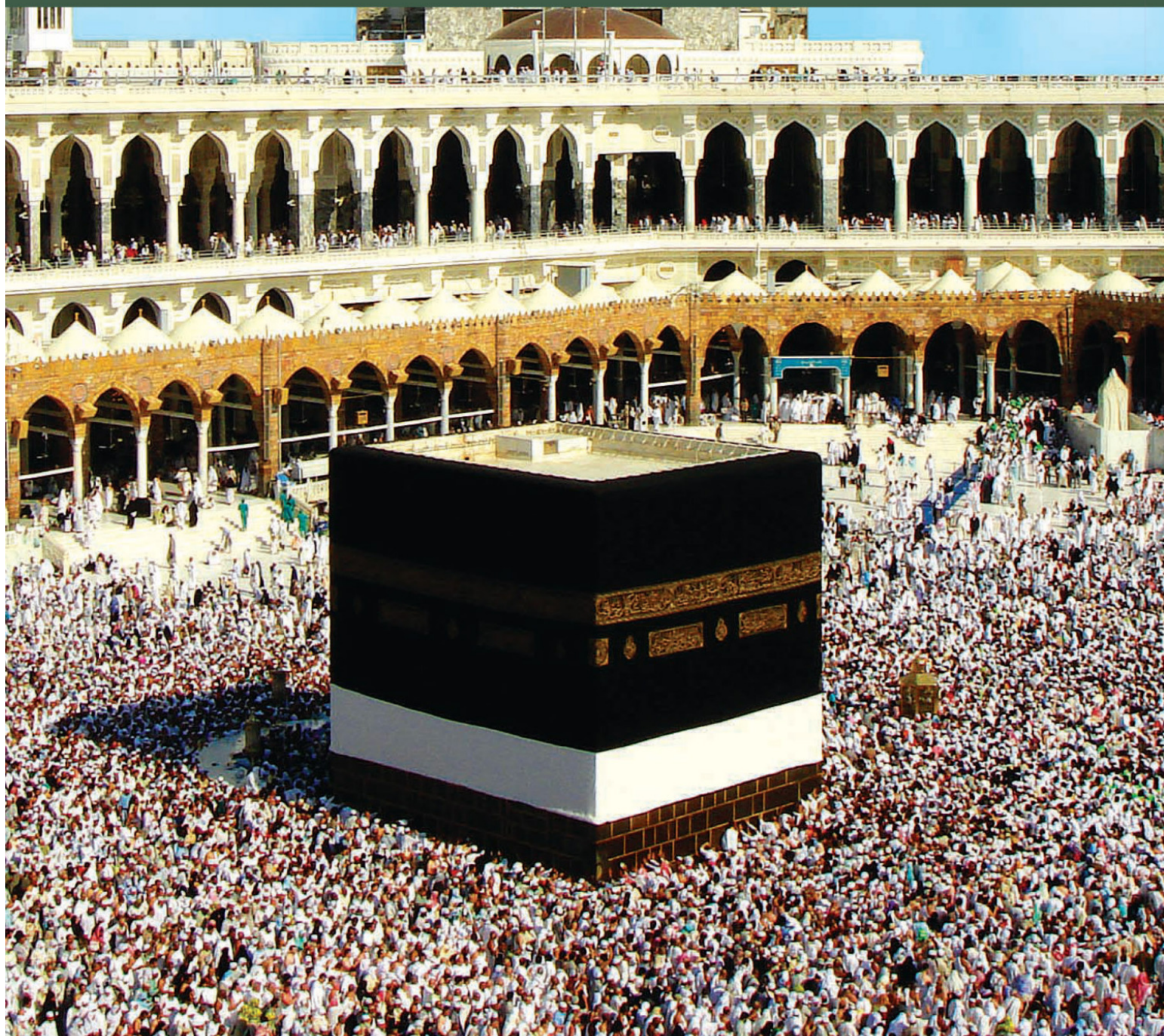


Александр Кузнецов

Суннитско-шиитские противоречия

в контексте геополитики региона

Ближнего Востока (1979–2016)



Университет Дмитрия Пожарского

Александр Кузнецов

**Суннитско-шиитские
противоречия в контексте
геополитики региона
Ближнего Востока (1979–2016)**

«Русский фонд содействия образованию и науке»

2021

УДК 2-67
ББК 86.38

Кузнецов А. А.

Суннитско-шиитские противоречия в контексте геополитики региона Ближнего Востока (1979–2016) / А. А. Кузнецов — «Русский фонд содействия образованию и науке», 2021

ISBN 978-5-91244-266-7

В сложных региональных кризисах невозможно разобраться, не учитывая многомерный исламский фактор. Облегчить эту задачу может монография Александра Кузнецова. В книге исследуется природа межрелигиозных конфликтов и их влияние на современную политику в регионе. Анализируется становление региональных центров силы: Ирана, Саудовской Аравии и коалиции Катар-Турция. Дается анализ деятельности многочисленных негосударственных игроков из числа исламистских организаций, зачастую более могущественных, чем правительства некоторых ближневосточных стран. Автор изучает ряд факторов, существенно повлиявших на сирийский конфликт. В работе над книгой использовались материалы на арабском, персидском, английском и французском языках. Помимо изучения книг, газетных и журнальных статей, материалов Интернета, автор широко использовал беседы с участниками и очевидцами этих процессов из стран Ближнего Востока. В формате PDF А4 сохранен издательский макет.

УДК 2-67
ББК 86.38

ISBN 978-5-91244-266-7

© Кузнецов А. А., 2021
© Русский фонд содействия
образованию и науке, 2021

Содержание

Введение	7
Глава 1	12
§ 1. Исламская Республика Иран – геополитический полюс шиизма	12
Конец ознакомительного фрагмента.	34

Александр Кузнецов
Суннитско-шиитские противоречия
в контексте геополитики региона
Ближнего Востока (1979–2016)

Университет Дмитрия Пожарского



Подготовлено к печати и издано по решению ученого совета Университета Дмитрия Пожарского

© Кузнецов А. А., текст, 2020

© Васильева А. А., переплет, 2020

© Оформление, Русский фонд содействия образованию и науке, 2021

Введение

Феномен политического ислама давно находится в фокусе внимания политологов, историков, журналистов, исследующих современную политику ближневосточного региона. Его роль в региональной политике резко повысилась после исламской революции 1979 г. в Иране. С этого момента роль основного врага глобального Запада в регионе стала переходить от левых и светских националистических движений к исламским радикалам. Геополитическое соперничество США с СССР в регионе дополнилось стратегическим соперничеством с Ираном. В попытке нейтрализовать ИРИ, руководство которой в 1980-е гг. реализовывало лозунг «экспорта исламской революции», политические круги США и Западной Европы поддержали светское баасистское руководство Ирака во главе с Саддамом Хусейном, развязавшее в 1980 г. ирано-иракскую войну. Одной из главных причин этой войны было опасение Багдада, что произойдет усиление политического шиизма в стране. В борьбе с Ираном светский националистический режим Саддама Хусейна парадоксальным образом получил поддержку со стороны консервативных монархий Персидского залива, являющихся основными союзниками США в регионе. Причиной такого странного, на первый взгляд, союза был страх аравийских элит перед возможным политическим доминированием Ирана в нефтеносной зоне Персидского залива и активизацией шиитских меньшинств в собственных государствах.

Результатом стала затянувшаяся на восемь лет ирано-иракская война 1980–1988 гг., превратившаяся в крупнейший конвенциональный вооруженный конфликт международного масштаба после Второй мировой войны 1939–1945 гг. Тактика привлечения суннитских монархий к борьбе против нового иранского противника вписывалась в инструментализацию суннитского фундаментализма Западом в данный исторический период. По мнению влиятельного эксперта-востоковеда Бернарда Льюиса, взгляды которого оказали большое влияние на формирование ближневосточной политики администраций Р Рейгана (1980–1988), Дж. Буша-старшего (1988–1992) и Дж. Буша-младшего (2000–2008), суннитский политический ислам необходимо было использовать как ударный таран в борьбе не только против шиитского революционного Ирана, но и против коммунистического Советского Союза¹. В этом русле руководством США и других стран НАТО при поддержке аравийских монархий, находящихся в идеологической орбите салафизма, осуществлялась поддержка афганских моджахедов, ведущих боевые действия против советского контингента в Афганистане в 1979–1989 гг. При этом поощрялась ваххабитская и салафитская пропаганда с целью привлечения к антисоветскому джихаду добровольцев из других мусульманских стран, прежде всего из стран Арабского Востока и Пакистана. Таким образом, в 1980-е гг. сформировался своего рода противоестественный альянс между государством, олицетворявшим в глобальном плане прогресс и ценности модерна (США), и наиболее ретроградными, архаичными политическими движениями Ближнего Востока.

Этот альянс не выдержал испытания операцией «Буря в пустыне» (война США и их арабских союзников против саддамовского Ирака, оккупировавшего в 1990 г. Кувейт). Присутствие многотысячного контингента стран НАТО на территории Саудовской Аравии, родины двух мусульманских святынь, вызвало резкое негодование в среде суннитских фундаменталистов. Этот тренд привел к формированию собственной политической повестки салафитских радикалов, отличной как от западной стратегии, так и от политической стратегии аравийских монархий. Разочарование американской политикой на Ближнем Востоке стало наблюдаться и у протестных суннитских исламистских движений мирного толка, таких как «Братья-мусуль-

¹ Hirsch M. Bernard Lewis Revisited // Washington Monthly. 2004. Nov.; Lewis B. Rethinking the Middle East // Foreign Affairs. Fall 1992.

мане», которые стали обвинять «оплот демократии» в поддержке репрессивных диктаторских режимов вроде правительства Мубарака в Египте. Кульминацией данного процесса стало появление антиамериканской международной террористической организации «Аль-Каида» во главе с ветераном джихада в Афганистане Усамой бен Ладеном. Одновременно руководство Ирана при администрациях президентов Али Акбара Хашеми Рафсанджани (1989–1997) и Мохаммеда Хатами (1997–2005) стало проводить прагматичный курс на выход из международной изоляции, «диалог цивилизаций», нормализацию отношений со странами Запада и Саудовской Аравией. Лозунг о всемирном экспорте исламской революции превратился в Иране в риторическую фигуру, а на место претензий на лидерство в исламском мире заступил прагматичный подход по защите и усилению геополитических позиций путем выстраивания партнерских связей с государственными и негосударственными акторами международных отношений на Ближнем Востоке (Сирией, движениями «Хизбалла» и ХАМАС).

Знаковым событием в начале XXI в. стали террористические акты в Нью-Йорке 11 сентября 2001 г. Ответом на эти террористические акции, вопрос об истинной подоплеке и организаторах которых не прояснен до сих пор, стали вооруженные интервенции США в Афганистане (2001) и в Ираке (2003), беспрецедентные по своему масштабу после американского военного поражения в Индокитае в 1973 г. При этом американцы совершили в Афганистане ту же стратегическую ошибку, что и коммунистическое руководство Советского Союза в 1980-е гг., ввязавшись в изнурительный военный конфликт с партизанскими формированиями, которые невозможно разгромить методами современной войны. Вооруженная интервенция США на Ближнем и Среднем Востоке имела целый ряд серьезных последствий. Во-первых, подрыв престижа США среди народов региона. Во-вторых, демонтаж режима Саддама Хусейна в Ираке, который в течение нескольких десятилетий сдерживал, хотя и жестокими репрессивными методами, межэтнические и межрелигиозные конфликты в этой чрезвычайно сложной арабской стране. Результатом стал приход к власти в Ираке, впервые в истории этой страны, шиитского правительства в 2005 г. Это событие повлекло за собой усиление иракско-иранских связей, приобретших все признаки стратегического партнерства, и начало кровопролитного вооруженного шиитско-суннитского конфликта в стране. В-третьих, начало охлаждения отношений между Саудовской Аравией и Вашингтоном. В результате Эр-Рияд начал формировать собственную политическую стратегию, включающую в себя в ряде случаев поддержку наиболее экстремистских джихадистских движений по всему миру. В рамках экстремистского такфиристского дискурса стали возвращаться ненависть к шиитам и культ двух «суннитских мучеников»: премьер-министра Ливана Рафика Харири, убитого в 2005 г., и иракского лидера Саддама Хусейна, казненного в 2006 г. Вооруженная агрессия США имела двойственные импликации для геополитического положения Ирана в регионе. С одной стороны, американское вооруженное вмешательство избавило Тегеран от наиболее неприятных соперников по периметру границ: движения «Талибан» в Афганистане и баасистской диктатуры в Ираке. С другой стороны, наличие общей повестки дня в Ираке не только не привело к сближению Ирана с США, но и вызвало новый тренд конфронтации в отношениях между двумя странами. Попытки президента Ирана Хатами вступить в 2002–2003 гг. в прямой диалог с Вашингтоном провалились, Иран был причислен к «оси зла», что привело к приходу к власти в Тегеране в 2005 г. «антиимпериалистического» правительства Махмуда Ахмадинежада, возобновившего жесткую линию в международной политике.

