

Н.Д. Кулюшин

Политическое и религиозное лидерство аятоллы Хомейни: опыт интерпретации политического лидерства в современном Иране

Исламская Республика Иран представляет собой уникальное для современного исламского мира государство с весьма развитой системой политических и социальных институтов, которые можно признать демократическими, с одной стороны, и сильным «исламским фактором» в политике – с другой.

В этой стране существуют советы разного уровня, выборы органов исполнительной власти (президент) и развитая система представительства через парламент. Функционирует развитая судебная власть, обладающая высокой степенью независимости. В стране развиты рыночные экономические институты, большой удельный вес имеет частный сектор, защищен институт собственности. Иран, как и большинство современных государств, декларирует необходимость соблюдения прав человека и гражданских свобод. Все сказанное свидетельствует о том, что современный Иран является в большой мере модернизированным обществом (иначе говоря, обществом «модерна»). Однако большинство перечисленных факторов имеют в Иране одну важную характеристику – «исламский» («Исламская Республика», «исламская демократия», «шариатский суд», «исламская экономика», «исламские права человека»). Это, а также то, что основной действующей социальной группой в политическом процессе является шиитское духовенство, позволяют большинству исследователей определять Иран как исламскую теократию и сомневаться в развитости и демократичности политических институтов в этой стране.

Исходя из этого, становится очевидной и актуальной следующая проблема: либо в Иране традиционное исламское общество использует риторику модерна, либо модернизированное общество использует риторику исламского традиционализма. И хотя весьма значительная часть ученых, в особенности западных, склоняется к первому общему тезису, представляется, что более адекватная исследовательская позиция будет находиться посередине.

В свете сказанного наиболее актуальным является анализ развития тех или иных социальных институтов власти в данной культурной среде, в непосредственной связи с ней. Необходимо понять, как в сознании иранского общества преломляются базовые категории институтов власти. Подобное рассмот-

рение институтов политического лидерства в контексте их связи с шиитским исламом позволит найти ответ на вопрос, чем является современное иранское общество, какова его политическая культура.

Несмотря на то, что Иран и Исламская революция не раз становились объектом пристального внимания ученых, следует признать недостаточную изученность в западной и отечественной историографии роли традиционного для этой страны шиитского ислама в модернизации политических институтов.

Еще одним аспектом, который возможно было раскрыть, является связь политического лидерства с социальной средой шиизма. Речь идет как о развитии нового религиозно-политического учения о том, кто должен возглавлять «общину», так и о трансформации религиозного лидерства в политическое на основе плотных социальных сетей шиитского духовенства. Данная активная группа в ходе модернизации оказалась вовлеченной в политический процесс в результате вытеснения из традиционных сфер деятельности. Однако механизмы неформальных отношений и выдвижения лидеров в шиитском духовенстве, взаимовлияние этих социальных сетей и политических институтов в XIX–XX вв. остались недостаточно изученными, чтобы ясно представлять, какое значение эти процессы имели для событий Исламской революции.

Центральной фигурой для исследования влияния шиитского ислама на политическое лидерство в Иране, безусловно, будет аятолла Хомейни, а также та политическая и религиозная структура общества, которая осталась после него и часто характеризуется как теократическая. Исламская революция является феноменом, который актуализирует проблему отношений ислама и политики и в то же время существенно ее структурирует. И хотя этому посвящено большое количество литературы, вопрос о политическом и религиозном статусе лидеров и институтов в ИРИ во многом остается открытым. В этом контексте для реализации обозначенных целей мы можем сузить рассматриваемую проблематику следующими вопросами: какова роль употребления титула «имам» по отношению к Хомейни в процессе дискурсивного формирования его политического статуса в современном иранском политическом контексте? какие потенциальные культурно-религиозные смыслы стали политически актуальными в результате функционирования этого статуса? каковы те социальные мотивации, механизмы, структуры, которые связаны с религиозно-политическим статусом Хомейни?

