». Свою точку зрения Склярлов впервые озвучил только в 1986 году, когда, по его словам, «подул ветер перемен». До этого он признавал тезис о революционном характере антишахского движения в Иране.

Основной вопрос, поднятый им в этой работе, можно выразить в кратком тезисе: «А была ли вообще революция?». Склярлов наиболее радикальным образом сомневается в революционности происходивших в Иране событий. Он считает абсурдным и ненаучным называть революцией движение, в котором главенствующая роль принадлежала традиционным слоям общества и традиционной идеологии, то есть фактически происходила борьба «старого» против «нового», «феодализма» против «капитализма». Здесь автор попадает в ловушку методологического догматизма марксистско-ленинской науки.

Работа Склярлова могла бы послужить наглядным и достаточно карикатурным примером тяжелого теоретико-методологического кризиса, в котором находилось советское обществоведение в 1980-е годы. В тот момент, когда уже происходил демонтаж партийно-государственной системы Советского Союза, налицо был развал социалистической плановой экономики, по нарастающей шел процесс нравственно-психологической деградации советского общества, Склярлов бичевал иранскую революцию, руководствуясь самыми безукоризненными принципами научного коммунизма.

Следует сказать, что сама работа Л.Е. Складорова носит ограниченный характер, сосредоточена исключительно на социально-экономических аспектах изучаемого предмета. Особенно абсурдным был сделанный автором вывод: «именно социально-экономические причины, а отнюдь не морально-идейные или религиозные соображения послужили причиной того, что торгово-ростовщический капитал (!), мелкая буржуазия и духовенство выступили против монархии как проводника форсированного развития капитализма».

Складоров указывает на причины, по которым советское партийно-государственное руководство времен «застоя» расценило как революцию свержение монархии и приход к власти духовенства в Иране. Разумно было бы признать, что если участники движения не сомневались в том, что свершили революцию, значит, имела место именно революция. Однако возражения автора, его скрупулезное выявление несоответствий между событиями иранской революции и марксистской революционной теорией лишний раз подтверждают, что наука на марксистских позициях не могла осмыслить сущность этого уникального феномена. Заслуга автора, бесспорно, заключается в раскрытии противоречивости и непоследовательности анализа иранской революции в работах советских историков.

Монография Складорова – это последний выдох советской обществоведческой школы, и такая «дискуссионная» и «новаторская» по своей сути работа уже не могла вызвать се-

рьезного отклика в отечественной иранистике. Интерес исследователей к иранской революции серьезно ослаб в те годы, и с тех пор не было издано почти ни одной комплексной научной работы по Исламской революции. Современная отечественная востоковедная наука так до конца и не определилась в своем понимании сущности и специфики иранской революции.

Важной особенностью советской историографии Исламской революции 1978–1979 гг. было стремление обосновать случайный и кратковременный характер исламизации режима. Советские историки твердо верили в силу исторических закономерностей, которые в конце концов должны были привести иранский народ к коммунизму. Исламский режим стоял преградой на пути прогрессивного развития иранского социума в этом направлении и поэтому был обречен на историческое небытие. Советские исследователи в прогностической части своих работ выражали надежды на то, что в иранском обществе со временем возобладают иные тенденции, более соответствующие идеологическим штампам марксизма-ленинизма.

Другим принципиально важным моментом было отсутствие систематического изучения идеологии революционного шиитского духовенства, основанного на стремлении понять внутреннюю логику этих идей, их взаимосвязь с историческим и социокультурным контекстом, особенно нежелание выделить объективно-значимые элементы, которые по-

могли бы пониманию и теоретическому осмыслению самого феномена Исламской революции. Специфика этого уникального явления лежит в области идей и концепций. Историки заведомо пренебрежительно относились к концепциям исламских деятелей, считая их «популистскими», «демагогическими», «реакционными», «ретроградными», «не адекватными современному состоянию общества», «мифологизированными», «иррациональными», «эклектичными», «не реализуемыми на практике», «манипулятивными», «примитивными» и предназначенными для восприятия маргинализованными и пауперизированными слоями общества. Все эти стереотипы мало согласуются с той реальностью, которую мы наблюдаем сегодня. Спустя сорок лет, несмотря на все внешние угрозы и давление, исламский режим в Иране сохраняет устойчивость, что объясняется наличием некоей модели развития, которая опирается на целостную религиозно-идеологическую доктрину.

