



Исследовательская статья

УДК 297

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-55-70>

ПОЛИТИЗАЦИЯ ИСЛАМА В СОВРЕМЕННОМ ИРАНЕ: АУТОПОЙЭСИС ШИИТСКИХ ТРАДИЦИЙ?

Юлия Григорьевна Матушанская¹, Альмир Рамилович Хайруллин²,
Юлия Тихоновна Тулянская³

^{1, 2} Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань, Россия

¹ jgm2007@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0001-9950-5866>

² jajadasistpochta@gmail.com

³ Независимый исследователь Казань, Россия,

nille@inbox.ru

<https://orcid.org/0000-0003-1158-6353>



Аннотация. В статье предпринята попытка рассмотрения развития политизированного шиитского ислама в Иране как разновидности аутопойэсиса (Н. Луман) этой религиозной традиции. Обращение к заявленной теме обусловлено актуализацией влияния религии на жизненный мир ряда обществ, сделавших ставку на технологическую модернизацию, а также тем

значением, которое приобретает в наши дни тема оптимального сочетания модернизации и традиционных ценностей. Цель исследования — на основе анализа деятельности шиитского духовенства охарактеризовать своеобразие «переоценки ценностей» иранского общества в ходе развития современной философии и идеологии шиизма. В задачи исследования входило: 1) систематизировать имеющиеся научные подходы к процессу политизации шиизма во второй половине XX – начале XXI вв.; 2) рассмотреть связь политических процессов со специфической теологией шиизма; 3) раскрыть динамику соотношения ценностей традиции и модернизации в учении шиитских религиозных деятелей; 4) уточнить специфику этапов влияния ислама имамитов на религиозную и политическую жизнь современного Ирана. Материалами исследования послужили богословские и научные сочинения исламских духовных лидеров, их оппонентов и последователей. В качестве ключевого метода использовались историко-генетический, позволивший проанализировать становление шиизма в Иране в историко-культурном контексте; и компаративный, с помощью которого была уточнена специфика различных этапов аутопойетического становления иранского шиизма на фоне других направлений шиизма и ислама в целом. В результате доказано, что рассмотрение пути развития философско-идеологических аспектов теологии шиизма с позиций теории Н. Лумана даёт возможность проследить не только внешние, но и автохтонные основания сложных реверсов этой

религиозной модели самосознания общества; а также выявить и охарактеризовать функциональную специфику и динамические характеристики процесса политизации шиизма в Иране. В современном Иране теология влияет на состояние сознания верующих, и, как следствие, на социальные и политические процессы, — а не наоборот, как это принято считать по отношению к обществам модерна. Роль ислама имамитов (шиитов) в формировании ценностей и установок поведения в ходе реальных структурирования отношений в социуме оказывается для Ирана ключевой. При этом, однако в этой теологии содержится потенциал исторических изменений: сама теологическая система изменяется, отталкиваясь от собственных концепций и трансформируя их. Этот конструктивистский подход оказывается хорошо сопрягаем с упором на традиционализм, логическая возможность коллаборации с которым в строительстве общества нового типа обоснована в рамках развития теории «попечительства законоведа».

Ключевые слова: шиизм, двенадцатники, Иран, Хомейни, «попечительство законоведа», религиозные особенности, мировоззрение, имамы

Для цитирования: Матушанская Ю.Г., Хайруллин А.Р., Тулянская Ю.Т. Политизация ислама в современном Иране: аутопойсис шиитских традиций? // Концепт: философия, религия, культура. — 2024. — Т. 8, № 1. — С. 55–70. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-55-70>

Research article

POLITICIZATION OF ISLAM IN MODERN IRAN: AUTOPOIESIS OF SHIITE TRADITION?

Yulia G. Matushanskaya¹, Almir R. Khairullin², Yulia T. Tulyanskaya³

^{1, 2} Kazan Federal University, Kazan, Russia

¹ jgm2007@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0001-9950-5866>

² jajadasistpochta@gmail.com

³ Independent researcher, Kazan, Russia

nille@inbox.ru

<https://orcid.org/0000-0003-1158-6353>

Abstract. The article examines the development of politicized Shiite Islam in Iran as a type of autopoiesis (N. Luhmann) of this religious tradition. The topic arises from the actualization of the influence of religion on the life of a number of societies that have relied on technological modernization, as well as the importance that the topic of the optimal combination of modernization and traditional values is acquiring today. The purpose of the study is, based on an analysis of the activities of the Shiite clergy, to characterize the uniqueness of the revaluation of the values of Iranian society in the course of the development of modern philosophy and ideology of Shiism. The objectives of the study were: 1) to systematize the existing scientific approaches to the process of politicization of Shiism in the second half of the 20th – early 21st centuries; 2) consider the connection between political processes and the specific theology of Shiism; 3) reveal the dynamics of the relationship between the values of tradition and modernization in the teachings of Shiite religious figures; 4) clarify the specifics of the stages of influence of Imami Islam on the religious and political life of modern Iran. The research was based on theological and scientific writings of Islamic spiritual leaders, their opponents and followers. The key method used was historical-genetic, which made it possible to analyze the formation of Shiism in Iran in the historical and cultural context; and comparative, with the help of which the specifics of the various stages of the autopoietic formation of Iranian Shiism against the background of other denominations of Shiism and Islam in general were clarified. It has been proven that consideration of the path of development of the philosophical and ideological aspects of Shi-

ism theology from the perspective of N. Luhmann's theory makes it possible to trace not only the external, but also the autochthonous foundations of the complex reverses of this religious model of self-awareness of society; as well as identify and characterize the functional specificity and dynamic characteristics of the process of politicization of Shiism in Iran. In modern Iran, theology influences the consciousness of believers, and, as a consequence, social and political processes, and not vice versa, as is commonly believed in relation to modern societies. The role of Imami Islam (Shiites) in the formation of values and behavioral attitudes during the actual structuring of relations in society turns out to be key for Iran. At the same time, however, this theology contains the potential for historical change: the very theological system changes, starting from its own concepts and transforming them. This constructivist approach turns out to be compatible with the emphasis on traditionalism. The logical possibility of such collaboration in building a new type of society is justified within the framework of the development of the theory of *legal guardianship*.

Keywords: Shiism, Twelvers, Iran, Khomeini, legal guardianship, religious features, worldview, Imams

For citation: Matushanskaya, Yu. G., Khairullin, A. R., Tulyanskaya, Yu. T. (2024) 'Politization of Islam in Modern Iran: Autopoiesis of Shiite Tradition?', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 8(1), pp. 55–70. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-55-70>

Введение

Как известно, историческое формирование уммы дало широкую вариативность культурных, интеллектуальных и других особенностей, проявляющихся в разных сообществах приверженцев ислама. Плюрализм такого рода является следствием различных толкований сакрального текста Корана и взглядов на жизненные поступки и действия пророка Мухаммеда. Одной из подобных интерпретаций является вероучение шиитов. С точки зрения авторов, воззрения шиитского ислама не являются сектантскими. Их возможно интерпретировать как один из вариантов в разнообразии подходов к реализации принципов ислама в деятельности уммы. Шиитский ислам часто трактовали как своего рода инакомыслие в русле ислама классического, его рассматривают как персидский вариант в противовес исламу арабскому. Однако в последнее время подход к шиитскому исламу в исследованиях становится более сбалансированным, преодолевая стереотипы о том, что существует ислам ортодоксальный и «диссидентский» (последнее представление относилось к шиитскому исламу).