Мир мусульман сразу после смерти Мухаммеда и до сегодняшнего дня не остается единым в своем понимании и интерпретации вероучения. Известен хадис о том, что Пророк сказал, что его община распадется на семьдесят три секты. Не осталось единым и восприятие идеальной власти. В классическом исламе идея теократического правления в своем развитии сводится к нескольким идеальным типам. Шииты, выработав свое политическое учение, вновь попали в затруднительную ситуацию после «сокрытия» последнего двенадцатого имама. Положение это облегчалось тем, что вплоть до XVI в. шиитская община и ее лидеры, за редким исключением, не обладали серьезным политическим влиянием. Ситуация меняется с приходом в Иране к власти

династии Сефевидов, которые возрождают монархию и титул *шахиншах* и утверждают умеренный шиизм в качестве государственной религии. Это произошло при первом шахе династии Исмаиле I в 1501 г. [Алиев, 2004, с. 23]. Хотя и не все сефевидские шахи поддерживали шиизм, ситуация складывалась неоднозначная: власть в Иране, утверждая имамитское вероучение, априори не могла быть легитимной. Однако можно предположить, что поддержка шиитского направления легитимировала власть в глазах большинства населения, особенно бедных его слоев, большинство которых исповедовало это направление ислама. Вернее будет сказать, что шиизм позволил новой династии консолидировать азербайджанскую элиту, говорящую на турецком языке с общей массой персов. Последние не все исповедовали шиизм, однако впоследствии активно принимали это направление ислама [Бартольд, 2002, с. 54]. Исмаил и его преемники даже возводили свою родословную к седьмому шиитскому имаму [см.: Петрушевский, 1966, с. 362; Дорошенко, 1985, с. 39]. Но, тем не менее, их власть для шиитов все равно оставалась деспотической с религиозной точки зрения.

«Сефевидские правители, как и их предшественники, добрались до власти, опираясь на меч и силу. Так что их заслуги и плоды мудрости и компетентности некоторых из них не могут и не должны оправдывать деспотическую суть их государств» [Хатами, 2001, с. 40].

Причину такого мнения о власти шахов не только сефевидской, но и в большей степени каджарской и династии Пехлеви нужно искать не столько в деспотизме или жесткости их правления, сколько в религиозном принципе. Ведь для шиитской общины легитимным правителем может быть только «пречистый» имам, последний из которых сокрылся и осуществляет свое правление. Слабые попытки монархов доказать, что они представляют власть сокрытого имама Махди [см.: Дорошенко, 1985, с. 39], не увенчались успехом, и шиитской общине потребовалось новое политическое учение, которое бы предложило тип государства, по праву представлявший власть Махди. Можно сказать, требовался определенный институциональный проект.

Основным таким проектом стало учение *велайат-е факих* (перс.) или *вилайат ал-факих* (араб.). На русский язык это можно перевести как *власть мусульманского правоведа*, однако слово «власть» не точно передает смысл учения. *Велайат* можно перевести как «*правление*» или даже «*мандат*» (*authority, mandate*) [см.: Pick, 2000, p. 6].

Именно так чаще всего называют идеологию Исламской Республики Иран [см.: Abrahamian, 1993; Buchta, 2000; Zonis, Brumberg, 1987]. Однако данная концепция возникла задолго до «исламской революции» 1979 г. и Хомейни. Этот термин ввел шиитский богослов и правовед мулла Ахмад б. Мухаммад ан-Нараки (ум. 1828–29) [см.: Бехешти-Серешт, 1380 (2002), с. 17]. Однако следует сказать, что еще прежде появилась сама идея о политической роли мусульманского духовенства в среде шиитов.

Сефевиды, хотя и претендовали на определенную духовную легитимность, были уже светской династией. Шиитское духовенство, имея религиоз-

ный авторитет, прямо не влияло на принятие политических решений. Пост наместника сокрытого имама (*наиб ал-имам*) не предполагал серьезной власти. Однако в конце XVII – начале XIX в. актуализируется идея серьезного участия в государственных делах авторитетных *муджтахидов*. Весьма интересен тот факт, что в явном виде это проявилось довольно поздно. Хотя споры о том, как должно быть устроено государство после сокрытия Махди, начались практически сразу.