Можно сказать, что отечественная иранистика после 1991 года, переживая серьезный кризис, связанный с отходом от мировоззренческих и теоретико-методологических установок марксизма-ленинизма, так и не выработала новых подходов к объяснению иранского феномена. При этом, как ни странно, многие стереотипы и штампы старой советской историографии продолжают довлеть над исследователями, работающими над изучением тех или иных аспектов Исламской революции и послереволюционной действительности

Список использованной литературы

1. Агаев С.Л. Иран между прошлым и будущим: События, люди, идеи / С.Л. Агаев. М.: Политиздат, 1987. Агаев С.Л. Иран в прошлом и настоящем. М.: Наука, 1981. Агаев С.Л. О понятии и сущности «исламской революции» // Азия и Африка сегодня. 1984. № 5. Алиев С.М. История Ирана. XX век. М.: Институт востоковедения РАН: Крафт+, 2004. Арабаджян З.А. Иран: власть, реформы, революции (XIXXX вв.). М.: Наука, 1991. Дорошенко Е.А. Шиитское духовенство в двух революциях: 1905–1911 и 1978–1979 годов. М.: Институт востоковедения РАН, 1998. Дорошенко Е.А. Шиитское духовенство в современном Иране. М.: Наука, 1975. Жданов Н.В., Игнатенко А.А. Ислам на пороге XXI века. М.: Политиздат, 1989.

2. Иранская революция 1978–1979. Причины и уроки / отв. ред. А.З. Арабаджян. М.: Наука, 1989. Историография Ирана нового и новейшего времени: сб. ст. / отв. ред. Н.А. Кузнецова. М.: Наука, 1989. Кляшторина В.Б. Иран 60–80-х годов: от культурного плюрализма к исламизации духовных ценностей. (Идеология. Политика. Литература). М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. Левин З.И. Развитие общественной мысли на Востоке. Колониальный период. XIX–XX века. М.: Восточная литература, 1993.

Левин З.И. Ислам и национализм в странах зарубежного Востока (Идейный аспект). М., 1988.

3. *Резников А.Б.* Иран: падение шахского режима / предисл. и общ. ред. Р.А. Ульяновского. М.: Политиздат, 1983.

Скляр Л.Е. Иран 60–80-х годов: традиционализм против современности: Революция и контрреволюция. М.: Наука, Издательская фирма «Восточная литература», 1993.

Смоленский Н.И. Теория и методология истории: учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений. М.: Издательский центр «Академия», 2007.

Степанянец М.Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока (XIX–XX века). М.: Наука, 1974.

Степанянец М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX–XX веков. М.: Наука, 1982.

Талипов Н.А. Общественная мысль в Иране в XIX – нач. XX в. М.: Наука, 1988.

Юртаев В.И. Иран: Студенты в исламской революции. М., Наука, Издательская фирма «Восточная литература», 1993.

Michel Foucault and theology: The politics of religious experience. Edited by James William Bernauer, Jeremy R. Carrette (Ashgate Publishing Company, 2004).

Ю.Е. Федорова Институт
философии РАН
**Принцип ТАВХИД как
основание идеологии исламского
правления в Иране (на материале
работ Мортазы Мотаххари)³²**

Хотя ислам – это вовсе не философская школа, он не говорит с людьми на языке философии и не прибегает к философской терминологии, тем не менее у него есть свой особый язык, который используют все слои общества сообразно их разумению и способностям. В исламе обсуждаются все эти [философские] вопросы, что весьма примечательно, ведь можно представить его идеологию в виде инструмента практического мышления, изложить его мировоззрение в форме теоретического знания, а взгляды на познание и гносеологию принять в качестве логических оснований.

М. Мотаххари «Откровение и пророческая миссия»

Слова, ставшие эпиграфом к настоящей статье, принадле-

³² Статья опубликована в журнале «Вопросы философии», 2017. № 9. С. 184–194.

жат Мортазе Мотаххари (1920–1979) – незаурядному мыслителю и ученому, теоретику Исламской революции, сыгравшему весьма заметную роль в истории исламской политической мысли XX в. Эта фраза прекрасно отражает основные направления философских изысканий Мотаххари: он стремился разработать и философски обосновать исламскую идеологию, представить собственный взгляд на формирование исламского мировоззрения и тем самым показать, что ислам во второй половине XX в. способен задавать идеологические ориентиры, отвечающие запросам современного иранского общества.