Актуальность анализируемой темы обусловлена прежде всего тем, что в современном мире активизируется процесс политизации ислама. Известно, что число последователей этой религии стремительно растёт: так, в 2023 г. мусульманами считают себя более 1,9 миллиарда человек. Мусульманское большинство представлено в более чем пятидесяти государствах. Одним из таких государств является Иран. В связи с темой данного исследования отметим, что в этой стране религиозный компонент является неотъемлемой частью общей системы государственной политики. Более того, политическая система Ирана, как известно, включает ряд партий с особой религиозной идеологией, базирующейся на шиитском исламе. Эти партии активно участвуют в политической модернизации общества, возглавляют процессы разработки национальной стратегии и её реализации перед лицом «угроз и рисков» как мирового, так и местного масштаба.

Состояние предметной области

Исследованиям взаимоотношений религии, государства и общества в современном Иране посвящена обширная научная литература, включающая в себя труды как

российских [Беляев, 1966: 23–25; Дорошенко, 1998; Кулюшин, 2002; Лукоянов, 1989; Юртаев, 1983], так и зарубежных авторов [Рузанова, 2019: 80–83]. Исследования зарубежных учёных по Ирану широко представлены в таких рецензируемых научных изданиях, как «Indo-Iranian Journal» (IJ), «Iranian Studies». При этом «Iranian Studies» представляет собой междисциплинарный журнал, в котором значительная часть статей посвящена современной ситуации в Иране. В частности, одна из статей иранского автора Мариам Алемзаде [Alemzadeh, 2023] рассматривает недавние протесты в Иране и их подавление; исследуются в издании и другие актуальные проблемы современной реальности Ирана. Так, иранские учёные активно обращаются к анализу деятельности Р. Хомейни. Например, Р. Намази в статье «Ayatollah Khomeini: From Islamic Government to Sovereign State» («Аятолла Хомейни: от исламского правительства к суверенному государству») [Namazi, 2019] утверждает, что зрелая форма политической доктрины аятоллы Хомейни выросла из взаимодействия с современным пониманием государства и концепцией суверенитета. Автор этого исследования считает, что политическую доктрину Хомейни, Wilayat-i Faqih, то есть «Руководство исламского законоведа», следует рассматривать как отход от традиционного понимания политической власти в шиизме — несмотря на то, что она основана на религиозном фундаменте. Р. Намази доказывает, что эта политическая доктрина может сыграть ту же роль, что и христианская риторика политических мыслителей раннего модерна, а именно — проложить путь к модернизации шиитской политической мысли. Доктрину Wilayat-i Faqih исследовали и другие авторы, — например, Аббас Аманат [Amanat, 2007], Хамид Энайат [Enayat, 1983], Бехруз Гамари-Табризи [Ghamari-Tabrizi, 2014], Нура Хусанде [Hossainzadeh, 2014], Л. Риджен в книге «Ahmad Qābel and Contemporary Islamic Thought» [Ridgeon, 2023]. Можно отметить также книгу, посвя-

щённую ситуации в Иране, авторства Хусейна Банаи «Hidden Liberalism: Burdened Visions of Progress in Modern» («Скрытый либерализм») [Banai, 2020]. О связи шиизма и политической сферы в Иране пишет К. Арменжон Хашем [Arminjon, 2013], П.-Ж. Люизар [Luizard, 2014]. Из российских исследований по этой теме примечателен сборник статей «Иран: ислам и власть» [Иран: ислам и власть, 2001].

Интересную точку зрения на специфику теоретических построений иранских лидеров высказывает Н.Д. Кулюшин [Кулюшин, 2002]. Он предлагает гипотезу, согласно которой в некоторых трудах такого типа содержится новая мировоззренческая модель связи власти или цивилизации с Богом. Суть её сводится к тому, что власть легитимируется Богом через посредничество «народа». Народ выступает транслятором божественной воли (так полагает Хомейни¹) и носителем мировоззрения, из которого появляется цивилизация (так обосновывает легитимность власти Хатами²).

В свою очередь, Э.Р. Тагиров уделяет внимание роли современного Ирана в процессе противостояния глобализации и вестернизации, указывая на феномен «исламской глобализации» [Тагиров, 2009: 161–172]. Он описывает Иран как «контактную зону», исторический перекресток, где встречаются разные миры, системы ценностей, религии и исторические судьбы народов мира. Е.А. Беляев и П.А. Грязневич уточняют, что иранское духовенство на протяжении всего XX в. пыталось полностью подчинить себе власть всех имевших место на территории Ирана государственных аппаратов. С.М. Прозоров и В.М. Рузанова видят в идеях иранских лидеров попытки возвращения к концепции «махдавията», а точнее — к первой стадии «махдавията», на которой предполагается этап начала построения того государства, которое будет помощником в становлении миссии Махди [Прозоров, 1973: 14; Рузанова, 2019: 80].

¹ Хомейни Р. Путь к свободе: Речи и завещание. — Москва: Палей, 1999. — С. 56.

² Хатами М. Ислам, диалог и гражданское общество. — Москва: РОССПЭН, 2001. — С. 3.

Е.А. Дорошенко, обращаясь к изучению роли шиитского духовенства на политической арене Ирана в течение XX в., отмечает, что оно было активно вовлечено в политическую жизнь страны на всех этапах развития и изменения политической системы, включая и времена Конституционной революции (1905–1911), и диктатуры Резы-шаха Пехлеви (1924–1941), и послевоенный период, и время модернизации иранского общества (1960–1970); причём по её мнению в последний из названных периодов авторитет шиитского духовенства особенно возрос. В своих работах Е.А. Дорошенко глубоко погружается в исследование особенностей шиитской догматики. Отдельное внимание она уделяет изучению участия шиитского духовенства в Конституционной революции (1905–1911) и Исламской революции (1978–1979), что было отражено в её работе «Шиитское духовенство в двух революциях...», — подчёркивая, что в основе активного участия шиитов в революциях лежит их идеология, выражающая воззрения духовенства на вопросы власти, международных отношений, экономики и т.д. [Дорошенко, 1998:198].

Роль студенчества и молодёжи в политической и социальной сфере Ирана в годы правления шаха и в начале Исламской революции исследует В.И. Юртаев, сравнивая практику и теорию основных направлений исламского политического движения. В фокусе его внимания — воззрения аятоллы Р. Хомейни, д-ра Али Шариаи, М. Мотаххари и М. Талегани. В своих работах В.И. Юртаев отмечает более левые позиции молодёжи, чем подходы народных лидеров, стремившихся к совмещению революционных идей с традиционализмом. Студенчество, с точки зрения этого автора, не стало опорой для Р. Хомейни, так как не могло воспринять политическое доминирование представителей духовенства. Однако в целом лицо Иранской революции определил именно «политизированный ислам» [Юртаев, 1993: 124]. Анализируя революционное движение ислама, А.К. Лукоянов добавляет: «Оппозиционная монархии буржуазная общественная мысль оказалась замешанной на исламе. Указанное обстоятельство сыграло немаловаж-

ную роль в том, что, когда в стране начала складываться революционная ситуация и шиитское духовенство начало прилагать усилия к тому, чтобы овладеть революционизирующим сознанием масс, почва для этого оказалась взрыхлённой» [Лукоянов, 1989: 82]. В своё время Мишель Фуко, видя в Исламской революции парадоксальный для Запада феномен, назвал её постмодернистской революцией [Lezeenberg, 2004: 99–115].