В этих условиях руководство ИРИ предприняло ряд попыток по усилению позиций своей страны на Ближнем Востоке. Кульминацией этого усиления стала победа шиитского движения «Хизбалла» над израильскими агрессорами в 2006 г., закрепившая его политические преимущества в Ливане и обозначившая предпосылки для появления «шиитской оси» Тегеран – Багдад – Дамаск – Бейрут. Такая перспектива была неприемлема для политических интересов США, Израиля, Саудовской Аравии. На геополитические противоречия Ирана с Сау-

довской Аравией наложилась тенденция идеологического усиления политического ислама в странах Ближнего Востока и Северной Африки. Идеология светского арабского национализма как насеристской, так и баасистской версии к 90-м гг. прошлого века зашла в тупик и перестала отвечать насущным требованиям народов региона. Кроме того, достаточно остро обозначился разрыв между теорией и практикой в действиях светских арабских режимов. Прежние идеологические симулякры зачастую маскировали отрыв власти от народа, узурпацию властных функций семейными кланами (Мубараков в Египте, Асадов в Сирии, Салехов в Йемене), рост социально-экономического неравенства. Распад СССР в 1991 г. также серьезным образом сказался на падении могущества и авторитета левых сил в арабском мире. Результатом стала дивергенция политически активных слоев в арабских странах и их уход в лагерь шиитского или суннитского исламизма.

Пользуясь принципом «если не можешь противостоять движению, надо его возглавить», американская дипломатия поддержала процессы политической трансформации на Ближнем Востоке, получившие название «арабской весны». Нет смысла опровергать конспирологическую версию о том, что арабские революции были задуманы и спроектированы спецслужбами США и других стран Запада. «Арабский бунт» был вызван, прежде всего, серьезными внутренними причинами: пауперизацией арабского «среднего класса» и обострением социально-экономических противоречий, автономизацией власти от нужд и чаяний народа, ростом численности безработной и обездоленной молодежи. Однако справедливо и то, что Вашингтон и его союзники попытались извлечь максимум политических дивидендов из процесса «арабской весны». В ряде аналитических центров США (университет Брукинга, Джорджтаунский университет) возобладали мнение о необходимости смены старых автократов «исламскими демократами», которые будут более верными союзниками Соединенных Штатов. Наиболее четко это мнение выразил ученый-политолог из Джорджтаунского университета Параг Ханна, отмеченный журналом *Time* к 100 наиболее влиятельным интеллектуалам мира. В своей книге «Второй мир» он, в частности, писал: «Десятилетиями автократия служила оплотом против коммунизма и исламизма – но теперь оружием исламистов против автократов служит демократия. Логика исламской демократии состоит в том, что ислам выступает за освобождение, а не подчинение»². В процессы политической трансформации на Ближнем Востоке активно включились монархии Персидского залива – Саудовская Аравия и Катар. При этом правящие круги «заливных» монархий преследуют две цели: не допустить революционных изменений у себя дома, перенаправив энергию своих исламистов за рубеж, и установить союзные режимы в светских арабских государствах, бывших их традиционными противниками.

Особенно наглядно такое поведение США и американских союзников в регионе проявилось в Сирии, где справедливая борьба части сирийского народа за демократизацию переросла в гражданскую войну, раздел которой во многом пролегает по конфессиональным линиям. Ниже будет показано, что военно-политическое вмешательство США, Катара, Саудовской Аравии в сирийский конфликт долгое время делало невозможным его урегулирование и примирение противоборствующих сил. Операция по свержению президента Башара Асада, открыто осуществляемая Соединенными Штатами, Саудовской Аравией, Турцией, Катаром в течение трех лет, во многом направлена на ослабление геополитических позиций Ирана. В результате одной из основных тенденций процессов политической трансформации на Ближнем Востоке стал суннитско-шиитский конфликт, главными протагонистами которого являются Саудовская Аравия и Иран. Холодная война между региональными сверхдержавами (иногда переходящая в горячую стадию) разворачивается в настоящее время в Ираке, Сирии, Ливане, Йемене, на Бахрейне.

² Ханна П. Второй мир. М.: Европа, 2011. С. 264–265.

Министр иностранных дел России Сергей Лавров обозначил шиитско-суннитский конфликт как наибольшую угрозу для мира и стабильности на Ближнем Востоке. 18 ноября 2013 г. в интервью «Независимой газете» С. В. Лавров отметил: «Принципиально важно, чтобы все без исключения страны, влияющие на различные силы в сирийском кризисе, были представлены на этой конференции (Женевская конференция по Сирии. – *Прим. авт.*). Имею в виду прежде всего Иран и Саудовскую Аравию, потому что с двумя этими государствами ассоциируется поддержка оппозиции и правительства. Важно, чтобы существующая непримиримость в отношениях между ИРИ и Саудовской Аравией не углубляла наметившийся очень серьезный раскол внутри исламского мира – между суннитами, которые ассоциируются с Саудовской Аравией, и шиитами, лидером которых в исламском мире воспринимается Иран. Мы выступаем за то, чтобы в исламе преодолевались все эти противоречия. У нас очень крупное мусульманское население, которое является частью России, всегда проживало на территории нашей страны. А внутренние противоречия в исламе негативно сказываются на исламской общине в любой стране мира. Здесь много проблем. Есть попытки “замести их под ковер”, проявлять политкорректность, не упоминать о расколе между суннитами и шиитами, но это – суть происходящего на Ближнем Востоке и Севере Африки. Если мы будем стыдливо прятаться от этих обсуждений, то будем только загонять проблему вглубь»³.

В данной книге предпринята попытка исследовать феномен суннитско-шиитского противостояния в геополитическом ключе. Изучению теологических разногласий между суннитами и шиитами в исследовании уделено второстепенное внимание, хотя общий очерк теологии двух направлений в исламе представлен, так как без его рассмотрения понимание многих противоречий между конфессиями становится трудным. При рассмотрении особенностей шиитского и суннитского обществ автор опирался на теорию «понимающей социологии» Макса Вебера. При рассмотрении геополитических аспектов противостояния методологически ценными представляются работы классиков геополитической науки Х. Макиндера⁴, Н. Спикмена⁵, Р. Штраусс-Хюппе⁶, а также вышедшие относительно недавно работы французского исследователя Франсуа Тюаля по геополитике Ближнего Востока⁷. При исследовании процессов международных отношений автор придерживался методологии реализма (Г. Моргентау, Г. Киссинджер⁸). В то же время значительное подспорье представил метод густого описания, введенный теоретиком постпозитивизма в международных отношениях Майклом Уолцером⁹.

В связи с тем, что в результате политических изменений последних лет ряд государств, игравших важную роль в ближневосточной политике в прошлом веке, превратились из субъектов в объекты мировой политики (Ирак, Сирия, Ливия), а роль такого традиционного полюса арабской политики, как Египет, сильно ослаблена внутренними неурядицами, двумя крупнейшими полюсами ближневосточной политики являются на сегодняшний день Иран, представляющий шиитскую ойкумену, и Саудовская Аравия, представляющая суннитскую. Определенное влияние на расстановку сил в суннитском лагере оказывают Турция и Катар. При этом, в отличие от Саудовской Аравии, поддерживающей салафитские движения, эти страны делают ставку на группировки, связанные с движением «Братья-мусульмане». Однако Катар, сыграв-

³ Лавров С. В. Раскол между суннитами и шиитами нельзя замести под ковер. URL: http://www.ng.ru/world/2013-11-20/8_raskol.html (дата обращения: 13.03.2019).

⁴ Mackinder H. J. The Round World and winning of the peace // Foreign Affairs. 1943. Vol. 21. July; The scope and methods of geography and the geographical pivot of history. L., 1951.

⁵ Spykman N. America's Strategy in World politics. The United States and the balance of powers. N. Y.: Brace and Company, 1942.

⁶ Strausz-Hupe R. Geopolitics. The struggle for space and power. N. Y.: G. Putnam's sons, 1942.

⁷ Thual F. Geopolitique du chiisme. Paris; Arlea, 1995; Thual F., Encell F. Geopolitique d'Israel. Dictionnaire pour sortir des fantasmes. Paris; Seuil, 2002.

⁸ Morgenthau Hans J. Politics among nations. The Struggle for power and peace. N. Y.: Alfred Knopf, 1955; Киссинджер Г. Дипломатия. М.: Ладомир. 1997.

⁹ Waltzer M. Thick and thin. Moral Argument at Home and Abroad. Notre Dame University Press, 1994.

ший едва ли не главную роль в провоцировании арабских революций на начальном этапе, не располагает достаточным геополитическим потенциалом для ведения полноценной политической игры, что показали события 2013–2014 гг. В то же время Турция, несмотря на наличие внешнеполитической доктрины неоосманизма, не имеет долгосрочной стратегии. Внешнеполитические шаги турецкого руководства зачастую носят хаотичный, сиюминутный характер. Все эти промахи проявились в том, что после десятилетия правительства Эрдогана Турция имеет враждебные или натянутые отношения с ключевыми ближневосточными государствами: Египтом, Израилем, Сирией, Саудовской Аравией. Таким образом, исследование саудовской и иранской внешней политики имеет первостепенное значение для анализа суннитско-шиитского конфликта.

Глава 1

Основные полюсы шиитской и суннитской политики на современном Ближнем Востоке

§ 1. Исламская Республика Иран – геополитический полюс шиизма

В конце XVII в. единая до того времени исламская умма раскололась на суннитское и шиитское течения. Основной причиной раскола был спор о преемственности духовного руководства в общине. При этом шииты в данном споре отстаивали приоритет доктрины Имамата. Имамаат является важнейшим институтом, предопределяющим жизнь и функционирование шиитского общества. Однако, прежде чем дать его анализ, необходимо остановиться на фигурах самих Имамов. В двенадцатеричном шиизме Имамами считаются потомки четвертого по счету халифа Али, приходившегося близким родственником пророку Мухаммеду, будучи одновременно его двоюродным братом и зятем, мужем дочери пророка Фатимы. Первый Имам Али ибн Абу Талиб был одним из шести наиболее близких к пророку Мухаммеду людей и одним из десяти *сахабов* (компаньонов) пророка, которым, согласно Сунне, еще при жизни был обещан рай. Религиозный до энтузиазма, он был искренен и честен; в делах морали отличался редкой щепетильностью, согласно мусульманским преданиям, был чужд честолюбия и стяжания. Богословские сочинения шиитских авторов изображают Имама Али воином, поэтом и чудотворцем¹⁰. К концу правления халифа Османа рядовые мусульмане, возмущенные складывающейся олигархической диктатурой *мунафиков* (лицемеров), выбрали Али, которому было уже за 50, руководителем своей партии (*аш-шийа*, *шыйа'т Али*). Около 656 г. Али ибн Абу Талиб принял на себя руководство халифатом. Объективная ситуация осложнялась тем, что вследствие завоеваний, предпринятых в правление второго и третьего халифов – Омара (634–644) и Османа (644–656), халифат разросся в огромную империю, а элита бедуинских племен, которая вела до этого очень простое, патриархальное существование, получила доступ к неограниченным богатствам. Это способствовало нарастанию коррупции, падению нравов, укреплению позиций «лицемеров», вождей арабских кочевых племен, примкнувших к пророку Мухаммеду только тогда, когда победа мусульманской партии в Аравии четко обозначилась, и одновременно присвоивших себе преобладающую часть политических и финансовых дивидендов, полученных в результате завоевательных походов. Али пытался выправить положение, сохранив за исламом изначальную чистоту пророческого послания, противодействуя расслоению раннеисламского социума.

Для понимания причин последующего генезиса культа Имамов в шиитском религиозном сознании здесь целесообразно привести краткое историческое описание гибели Имама Али, данное отечественными и зарубежными исламоведами (И.П. Петрушевский, А. Мюллер). В 657 г. войско Али встретилось при Сиффине с сиро-арабским войском Муавийи («лицемерами»). На второй день битвы правое крыло войска Али разбило и потеснило армию Муавийи. В войске Али был отряд «чтецов Корана» (*курра*), знавших Коран наизусть. То были активные и храбрые бойцы. Муавийю от полного поражения спасла хитрость: он велел прикрепить к копьям своих воинов свитки Корана и призвал к «суду Книги Божьей». Али остановил битву

¹⁰ Мутаххари М. Почитание Имама Али в Исламе. СПб.: Петербургское востоковедение, 2009. С. 30; Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII–XV вв. М.; Л.: Наука, 1966. С. 45.

и под давлением своих советников вступил в переговоры с противником. Это привело к расколу в рядах шиитов и появлению шиитов-хариджитов (республиканцев). В 661 г., выходя из мечети в Куфе, Али был смертельно ранен в голову саблей хариджита Ибн Мульджама¹¹. Подводя итог деятельности Али ибн Абу Талиба, можно сказать, что в описываемую эпоху аскетический дух Али и его сподвижников (Аммара ибн Ясира, Худайфы, Абу Зарра аль-Гифари) вступил в противостояние с омейядской аристократией, взявшей курс на социальное расслоение и урбанизацию арабского общества¹².