В качестве главной причины такой полемики исследователи, в частности Даниэль Пик, указывают внешнюю угрозу иранскому государству и шиизму либо серьезные исторические потрясения [Pick, 2000, р. 30]. Прежде всего, это угроза ваххабизма, война с Россией, а позднее – «табачный» кризис и конституционная революция. Именно в такие моменты, как указывает Пик, идеи о праве духовенства вмешиваться в политику и даже играть в ней определяющую роль актуализировались сильнее всего.

Одним из первых идеологов политического участия *муджтахидов* стал шейх Джафар ал-Кабир Кашиф ал-Гита (ум. в 1813 г.). Он использовал идею правления имама в борьбе против ваххабизма в Неджефе в 1805 г., а также издал фетву об объявлении джихада России в войне 1804–1813 гг.

Следующий идеолог, мулла Ахмад б. Мухаммад ал-Нараки, который не только ввел термин *велайат-е факих*, но и в одной из своих работ привел ряд аргументов в пользу концепции, согласно которой авторитетнейший *муджтахид*, *марджа'-е таклид* (факих), имеет право осуществлять правление (*велайат*) от имени сокрытого имама. Ал-Нараки писал: «Необходимо знать, что власть Бога над рабами осуществляется через Пророка и имамов, которые были властителями и шахами по праву. Цепочка их дел и полномочий бесспорно правомерна и не подлежит обсуждению. И все другие люди на земле находятся под их властью. Никакие другие лица не могут устанавливать законы, порядки и правление над остальными, если их не назначил для этого Бог, Пророк или имамы. Если же кто-либо определен, то будет осуществлять правление (*велайат*)» [цит. по: Бехешти-Серешт, 1380 (2002), с. 61].

Это служит подтверждением того, что любая власть, включая шахскую, незаконна, так как не «определена» для этого. Право на *велайат* имеет только компетентное и авторитетное духовенство.

Продолжил традицию утверждения концепции «правления мусульманского правоведа» шейх Мортеза Ансари (ум. в 1864 г.). Его называют одним из величайших и известнейших богословов шиитского ислама [Pick, 2000, р. 12; Бехешти-Серешт, 1380 (2002), с. 68]. Он выделил и обосновал три функции, которые должен выполнять факих:

- 1) *ифта* (араб.) – издание фетв;
- 2) *хукума* (араб.) – рассмотрение и решение всех спорных вопросов в общине;
- 3) *вилаят тасарруф ал-амвал ва-л-анфус* (араб.) – покровительство в вопросе распоряжения имуществом и людьми [см.: Enayat, 1983, р. 161].

Последняя функция вызвала большие споры среди богословов. Ансари также указал, что факих имеет право только на ограниченный *вelayat*, так как абсолютно компетентным, справедливым может быть только пророк или «пречистый» имам [см.: Pick, 2000, p. 12–13].

Фактически уже был обособован новый тип теократического государства в шиизме. Его должен был возглавлять в высшей степени квалифицированный, авторитетнейший богослов-правовед, объединявший, в нашем понимании, и законодательную, и судебную, и исполнительную власть. Авторитет и легитимность его правления исходили от «скрытого» имама, так как факих представлял его власть.

Таким образом, говоря в целом о развитии шиитской политической мысли, следует отметить, что после исчезновения последнего имама – события, которое сейчас шииты воспринимают как должное, потребовалась новая религиозно-политическая концепция устройства идеального шиитского государства в условиях «скрытого» правления имама. В результате этого к началу XIX в. выдвинулась идея, что только члены богословско-правовой корпорации могут осуществлять правление Махди. В процессе развития эта идея, называемая *вelayat-e факих*, множество раз интерпретировалась каждым авторитетным богословом, и в итоге сложилось довольно разнообразное понимание того, как именно это должно происходить. Но самым важным и общим пониманием являлось то, что главой идеального государства должно быть духовное лицо, что в целом стимулировало политическую активность шиитского духовенства, особенно в моменты кризисов.