Методология исследования

Отправной точкой интереса к влиянию религиозной идеологии на социальные и политические процессы можно считать книгу М. Вебера «Протестантская этика и дух капитализма» (1905), в которой он показал, что теология протестантизма кальвинистского дискурса (аскетического протестантизма) повлияла на развитие капиталистических отношений в обществе [Вебер, 2020]. Мы сочли целесообразным обратиться к методологии М. Вебера, который рассматривал влияние теологии на сознание верующих, определяющее масштабные изменения социальных и политических процессов. Следует отметить, что к теоретическому наследию М. Вебера обращался и такой известный исследователь феномена власти в Иране, как Амержон Хашем. Ставя цель охарактеризовать роль Р. Хомейни в религиозно-политической трансформации Иранского общества, А. Хашем выделяет мысль М. Вебера в той части, где исследователь религии интерпретирует «взаимоотношения между пророком и жречеством», говоря о ««рутинизации» харизматического господства» [Arminjon-Nachem, 2013: 54].

К. Шмитт, автор работы «Политическая теология» (1922), выдвинул тезис, согласно которому в основе политических концептов («права», «суверенитет», «равенство перед законом») заложены теологические понятия [Шмитт, 2000: 57]. Предполагается, что Шмитт создал эту работу в качестве реакции на более ранний (1871) полемический текст М. Бакунина «Политическая теология Мадзини и Интернационал», где и был впервые употреблён сам

этот термин. Имплицитную политическую теологию Шмитт обнаруживает в идеях Августина, Фомы Аквинского, М. Лютера, Ж. Кальвина и т.д. В XX в. связь политики, дискурса власти и теологии рассматривалась в работах Юргена Хабермаса [Хабермас, 2001: 115] и Славоя Жижека [Жижек, 2009: 5], а с начала текущего столетия исламскую политическую теологию прицельно изучает Винсент Ллойд [Race and Political Theology, 2012].

Полагаем, следует также обратиться к методологии Н. Лумана, который говорил об аутопойесисе самореферентных систем [Луман, 2007; Матушанская, 2012]. Религию можно рассматривать в качестве таковой: будучи самореферентной системой, то есть такой, которая ссылается сама на себя, религия способна развиваться на своей собственной основе. По нашему мнению, именно это и произошло с шиитским исламом в Иране, когда идея «власти имамов» в теории Р. Хомейни трансформировалась в идею «власти народа» и «попечительство законоведа». Соглашаясь с позицией тех авторов, которые считают, что Р. Хомейни «видоизменил» положения шиизма о власти, мы настаиваем на том, что шиизм является подсистемой религиозной системы ислама, происходящие в рамках этой подсистемы изменения имеют смысл рассматривать не только как часть более общего процесса, но и относительно самостоятельный вектор развития исламской мысли и религиозной практики.

Специфика шиизма на фоне общих вопросов политического ислама: вероучение и религиозная практика

Как известно, «политический ислам» — отнюдь не недавнее изобретение. Он легитимировал все мусульманские династии, пока не послужил идейным

фундаментом исламскому реформизму XIX в.» [Luizard, 2014: 39]. П.-Ж. Люизар также видит неразрывную связь политической активности шиитского ислама на протяжении всей истории, не имеющей аналогов в других странах исламского мира, со спецификой догматики шиизма: «Шиитская догматика, только что заново кодифицированная после победы усулитов³, независимость духовной иерархии шиитов по отношению к правительствам, будь то османскому или иранскому, место Эн-Наджафа как настоящей религиозной столицы шиизма, обиталища великих марджа⁴, — всё это в совокупности способствовало бурному интеллектуальному и политическому подъёму» [Luizard, 2014: 39]. Стоит отметить, что политический ислам [Степанянц 2020:127], как и шиитский ислам [Сулимов, Трегубова, 2019], в последнее время изучаются довольно широко.

Напомним: шииты, как и другие мусульманские группы, имеют свои особенности, но разделяют общий подход к основам исламской веры. Как и все приверженцы ислама, шииты верят в основные догматы этой религии: в единого Бога, управляющего *обществом верных* через пророка Мухаммада. Однако, в отличие от других направлений мусульманской теологии, шииты считают, что община верующих должна управляться и возглавляться особым человеком, который был назначен Мухаммадом, чтобы стать лидером и преемником Пророка после его кончины. Исторически таким назначенным руководителем стал родственник (двоюродный брат) Мухаммада, его зять, муж его дочери Фатимы — имам Али. Произошло это в последний год его (Пророка) жизни в Гадир-Хумме. Само это событие не является предметом споров, данный факт признают не только шииты, но и сунниты. Однако шиитскую позицию отличает особое понимание роли

³ Усулиты — последователи усулийи, направления в шиитском фикхе, признающего правомерность иджитхада. Последний понимается как процесс дедуктивного вывода исламских законов из Корана и сунны. Подавляющая часть современных шиитов-двунадесятников являются приверженцами усулийи, в том числе Р. Хомейни.

⁴ Марджа ат-таклид — высшее духовное звание духовных лидеров шиитов-двунадесятников (муджтахидов), главный религиозный авторитет в вопросах права (фикха) и богословия.

имама Али как подлинного лидера или «имама-наставника». Именно это толкование власти и лидерства шиитами отличает их от других мусульман.

Само слово «шиа» означает «сторонник» или «приверженец». В частности, это относится к тем мусульманам, которые стали последователями Али, будучи убеждёнными, что он и его потомки должны быть законными предводителями мусульманского сообщества. Для шиитов подразумевается, что в этом состоит откровение Корана, которое реализуется в истории ислама; для них выбор Али и его потомков не просто результат политической борьбы после смерти Пророка Мухаммеда. Чтобы понять, как такая интерпретация определила характерную для шиитов специфику и их особую позицию, следует глубже рассмотреть обоснования их концепции лидерства, за которой шиитская традиция обращается как к жизни Мухаммеда, так и собственно к откровению Корана⁵.

Шииты-имамиты носят название двенадцатники (от числительного «двенадцать», связанного с верой в непогрешимость 12 имамов). Они убеждены, что все аяты Корана (и хадисы) наряду с явными смыслами имеют и тайные, которые пророк Мухаммед передал членам своей семьи. Шииты-двенадцатники убеждены в непогрешимости 12 имамов, и только этим имамам ведомо толкование Корана; их повеления приравниваются к повелениям Аллаха. Достоинство имама наследуется, но не присваивается. Согласно убеждениям шиитов, присутствие имама из рода Али ибн Абу Талиба временно прекращено («Скрытый имам»), однако в качестве его правомочных представителей признаётся власть (в традиции русского академического перевода «попечительство») законоведов, — авторитетных учёных, факихов, то есть знатоков исламского права. Такими авторитетами считаются муджтахиды и аятоллы. Аятолла — почётное звание шиитского богослова (муджтахид)⁶.