После гибели Али инвеститура Имамата переходила к его потомкам. Вот полный список Имамов, почитаемый шиитами-двенадцатеричниками: 1) Али, эмир правоверных, убит в 661 г.; 2) Хасан ибн Али, ум. в 669 г.; 3) Хусейн ибн Али аль-Шахид, убит в 680 г.; 4) Али Зайн аль-Абидин, ум. в 714 г.; 5) Мухаммед аль-Бакир, ум. в 732 г.; 6) Джафар ас-Садык, ум. в 765 г.; 7) Муса аль-Казим, ум. в 799 г.; 8) Али аль-Реза, ум. в 818 г.; 9) Мухаммед ат-Таки, ум. в 835 г.; 10) Али ан-Наки, ум. в 868 г.; 11) Хасан аль-Аскари, ум. в 873 г.; 12) Мухаммед аль-Махди, *аль-Кайим, аль-Ходжат*¹³. Необходимо отметить, что термин «двенадцатеричные шииты» прилагается к шиитам Ирана, Ирака и Ливана, составляющим большинство шиитской уммы. Двенадцатеричный шиизм выделился в особую религиозную конфессию в результате ряда расколов. В частности, в VIII в. от шиитов-имамитов обособились шииты-зейдиты (составляют значительную часть населения Йемена). Тогда же состоялся раскол имамитов с шиитами-исмаилитами, к которым иногда прилагается название «шииты-се-миричники», так как легитимным преемником Имама Джафара ас-Садыка они считают его старшего сына Исмаила. Здесь уместно напомнить, что инвеститура Имамата была отнята у Исмаила его отцом за откровенно еретические, по мнению шиитского Имама, взгляды сына.

Определяющей в генезисе института Имамата является политическая составляющая. Сам термин «шиизм» этимологически восходит к арабскому слову *аш-шия* (партия). Для уяснения весьма специфического мусульманского понимания партийности целесообразно обратиться к тем аятам Корана, где приводится этот термин. В аяте 3. 62 Корана говорится следующее: «Хотела бы партия из обладателей писания сбить вас с пути. Но сбивают они только самих себя и не знают этого». (Здесь и далее цитаты из Корана даются в варианте перевода на русский язык И. Ю. Крачковского.) Здесь термин «партия» употребляется как обозначение приверженцев иудаизма и христианства, искажающих, по мнению мусульман, базовые положения монотеизма. Данный аят, впрочем, не означает ненависти по отношению к иудеям и христианам, но лишь необходимость защиты основных положений мусульманской веры и отказа от компромисса по основополагающим вопросам. Что же касается трактовки этого аята шиитскими богословами, то в качестве наследников писания (Корана), неверно трактующих божественное послание, расцениваются лидеры суннитской общины, начиная с халифов-Омейядов, интерпретирующих Коран согласно своим интересам¹⁴.

Процесс кристаллизации шиитской богословской доктрины привел к разделению в шиитской общине. Постепенно из ее состава выделилось три религиозных течения: кайсаниты, зейдиты и имамиты. На сегодняшний день именно двенадцатеричный шиизм является государственной религией Исламской Республики Иран, приверженцами данной конфессии является большинство жителей Азербайджана и Ирака, значительная часть мусульман Ливана.

Центральным для имамитской доктрины является вопрос о передаче лидерства в мусульманской общине после смерти пророка Мухаммеда. Эксклюзивные полномочия Мухаммеда, согласно религиозным верованиям мусульман, объясняются его божественным вдохновением

¹¹ Мюллер А. История ислама: в 2 т. М.: АСТ, 2004. Т. 1. С. 256.

¹² Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII–XV вв. С. 183.

¹³ Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII–XV вв. С. 183.

¹⁴ *Mohammad Ali-Amir Moezzi. Le guide divine dans le shi'isme original. Paris, 1992. P. 64.*

и исключительными способностями толкования Корана. В Коране заложены многочисленные смысловые значения, не только вечные, но и относящиеся к данному историческому моменту, не только явные (*захир*), но и скрытые (*батин*). Шестой Имам шиитов Джафар ас-Садык (ум. в 765) утверждал: «Божья Книга подразумевает четыре толкования: существует буквальный смысл (*ишарат*); есть аллюзивное значение (*ибарат*); существуют тайные смыслы, относящиеся к миру сверхчувственного (*латаиф*); имеются высокие духовные доктрины (*хакаик*). Буквальный смысл предназначен для всей общины правоверных (*авамм*). Символическое значение касается элиты (*хавасс*). Тайные смыслы доступны Другим Бога (*Ав-лийа*). Высокие духовные доктрины могут быть познаны лишь пророками (*ан-бийа*, мн. ч. от *наби*)»¹⁵. Эти постулаты перекликаются со словами первого Имама Али ибн Абу Талиба (ум. в 660): «Не существует ни одного стиха в Коране, который не имел бы четырех смыслов: экзотерического (*захир*), эзотерического (*батин*), предельного (*хадд*), относящегося к божественному замыслу (*моттала*). Экзотерический – для пересказа; эзотерический – для внутреннего понимания; предельный объявляет о дозволенном и недозволенном; божественный замысел – это то, что Аллах предполагает реализовать в человеке посредством каждого стиха»¹⁶. Развивая вопрос о коранической интерпретации, отметим, что существуют три способа толкования Корана: *тафсир*, *тавил* и *тафхим*. Согласно шиитскому философу XIX в. Джафару Кашфи, *тафсир* в строгом смысле этого слова является буквальным толкованием; он составляет основу канонических исламских наук. *Тавил* (этимологически означает «приведение вещи к ее архетипу») является осью духовной направленности и божественного вдохновения, то есть позволяет толковать Коран в эзотерическом аспекте, недоступном простым верующим. Наконец, *тафхим* (буквально «заставляющий понять», высшая герменевтика) – это наука, основой для которой является акт Понимания Богом и вдохновение или инспирация (*ильхам*), для которой Аллах является одновременно субъектом, объектом и целью. *Тафхим* является невербальным, недискурсивным пониманием Корана, его невозможно зафиксировать текстуально¹⁷.

Центральный для религиозного сознания мусульманина вопрос может быть сформулирован следующим образом: если цикл пророчества завершен, кто же в отсутствие пророка разъяснит общине верующих Коран, кто совершит полную манифестацию всех тайных смыслов Божественных откровений? Этот вопрос имеет и важное политическое значение, так как Коран содержит многочисленные указания относительно регулирования политической жизни общины. Шиитская религиозная мысль предлагает оригинальный ответ на данный вопрос. Для шиитов конец цикла пророчества (*нубувват*) является началом нового цикла, цикла *валайата* и Имамата. *Авлийа Аллах* (по-персидски *Дустан-э Хода*) – это «Друзья Бога» и «Возлюбленные Бога».

Вот какую интерпретацию этого термина дает А. Корбен, являющийся, без сомнения, наиболее глубоким среди западных ориенталистов знатоком данной проблемы: «В строгом смысле слова это пророки и Имамы, элита человечества, которой божественное вдохновение открывает свои тайны. “Дружба”, которой одаривает их Бог, делает из них духовных *Ведущих* человечества. Вверяя себя их водительству, каждый из их адептов приходит к самопознанию и соучаствует в их *валайате*. Идея *валайата* говорит об инициатическом руководстве со стороны Имама, посвященного в тайны доктрины; она охватывает идею знания (*ма’рифат*) и идею любви (*мухаббат*). Такое знание само по себе является спасительным. В этом аспекте шиизм, безусловно, является гнозисом ислама»¹⁸.

¹⁵ Corbin H. Histoire de la philosophie islamique. Paris: Gallimard, 1965. P. 9.

¹⁶ Имам Али. Путь красноречия. М., 2007. С. 48.

¹⁷ Corbin H. Histoire de la philosophie islamique. P. 14.

¹⁸ Corbin H. Histoire de la philosophie islamique. P. 24.

Статус Имама как толкователя Корана и духовного лидера общины верующих имеет и политические импликации, в связи с тем что Коран определяет все стороны жизни как конкретного верующего, так и всей мусульманской общины в целом: морально-этические, обрядовые, социально-экономические и, разумеется, политические. Политическая сторона руководства мусульманами не может остаться в стороне от деятельности Имама. Вопросы о распределении и организации политической власти, участии рядовых мусульман в политической жизни уммы, отношениях с государствами и общинами иноверцев, формировании военной и экономической политики также входят в компетенцию Имама, являются неотъемлемой частью его руководства. В то же время такое толкование Корана, как *тавилъ*, приоритетное для шиитов, предполагает эзотерическую ориентацию толкователя. Чрезвычайно важным представляется выяснение того, как сочетаются эзотерика и политическая составляющая в шиитском социокультурном пространстве.

В хадисах Имамов встречаются неоднократные указания на эзотерический смысл их учения. Например, пятый Имам Мухаммед Бакир заявлял: «Наше дело трудно; оно предполагает тяжелое усилие, вынести которое могут лишь ангел, посланный пророк (*наби морсаль*) или верный адепт, сердечная вера которого проверена Господом»¹⁹. Шестой Имам Джафар ас-Садык уточнял: «Наше дело – тайна из тайн, тайна того, что остается скрытым, секрет, указывающий на другой секрет; это тайна тайн, укутанная тайной». Или еще: «Наше дело – истина истин (*хакк аль-хакк*); это экзотерика, это эзотерика экзотерики, это эзотерика эзотерики. Это тайна, тайна того, что остается сокрытым, тайна, нуждающаяся в тайне»²⁰. Уже четвертый Имам Али Зайн аль-Абидин говорил: «В своем сознании я прячу драгоценности – Страшись невежи, который, увидев истину, может уничтожить нас... О, Господи! Если я раздам народу жемчужины гнозиса? – Он сказал мне: “Ты что, идолопоклонник?” – Разве есть мусульмане, допускающие дозволенным пролить мою кровь? – Есть, самое прекрасное они находят отвратительным»²¹.

Эзотеризм концепции Имамата хорошо прослеживается на сопоставлении Имамов как символа тайного измерения религии (*батин*), соотносящегося с упоминаемым в Коране Троне Господа. В то же время явное, экзотерическое, измерение ислама в шиитском понимании сопоставляется с Местопребыванием (Подножием Трона). «Эти две сущности (Местопребывание и Трон) являются величайшими из Порогов невидимого мира, – говорит Имам Джафар, – они и сами невидимы и тысячами уз связаны с Невидимым, так как Местопребывание – это Порог (вариант – герменевтическое толкование, *тавилъ*), внешнее (*захир*) Невидимого, это место появления всех творений, откуда исходят все люди и вещи, а Трон – это внутренний (*батин*) Порог, который содержит Науку о существовании, о том, как получают творения, о количестве, о пределе, о Воле и ее атрибутах; он содержит также Науку о словах, о движении и покое, об Истоке и Возвращении (*мабда ва'льмаад*)»²².

Согласно учению первого Имама Али ибн Абу Талиба, деление людей на три большие группы: 1) *алим раббани*, теософы по преимуществу, знающие Пророка и святых Имамов; 2) те, кто открывают для себя доктрину спасения (*тарикат аль-наджат*) и стараются открыть ее другим (в каждом поколении такие люди составляют меньшинство); 3) масса тех, кто остаются глухи к этому учению. «Мы (Имамы) – Мудрецы, которые учат вас; наши шииты – те, кто принимают от нас учение. Остальные, увы, – солома, носимая ветром»²³. Эзотеризм вращается между двумя центрами, шариатом и *хакикатом*, религией Закона, социальной религией и религией мистической, ведущей к духовному смыслу коранического Откровения. В соответ-

¹⁹ *Ибн Бабу'йе аль-Саду*. Камаль аль-дин ва тамам аль-нима. Кум, 1985. С. 121–122.

²⁰ Там же. С. 235–236.

²¹ *Corbin H. Histoire de la philosophie islamique*. P. 28.

²² *Ибн Бабу'йе аль-Саду*. Китаб аль-тавхид. Тегеран, 1978. С. 321–322.

²³ Там же. С. 28.

ствии с предложенной выше классификацией верующих можно сопоставить *алим раббани* с лицами, уполномоченными выносить решения по вопросам текущей политической обстановки и политического развития.

Важное место в шиитской религиозной доктрине занимают эсхатология и концепция жертвенности. Концепт самопожертвования ради достижения религиозных и политических целей в коллективном сознании шиитов освящен примером третьего Имама Хусейна ибн Али. Хусейн ибн Али после смерти своего брата Хасана принес присягу на верность халифу Язиду I. В 680 г. по призыву своих многочисленных сторонников он отправился в Ирак, сопровождаемый лишь своей семьей и небольшим (около 300 человек) вооруженным эскортом. Трагедия в Кербеле – неравный бой с армией халифа и истребление практически всего отряда во главе с самим Имамом Хусейном – является без преувеличения одним из центральных моментов не только в священной, но и в политической истории шиизма. По мнению наиболее авторитетного исследователя данной проблемы, современного иранского ученого Мухаммеда Али Амира Моэззи, исторически ничего не говорит о том, что Хусейн планировал вести в Ираке вооруженную борьбу с Омейядами. Враждебность по отношению к омейядским властям проявил двоюродный брат Имама Хусейна Муслим ибн Акиль. Находясь в авангарде, он первым прибыл в Куфу и поднял среди шиитского населения восстание, потопленное Омейядами в крови. Неделий позже в Ирак прибыл Имам Хусейн. Попытки переговоров и достижения компромисса с властями не увенчались успехом. Наконец, 10 октября 680 г. отряд Хусейна вступил в бой с превосходящими силами противника и нашел в этом бою свою гибель. Моэззи, основываясь на хадисах Имамов, считает, что событие, произошедшее в Кербеле, представляет собой в доктринальном плане нечто большее, чем восстание, поднятое против Омейядов²⁴. Согласно учению Имамов, собрание их хадисов является не сборником плохо связанных друг с другом отрывков, но нерасторжимым единством, в котором фрагмент «современного» Имама (*лахик*) является толкованием писаний его предшественников (*сабик*), открывающим подлинный смысл их деяний и слов. Никто из наследников Имама Хусейна не объяснял произошедшее в Кербеле как только политическое событие. Поведение Хусейна интерпретировалось его последователями как акт Друга Божьего (*вали*), действующего согласно воле Возлюбленного (*мавля*), то есть Бога. Например, Имам Мухаммед аль-Бакир произнес в одном месте такие слова: «Перед битвой при Кербеле Всевышний Господь низвел на аль-Хусейна Победу, которая заполнила все пространство между небом и землей, затем Имам остался перед выбором: победа или встреча с Господом. Он выбрал встречу со Всевышним»²⁵. Восьмой Имам Али аль-Реза, ссылаясь на Коран 38.107 (поведение Авраама, хотевшего принести в жертву своего сына, чтобы выполнить Волю Божью), определяет действия Хусейна как «Грандиозное Жертвоприношение» (*аль-диб аль-азим*)²⁶. Битва при Кербеле и последующая резня были предопределены для того, чтобы Имам реализовал до конца свою судьбу мученика, а его враги были навсегда развенчаны и прокляты. Остается добавить, что дни поминания Имама Хусейна (*Ашшурра*) являются центральной точкой шиитского сакрального года, а траур по Хусейну, воплощающийся, в частности, в черных одеждах шиитского духовенства, является одним из неотъемлемых атрибутов шиитской обрядности. В шкале шиитских социальных ценностей умереть мучеником считается более почетным, нежели прожить благочестивую жизнь хорошего мусульманина.