Предреволюционный период в Иране 1960–1970 гг. был временем невероятной концентрации интеллектуальных усилий представителей антишахской оппозиции, идейным вдохновителем которой стал аятолла Рухолла Хомейни (1902–1989), а идеологом – Мортаза Мотаххари. Их знакомство состоялось в 1940-е гг. в Куме – важнейшем центре религиозного образования Ирана. Мотаххари проходил там обучение и начал посещать лекции молодого преподавателя Хомейни. Позднее, став его ближайшим соратником, Мотаххари возглавил антишахское движение (в период вынужденной эмиграции Хомейни), начавшееся в 1963 г., принимал активное участие в подготовке Исламской революции 1978–1979 гг., внес вклад в разработку новой политической доктрины Ирана, известной под названием «правление [праведного] факиха» (*вилаят-и факих*). Она была реализована

на практике и получила конституционное закрепление после победы Исламской революции в 1979 г., вслед за которой и оборвалась жизнь Мотаххари: он погиб от рук представителя группировки исламских марксистов «Фуркан».

За время своей насыщенной политическими событиями жизни Мотаххари удалось сделать очень много. Но особо следует отметить его деятельность в качестве политического теоретика и идеолога нового общественно-политического строя Ирана: он анализировал феномен Исламской революции, рассуждал об особенностях исламской формы правления и идеологии исламской республики, о фундаментальных принципах исламского мировоззрения и основах исламского образования, о пророческой миссии Мухаммада и концепции имамата, о природе человека и правовом статусе женщины в мусульманском обществе и др. Все эти темы нашли отражение в его многочисленных книгах, беседах, лекциях, дискуссиях с оппонентами, выступлениях на радио и телевидении.

Безусловно, в рамках небольшого исследования мы не можем претендовать на всесторонний анализ философских взглядов Мотаххари, т. к. круг его научных интересов, как мы видели, был весьма широк. В связи с этим мы сосредоточимся на решении одной принципиально важной исследовательской задачи – эксплицировать и проанализировать ряд положений исламского вероучения, принятых Мотаххари в качестве основания его идеологии. Этот аспект зача-

стую ускользает от внимания исследователей его взглядов³³. Мы попытаемся показать, каким образом исламская доктрина (в частности, принцип *тавхид*) задает сетку мировоззренческих координат, из которой, согласно Мотаххари, и вырастают важнейшие идеологические ориентиры. Сначала мы в общих чертах обозначим, что представляет собой исламское правление с точки зрения Мотаххари. А затем на материале оригинальных текстов на персидском языке представим ана-

³³ Несмотря на большое количество исследований, посвященных Мотаххари, философские аспекты его теоретического наследия недостаточно полно освещены в научной литературе. Чаще всего объектом исследования выступают его социально-политические взгляды, антропологические идеи, концепция исламского образования, разработанная им идеология как таковая, вне философского контекста. См., к примеру: *Гибадуллин И.П.* Мортаза Мотаххари и Исламская революция в Иране. М.: ООО «Садра», 2015; *Гибадуллин И.П.* Мортаза Мотаххари и идеология иранского национализма // Ислам на Ближнем и Среднем Востоке. 2015. № 9. С. 265–277; *Хайитов М.* Критический взгляд Мортазы Мотаххари на учения средневековых мистиков о человеке // Вестник Таджикского национального университета. 2013. № 3–3 (112). С. 138–141; *Хайитов М.* Философско-антропологические идеи М. Мотаххари о сущности и предназначении человека // Вестник Таджикского национального университета. 2014. № 3–2 (132). С. 130–134; *Атаи Ф.* Педагогические идеи Мортаза Мотаххари в современной теории и практике обучения и воспитания Ирана. Дисс. ... канд. пед. наук / Академия образования Таджикистана. Душанбе, 2011; *Davari M. T.* The political thought of Ayatullah Murtaza Mutahhari: an Iranian theoretician of the Islamic state. London; New York: Routledge, 2005; *Dabashi H.*, Theology of Discontent: the Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran. New York University Press, 1993; *Lafraie N.* Revolutionary Ideology and Islamic Militancy: The Iranian Revolution and Interpretations of the Quran (International Library of Iranian Studies). London; New York: Tauris Academic Studies, 2009; *Martin V.* Creating an Islamic State: Khomeini and the Making of a New Iran. London, I. B. Tauris, 2000 и др.