Исследователи шиизма как правило акцентируют внимание на концепции власти с опорой на содержащиеся в Коране слова о неразрывной связи лидерства и семейств пророков, бывших до Мухаммеда в истории человечества. Власть и авторитет передаётся *семьям* пророков, особенно ценных для Творца:

«Поистине, Бог избрал Адама, Ноя, семью Авраама и семью Имрана превыше всех миров, как потомков, одного за другим» (Коран 3: 33–34).

«Каждого из них мы предпочитали мирам и их отцам, потомкам и братьям. Мы выбрали их и направили на прямой путь... Это те, кому мы дали книгу, авторитет и пророчество» (Коран 6: 84–89).

Шиизм утверждает важность и особую ценность семейства самого Пророка Мухаммеда. Это семейство именуется Ахль аль-Байт. Его уникальность подчёркивается в известном аяте Корана: «Бог только желает удалить с вас всю скверну, о Ахль аль-Байт, и очистить вас с полным очищением» (Коран 33:33).

Традиция сообщает, что данный аят свидетельствует об определённом событии. А именно, христианские лидеры аравийского города Наджрана потребовали от Мухаммеда доказательств истинности его посланничества от Бога. Руководство города и Пророк решили, что взаимно проклянут друг друга (это напоминает поединок пророка Илии со жрецами Ваала в Библии). Однако христианская сторона отказалась от своего вызова. Ахль аль-Байт в этом фрагменте включал следующих лиц: сам Пророк Мухаммад, имам Али (тот самый, который стал преемником Пророка впоследствии), дочь Мухаммеда Фатима, и два сына имама и Фатимы (внуки Пророка) — Хасан и Хусейн. Сторонники шиитской традиции также обращаются к следующему аяту Корана:

«Скажи: Я не ищу от тебя никакой награды, кроме любви к близким мне» (Коран 42:23). Шииты считают, что этот стих

⁵ Ан-Наубахти, ал-Хасан ибн Муса. Шиитские секты. — Москва: Наука, 1973. — С. 147–148.

⁶ Кушев В.В. Аят Аллах // Ислам: энциклопедический словарь / Отв. ред. С. М. Прозоров. Москва: Наука, ГРВЛ, 1991. С. 16.

также относится к Ахль аль-Байт. Хотя такие толкования характерны только для шиитов, стоит отметить, что все мусульмане с большим почтением относятся к семье Пророка. Шииты же, как уже было сказано, считают, что Пророк Мухаммад получил особое право назначить преемника (кем и стал имам Али), и каждый имам из его потомков также получил аналогичное право назначать лидерами уже своих потомков (речь идёт о потомках мужского пола). Родословная Мухаммада — это линия наследственных лидеров, имамов, первыми в этой линии был имам Али, а кровь Пророка в этих имамах — от его дочери и жены Али, Фатимы. Основной группой шиитов на протяжении истории были как раз шииты-имамиты⁷, которые строго следовали этому убеждению⁸.

Несомненно, существует тесная связь собственно духовных и моральных требований шиизма к общественно значимым установлениям и процессам [Грязневич, 1960: 12; Беляев, 1966: 150]. В этих процессах основополагающая роль отводится имаму, который соотносит откровения Корана с повседневностью, с жизненным миром верующего. Именно имам провозглашает и утверждает пути реализации этики шиитского ислама в социуме. Причём примером и идеалом такого соотношения, по свидетельствам текстов, является жизнь внука Пророка Мухаммада, имама Хусейна. Известно, что имам Хусейн и его сторонники сопротивлялись правлению второго Омейядского халифа Язида, за что и были убиты по приказу тирана. Это произошло на территории современного Ирака в Кербеле.

Важно отметить, что в шиизме зародилось учение о «скрытом имаме». Вера в «скрытое существование» имама и его непереносное возвращение стала одним из главных догматов шиитов-имамитов.

В религиозной традиции сторонников имамитского шиитского ислама это событие имеет ключевое значение, оно катализировало движение шиитов, укрепив их верность семье Пророка, Ахль аль-Байт. Исламские учёные того времени, имам Мухаммад аль-Бакир и имам Джафар ас-Садик, потомок Пророка Мухаммада, правовед и хадисовед, утвердили эту точку зрения. Они разработали теоретическую базу и практические аспекты шиитской исламской традиции. Оба богослова остались в веках как ориентир для последующего развития ритуалов и духовности шиитов⁹. Не удивительно, что работы современных шиитских богословов также делают упор на связь веры с общественной жизнью [Jahanbakhsh:2001; Soroush, Sadri, Sadri: 2002], а годовщину убийства имама Хусейна шииты имамитского толка по сей день отмечают в первые десять дней месяца Мухаррам. Это первый месяц исламского календаря, в 2023 г. он приходился на июль-август. Имам Хусейн именуется Сайид аль-Шухада («Господь мучеников»).

Характерной особенностью как теологии, так и правовой практики шиитской традиции (если сравнивать с суннизмом) стала не только передача хадисов через имамов, но и признание важной роли разума. Независимое рассуждение — *иджтихад* — шииты считают важным для практики юристов, а в богословии шиизма значительное место занимает именно рациональный подход. Если в общине по каким-то причинам отсутствовал имам, то *иджтихад* был уделом лишь наиболее компетентных учёных-богословов, *муджтахидов*. Именно они руководили мусульманами в повседневных бытовых вопросах. *Муджтахиды* обучались в традиционных авторитетных центрах, *асмадрасах*, которые были основаны и существовали в ме-

⁷ Помимо имамитов, также имеются такие направления шиитов, как: *зейдиты* (религиозно-политические группировки, признававшие имамат брата шиитского имама Мухаммада аль-Бакира — Зайда ибн Али), *исмаилиты* (по имени сына шестого имама Джаффара ас-Сидика — Исмаила; верят, что Исмаил — седьмой «скрытый» имам, который в нужный момент объявится как мессия-Махди), их ответвление — *друзы*; *алавиты* (название связано с обожествлением Али ибн Абу Талиба).

⁸ Al-Umari A.D. Buhus fi tarih as-Sunna al'-musharrafa [Researches of history of Sunnah]. — Bagdad, 1972. — p. 7.

⁹ Abu Musab al-Souri. Al'-Muslimun fi vasat Asija va ma'raka al'- islam al'-mukbilja [Muslims in the center of Asia and future battle of Islam]. — Jalalabad: Al-Guraba. 1999. — P. 4-5.

стах сильных общин шиитов. В Ираке это были такие центры, как Наджаф и Кербела, а в Иране муджтахиды, юристы и богословы, обучались в Мешхеде, Куме, Исфахане. Впоследствии центры обучения открылись и на Индийском субконтиненте. Обученные муджтахиды направляли общину шиитов, руководили ею, поддерживали сети коммуникации, сохраняя непрерывность традиции.

Помимо общих исламских практик (например, посещение гробницы Мухаммада в Медине, хадж в Мекку), шииты имеют специфические традиции и ритуалы, базирующиеся на их собственных представлениях и опыте. Так, шииты-имамиты посещают гробницы имамов и потомков имамов (имамзаде). Наиболее значимыми гробницами является место захоронения Имама Али в Наджафе, гробница Имама Хусейна в Кербеле, место захоронения сестры восьмого имама Али аль-Рида в Куме, могилы пятого и девятого имамов в Багдаде, в Машхаде, в Самарре, где верующие посещают места захоронения десятого и одиннадцатого имамов. Имамиты верят, что в Самарре также «ушёл в затмение» двенадцатый имам. Святым является место в Каире, где в своё время хранилась голова имама Хусейна. В Дамаске также существуют места паломничества, связанные с жизнью и смертью сестры имама Хусейна Зайнаб [Рузанова, 2019: 83].