Следует отметить большое влияние, оказанное мученичеством Имама Хусейна на формирование политического дискурса шиизма. Лидеры исламской революции 1979 г. в Иране, в частности аятолла Хомейни, уделяли большое внимание культуре Имама Хусейна, сопутствующим ему траурным мероприятиям. Идеология *Ашшурры* сыграла большую роль в процессе

²⁴ *Mohammad Ali-Amir Moezzi. Le guide divine dans le shi'isme original. P. 165–167.*

²⁵ *Аль-Кулайни. Аль-Усуль мин аль-Кафи. Тегеран, 1314. Т. 2. С. 387.*

²⁶ *Ибн Бабуйе аль-Садук. Уйун ахбар аль-Рида. Тегеран, 1326. С. 209–210.*

исламского «перевоспитания» молодежи в Иране в 1980-е гг., что привело к значительным, с точки зрения политологии, изменениям в иранском обществе. Идеология мученичества активно внедрялась в коллективное сознание иранских молодых людей. При этом в качестве нормативных образцов приводились молодые исламские революционеры, подвергавшиеся преследованиям при шахском режиме, и молодые бойцы-добровольцы, погибавшие при защите независимости страны на ирано-иракском фронте в ходе войны 1980–1988 гг. Здесь стоит привести слова аятоллы Рухоллы Мусави Хомейни, посвященные данной проблеме. В своей статье, вошедшей в сборник «Восстание Ашуры», он писал: «Не думайте, что без этих траурных мероприятий, без обрядов бичевания себя и исполнения траурных песнопений, могли бы состояться события 15 хордада (протестные выступления части верующих шиитов против шахской власти в 1963 г. – *Прим. авт.*). Только сила крови Имама Хусейна позволила свершиться этим событиям. Только траурные собрания могут нейтрализовать заговоры против нашего народа, который со всех сторон подвергся агрессии и стал объектом заговоров всех великих держав. Именно на таких собраниях, когда оплакивается гибель Предводителя невинно угнетенных, когда говорится о совершенной в отношении него несправедливости, говорится о том, что один человек пожертвовал во имя Бога своей жизнью, своими друзьями и детьми, – все это воспитало молодых людей, которые идут на фронт и хотят мученической смерти, гордятся ей, а если на их долю не выпадет такой славной кончины, то печалются. Это воспитывает таких матерей, которые, потеряв одного сына, говорят, что у них остались еще один или два сына. Так воспитывают общество траурные мероприятия по Имаму Хусейну, молитвенные собрания Комейл и другие религиозные собрания. Основа всего этого с самого начала заложена исламом, и этот процесс продолжается с теми же идеями и по той же начальной программе»²⁷. Особо подчеркивалось лидером исламской революции значение траурных мероприятий Ашуры для построения и консолидации нового исламского общества, для выработки новых образцов коллективного сознания: «Пусть наш народ поймет ценность этих (траурных) собраний. Ведь именно такие мероприятия сохраняют народы. Их нужно проводить в дни Ашуры, больше и больше, а также в другие дни, кроме этих благословенных дней, ибо есть и особые недели, и годовщины движений. Если станет понятна политическая составляющая этих событий, то тогда и прозападно настроенные люди станут проводить такие собрания и траурные церемонии, если захотят быть со своим народом и своей страной. Надеюсь, что такие собрания будут проводиться как можно больше и лучше. А здесь улемы и проповедники, и чтецы траурных песнопений. Стоящий у минбара произносит несколько стихов, созвучно с проповедником, который занял место в минбаре. Оба они здесь имеют значение, это естественно. Хотя ведь некоторые и сами не понимают, что делают, так как не чувствуют этого»²⁸. Следует отметить, что в выступлениях Хомейни, а также в пятничных проповедях имамов (в данном случае речь идет об исламских священнослужителях, а не о двенадцати Имамах шиизма) и улемов Хусейн получил эпитет «Предводителя шахидов». Его поведение сравнивалось с поведением иранской нации в целом, осуществившей свержение шахского режима. В свою очередь, бывший шах Ирана Мухаммед Реза Пехлеви отождествлялся с деспотическими и антиисламскими правителями прошлых эпох, в частности с Омейядами, уничтожившими Имама Хусейна. «Предводитель шахидов (да будет мир с ним!) научил всех тому, как надо противостоять несправедливости, угнетению и деспотическим правительствам. А ведь он с самого начала знал, что путь, которым он следует, приведет к тому, что ему придется пожертвовать всеми своими соратниками и своей семьей, отдать на заклятие этих драгоценных людей во имя ислама. Однако он знал и последствия этого. Если бы не было движения Хусейна (да будет

²⁷ Хомейни Р. М. Восстание Ашуры в выступлениях и посланиях имама Хомейни. URL: <http://kit.ab.nur-az.com/ru/lib/view/524/1/54859/> (дата обращения: 13.03.2019).

²⁸ Хомейни Р. М. Восстание Ашуры в выступлениях и посланиях имама Хомейни.

мир с ним!), то Язид и его приспешники представили бы ислам в искаженном виде²⁹. Ведь они изначально не верили в ислам, завидовали его святым основоположникам. Своим поступком Предводитель шахидов не только нанес поражение своим противникам, но и способствовал тому, что люди спустя некоторое время поняли, какая произошла беда, какое на них обрушилось несчастье. Именно это и подорвало положение Омейядов. Имам Хусейн также показал всем на всю последующую историю настоящий путь, по которому нужно идти. Он не убоился малочисленности своих сил. Ведь количество ничего не решает. Решает качество имеющегося количества, качество джихада, когда враг противостоит врагу. Людей может быть много, но низкого качества, даже просто пустых и несостоящих. А может быть, что людей окажется мало, но все они будут сильными и гордыми», – писал Хомейни³⁰. Интересно, что члены фракции, поддерживавшей М. Ахмадинежада во время первого срока его президентства (2005–2009) называли себя *исаар-гааран* (жертвующие собой). Данная фракция имела социальную опору в беднейших слоях иранского населения, в офицерском корпусе вооруженных сил, а также среди полувоенных формирований Корпуса стражей исламской революции (КСИР. Перс. *насаран*) и молодежных отрядов *басидж*³¹.

Значительную роль в шиитском дискурсе играет также эсхатологическая концепция, тесно связанная с именем двенадцатого Имама Мухаммеда аль-Махди. Согласно шиитским источникам, предпоследний Имам Хасан аль-Аскар и умер в возрасте 28 лет в 874 г. (260 г. х.). Последние годы своей жизни Имам провел в военном лагере Самарра севернее Багдада, охраняемый аббасидской стражей. При этом таинственно исчез его маленький сын Мухаммед ибн аль-Хасан аль-Аскар аль-Махди. Это исчезновение было проинтерпретировано как первое Сокрытие двенадцатого Имама, длившееся в течение 70 лет, во время которого скрытый Имам общался с правоверными через четырех своих представителей или наместников (*сафир/наиб/вакиль*). Этот период назван «первым Сокрытием» (*аль-гайбат аль-ула*) или «малым Сокрытием» (*аль-гайбат аль-сугра*). Последнему из наивов Али Самарри он письменно дал повеление не назначать себе преемника, так как пришло время Великого Сокрытия (*аль-гайбат аль-кубра*). Последними словами этого наива (ум. в 942 г., 329 г. х.) были: «Отныне дела находятся в воле Божьей». С этого времени началось «второе Сокрытие» (*аль-гайбат аль-таныйя*) или «великое Сокрытие» (*аль-гайбат аль-кубра*). Оно, согласно шиитской богословской доктрине, длится и по сей день и закончится только в конце времен (*ахир аль-заман*), когда Махди вернется для того, чтобы установить на земле справедливый социально-политический порядок³².

В то же время целый ряд источников, по мнению шиитских богословов, еще до рождения двенадцатого Имама указывал на то, что именно он предназначен к миссии Махди. Существует хадис Пророка, зафиксированный у Ибн Ханбали (ум. 855) и аль-Бухари (ум. 870): «После меня будут двенадцать наместников, и все они будут происходить из племени Курайшитов»³³. Кроме того, можно привести большое количество хадисов Пророка, присутствующих в шиитской традиции, прямо или косвенно свидетельствующих о неизбежности явления Махди, великого воскресителя и избавителя. Необходимо отметить, что эти хадисы имеют твердое основание в одном из аятов Корана: «И написали мы уже в псалтыри после напоминания, что землю наследуют рабы мои праведные» (21.105). Приведем некоторые из них³⁴.

1. Пророк указал на Али и его сыновей Хасана и Хусейна и сказал: «Мой брат, который вот здесь – лучший исполнитель моего завещания, и мои племянники, которые вот здесь

²⁹ Достоин упоминания, что иракский лидер Саддам Хусейн (1968–2003) часто изображался иранской пропагандой в облике халифа Язида.

³⁰ Там же.

³¹ Escobar P. Iran's crocodile rocked // Asia Times. 2006. 18 Dec.

³² Corbin H. Histoire de la philosophie islamique. P. 29; Мутаххари М. Иран и Ислам. СПб., 2008. С. 301–302.

³³ Mohammad Ali-Amir Moezzi. Le guide divine dans le shi'isme original. P. 260–264.

³⁴ Аль-Кулайни. Аль-Усуль мин аль-Кафи. Т. 2. С. 117–163.

– самые совершенные люди. Скоро Господь Всевышний выведет из дома Хусейна вождей общины правоверных и Махди будет из нашего дома». Гаффари спросил: «О, Пророк Аллаха, каково будет число этих Имамов?». Он ответил: «Такое же, как и число колен Израилевых».

2. Пророк сказал: «Будет местоблюститель, который во имя Аллаха появится на земле в то время, когда мир будет подавлен тиранией и угнетением, и он наполнит мир справедливостью и порядком. Он будет делить между людьми с совершенной беспристрастностью, он будет поступать со своими подданными справедливо и честно, и во всех спорах он отделит ложное от истинного. В его время на небе не останется ни одной капли воды, которая не упала бы, если бы могла упасть. Точно так же на лице земли не останется ни одного растения, которое не выросло бы, если бы могло вырасти (данная фраза указывает на то, что приход Махди будет приурочен к концу времен – финальной эпохе всеобщего оскудения и исчерпанности. Интересно сопоставить тезис о «финальной скудости и исчерпанности» с предпосылками финансово-банковского кризиса современного капитализма. При подсчете экономистами финансов, имеющих хождение на рынках ценных бумаг, то есть виртуального капитала, выясняется, что их количество во много раз превышает стоимость реальных активов, то есть материальной экономической базы нашей планеты. – *Прим. авт.*). Таков Имам Махди, и он появится по приказанию Аллаха: он прогонит с лица земли все религии и оставит только чистую единую Веру (то есть абсолютная Истина в правление Махди заступит место всех своих относительных форм. – *Прим. авт.*). Он будет девятым сыном (то есть из девятого поколения) Имама Хусейна».

3. Пророк Аллаха сказал: «В конце времен придет местоблюститель, который сделает бесчисленными и безграничными все богатства и все творение (*аль-хальк*) (то есть отменит органически присущий всей земной материи принцип лишенности, заменив его принципом роскоши и избытка. – *Прим. авт.*)».

4. Пророк сказал: «Аллахом, который избрал меня для пророческой миссии (*нубувват*), клянусь я, что люди получают выгоду от его (Махди) существования и воспримут свет его святости, как выгоду извлекают из солнечных лучей, когда само солнце скрывается за горизонтом».

5. Пророк сказал: «Тем, кто сделал меня носителем Истины (*хакикат*), я клянусь, что даже если миру останется жить только один день, Аллах сделает этот день достаточно длинным для того, чтобы осуществить пришествие моего сына Махди. После того, как он родится, Иисус, лицо Аллаха, снизойдет и будет молиться позади него. Тогда земля осветится светом Творца, и царство Махди распространится на Восток и на Запад».