лиз предложенной им идеологии исламского правления.

Не будет большим преувеличением сказать, что именно вокруг понятия «исламское правление» (*хокумат-и ислами*) велись самые ожесточенные и многочисленные дискуссии в среде оппозиционеров шахской власти в предреволюционный период. В речах и выступлениях аятоллы Хомейни³⁴ исламское правление противопоставлялось монархическому режиму шаха Мухаммада Резы Пехлеви, который руководил страной с 1941 г. Согласно Хомейни, исламское правление должно было ориентироваться как на образец на устройство традиционной исламской общины-государства времен Пророка Мухаммада и четвертого праведного халифа имама Али ибн Аби Талиба. С установлением исламского правления в Иране Хомейни связывал надежды на воплощение в жизнь идеалов единства и истинного братства, взаимопомощи, равенства всех перед законом и социальной справедливости. Фактически декларировалась необходимость восстановления «средневековой» модели устройства общества, в основе которой лежали ислам, религиозный закон, авторитет мудрого правителя и традиционные исламские ценности: справедливость, благочестие, скромность и воздержанность. Средством достижения поставленной цели объяв-

³⁴ См., к примеру: *XXмиинии Р.* Диван-и имаам: маджмуа-и аш'аа-и имаам *XXмиинии Тихраа:* Муассаса-и танззии ва нашр-и асраа-и имаам *XXмиинии* 1373 / 1995; *XXмиинии Р.* Кашф ал-асраа. ККум: Интишаааа-и пайаам-и ислам, б/г.; *XXмиинии Р.* Вилаааа-и факки: ххкуумат-и ислаамии Тихраа: муассаса-и интишаааа-и Амии Кабии баахамкааиии намааиишгаа-и китаа, 1357 / 1979.

лялась исламская революция, в результате которой в Иране должен быть свергнут шахский строй и установлена исламская республика во главе с шиитским духовным лидером (*рахбаром*) – праведным *факихом*. На него возлагались обязанности руководства иранским обществом до прихода сокрытого ныне двенадцатого шиитского имама Махди. Эти идеи были изложены в виде политической концепции *вилайат-и факих*, которую Хомейни впервые обнародовал в 1970-е гг. в серии лекций в иракском городе ан-Наджаф.

Как и аятолла Хомейни, Мортаза Мотаххари поддерживал и активно развивал идею установления в Иране исламского правления. Более того, он пытался обосновать важность перестройки структуры государственной власти с философских позиций и задавался вопросом о природе и основаниях существования правящей прослойки в обществе, о форме правления и обязанностях правителя. В работе «Об исламской республике» (*Пирамун-и джомхури-йи ислами*) Мотаххари развивал мысль о том, что исламскому обществу, как и любому другому, необходим правитель. Тем не менее шаха Пехлеви – фактического главы Ирана – в роли исламского правителя он не видел, что было вполне объяснимо. Социально-экономические реформы шаха (т. н. белая революция), его курс на модернизацию по западному образцу и, как следствие, снижение роли религии в общественной жизни Ирана – все это вызывало резкое неприятие у религиозных деятелей, к числу которых принадлежал и Мотаххари.

Однако он был твердо убежден в том, что правитель обязательно должен быть, т. к. без него невозможно существование общества, и отмечал: «Обществу необходим правитель, [как и] установление и соблюдение закона, приоритет общих интересов над интересами частных лиц, единство, реализация социальных возможностей, защита от нападения других государств, предотвращение внутренних конфликтов, охрана свободы и обеспечение безопасности людей в случае иностранного вторжения, органы управления, судебная система, [...] система образования, здравоохранения и защита культурного наследия» [Мотаххари 1989, 150].

С этих же позиций Мотаххари критиковал широко распространившиеся в иранском обществе идеи марксистов. Он указывал, что ликвидация правящего класса и упразднение частной собственности как источника всех бед и преступлений отнюдь не гарантируют того, что в обществе воцарятся мир и справедливость, будет исправно соблюдаться закон и отпадет всякая потребность в работе судебных органов и охране порядка. Для обеспечения стабильного развития и безопасности общество нуждается в централизованной власти и правителе [Мотаххари 1989, 151–152].