На протяжении всего месяца Мухаррам поминается кончина имама Хусейна, которая оплакивается в процессиях, где горе и скорбь верующих выражается чрезвычайно эмоционально. Также смерть Хусейна поминается в маджалисе, во время собраний и проповедей. Такие проповеди называются ашрава-хани. Верующие молятся, а также воспроизводят события кончины имама Хусейна не только в поэтических декламациях, но и в драматических представлениях, подобных мистериям. Такие драматические представления называются Тазие. Эти дни отмечаются во

всех шиитских общинах двенадцатников. Однако в каждом регионе традиция обогащается местными особенностями. Следует отметить, что существуют особенные просторные, украшенные изображениями помещения и здания, которые отводятся для поминовения имама Хусейна — имамбара (дом имама) или хуссейния.

Этапы распространения влияния ислама имамитов на религиозную и политическую жизнь Ирана

Современный период имамитского шиизма отмечен двумя основными векторами развития. С одной стороны, мусульманский мир во многих своих частях переживал и переживает возрастание влияния западных стран. И хотя Иран исторически не подвергался прямой колонизации через завоевание Запада (хотя некоторые из стран Европы в своё время претендовали на его территорию), — такие государства, как Франция, Великобритания, Россия и США, стремились включить регион в зону своего экономического и политического влияния¹⁰. Иран отвечал на подобные попытки различного рода внутренними модернизациями и реформами — в области промышленности, технологий, образования, конституции и армии. С другой стороны, в современном Иране силен вектор коллективной идентичности, противостоящей политическому доминированию Запада, поддерживаемый властными установками «сверху» [Юртаев: 1993].

При этом необходимо учитывать, что реформы в Иране не были равномерными. Они по-разному протекали среди разных социальных групп, темп их варьировался от региона к региону, отличался в городе и на селе. Особенно остро вопросы модернизации затрагивали вопросы религиозной жизни сельского населения, которое предпочитало традиционный уклад. Поскольку реформы воспринимались частью населения как чужеродные,

¹⁰ Винокур А.В. От конфронтации к согласованному курсу. Политика Великобритании и России в Иране: 1900-1914: автореферат дис. ... кандидата исторических наук: 07.00.03. Санкт-Петербург, 2004. С. 15.

создались условия, требовавшие переосмысления ценностного ядра проводимых изменений.

При этом нельзя забывать, что ещё в XIX–XX вв. в противостоянии претензиям западных стран на политическое влияние в Иране правителям династии Каджаров помогали богословы: политиков и имамов объединило сопротивление иноземным державам. Однако возможность принятия и адаптации к местным традициям западных идей вызвала в этой среде острые дискуссии [Галкина, 2011]. В частности, это касалось идей конституционного устройства общества. Шиитские теологи (напомним, под этим названием имеются в виду религиозные учёные) по понятным причинам выступили за адаптацию западных веяний такого рода к имамитским традициям Ирана. Это укрепляло влияние их и истеблишмента двенадцатников (шиитов-имамитов). Особенно отличился своей радикальной приверженностью данной позиции шейх Мухаммад Хусейн Наини, чьё духовное влияние в среде политиков способствовало введению кардинальных реформ в обществе Ирана. Таким образом в 1905–1911 гг. в стране имел место своего рода политический эксперимент — конституционная революция. Были пересмотрены принципы правления государством. В частности, пришёл конец абсолютной монархии, роль монархов династии Каджаров была ограничена. Ослабление монархии повлекло за собой британский контроль. В 1921 г. произошёл военный переворот, а в 1925 г. — свержение династии Каджаров. К власти пришёл полковник Реза Хан (Реза Шах Пехлеви), который правил до 1941 г. За это время шах осуществил немало светских реформ, которые, помимо прочего, ослабили авторитет теологов.

Преемником Резы Пехлеви стал его сын, шах Мохаммад Реза Пехлеви, правивший до 1979 г. При этом правителе в середине XX в. в Иране заметно усилилось светское националистическое движение, оппозиционное шаху. Его возглавлял д-р Мохаммед Мосаддык. Не без вмешательства ЦРУ движение было прекращено, что укрепило власть шаха Мохаммада Резы Пехлеви. Для этого периода характерно усиление в центрах

изучения шиитского богословия дискуссий исламских теологов по злободневным вопросам. Выдающейся фигурой среди этих богословов был Аллама Мухаммад Хусейн Табатабаи (ум. 1981); значимую роль играли Муртаза Мутаххари (ум. 1979), аятолла Буруджирди (ум. 1961). После смерти последнего ему присвоили звание титул Марджаи Таклид («Источник подражания»).

Описанная выше модель политического развития и взаимодействия светской власти в Иране коренным образом отличается от модели, принятой в другой стране с шиитской традицией — в Ираке. Там также действовали религиозные вожди шиитов (которые, между прочим, в обсуждении актуальных проблем объединялись с богословами Ирана). Однако в Ираке шиитские лидеры в начале XX в. не преуспели в противостоянии британскому влиянию. Можно считать последовавшее за этим религиозным разделением разделение политическое основанием существующего по сей день деления Ближнего Востока на сферы влияния. Светским правителем Ирака в 1921 г. стал король Фейсал I (1921–1933 гг.), который стремился к независимости Ирака от британского влияния; под конец жизни ему удалось этой независимости добиться. Его преемника короля Фейсала II казнили в 1958 г. предводители военного переворота. После периода нестабильности Саддам Хусейн установил ещё одну военную диктатуру; во время его долгого правления вся религиозная оппозиция была жестоко подавлена.

Если вернуться к Ирану, то в 1960-е гг. там обращает на себя внимание поначалу не очень известный, но политически активный иранский богослов по имени аятолла Рухолла Хомейни, который призывал к отмене монархии в Иране. Аятолла Хомейни противостоял режиму шаха (в том числе, находясь в ссылке в Ираке). Против режима выступали и другие общественные и политические деятели, не связанные непосредственно с религиозными кругами. Обе группы оппозиционеров монархии Пехлеви объединились, несмотря на различия. Между представителями этих групп происходил активный интеллектуальный обмен, в результате которого традиция

двунадесятого шиизма вступила в диалог со светскими идеологиями. Одним из представителей религиозного крыла оппозиции был теолог Али Шариати (ум. 1977), вдохновитель молодёжного движения Ирана. Также поддерживал оппозиционное движение традиционный религиозный деятель Муртаза Мутаххари. Однако наиболее значимый вклад в процесс политической активизации оппозиции внёс всё же Хомейни, который возглавил Иранскую революцию в 1979 г. Монархия была отменена, была создана Исламская Республика Иран. Согласно её конституции, учёные (богословы) двунадесятники объявлялись хранителями государства как представители Скрытого Имама. В конституцию также была вписана упомянутая ранее идеология «правления исламского законоведа» / «попечительства законоведа» (араб. валайат ал-факих; перс. вelayat-e faких).