6. Пророк сказал: «В конце времен родится человек из моего потомства: его имя будет моим именем и его второе имя (*кунья*) будет моим вторым именем. Он наполнит мир гармонией и справедливостью и будет прозван Махди».

7. Пророк сказал: «Имамов, которые придут за мной, будет двенадцать. Первый – Али ибн Абу Талиб. Последний – *Кайим* (Воскреситель), Махди, рукой которого Аллах завоюет Восток и Запад земли».

8. Пророк сказал: «Махди, разделяя богатства между людьми, будет действовать справедливо, так что никто не окажется более в нужде (очень важный хадис, указывающий на социальную справедливость, возводимую исламом в принцип и являющуюся, по мнению ряда мусульманских богословов, неотъемлемой частью мировой гармонии. – *Прим. авт.*)».

9. Пророк сказал: «Я дам вам дар: Махди, который родится во время, когда между людьми будут ссоры. Жители неба и земли будут им благословлены. Он разделит богатства с беспристрастностью». Один человек спросил, что значит «разделить богатства с беспристрастностью». Пророк ответил: «Всем поровну».

10. Пророк сказал Али: «О, Али, Имамы – ведущие и ведомые – твои потомки, Пречистые (*ма'сум*) будут числом одиннадцать (то есть двенадцать вместе с Али). Ты – первый. Имя последнего будет моим собственным именем. Когда он появится, он наполнит землю справедливостью и равновесием».

11. Пророк сказал: «*Кайим* Мухаммада будет одним из нас. Страх вселит он в сердца врагов его. С помощью Аллаха он утвердится. Под его руководством земля откроется так, что все скрытые сокровища обнаружатся. Его царство объединит Восток и Запад. Аллах сделает свою религию в руках Махди всепобеждающей, вопреки сопротивлению многобожников. И так, в его время на земле не будет никаких разрушений. Все будет возделано».

12. Пророк сказал: «Бог мой, вот члены моей семьи. Мой брат (Али, двоюродный брат и зять Пророка) – это Эмир Правоверных. Его сыновья – цветы среди моих потомков. Моя дочь – госпожа женщин. Махди родится от них». Один из *сахабов* (товарищей Пророка, имеется в виду Джабир аль-Аскари) спросил его: «О, Пророк Аллаха, кто такой Махди?» Пророк ответил: «Будет девять Имамов, потомков Хусейна. Девятым будет *Кайим*. Он наполнит мир гармонией и справедливостью так же, как сейчас он полон тиранией и угнетением».

Главным статусом Махди является, согласно шиитским воззрениям, его статус эсхатологического избавителя человечества от социального и политического гнета. Мусульмане-шииты связывают с пришествием Махди те же чаяния, что и христиане связывают со вторым пришествием Иисуса Христа. Эсхатология Махди является центральной темой шиитского религиозного сознания.

Будущее пришествие Махди остается, согласно верованиям шиитов, самой большой тайной в истории человечества, и все же имамитская традиция дает нам представление о том, как оно должно свершиться. Разумеется, было бы неправильно понимать все эсхатологические предсказания буквально. К ним нужно относиться с большой осторожностью. Многие хадисы нуждаются в символическом толковании. Ниже с минимальными комментариями приводятся сведения, касающиеся будущего пришествия скрытого Имама.

Знаком, предвещающим Возвращение Имама, упоминаемым во всех источниках, является полное порабощение земли Злом, победа сил Зла над силами Добра. Таким образом, без появления эсхатологического Спасителя человечество может, согласно верованиям шиитов, полностью аннигилироваться и раствориться во мраке. По большому счету, согласно хадисам Имамов, все, что происходит после наступления *гайбат аль-кубра*, пестрая смена политических доктрин, идеологий, исторических событий, является лишь круговоротом различных модальностей мирового Зла. Главным противником Махди будет *Дадджал* — исламский Антихрист, персонификация мирового Зла и невежества (*джахля*). Имамы приводят многие данные о различных аспектах Зла, которое поработит землю в конце времен. Здесь уместно привести большой отрывок из проповеди первого Имама Али ибн Абу Талиба, сводящий воедино все старинные шиитские данные на эту тему: «Знамение Возвращения будет следующим: люди будут пренебрегать молитвой, забудут Завет, который был ими заключен, оправдают ложь (то есть ложь станет допустимым и необходимым элементом социально-политического устройства. – *Прим. авт.*), будут практиковать ростовщичество, признают приемлемым алкоголь, будут строить высокие здания, будут торговать религией (то есть использовать ее в практических целях, далеких от духовности. – *Прим. авт.*), чтобы завоевать блага мира сего, дадут высокое положение идиотам, будут советоваться у женщин, разрывать семейные связи, следовать страстям и не придавать значения пролитию крови (то есть ценность человеческой жизни в обществе станет минимальной. – *Прим. авт.*). Великодушие будет рассматриваться как слабость, а несправедливость как слава. Властители (*умара*) станут развратниками, а их министры (*вузара*) – угнетателями; ученые (*урафа*) – обманщиками, а чтецы Корана – грешниками. Лжесвидетельства будут рассматриваться как очевидное, а нарушения морали будут ставиться в образец. Язык будет употреблен на клевету, грех и преувеличение. Священные книги будут разукрашены, мечети – расписаны, а минареты достигнут небывалой высоты. Преступников будут восхвалять, боевые ряды – смыкать, сердца будут в смятении, а договоры – с легкостью разрываться. Женщины, алчущие богатств мира сего, примут участие в торговле своих мужей; голос грешных мужей возвысится, и к ним будут прислушиваться. Самые неве-

жественные из людей станут повелевать. Развратник освободится от страха за содеянное; предателя будут считать правдоискателем, а обманщика – достойным доверия. Все будут искать прибежище у певиц и музыкантов... женщины будут ездить верхом; они станут похожими на мужчин, а мужчины – на женщин. Люди предпочтут суету этого мира Миру Горнему и скроют овечьими шкурами свои волчьи сердца»³⁵. Итак, общество в преддверии пришествия Махди характеризует утрата представления о сакральном (в противоречиек видимому почтению к религии), уничтожение всего, что связывает человека с Богом и ближними (общиной), всеобщее пренебрежение религиозными и моральными нормами, инверсия человеческих ценностей. Религия в таком социуме станет не институтом, способствующим поднятию духовности, и средством связи человека с потусторонним (Горним) миром, а инструментом для поднятия престижа и средством идеологического влияния на массы. Произойдет и деградация политических институтов, так как сама политика станет инструментом стяжательства и укрепления несправедливости. Последний вывод представляется крайне важным для уяснения связи шиитской эсхатологии с политической теорией. Согласно шиитской богословской доктрине, к моменту прихода Махди будут дискредитированы основные политические идеологии, утратят легитимность все прежние политические институты. Особое внимание уделяется в хадисе обличению суннитского политического ислама (указание на строительство пышных мечетей, притом что ученые-факихи будут недостойны исполнения своих обязанностей). В современной ситуации внутри исламской уммы данные намеки часто прилагаются иранской элитой по отношению к ее традиционному политическому противнику: ваххабитам Саудовской Аравии³⁶.

Главная причина необходимости финальной битвы Махди со Злом находится в сфере политического. По шиитским воззрениям, *Кайим* (Воскреситель) придет для того, чтобы отомстить за убийство третьего Имама Хусейна. В некоторых преданиях говорится о том, что после резни в Кербеле ангелы рыдали и в плаче вопрошали Господа, оставит ли Он неотомщенным убийство «Своего Избранника»³⁷. В других хадисах говорится, что ангел Джебраил (Гавриил) предрек Пророку как трагическую гибель его внука, так и то, что тот будет отомщен своим девятым потомком, *Кайимом*³⁸. Согласно шиитским воззрениям, убийство законного наследника Пророка было тягчайшим преступлением. С этого времени мусульманская умма, согласно воззрениям шиитов, пережила религиозный, а затем и политический раскол на небольшое меньшинство *муминов*, верных учению Имамов, и противостоящее ему большинство, состоящее из «врагов» Имамов и истинного ислама. Такими врагами, согласно традиционным взглядам шиитских теологов, являются прежде всего лидеры суннитской общины. В современный нам период, начиная с 60-х гг. прошлого века (в 1963 г. начались проповеди аятоллы Хомейни против политики шаха Резы-шаха Пехлеви), в качестве врагов Махди и правверных (*муминов*) рассматриваются атеистические режимы либерального Запада и коммунистического Востока (США и СССР до его распада в 1991 г.), представители тиранических суннитских режимов (в период ирано-иракской войны 1981–1988 гг. в качестве их олицетворения в шиитской иранской пропаганде выступала диктатура Саддама Хусейна) и лицемеры из числа шиитов, являющиеся мусульманами лишь внешне (наиболее яркий представитель – режим Резы-шаха Пехлеви)³⁹.

Система власти и принятия политических решений в Исламской Республике Иран

³⁵ Аль-Кулайши. Аль-Усуль мин аль-Кафи. Т. 2. С. 525–528.

³⁶ Richard V. L'Islam shi'ite. Paris, 1990. P. 184.

³⁷ Аль-Кулайши. Аль-Усуль мин аль-Кафи. Т. 2. С. 366–367.

³⁸ Mohammad Ali-AmirMoezzi. Le guide divine dans le shi'isme original. P. 288–289.

³⁹ Алиев А. А. «Национальное» и «религиозное» в системе межгосударственных отношений Ирана и Ирака в XX веке. М., 2006. С. 205–209; Дорошенко Е. А. Шиитское духовенство в современном Иране. М., 1985. С. 201.

Данные религиозные представления оказали основополагающее влияние на формирование теории власти в шиитском обществе. Различные оценки теми или иными богословами или исламскими политиками политологических концепций шиитских Имамов обусловили появление шиитских подсистем общественно-политической мысли. За первые 10 лет исламского правления в Иране (1979–1989) сформировались четыре основные шиитские подсистемы: Мутаххари, Шариати, Навваба Сафави и Базаргана. Необходимо отметить, что данные идеологические концепции политического шиизма появились в Иране в 50-70-е гг. XX в. и совпали по времени с проводимой шахским режимом модернизацией страны. Модернизация Реза-шаха Пехлеви носила незавершенный характер. Оставляя практически в неприкосновенности традиционные политические институты самодержавной монархии, она в то же время способствовала ускоренной и зачастую насильственной вестернизации экономической и культурной жизни иранского социума. Этот процесс вызвал ломку существующих общественных отношений, нарушение сложившегося уклада жизни. Неудивительно, что он вызвал резко отрицательное отношение со стороны традиционалистских исламских кругов. В то же время идеологическим ответом «белой революции» шаха была коммунистическая оппозиция. По мнению шиитских мыслителей, эти идеологические вызовы являлись двумя сторонами одной медали: западного модернизма и секуляризма. В рамках шиитского политического дискурса концепция Навваба Сафави может быть охарактеризована как консервативная и антимодернистская, в то время как взгляды Мутаххари, Шариати и Базаргана схожи в том, что представляли собой исламский ответ на распространявшиеся в Иране коммунистические тенденции, выразителями которых явилась, в частности, партия «Туде»⁴⁰.

Подсистема Муртазы Мутаххари (ум. в 1980) является отражением попытки мусульманских богословов возродить ислам в качестве идеологии, приемлемой для корректировки социальных, политических, экономических и культурных проблем Ирана. Ее отличительной чертой является бесклассовость. Мутаххари отвергал теорию радикальных богословов о том, что чистота и праведность являются исключительной прерогативой угнетенных классов (*моста-зеффин*). Напротив, он полагал, что праведники могут быть во всех социальных слоях и классах, а также утверждал, что гегемония угнетенных классов не является основной целью построения праведного общества, продиктованного Кораном. Поскольку Мутаххари полагал ислам совершенной программой человеческого развития, именно исламский путь он считал наиболее приемлемым для удовлетворения потребностей в свободе и демократии. В его подсистеме лидерство и прерогатива в принятии решений закреплены за духовенством, что ставит ее в оппозицию антиклерикальной концепции Шариати. Особое место в теории Мутаххари занимает вопрос социальной справедливости. В частности, он оспаривает мнение Шариати о том, что справедливость подразумевает равенство в получении доходов и распределении материальных благ. Напротив, он говорит о справедливости как о предоставлении разных возможностей к достижению благополучия⁴¹.

Подсистема Али Шариати (1933–1977) являлась альтернативой марксизму-ленинизму. Для выходцев из традиционно верующих семей, в то же время признававших, что решение общественных проблем лежит в области левой идеологии, его политическая концепция была идеальным выходом. Шариати стремился объединить исламское мышление с достижениями западной мысли, утверждая, что нет необходимости следовать за каким-то отдельным западным мыслителем, в то время как все лучшее, чего добилась прогрессивная мысль на Западе, уже было воплощено в одном человеке – Имаме Али. В концепции Шариати классовая борьба является воплощением исторического противостояния «монотеистического ислама» и «поли-

⁴⁰ Раванди-Фадаи С. М. Концептуальные основы шиитских подсистем в современном Иране // Востокведный сборник. Вып. 3. М., 2002. С. 22.

⁴¹ Раванди-Фадаи С. М. Концептуальные основы шиитских подсистем в современном Иране. С. 24–25.

теистического ислама». К первой категории он относил путь Имама Али (*Ислам-э Алави*), ко второй категории – группы лицемеров, борющихся под лозунгами ислама за свои корыстные интересы.