Еще одним аргументом в пользу главенствующей роли правителя для Мотаххари выступала вся история исламской общины (*уммы*): с момента возникновения у нее всегда был глава, совмещающий в себе функции религиозного и политического лидера (сначала – Пророк Мухаммад, после его

смерти – праведные халифы, а далее в мусульманском мире наступила эпоха династийного правления), поэтому и современное иранское общество не могло остаться без руководства. Безусловно, Мотаххари разделял шиитские представления о том, что Пророк Мухаммад не мог умереть, не назначив преемника, которым стал бы имам Али, если бы его власть не узурпировали сунниты, вставшие на сторону Абу Бакра. Так, обоснование роли правителя в исламском обществе связывается у Мотаххари с шиитским учением об имамате, согласно которому обязанности правителя должны быть переданы имаму³⁵.

Весьма примечательные рассуждения Мотаххари о том, в чем он видит суть исламского правления, т. е. каким образом должны быть выстроены отношения между исламским правителем и народом, излагает профессор Кума Махмуд Давари, автор основательного исследования его политической философии. Он отмечает, что Мотаххари решительно опровергал расхожее мнение о том, что в исламе правитель по сути является хозяином людей, а они – его рабами и слугами, и разъяснял, что правитель-имам защищает права людей и несет ответственность перед ними. Поэтому он должен быть надежным и честным человеком, тщательно следить за соблюдением прав людей, а не нарушать их [Давари 2005, 129].

³⁵ Концепция имамата подробно изложена в работе: *Мотаххари М.* Имамат ва рахбарии Мутафаккир, шахид, устад Мортазаа Мотаххари. Тихран: Интишарат-и Садрра Чап-и дувум. Ардибихишт, 1364 / 1986 (Mutahhari, M. (1986), *Imamat and Guidance*, Sadra, Tehran).

Профессор Давари также отмечает, что существуют два научных подхода к пониманию сущности исламского правления (*хукумат-и ислами*). Согласно первому, для установления исламского правления не имеет принципиального значения, является ли правитель *муджтахидом* или нет, вполне достаточно того факта, что в обществе действуют исламские законы. Второй подход определяет исламское правление, исходя из того, кем является правитель. Следовательно, нельзя ограничиться лишь тем, что во главе государства стоит справедливый политический деятель, способный контролировать соблюдение исламских законов; он должен уметь при необходимости выводить новые правовые нормы из источников исламского права. Такой правитель может быть только *муджтахидом, факихом* [Давари 2005, 142].

Мотаххари был сторонником второго подхода. Он отмечал, что исламское правление должно принять форму республики, и рассуждал о широких полномочиях законно избранного правителя (*хаким-и шар'и*)³⁶. После свержения шаха Мотаххари неоднократно разъяснял свою позицию по вопросу о том, какие функции должны выполнять в обществе религиозные деятели после победы революции, и отмечал: «*Вилаят-и факих* не означает, что факих ставит самого себя во главе государства и фактически осуществляет управ-

³⁶ Подробнее об этом см.: Мотаххари М. Пийрамун-и джумхурии ислами. Му-тафаккир, шахид, устад Мортазаа Мотаххари. Тихран: Интишарат-и Садраа Чап-и чихарум. Зимистан, 1367 / 1989 (Mutahhari, M. (1989), *A Discourse on the Islamic Republic*, Sadra, Tehran).

ление. В исламской стране, т. е. там, где люди признали ислам своей идеологией и привержены ему, факих играет роль идеолога, а не правителя. Долг и обязанность идеолога – следить за тем, насколько правильно и верно реализуется идеология [на практике], а также осуществлять контроль за соблюдением законов [...] и рассматривать кандидатов на пост главы государства» [Мотаххари 1994а, 85]. Как мы видим, Мотаххари не склонялся к мнению, что религиозные деятели непременно должны занимать правительственные посты в государстве, ведь их первоочередной задачей он считал мудрое руководство нацией, т. е. формирование определенной системы идей и взглядов на мир, общество и человека, которыми люди должны будут руководствоваться в повседневной жизни.

Итак, предлагаемая религиозными деятелями Ирана исламская форма правления нуждалась в обосновании и легитимизации, т. е. в собственной четко выстроенной идеологии, разработкой которой и занимался в предреволюционный период Мотаххари. Он предполагал, что идеология исламской республики, выстроенная на фундаменте исламского вероучения, может стать для иранцев достойной альтернативой идеологическому курсу шаха Резы Пехлеви и теориям исламских марксистов [Мартин 2000, 82]. Прежде всего Мотаххари задавался вопросом о том, что представляет собой идеология (*идиоложи*)

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.