К. Амержон Хашем пишет в своём исследовании: «Во имя верности исламу аятолла Хомейни (1902–1989) притязал на всю полноту власти, которой были облечены пророк Мухаммад и первый имам шиизма. Задуманное иранским лидером как необходимое средство против секуляризации общества, установление “правления законоведа” ... озаменовало препоручение политического авторитета религиозному руководителю (марджа [ат-таклид], дословно: “пример [для подражания]”). Однако руководство государственным делами, осуществляемое представителем духовенства, не только шло наперекор традиционному шиитскому учению о верховной власти, но и парадоксальным образом парализовало функционирование самого института марджайя, характеризующегося плюрализмом и автономией по отношению к государству» [Arminjon-Nachem, 2014: 53]. Далее исследователь пишет, что Хомейни спровоцировал таким образом раздвоение традиции: функциональное и институциональное, валайат ал-факих / вelayat-e faких не было способно подменить марджайю, и, по сути, наложилось на

неё. Эту двойственность А. Хашем стремится объяснить и рассматривает в исторической перспективе как результат эволюции шиизма, а также анализирует через призму религиозно-политического модерна.

Новая иранская конституция утверждала существование выборного парламента, президента, законодательного органа. Верховная власть духовенства была обеспечена Наблюдательным советом и Советом по определению целесообразности принимаемых решений. Однако для классической традиции шиизма не было характерно сложное устройство государства, так что шиизм не обеспечивал его богословским обоснованием, концепцией которого расходилась бы с классической шиитской традицией в вопросе законной власти как утверждённой и легитимизированной Богом. Хомейни полагал, что одним из проводников божественной воли является народ, тогда как традиция шиитов в этом качестве воспринимала только прямых потомков имамов, считая их проводниками благодати. Хомейни настаивал, что причиной избранности правоведа (факиха) являются его личные качества. При этом факих, как гласит традиция, является заместителем скрытого имама. Самому Хомейни было приписано звание имама, но в данном случае это не религиозный термин. Его звание — это метафора, назначением которой является легитимация принципа «валайат факих» (попечительство законоведа). Этот принцип включает в себе связь с имаматом времён распространения ислама. Хомейни смог исключить требование родства с имамами из условий легитимации правителя, однако сохранил шиизм как учение, обосновывающее легитимность самого факта правления. При этом он подчёркивал, что ислам и политика неразделимы: «Ислам является политико-религиозным учением, в котором политику дополняет богослужение, а богослужение дополняет политика»¹¹. Хомейни скончался в 1989 г. Его преемником в качестве верховного лидера государства стал аятолла

¹¹ Хомейни, с. 17.

Али Хаменеи¹², чья трактовка теории духовного лидерства состояла в том, что он существенно расширил влияние Высшего руководителя, передав ему (то есть себе) некоторые президентские полномочия.

В современном Иране по-прежнему противостоят друг другу идеология фундаментализма и модернизма; политически их оппозиция выражается в конфликте между радикальными консерваторами (например, Махмуд Ахмадинежад) и умеренными либералами (Мехди Базарган) соответственно [Кудряшова, 2012: 130]. Спор между последователями этих направлений касается прежде всего вопроса о том, какой должна быть исламская модель руководства обществом. Несмотря на то, что около сорока лет назад к власти в стране пришло духовенство, установив практически абсолютное доминирование, предложенная этими религиозными деятелями модель правления, как и система социального, экономического, политического развития, содержала демократический потенциал [Прозоров, 1973] и не была однородной.

Подчеркнём: на запросы общества о модернизации готово было ответить и либерально настроенное духовенство. Однако консервативно ориентированное духовенство сохранило в своих руках ключевые рычаги власти; причём эта часть шиитских религиозных лидеров стояла на позициях сохранения доминирования религии в общественной жизни. Тем не менее, к настоящему времени всё ещё остаётся определённый потенциал усиления демократических принципов и авторитета республиканских центров власти при безусловной установке на сохранение исламской компоненты.

Подведём итог. Поскольку в качестве специфического направления ислама шиизм базируется на учении о сакральности власти имамов как лидеров социума, в Иране, где на протяжении долгого времени шиитское вероучение и идеология преобладали над светскими позициями в управлении государством, адепты шиизма мобилируются для политической деятельности

«естественным образом», на основе неоспоримых для них вероучительных ценностей. Даже сравнительно недолгая история секулярного периода в Иране не обесценила эти установки; напротив, в этот период общество было поставлено перед социальным парадоксом: модернизация при условии сохранения традиционных исламских ценностей. Шиитские религиозные лидеры решили задачу защиты духовных ценностей своей традиции при поддержке двух основных общественных сил — интеллектуальной и политической элиты с одной стороны и большинства жителей сельских районов с другой.

Современный политический процесс в Иране осуществляется, как и ранее, шиитским духовенством. Определяющим институциональным актором нынешнего этапа этого процесса стало движение Р. Хомейни, а также движение Р. Шариарты, партии, базирующиеся на религиозных принципах. Религиозная элита в этот поворотный момент продолжала активно участвовать в политической борьбе при возрастании и укоренении ценностей модернизации и демократизации. Партии защищали и утверждали ценности теократии, которые и занимали ключевую позицию в социуме и политическом устройстве страны, — несмотря на то, что конституционные идеи в Иране и сама Конституция были восприняты из практики европейских государств. Однако изначально проблема состояла в том, что Конституция была принята как светский закон ИРИ и не была в достаточной мере адаптирована к ситуации в Иране, где основу социума и политики составлял шиизм. Аятолла Хомейни сыграл важную роль в этой адаптации, соединив в основном законе государства как секулярные, так и религиозные принципы и законы. Адаптируя Конституцию к шиизму, он зафиксировал высший авторитет духовенства. При этом Хомейни фактически создал уникальный тип теократического государственного устройства. Развитие этого государственного устрой-

¹² Mahmud I. *Al'-harakat as-sirrija fi-l'-islam* [Secret movements in Islam]. Beirut, 1973. 74 p.

ства тесно связано с процессом политизации ислама в Иране в свете концепции «попечительства правоведа», в свою очередь вытекавшей из адаптации шиизма имамитов к условиям более демократического толкования избранности.

Заключение

Все перечисленные подходы оказываются приемлемы для иранского варианта политического ислама; они быстро адаптируются к его ключевым установкам, охраняя связку «религия — власть» посредством понятного для населения этического оправдания серии религиозно обусловленных «выборов» правящей духовной элиты. Эти установки предстают как средство поддержания запроса на консервативную систему общественных отношений и в то же время как гибкая модель, способная к самостоятельной перенастройке без потери исходных положений.

В этом смысле перспективным для исследований в области современного религиоведения и философии религии можно считать предложенный нами подход, акцентирующий самореференцию теории власти в качестве ядра шиитского богословия. Подобная теория стала возможна прежде всего потому, что в основе данного направления ислама лежит учение о власти, о её божественном установлении и божественной санкции в назначении лидера.