Революционная исламская точка зрения Шариати была основана на вере в справедливость нескольких концептуальных положений. Во-первых, это установка на создание нового общественного порядка, основанного на исламском принципе равенства и революционного руководства двенадцати Имамов. Во-вторых, вера в свободу воли человека и наличие у него возможности выбора. В-третьих, постулирование коллективной ответственности людей за противостояние притеснениям и необходимости освободительной классовой борьбы. В-четвертых, приоритет моральных и общественных ценностей над материальными. В-пятых, убеждение в необходимости доказывать преданность исламу через политическую и общественную активность. В-шестых, отстаивание имманентной революционной справедливости применительно к тем случаям, когда несправедливость имела место. В-седьмых, вера в благотворную диктатуру духовной личности, обладающей атрибутами Имама. Наконец, убежденность в несовместимости политической демократии с капитализмом и, следовательно, в невозможности достижения демократии, пока капитализм процветает, а также установка на борьбу с эксплуатацией, капитализмом и частной собственностью как проявлениями классового «политеистического ислама»⁴².

Подсистема Навваба Сафави (1924–1956) возникла в конце 1940-х гг. и явилась реакцией на политику секуляризации и деисламизации, проводившуюся шахом Резой Пехлеви. Центральным моментом концепции Сафави было восстановление шиитских исламских ценностей, доминировавших в обществе до начала модернизации. В то время как Шариати и Базарган строили свои взгляды на заимствовании идей из европейских философских и политологических теорий, подсистема Навваба Сафави была полностью основана на исламской догматике. Концепция Навваба Сафави характеризуется рядом конститутивных моментов. Во-первых, это наведение общественного порядка в соответствии с исламскими законами, важнейшим из которых является система шариатских наказаний. Во-вторых, невозможность для светских законов повести личность к спасению души. В-третьих, отмена всех неисламских законов. В-четвертых, институт мученичества как необходимость для защиты ислама. В-пятых, первоочередность борьбы со всеми иностранными влияниями и тенденциями, носящими деструктивный характер. В-шестых, минимизация контактов между исламскими странами и государствами, придерживающимися в политике идеологии куффа (неверия). Это подразумевало, в частности, разрыв всех политических и военных связей с такими странами, как Великобритания, США и Советский Союз, и установление военного союза между всеми исламскими государствами. В-седьмых, репрессии против граждан, проявляющих антипатию к исламу и противостоящих исламизации общества. В-восьмых, сооружение мечетей в каждом правительственном офисе, на каждом заводе или школе для проведения регулярных молитв. Сафави требовал также разделения учебных и рабочих мест по половому признаку и строгого следования мусульманскому кодексу в одежде для женщин⁴³.

Подсистема Мехди Базаргана (1907–1995) является уникальной в том смысле, что, основываясь на Коране, она представляет ислам в качестве терпимой религии, совместимой с либерализмом и политической демократией. В отличие от трех других шиитских политических теорий, в соответствии с которыми близость к Богу и спасение определяются как следование указаниям духовенства (Мутаххари), классовая борьба за права обездоленных (Шариати), исламизация общества через бескомпромиссное очищение от неисламских ценностей и традиций (Навваб Сафави), Базарган видит наиболее богоугодное дело в служении всему челове-

⁴² Там же. С. 28.

⁴³ Раванди-Фадаи С. М. Концептуальные основы шиитских подсистем в современном Иране. С. 28.

честву как творению Божию. Концепция Базаргана основана на ряде фундаментальных положений.

Во-первых, следование исламским нормам является личным делом, оставленным на усмотрение индивида. Этот принцип объясняется тем положением, что Бог, создавая человека, предоставил ему свободу выбора. Подсистема Базаргана схожа с другими тремя политическими теориями в том, что представляет шиитскую идеологию как основную, однако при этом подчеркивает, что Бог не желал совершать насилие над личностью, заставляя человека следовать религии против его свободной воли.

Во-вторых, согласно точке зрения Базаргана, ислам представляет собой набор заповедей, ограждающих человека от совершения запрещенных действий, и меры наказания, применяемые к нарушителям, имеют своей целью прежде всего предотвращение жестокости и насилия, а не их культивацию.

В-третьих, хотя Всевышний и отказывается от своих прав на собственные создания, предоставляя им свободу выбора, Он не позволяет, чтобы права одного человека нарушались другими. Никто не имеет права нарушать права и свободы остальных. Таким образом, в данной подсистеме действия, ведущие к благополучию одного за счет ущемления интересов других, являются неприемлемыми.

В-четвертых, Базарган утверждает, что даже пророку Мухаммеду было предписано Всевышним консультироваться с народом при принятии жизненно важных решений. Таким образом, и исламское правительство должно учитывать мнение народа, и политическая демократия является краеугольным камнем исламской политической мысли.

В-пятых, подсистема Базаргана основана на смешанной экономической доктрине, в которой уважаются права на собственность и на труд. Базарган считает, что прибыль целиком и полностью принадлежит инвестору, вложившему собственные средства в ее получение, а также отмечает, что к классу обездоленных (*мостазеффин*) относится также и духовенство, мелкие лавочники и базарные торговцы, работники частного сектора и студенты. Базарган представляет правительство в качестве защитника национальных, а не классовых интересов. В системе Базаргана нет места абсолютному авторитету в правительстве для мусульманского юриста-факиха (*велят-э-факих*)³³.

Следует отметить, что после победы исламской революции 1978–1979 гг. в Иране новое руководство страны во главе с Хомейни, руководствуясь суждением на основе разума (*акль*), так или иначе заимствовало из всех шиитских подсистем положения, отвечавшие построению исламского государства в Иране, отвергнув вместе с тем доктринальные тезисы, несовместимые с принципом *велят-э-факих* (наместничества законоведов, то есть духовенства) или являющиеся заимствованием из «неисламских» политических учений, не отвечающих критериям правоверия. Так, из доктрины М. Мутаххари были заимствованы исламский традиционализм и тезис о духовенстве как руководящем слое государства. Была использована доктрина социальной справедливости, играющая центральную роль в политической теории Али Шариати. Ориентация на *мостазеффин* (обездоленных) постоянно проходит в трудах аятоллы⁴⁴ Хомейни. При этом, естественно, была отвергнута антиклерикальная направленность этой подсистемы, а Кумский теологический центр подверг в 1983 г. острой критике работы Шариати как основанные не на исламе, а на марксизме, социализме и экзистенциализме⁴⁵. Наибольшее влияние на формирование исламской политики оказала подсистема Навваба Сафави. Это сказалось во введении шариатского права и исламской нравственности, сворачивании курса на вестернизацию, проводившегося шахским режимом, углублении во внешней политике контактов с мусульманскими государствами и попытке выстраивания исламской коали-

⁴⁴ Раванди-Фадаи С. М. Концептуальные основы шиитских подсистем в современном Иране. С. 28–29.

⁴⁵ Раванди-Фадаи С. М. Концептуальные основы шиитских подсистем в современном Иране. С. 28–29.

ции против Запада. Были использованы и некоторые положения подсистемы Мехди Базаргана, несмотря на то что ее автор, занимавший недолгое время пост премьер-министра ИРИ, был в 1984 г. отправлен в изгнание⁴⁶. В частности, в практике государственного строительства Исламской Республики были использованы парламентаризм и многопартийность, отстаивавшиеся М. Базарганом, а в экономической сфере были легитимированы частная собственность и некоторые элементы рынка. Таким образом, в политической практике современного Ирана происходит творческое переосмысление «божественной науки», являющейся атрибутом знания Имамов.

В основу политической системы Ирана после исламской революции 1979 г. была положена концепция *веляят-э-факих* (наместничества законоведов). Согласно доктрине веляят-э-факих в условиях Сокрытия Имама Махди высший авторитет в вероучительных вопросах и руководстве мусульманской уммой принадлежит представителям исламского духовенства. По мнению известного американского востоковеда Хуана Коула, зарождение этой доктрины произошло еще в XVI в. после прихода к власти в Иране шиитской династии Сефевидов. В этот период в среде шиитского духовенства происходили споры между представителями течения *ахбари*, настаивавшими на том, что единственным источником для принятия решений могут быть Коран либо хадисы Пророка или Имамов, и рационалистами-*усули*, отстаивавшими право богословов на иджтихад (самостоятельные суждения). К числу последних принадлежал известный теолог Али Караки, бывший духовным наставником шаха Тахмаспа (1533–1576) и повлиявший на последующее становление Исфahanской школы богословия, ставшей доминирующей в XVII в.⁴⁷ Однако окончательное развитие эта концепция получила в трудах лидера иранской революции Рухоллы Мусави Хомейни. Современный иранский политолог, посол ИРИ в Российской Федерации Мехди Санаи отмечает по этому поводу: «Своего рода дополняющим принципом к теории шиитов об Имамате является признание роли улемов или муджтахидов в исламском обществе в период отсутствия Имамов. Слово “улем” означает исследователь и сведущий, или в специальном понимании – религиозный исследователь. “Муджтахиды” – это ученые, которые имеют право, как авторитетные богословы, выносить заключения на основании подлинных источников. Если Имамы обязаны руководить обществом мусульман после кончины пророка, то улемы и моджтехиды должны направлять общину мусульман после “периода Имамата”»⁴⁸.

Согласно доктрине *веляят-э-факих*, закрепленной в Конституции, главой государства в Иране является рахбар – духовный лидер, являющийся представителем высшего духовенства. Выбор рахбара из числа исламских священнослужителей обосновывается хадисом Имама Али: «Достойнейший (быть халифом) среди вас – наиболее способный (в вопросах политики и организации) и наиболее знающий о повелении Аллаха (фикхе)»⁴⁹. Статус верховного лидера определяется статьей 5 Конституции ИРИ: «Во время сокрытия Махди (да ускорит Аллах Его пришествие!) руководство уммой возлагается на справедливую и благочестивую личность»⁵⁰. Статьи 5 и 109 иранской Конституции определяют перечень требований, предъявляемых к верховному лидеру. К ним относятся такие моральные и нравственные качества, как справедливость, набожность, смелость. Важным качеством рахбара, по мысли авторов иранской политической модели, является высокий уровень его религиозного образования, подразумевающий статус факиха (богослова-законоведа) и необходимую научную компетентность для вынесения фетв по различным вопросам. Кроме того, к рахбару предъявляется требование компетентно-

⁴⁶ *Сажин В. И.* 25 лет исламской революции в Иране // Ближний Восток и современность: сб. Вып. 22. М.: ИИИиБВ, 2004. С. 52.

⁴⁷ *Cole J.* Roots of North Indian Shi'ism in Iran and Iraq. Berkley. Berkley: California University Press, 1989. P. 20.

⁴⁸ *Санаи М.* Политическая мысль в исламском обществе // Иран: ислам и власть. М.: Восточная литература, 2006. С. 10.

⁴⁹ *Имам Али.* Путь красноречия. С. 156.

⁵⁰ Constitution of the Islamic Republic of Iran. L., 1995. P. 6.

сти в политических вопросах. В понятие «компетентности» входят знание условий современности, организаторские способности и деловитость⁵¹. Учитывая, что средний возраст великих аятолл в Иране составляет около 80 лет, предъявлять к возможным кандидатам требование детально разбираться в вопросах современности достаточно затруднительно. Возможно, этим обстоятельством объясняется политический кризис 2009 г., когда некоторыми участниками оппозиционного движения аятоллам были выдвинуты претензии в некомпетентности.

В полномочия верховного лидера входят, согласно статье 110 Конституции ИРИ: определение общей политики Исламской Республики Иран после консультаций с Советом по целесообразности принимаемых решений; общий надзор за политической системой; издание декретов об общенациональных референдумах; обязанности верховного главнокомандующего вооруженными силами; объявление войны, мира и всеобщей мобилизации вооруженных сил; назначения и отставки членов Совета стражей конституции, командующего Корпусом стражей исламской революции, высшего командного состава вооруженных сил, верховных судей, руководителя иранского радио и телевидения; решение политических вопросов, трудноразрешимых обычными способами, с помощью Совета по целесообразности; издание декретов, объявляющих о начале президентских выборов (соответствие кандидатов на президентский пост рассматривается Наблюдательным советом и лично рахбаром); утверждение отставки президента в случае выяснения Верховным судом его вины или признания парламентом его некомпетентности⁵².

Мнение рахбара является ключевым при принятии важных политических решений, он участвует в повседневном руководстве государством, но не стремится лично регулировать все рутинные вопросы и часто предпочитает оставаться в тени. В свою очередь, президент ИРИ избирается всенародно и возглавляет исполнительную власть, но не способен действовать без одобрения рахбара. Таким образом, эффективность управления страной зависит от степени сотрудничества между рахбаром и президентом. Помимо института президентства и рахбара у системы исламского правления есть и другие опоры.

В Исламской Республике Иран существует ряд важных органов власти, обладающих самостоятельностью. Одним из них является Совет экспертов, до марта 2011 г. возглавлявшийся бывшим президентом ИРИ (1989–1997) Али Акбаром Хашеми Рафсанджани. Совет экспертов работает за закрытыми дверями, так как именно он наделен полномочиями назначать и смещать верховного лидера. Эта функция Совета зафиксирована в статье 107 иранской Конституции: «Лидер страны назначается всенародно выбранными экспертами. Указанные эксперты проводят консультации относительно кандидатур всех факихов, отвечающих требованиям, указанным в статьях 5 и 109. Если они признают одного из них самым сведущим в предписаниях и вопросах мусульманского права либо в политических и социальных проблемах, а также сочтут его признанным всем народом или обладающим выдающимися качествами, то выбирают лидером страны»⁵³. Роль Совета экспертов, состоящего из 86 богословов-муджта-хидов, особенно возрастает в период усиления внутривнутриполитической борьбы в рамках системы и разногласий между рахбаром и президентом⁵⁴.

Наблюдательный совет (другое название – Совет стражей Конституции), состоящий из шести представителей духовенства и такого же числа специалистов по исламскому праву (факихов), контролирует решения, принимаемые иранским парламентом (меджлисом), и проведение выборов. Он уполномочен налагать вето на принятые законы и утверждать результаты выборов. В принципе формирования Наблюдательного совета заложено определенное про-

⁵¹ Ibid.

⁵² Constitution of the Islamic Republic of Iran. P. 36.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Малащенко А., Тренин Д. Иран: взгляд из Москвы. М.: Фонд Карнеги, 2010. С. 14.

тиворечие, диссонирующее с демократической природой иранского исламского государства. Дело в том, что члены Наблюдательного совета утверждают членов Совета экспертов, выбирающих верховного лидера. В то же время шесть представителей духовенства, входящих в состав Совета стражей, назначаются рахбаром. Получается, что верховный лидер может влиять на свое избрание. Иранский политолог М. Каземи, однако, не считает это обстоятельство противоречащим демократическим принципам и выдвигает следующие возражения против тех ученых, которые считают принципы формирования данных политических институтов «порочным кругом».

Во-первых, по мнению М. Каземи, Наблюдательный совет и Совет экспертов являются самостоятельными институтами с прописанными полномочиями, которые не могут исключать друг друга. Во-вторых, во всех избирательных системах мира для рассмотрения компетентности кандидатов имеется специальный орган или фильтр, особенно если кандидаты претендуют на членство в каком-либо квалифицированном органе (в данном случае в Совете экспертов). В-третьих, Совет экспертов, по мнению иранского политолога, является органом, авторитет и легитимность которого, равно как и его заключения, не нуждаются в ратификации даже со стороны самого лидера. В-четвертых, предусмотренные для лидера качества и предъявляемые к нему требования, а также четкий и сложный механизм назначения в значительной степени устраняют подозрение, что он приступает к выбору факихов в состав Наблюдательного совета сообразно личным интересам. В-пятых, представительство в Совете экспертов и членство в нем не наделяют соответствующих лиц никакими экономическими и политическими привилегиями, а также не считаются их основным занятием⁵⁵.

В отличие от Совета экспертов и Наблюдательного совета иранский парламент (меджлис) является светским компонентом иранской властной вертикали. За свой консерватизм Наблюдательный совет подвергается критике со стороны либерально настроенных парламентариев, но в целом меджлис избегает принятия законов, которые Совет стражей Конституции мог бы считать противоречащими нормам исламского права. В настоящее время в политическом поле Ирана можно выделить три основных фракции: консерваторов, реформаторов (фракция бывшего президента Мохаммеда Хатами и кандидата на президентских выборах 2009 г. Мирхосейна Мусави) и радикалов, или неоконсерваторов, во главе с нынешним президентом ИРИ Махмудом Ахмадинежадом. В меджлисе преобладают консерваторы. В то же время он представляет либералам и радикалам трибуну для высказывания собственной точки зрения⁵⁶.

Третьим важным органом Исламской Республики, стоящим над президентом и кабинетом министров, является Совет по целесообразности принимаемых решений.

Процесс принятия политических и внешнеполитических решений в Иране достаточно сложен и во многом зависит от расстановки сил в политической элите Ирана. В иранском истеблишменте можно выделить три компонента. Во-первых, это представители высшего исламского духовенства. В его составе наблюдается определенная иерархия. В зависимости от уровня знаний, морального авторитета и влияния на ситуацию духовные лица составляют иерархию, проходя ступени ходжат-оль-эслама, аятоллы и великого аятоллы. Аятоллой становится ученый, занимающийся вопросами мусульманского права и религиозной философии, около которого группируется кружок учеников. Обычно аятолла окормляет значительную общину верующих, собирающихся на проповеди в его пятничную мечеть. Когда духовное наставничество аятоллы распространяется на целый регион Ирана или на всю страну, он получает статус великого аятоллы. В настоящее время в Иране насчитывается 85 аятолл и 40 великих аятолл. Как правило, великие аятоллы являются почтенными старцами. Их средний возраст 75–80 лет.

⁵⁵ Каземи М. Роль и положение лидера в религиозном народовластии, сравнение с западными демократиями // Религиозное народовластие. СПб.: Санкт-Петербургское востоковедение, 2009. С. 52.

⁵⁶ Малашенко А., Тренин Д. Иран: взгляд из Москвы. С. 15.

Например, одному из наиболее авторитетных аятолл – Насеру Мокарем Ширази – недавно исполнилось 87 лет. Многие из высших иранских клерикалов участвовали не только в исламской революции, но и в антишахской оппозиционной борьбе, неоднократно арестовывались и провели немало времени в шахских застенках⁵⁷.

На вершине пирамиды верховной власти стоят *марджа-э-таклид* (источники для подражания). К ним относятся наиболее авторитетные представители высшего духовенства, фетвы которых обязательны для исполнения верующими шиитами.

В настоящее время существуют различные версии относительно того, кто является *марджа-э-таклид* в шиитской общине. По одной из официальных иранских версий, в 2006 г. в список *марджа* входили великие аятоллы Мухаммед Таги Бехджат, Лутфулла Сафи Голпайегани, Казим Хаери, Али Хаменеи, Хусейн Вахид Хорасани, Мухаммед Фазель Ланкарани, Юсеф Санеи, Насир Макарем Ширази, Али Систани, Джавад Табризи, Муса Шабири Зенджани⁵⁸. Необходимо отметить, что в среде высшего духовенства нет абсолютного единства по политическим вопросам. Среди аятолл можно встретить сторонников консервативных, реформаторских или прагматических взглядов.

Еще один компонент иранской элиты составляют представители силовых структур, среди которых особенно выделяются действующие и бывшие офицеры Корпуса стражей исламской революции (КСИР). Корпус стражей исламской революции (персидское *Сенах-э-насдариан-э-энкелаб-э-ислами*, в бытовом языке *насдариан*) был образован 5 сентября 1979 г. указом первого республиканского иранского правительства во главе с Мехди Базарганом в целях объединения добровольных исламских дружин и других военизированных формирований исламских революционеров для защиты завоеваний революции 1979 г. в Иране. Предполагается, что инициатива образования КСИР исходила от лидера исламской революции аятоллы Рухоллы Мусави Хомейни. Основной целью образования Корпуса было создание параллельной армии, необходимой в условиях нелояльности старого офицерского корпуса иранских вооруженных сил, сформировавшегося при шахском режиме. Историческая ситуация предопределила преобладание в среде КСИР сторонников консервативных и радикальных взглядов.

Идеологической и философской основой для формирования КСИР послужили шиитские представления о *джаванмарди* или *футува* (духовном рыцарстве), жертвенных воинах, сражающихся на стороне шиитских Имамов. Знаменитый персидский богослов и проповедник XV в. Хусейн Кашфи (ум. в 1505) обобщил духовные и мистические представления шиитов о *джаванмарди* в своей книге *Футувват-намэ*. Хусейн Кашфи приводит в своей работе разъяснения пророков ислама по поводу *футува*. В частности, Моисей в его интерпретации следующим образом отвечает на вопрос «Что такое *футува*?»: «Это возратить Господу душу чистую и непорочную, каковая досталась нам при заключении завета с Аллахом». Данный тезис подразумевает необходимость очищения души от всех животных устремлений и «сатанинского соблазна». Хусейн Кашфи выделяет в феномене *футува* три главных момента. Во-первых, происхождение данного института от первого пророка монотеизма Авраама (Ибрахима), дифференцировавшего *футува* и суфийские тарикаты. Во-вторых, позиционирование первого Имама Али в качестве полюса (*кутб*) *футува* и, соответственно, его главного авторитета. В-третьих, завершение (*хатым*) *футува* двенадцатым Имамом Мухаммедом аль-Махди⁵⁹.

Корпус стражей исламской революции представляет собой элитные армейские подразделения, формирующиеся не на мобилизационной, а на добровольческой основе. Главным критерием приема в них является глубокая религиозность (на втором месте идет физическая подготовка). В настоящее время они состоят из сухопутных, военно-воздушных и военно-мор-

⁵⁷ *Бехештинур* А. Сахтар-э манавийе ва динийе дар хокумат-э-Иран. Тегеран, 1412 г. х. С. 152–156.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ *Corbin H.* En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques: 4 v. Paris: Gallimard, 1971–1972. V. 4. P. 412.

ских сил. В боевой состав сухопутных сил Корпуса входят: 17 дивизий (10 пехотных, две бронетанковые и пять механизированных), 15–20 отдельных бригад (артиллерийские, ракетная, зенитная ракетная, парашютная, специального назначения, связи, инженерно-саперная, химической защиты, пехотная, бронетанковая), пограничные части и части идеологической обработки. КСИР имеет около 470 танков (Т-55, Т-59, Т-62, Т-72). Численность сухопутных сил Корпуса определяется в 125 тысяч человек⁶⁰. На вооружении ВВС *пасдаран* находятся около 300 боевых и 100 военно-транспортных самолетов. Численность 45 тысяч человек (в том числе 15 тысяч в ПВО)⁶¹.

Могущество КСИР в Иране помимо военного фактора основывается также на политическом и экономическом компонентах. По оценкам ряда аналитиков (Махан Абедин, Майкл Рубин), КСИР контролирует до трети иранской экономики и около половины импортных потоков (в том числе контрабандных). Официальным подразделением КСИР является корпорация «Хатем аль-Анбийа», сыгравшая значительную роль в восстановлении экономики страны после ирано-иракской войны 1980–1988 гг. В ее состав входят строительные, нефтедобывающие, газодобывающие и нефтехимические компании. Особенно велика роль корпорации в газовом секторе Ирана, где, по признанию иранских аналитиков, она держит контрольный пакет. Финансовые интересы КСИР обслуживает «Сепак-банк». По некоторым данным, годовой оборот предприятий КСИР оценивается в 12 миллиардов долларов. В настоящее время «Хатем аль-Анбийа» осуществляет 750 правительственных контрактов в области нефтепереработки, газодобычи и инфраструктуры. Кроме интересов, связанных с этой корпорацией, КСИР осуществляет и другие экономические проекты. Так, КСИР владеет контрольным пакетом акций «Бахман групп», занимающейся сборкой в Иране автомобилей «Мазда». В 2010 г. произошла сделка по покупке предприятиями КСИР пакета акций крупнейшей телекоммуникационной компании «Мобин» на сумму 7,8 миллиарда долларов⁶².

Пик влияния КСИР в Иране приходится на два президентских срока Махмуда Ахмадинежада (2005–2013). Увеличилось количество выходцев из Корпуса в высших эшелонах власти ИРИ. К ним относятся, в частности, секретарь Совета безопасности Сайед Джалили, президент телерадиокомпании Эззатулла Заргами, министр нефти Ирана Рустам Каземи. Назначение последнего в сентябре 2009 г. имело чрезвычайно важный характер, так как позволяет КСИР контролировать основные финансовые потоки в стране. В иранском парламенте (290 депутатов) выходцы из КСИР занимают 16 % мест. Волна новых назначений преследовала и стратегические цели М. Ахмадинежада. Это вписывалось в стратегию Ахмадинежада по превращению Ирана в президентскую республику, ограничению роли духовенства и созданию новой элиты из силовиков и технократов. В ходе президентской кампании 2009 г. «стражи» однозначно поддержали иранского президента. За месяц до выборов командующий КСИР М. Джафари предостерег о намерении деструктивных сил осуществить «бархатную революцию» в Иране и заявил о том, что КСИР не допустит такого сценария⁶³. В то же время статьи 43 и 51 иранской Конституции запрещают представителям силовых структур вмешиваться во внутреннюю политику ИРИ. В связи с этим представители Корпуса стражей избегают вступать в открытую конфронтацию с представителями высшего духовенства и в целом лояльны этой прослойке элиты. Это подтверждается тем, что в ходе противостояния между М. Ахмадинежадом

⁶⁰ Мурадян И. Проблемы безопасности в ближневосточной политике США. Ереван, 2003. С. 191.

⁶¹ Там же.

⁶² Rubin M. Into the shadows. Radical Vigilantes in Khatami's Iran. Washington Institute for Near East Policy, 2001; Abedin M. The rise of Iran's Guards. URL: <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/into-the-shadows-radical-vigilantes-in-khatamis-iran> (дата обращения: 13.03.2019).

⁶³ Abedin M. The rise of Iran's Guards.

и верховным лидером А. Хаменеи в 2011–2012 гг. КСИР сохранял нейтралитет, несмотря на то что М. Ахмадинежад был выразителем интересов Стражей⁶⁴.