Отсюда идёт не только концепция власти Хомейни, но и более поздние модели развития этого учения, содержащие выраженный демократический элемент процесса адаптации к новым историческим условиям — при безусловном на сегодняшний день сохранении принципов «классического» шиизма. Разумеется, подобные выводы не перечёркивают роль экономических, социальных и политических процессов в жизни иранского общества; они лишь призваны ограничить недостаточное внимание к роли иных движущих сил его исторического развития. К числу последних, по нашему мнению, следует отнести шиитское богословие, — не только как систему текстов и/или практику их применения в общественной жизни, но и как непосредственную коммуникативную составляющую, конструктивистским образом «встраивающую» эти тексты и практики в контекст непосредственной жизни социокультурного целого. Наличие в этой коммуникативной составляющей идей, совмещающих политическую, правовую, этическую и собственно религиозную направленность в едином сплаве «ядра традиционных ценностей», а также наличие слоя людей, готовых их активно транслировать, определяют высокую степень адаптивности программируемого самовоспроизводства этой модели в разных временных локусах.

Список литературы:

- Беляев Е.А. Арабы, ислам и арабский халифат в Раннее Средневековье. — Москва: Наука, 1966. — 279 с.
- Вебер М. Избранное: протестантская этика и дух капитализма. — Москва: РОССПЭН, 2006. — 648 с.
- Галкина Е.С. Становление нации и пути национализма в Иране // Вестник Рязанского государственного университета имени С.А. Есенина. — 2011. — № 3. — С. 81–97.
- Грязневич П.А. О значении термина ар-рида // XXV Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР. — Москва: Изд-во вост. лит., 1960. — С. 12–24.
- Дорошенко Е.А. Шиитское духовенство в двух революциях: 1905–1911 и 1978–1979 гг. — Москва: Институт востоковедения РАН, 1998. — 240 с.
- Жижек С. Кукла и карлик: Христианство между ересью и бунтом. — Москва: Европа, 2009. — 334 с.
- Иран: ислам и власть / Отв. ред. Н.М. Мамедова и Мехди Санаи. — Москва: ИВ РАН, 2001. — 280 с.

- Кудряшова И.В. Иран как случай исламской модернизации // Политическая наука. — 2012. — № 2. — С. 107–134.
- Кулюшин Н.Д. Мир политического и надполитического в представлениях иранских лидеров на основе анализа текстов имама Хомейни и президента Хатами // Полис. Политические исследования. — 2002. — № 5. — С. 110–116.
- Лукоянов А.К. Мехди Базарган // Иранская революция 1978–1979 гг. Причины и уроки. — Москва: Наука, 1989. — С. 82–85.
- Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории. — Санкт-Петербург: Наука, 2007. — 641 с.
- Матушанская Ю.Г. Социально-Философский анализ теории систем Никласа Лумана // Вестник Казанского государственного энергетического университета. — 2012. — № 3. — С. 86–98.
- Прозоров С.М. Введение // Шиитские секты. — Москва: Наука, 1973. — С. 16–79.
- Рузанова В.М. Влияние религии на общество // Скиф. Вопросы студенческой науки. — 2019. — № 5-2. — С. 80–83.
- Степанянц М.Т. Философско-мировоззренческие основания политического ислама Индии и Пакистана // Ислам в современном мире. — 2020. — Том 16, № 1. — С. 127–146. <https://doi.org/10.22311/2074-1529-2020-16-1-127-146>
- Сулимов С.И., Трегубова Д.Д. Шиитский исламизм как политический фактор // Манускрипт. — 2019. — № 6. — С. 158–161. <https://doi.org/10.30853/manuscript.2019.6.32>
- Тагиров Э.Р. Исламский мир перед глобальными вызовами XXI века (Размышление об уроках Иранской революции) // Исламоведческие исследования в современной России и СНГ: достижения, проблемы, перспективы: в 2 т. Т.1. — Казань: Intelpress+, 2009. — С. 161–172.
- Хабермас Ю. Вовлечение другого: очерки политической теории. — Москва: Наука, 2001. — 415 с.
- Шмитт К. Политическая теология. — Москва: Канон-пресс-Ц: Кучково поле, 2000. — 333 с.
- Юртаев В.И. Иран: студенты в исламской революции. — Москва: Наука, 1993. — 218 с.
- Alemzadeh M. Iran Protests and Patterns of State Repression // Iranian Studies. — 2023. — Vol. 56, No 3. — P. 557–561. <https://doi.org/10.1017/irn.2023.16>
- Amanat A. From Ijtihad to Wilayat-i Faqih: The Evolution of Shiite Legal Authority to Political Power // Shari'a: Islamic Law in the Contemporary Context. — Stanford: Stanford University Press, 2007. — P. 120–136.
- Arminjon-Hachem C. Chiisme et Etat. Les Clercs à l'épreuve de la modernité. — Paris: CNRS editions, 2013. — 542 p.
- Banai H. Hidden Liberalism: Burdened Visions of Progress in Modern Iran. — Cambridge: Cambridge University Press, 2020. — XII, 174 p. <https://doi.org/10.1017/9781108850445>
- Enayat H. Iran: Khomeini's Concept of the 'Guardianship of the Jurisconsult' // Islam in the Political Process. — Cambridge: Cambridge University Press, 1983. — P. 160–180.
- Ghamari-Tabrizi B. The Divine, the People, and the Faqih // A Critical Introduction to Khomeini. — Cambridge: Cambridge University Press, 2014. — P. 211–238. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511998485.012>
- Hossainzadeh N. Ruhollah Khomeini's Political Thought: Elements of Guardianship, Consent, and Representative Government // Journal of Shi'a Islamic Studies. — 2014. — Vol. 7, No 2. — P. 129–150. <https://doi.org/10.1353/isl.2014.0010>
- Jahanbakhsh F. Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953-2000). — Leiden: BRILL, 2001. — VII, 204 p. <https://doi.org/10.1163/9789047400714>
- Leezenberg M. Power and Political Spirituality: Michel Foucault on the Islamic Revolution in Iran // Michel Foucault and Theology. — London: Routledge, 2004. — P. 99–115. <https://doi.org/10.4324/9781315249025>
- Luizard P.J. Histoire politique du clergé chiite: XVIIIe-XXIe siècle. — Paris: Fayard, 2014. — 324 p.
- Namazi R. Ayatollah Khomeini: From Islamic Government to Sovereign State // Iranian Studies. — 2019. — Vol. 52, No 1–2. — P. 111–131. <https://doi.org/10.1080/00210862.2018.1551054>
- Race and Political Theology / ed. Lloyd V. — Stanford: Stanford University Press, 2012. — 264 p.
- Ridgeon L. Ahmad Qābel and Contemporary Islamic Thought. — Cambridge: Cambridge University Press, 2023. — VIII, 280 p. <https://doi.org/10.1017/9781009322263>

Soroush A., Sadri M., Sadri A. Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush. — Oxford: Oxford University Press, 2002. — 236 p.