Третьим компонентом иранской политической элиты являются технократы-управленцы, прошедшие карьерную лестницу в правительственной бюрократии. В качестве примеров можно привести нынешнего президента Ирана Хасана Роухани, хотя и носящего титул ходжат-оль-эслама, но являющегося скорее бюрократом-аппаратчиком, чем муллой, бывшего министра иностранных дел ИРИ (1981–1997) Али Акбара Велаяти, спикера иранского меджлиса Али Лариджани, руководителя президентской администрации в первом кабинете Хасана Роухани (2013–2018) Мохаммеда Нехавандияна, министра иностранных дел в команде Роухани Мохаммеда Джавада Зарифа. Многие из представителей этой элиты получили университетское образование на Западе. Однако считать всех их носителями европейских ценностей было бы большой натяжкой. Среди представителей этой элитной группы есть как реформаторы, так и умеренные консерваторы (А. Лариджани).

Своеобразный характер политической системы ИРИ, которая предполагает множественность центров принятия решений, обуславливает возникновение различий и противоречий при выработке и проведении внешнеполитического курса. В то же время раздвоение государственной власти на органы религиозные и светские, демократические, создает возможность поддержания равновесия внутри системы и, как показывает почти 40-летний период существования ИРИ, в определенной степени нивелирует периодически возникающие разногласия. В Иране нет единого центра выработки внешней политики. Крайне затруднена идентификация органов и лиц, участвующих в процессе принятия внешнеполитических решений. Нет и официальных основополагающих документов по внешней политике, как во многих других странах, таких как концепция безопасности и концепция внешней политики. Общие концептуальные аспекты содержатся в Конституции и в Перспективном плане развития страны (2005–2025), однако они носят чрезвычайно ограниченный характер. Уже сам факт отсутствия концептуального официального документа красноречиво говорит о том, что в стране нет единого мнения по вопросам внешней политики. Согласно Конституции, определение внешней политики – это, прежде всего, прерогатива верховного лидера (рахбара). Как показывает опыт функционирования ИРИ, и в реальной жизни главная роль в выработке внешнеполитического курса остается за рахбаром. Двадцатилетняя программа, которая из всех программных документов в наибольшем объеме определяет цель и задачи внешней политики ИРИ, разрабатывалась в институте при Совете целесообразности, который формируется верховным лидером. Фетвы и указы рахбара надо рассматривать как правовые источники для выработки внешней политики Ирана. К структурам, вовлеченным в выработку внешней политики, помимо канцелярии духовного лидера, относятся Наблюдательный совет, Совет экспертов, парламент, в частности Комиссия по внешней политике и безопасности, Совет по целесообразности принимаемых решений, Высший совет национальной безопасности, президент страны как глава правительства и подчиненные ему вице-президенты, возглавляющие ряд организаций, имеющих непосредственное отношение к внешней политике⁶⁵.

В то же время внешняя политика Ирана на протяжении более чем 30 лет, прошедших после свержения шахского режима, имеет определенные константы, связанные с геополитическими и экономическими интересами Ирана.

Победа над шахским режимом в ходе революции 1979 г. рассматривалась первым поколением исламских революционеров в шиитской религиозной оптике как победа «добра над

⁶⁴ *Ramezani A.* Rouhani seeks to limit IRGC role in politics, economy. URL: <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2014/04/irgc-iran-rouhani.html#ixzz2zzKRNK33> (дата обращения: 13.03.2019).

⁶⁵ *Дунаева Е. В., Мамедова Н.М.* Особенности формирования внешнеполитического курса Ирана. URL: <http://www.iimes.ru/rus/stat/2011/14-02-11.htm> (дата обращения: 13.03.2019).

злом» или «света над помрачением»⁶⁶. С этим была связана определенная демонизация врагов исламской революции и прежде всего США, до конца поддерживавших шахский режим. Руководство Соединенных Штатов получило в интерпретации аятоллы Хомейни эпитет «большого Сатаны» (*шайтана*). Иранский исследователь А. Задеги подсчитал, что слово «Сатана» употребляется в заявлениях и выступлениях Р. М. Хомейни по отношению к внутренним и внешним врагам революции 307 раз⁶⁷.

После победы революции дуализм политического шиизма был перенесен и на международные дела. В 9-й и 11-й статьях новой иранской Конституции была поставлена задача Исламской Республики: способствовать альянсу и объединению стран исламского мира. Выдвижение в качестве главной цели иранской внешней политики борьбы за справедливость, выраженной в статье 154, также вытекало из шиитских теологических концепций поддержки «обездоленных» (*мостазеффин*)⁶⁹. Исходя из анализа внешнеполитической доктрины Хомейни первых лет революции, можно выделить четыре главных принципа революционной внешней политики.

Во-первых, ислам, имея интернациональный характер, признает безусловный приоритет веры в Бога над гражданской принадлежностью и локальными патриотизмами. Таким образом, государственные границы и национальные государства (*Etats-Nations*) не имеют сами по себе достаточной легитимации и правового основания. Источником легитимности является не национальное государство, а община верующих (*умма*).

Второй принцип формирования иранской внешней политики в эпоху Хомейни касался источников легитимности. Единственным таким источником исламские революционеры считали принцип единобожия (*тоухид*) и абсолютный суверенитет Аллаха над людьми. Этот постулат объясняет скептическое отношение аятоллы Хомейни и его соратников к национальному суверенитету и национальным интересам, основанным исключительно на конвенциональном международном праве и требованиях человеческого разума. Несмотря на это, уже в первые годы исламской революции иранское внешнеполитическое ведомство сообщило о признании с позиций «целесообразности» существующего порядка международного права, известного также как «вестфальская система», не в качестве самодостаточной истины, но как сложившегося стандарта отношений между государствами.

Третьим принципом был тезис об исламском единстве. Статья 11 иранской Конституции содержит призыв к созданию на базе исламского мира единой политической общности (не государства) мусульман. При этом выдвигалась задача превращения исламской уммы в третью главную политическую силу в мире (наряду с СССР и США). Для этого мусульманам предлагалось «встать выше всех форм этнического, культурного, конфессионального (шииты – сунниты) и географического различия»⁷⁰.

Четвертый аспект внешнеполитической доктрины касался статуса Исламской Республики Иран в мусульманском мире и ее вклада в возрождение мусульманских государств под эгидой исламской уммы. Особенность иранского политического дискурса заключалась в том, что в качестве ресурсной базы подъема исламской уммы, своего рода очага мировой исламской революции был выбран Иран.

Экспорт исламской революции не всегда носил мирный характер. Зачастую он сочетался с экспансионистскими призывами. Тегеран в те годы неоднократно прибегал к угрозе применения силы против тех соседних арабских государств, которые поддерживали режим Саддама Хусейна в Ираке. В 1979 г. видный религиозный деятель аятолла М. Роухани призывал к «аннексии» Бахрейна в случае, если правители династии аль-Халифа не перейдут к ислам-

⁶⁶ Sadeghi A. Genealogy of the Iranian foreign policy: identity, culture and history // The Iranian Journal of International Affairs. 2008. Vol. XX. № 4. P. 14.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁹ Sadeghi A. Genealogy of the Iranian foreign policy. P. 16.

⁷⁰ Ibid.

ской форме правления, подобно той, что сложилась в Иране. Президент Исламской Республики Иран Абольшасан Банисадр в одном из интервью заявил, что «арабские страны, такие как Абу-Даби, Катар, Оман, Дубай и Саудовская Аравия, на взгляд Ирана, представляют собой государства, не являющиеся независимыми»⁷¹.

Уже в начале существования ИРИ появились два подхода к реализации концепции «экспорта исламской революции». Сторонники первого подхода выступали за продвижение идей исламской революции с помощью пропаганды морального превосходства ислама и достижений революционного Ирана, воздерживаясь от вмешательства во внутренние дела других государств. При этом в качестве инструмента распространения исламских идей рассматривалась «мягкая сила убеждения». Об этом, в частности, заявлял аятолла Хомейни: «Для экспорта своей революции и идеологии Иран никогда не будет прибегать к применению военной силы и угрозе такого применения, прежде всего потому, что продвижение идей не может опираться на насилие, но должно осуществляться в рамках исламской этики таким образом, чтобы служить примером для подражания»⁷². Примерно в таком же ключе высказался и преемник Хомейни на посту рахбара, нынешний верховный лидер Ирана аятолла Али Хаменеи: «Экспорт революции является освященным от Бога продвижением революционных ценностей и информированием других народов о вреде, приносимом им мировыми тиранами и угнетателями»⁷³.

В то же время существовал и второй подход, последователи которого отличались радикализмом и выступали за оказание «угнетенным народам» поддержки и помощи вплоть до военной с целью их скорейшего освобождения от ига сверхдержав. Такой позиции придерживался ряд политиков первого поколения исламских революционеров, в частности некоторые руководители Корпуса стражей исламской революции⁷⁴. Как уже было отмечено выше, такой подход во многом был продиктован требованиями реальной политики с учетом тяжелейшей ирано-иракской войны, подрывной деятельности США по свержению революционного правительства, международной блокады и изоляции Ирана. Его практическими проявлениями были помощь шиитской исламской оппозиции в Ираке (Высшему совету исламской революции и партии «Да'ава»), движению «Хизбалла» в Ливане и палестинскому сопротивлению⁷⁵.

Окончание ирано-иракской войны знаменовало собой новый этап политической истории ИРИ. Сменилось и иранское руководство. После кончины в 1989 г. аятоллы Хомейни на пост рахбара пришел один из его ближайших соратников, аятолла Али Хаменеи, а президентом стал умеренный прагматик Али Акбар Хашеми Рафсанджани. Новое руководство Ирана начало широкий диалог с мировым сообществом.

Выверенный и прагматичный теоретический подход для налаживания диалога между Ираном и странами Запада, а также Россией был позже продемонстрирован президентом Ирана Мохаммедом Хатами (1997–2005), выдвинувшим концепцию «диалога цивилизаций», также вписывающуюся в рамки политической доктрины теории Имамата. Теория диалога цивилизаций подводила теоретическую базу под установку иранской внешней политики на необходимость вывести страну из экономической и политической изоляции, не поступаясь при этом суверенитетом Исламской Республики, ее самостоятельным экономическим и политическим курсом. Концепция диалога цивилизаций являлась развитием выдвинутой еще Али Шариати теории о необходимости «модернизации без вестернизации». Методологическая дифференциация между понятиями «модернизация» и «вестернизация» сама по себе имеет очень большое значение. Как подчеркивает современный российский социолог А. Г. Дугин, базовые интен-

⁷¹ Алиев А. А. «Национальное» и «религиозное»... С. 285.

⁷² Sadeghi A. Genealogy of the Iranian foreign policy. P. 23.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Алиев С. М. История Ирана. XX век. М.: Институт востоковедения РАН; Крафт+, 2004. С. 364.

⁷⁵ Там же.

ции либеральной идеологии направлены на то, чтобы в массовом сознании эти термины стали синонимами⁷⁶. Это подразумевает, что изменения или реформы в социально-экономической жизни будут эффективны только тогда, когда они будут ориентированы в западном ключе и будут копировать западные образцы. В качестве альтернативы этому процессу позиционируются «архаизм», «отсталость», неэффективность. Таким образом, Запад как суперэтническая общность добивается своей цивилизационной цели – навязывает остальному миру рамки, законы и критерии, хорошо освоенные им самим. Между тем концепция «модернизации без вестернизации» является попыткой сохранить цивилизационную идентичность, заимствуя при этом лучшие технические и экономические достижения западной цивилизации. Реформы же и политические изменения в рамках того или иного общества должны проводиться в соответствии с присущими ему стандартами. Логическим выводом из такого подхода являлась доктрина «диалога цивилизаций».

В применении к внешнеполитической сфере она означала, что Иран должен стать равноправным актором и участником международной политики, преодолеть навязанный ему международным сообществом и странами Запада, прежде всего США, имидж «страны-изгоя», но при этом утвердить свой статус великой державы, ведущей независимую политику на мировой арене.

Соображения бывшего президента Ирана по этому поводу изложены в его книгах «Ислам, диалог и гражданское общество», «От мирового города к миру городов», «Религия и интеллект в сетях тирании», «Страх перед бурей», «В человеке сосредоточены душа Востока и разум Запада», а также в его многочисленных речах и выступлениях, в том числе выступлении в университете Флоренции (Италия, 08.03.1999), выступлении на ежегодном заседании ЮНЕСКО (Париж, 29.10.1999), выступлении на «саммите тысячелетия» ООН (09.09.2000).

Внешнеполитический курс ИРИ, построенный на основе концепции «диалога цивилизаций», был прерван после поражения реформаторских сил и прихода к власти фракции неоконсерваторов во главе с президентом М. Ахмадинежадом в 2005–2006 гг. Представляется, что радикальным изменениям во внешней политике Ирана способствовали ряд внешних и внутренних факторов. Во-первых, на изменения во внешнеполитическом курсе ИРИ повлияла эскалация внешнеполитического давления на эту страну, прежде всего со стороны Соединенных Штатов Америки. Еще в 2002 г., когда у власти в Иране находился не «ястреб» Ахмадинежад, а «голубь» Хатами, Иран был внесен администрацией Дж. Буша, стоявшей в то время у власти в США, в «ось зла»⁷⁷

⁷⁶ Дугин А. Г. Модернизация без вестернизации // Дугин А. Г. Русская вещь. М., 2001. С. 64.

⁷⁷ Дунаева Е. В. Внешняя политика ИРИ: старые подходы и новые веяния // Ближний Восток и современность: сб. Вып. 44. М.: ИБВ, 2012. С. 6–14.

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.