References:

- Alemzadeh, M. (2023) 'Iran Protests and Patterns of State Repression', *Iranian Studies*, 56(3), pp. 557–561. <https://doi.org/10.1017/irn.2023.16>
- Amanat, A. (2007) 'From Ijtihad to Wilayat-i Faqih: The Evolution of Shiite Legal Authority to Political Power', in *Shari'a: Islamic Law in the Contemporary Context*. Stanford: Stanford University Press, pp. 120–136.
- Arminjon-Hachem, C. (2013) *Chiisme et Etat. Les Clercs à l'épreuve de la modernité*. Paris: CNRS editions.
- Banai, H. (2020) *Hidden Liberalism: Burdened Visions of Progress in Modern Iran*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108850445>
- Belyaev, E. A. (1966) *Araby, islam i arabskii halifat v Rannee Srednevekov'e* [Arabs, Islam and the Arab Caliphate in the Early Middle Ages]. Moscow: Nauka Publ. (In Russian).
- Doroshenko, E. A. (1998) *Shiitskoe duhovenstvo v dvuh revolyuciyah: 1905–1911 i 1978–1979 gg* [The Shiite clergy in two revolutions: 1905–1911 and 1978–1979]. Moscow: IV RAN Publ. (In Russian).
- Enayat, H. (1983) 'Iran: Khomeini's Concept of the "Guardianship of the Jurisconsult"', in *Islam in the Political Process*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 160–180.
- Galkina, E. S. (2011) 'The Nation Formation and the Nationalist Movement in Iran', *Vestnik Râzanskogo gosudarstvennogo universiteta imeni S.A. Esenina*, (3), pp. 81–97. (In Russian).
- Ghamari-Tabrizi, B. (2014) 'The Divine, the People, and the Faqih', in *A Critical Introduction to Khomeini*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 211–238. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511998485.012>
- Gryaznevich, P. A. (1960) 'O znachenii termina ar-rida [On the meaning of the term "ar-rida"]', in XXV Mezhdunarodnyy kongress vostokovedov. Otchety delegatsii SSSR [XXV International Congress of Orientalists. Reports of the USSR delegation]. Moscow: Izd-vo Vost. Lit. Publ., p. 12–24. (In Russian).
- Habermas, J. (1996) *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur Politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Russ. ed.: (2001) *Vovlecheniye drugogo: ocherki politicheskikh teorii*. Moscow: Nauka Publ.).
- Hossainzadeh, N. (2014) 'Ruhollah Khomeini's Political Thought: Elements of Guardianship, Consent, and Representative Government', *Journal of Shi'a Islamic Studies*, 7(2), pp. 129–150. <https://doi.org/10.1353/isl.2014.0010>
- Jahanbakhsh, F. (2001) *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953–2000)*. Leiden: BRILL. <https://doi.org/10.1163/9789047400714>
- Kudryashova, I. V. (2012) 'Iran as a Case of Islamic Modernization', *Political science*, (2), pp. 107–134. (In Russian).
- Kulyushin, N.D. (2002) 'The Worlds of the Political and of the Supra-Political in the Iranian Leaders' Views (as Appearing from the Analysis of Texts by Imam Khomeini and by President Katami)', *Polis. Political Studies*, (5), pp. 110–116. (In Russian).
- Leezenberg, M. (2004) 'Power and Political Spirituality: Michel Foucault on the Islamic Revolution in Iran', in *Michel Foucault and Theology*. London: Routledge, pp. 99–115. <https://doi.org/10.4324/9781315249025>
- Lloyd, V. (ed.) (2012) *Race and Political Theology*. Stanford: Stanford University Press.
- Luhmann, N. (1984) *Soziale systeme. Grundriss einer allgemeinen theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Russ. ed.: (2007) *Sotsial'nyye sistemy. Ocherk obshchey teorii*. Saint Petersburg: Nauka Publ.).
- Luizard, P. J. (2014) *Histoire politique du clergé chiite: XVIIIe-XXIe siècle*. Paris: Fayard.
- Lukoyanov, A. K. (1989) 'Mekhdî Bazargan', in *Iranskaya revolyuciya 1978–1979 gg. Prichiny i uroki* [Iranian Revolution 1978–1979]. Moscow: Nauka Publ., pp. 82–85. (In Russian).
- Mamedova, N. M. and Sanai, M. (eds) (2001) *Iran: Islam i vlast'* [Iran: Islam and Power]. Moscow: IV RAN Publ. (In Russian).
- Matushanskaya, Y. G. (2012) 'Social-Philosophical Analysis of Niklas Luhmann Systems Theory', *Kazan State Power Engineering University bulletin*, (3), pp. 86–98. (In Russian).

- Namazi, R. (2019) 'Ayatollah Khomeini: From Islamic Government to Sovereign State', *Iranian Studies*, 52(1–2), pp. 111–131. <https://doi.org/10.1080/00210862.2018.1551054>
- Prozorov, S. (1973) 'Vvedenie [Introduction]', in *Shiitskie sekty* [Shia sects]. Moscow: Nauka Publ. (In Russian).
- Ridgeon, L. (2023) *Ahmad Qābel and Contemporary Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781009322263>
- Ruzanova, V. M. (2019) 'The Influence of Religion on Society', *Skif. Voprosy studentcheskoj nauki*, (5–2), pp. 80–83. (In Russian).
- Schmitt, C. (1922) *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot. (Russ. ed.: (2000) *Politicheskaya teologiya*. Moscow: Kanon-press-TS: Kuchkovo pole Publ.).
- Soroush, A., Sadri, M. and Sadri, A. (2002) *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*. Oxford: Oxford University Press.
- Stepanyants, M. T. (2020) 'Philosophical and Worldview Grounds of Political Islam of India and Pakistan', *Islam in the modern world*, 16(1), pp. 127–146. (In Russian). <https://doi.org/10.22311/2074-1529-2020-16-1-127-146>
- Sulimov, S. I. and Tregubova, D. D. (2019) 'Shiite Islamism as a Political Factor', *Manuscript*, 12(6), pp. 158–161. (In Russian). <https://doi.org/10.30853/manuscript.2019.6.32>
- Weber, M. (1934) *Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus*. Tübingen: Mohr (Russ. ed.: (2006) *Izbrannoye: protestantskaya etika i dukh kapitalizma*. Moscow: ROSSPEN Publ.).
- Yurtaev, V. I. (1993) *Iran: studenty v islamskoj revolyucii* [Iran: students in the Islamic revolution]. Moscow: Nauka Publ. (In Russian).
- Žižek, S. (2003) *The Puppet and the Dwarf The Perverse Core of Christianity*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Russ. ed.: (2009) *Kukla i karlik: Khristianstvo mezhdu yeresyu i buntom*. Moscow: Evropa Publ.).

Информация об авторах

Юлия Григорьевна Матушанская — доктор философских наук, профессор кафедры религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета, 420111, Казань, ул. Кремлевская д. 18 (Россия) Член Российского философского общества.

Альмир Рамилович Хайруллин — аспирант кафедры религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета, 420111, Казань, ул. Кремлевская д. 18 (Россия)

Юлия Тихоновна Тулянская — кандидат философских наук, независимый исследователь.

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors

Yulia G. Matushanskaya — Doctor of Philosophy, Professor, Department of Religious Studies, Institute of Socio-Philosophical Sciences and Mass Communications, Kazan Federal University, 18, Kremliovskaya street, Kazan, 420008 (Russia)

Almir R. Khairullin — PhD student, Department of Religious Studies, Institute of Socio-Philosophical Sciences and Mass Communications, Kazan Federal University, 18, Kremliovskaya street, Kazan, 420008 (Russia)

Yulia T. Tulyanskaya — PhD in Philosophy, independent researcher.

Conflicts of interest. The authors declare absence of conflicts of interest.

Статья поступила в редакцию 10.01.2024; одобрена после рецензирования 14.02.2024; принята к публикации 04.03.2024.

The article was submitted 10.01.2024; approved after reviewing 14.02.2024; accepted for publication 04.03.2024.