Участие исламского духовенства в политической жизни для Ирана отнюдь не нонсенс, уже по той причине, что, как было сказано выше, возникла идея активного политического участия духовенства и сформировалась концепция *вelayat-e факих*, предполагающая новый тип теократического мусульманского государства. Очевидно, что в целом этому способствовало и само исламское учение, которое не предполагает разделения на светское и духовное ни в обыденной жизни, ни по отношению к власти. Но если до сих пор мы говорили о развитии политических концепций и выделяли в них типы теократических моделей, стараясь представить, как идеально должен выглядеть статус правителя и должны быть разделены те или иные функции, то следует учесть и складывавшиеся исторически социальные структуры шиитского духовенства, которые также неизбежно повлияли на формирование определенного восприятия статуса духовного лидера в Иране.

В момент установления династии Сефевидов начала более отчетливо складываться и структура шиитского духовенства. Оно возглавлялось двумя *садрами*, назначаемыми шахом. Однако эта система прекратила свое существование к концу XVII в. в связи с деятельностью такого шиитского улема, как Мохаммед Багир Меджлиси, духовного авторитета которого хватило, чтобы возглавить все духовенство.

Говоря об исламе, следует четко осознавать специфику социальной функции «людей религии» в мусульманских обществах. Фактически шиитские

духовные лица в Иране осуществляли юридические функции государства. Они формировали институты правового пространства. Судопроизводство, законодательство (в виде издания фетв, правовых постановлений богословских авторитетов), нотариальные функции (например, регистрация гербовых сделок), образование – все это находилось в руках духовенства вплоть до революции 1905–1911 гг.

С этого момента (хотя процесс этот начался и раньше) и до исламской революции 1979 г. наблюдается процесс «извлечения» из-под ведения духовенства некоторых правовых институтов: суда, законодательства и пр. В свою очередь, это сразу стимулировало вовлечение духовенства в политический процесс.

В принятой в 1979 г. конституции, закрепившей в качестве государственной религии ислам шиитского толка, участие духовенства в управлении страной оформилось юридически. Примером этого служит конституционная норма о создании на высшем уровне комитета из пяти благочестивых богословов-правоведов, обладающих наибольшим авторитетом, формирующегося путем голосования в Национальном совете. Предполагалось, что решения данного комитета будут обязательны для исполнения, а конституционная норма о нем будет неизменной [Конституции государств..., 1956]. Несмотря на это, во время правления династии Пехлеви такой орган не был создан. Но шахской власти все же приходилось регулярно публично консультироваться с авторитетными богословами.

Таким образом, духовенство, являясь социальной группой, имеющей определенную структуру и корпоративные интересы, теряя часть своих функций в обществе, неизбежно вымещало собственную активность в политическое пространство. Выражалось это и в том, что начиная с XX в. крупнейшие богословы постоянно издавали фетвы, касающиеся внешней и внутренней политики. Еще одним проявлением активного политического участия духовенства было возникновение в 1920-х гг. некоторого числа религиозно-политических организаций, возглавляемых виднейшими муджтахидами (например, «Союз ислама» и «Свободные мусульмане») [Дорошенко, 1985, с. 81].

Несколько слов следует сказать и о феномене лидерства в среде шиитского духовенства. Идея того, что в общине может присутствовать духовный лидер, чей авторитет будет наибольшим для своего времени, не является чуждой для шиизма. Вернее даже было бы сказать, что подобные лидеры появлялись в истории Ирана. Одним из них был упомянутый выше Мохаммед Багир Меджлиси в XVII в. С другой стороны, уже для середины XX столетия участие некоторых духовных лиц в политике в качестве самостоятельных лидеров было обычным явлением. Если, например, авторитетнейший богослов 1940–1950-х гг. Мохаммед Хосейн Боруджерди говорил о разделении религии и политики и в последнюю вмешивался неохотно, то его оппонент аятолла Абдоль Касем Кашани, можно сказать, был главным лидером оппозиции в данный период. Он фактически являлся светским политическим лидером. Активно критиковал шахскую власть, поддерживал правительство Мосаддыка в вопросе национализации нефтяной промышленности Ирана.

Можно сделать вывод о роли шиитского духовенства в политической истории Ирана до исламской революции. С XVII в. шиитское духовенство выполняло часть государственных функций. В процессе вытеснения духовных лидеров светскими институтами их активность переходила в поле политики. Многие из муджахидов становились заметными политическими лидерами. Все это говорит нам о том, что оппозиционная деятельность аятоллы Хомейни, его сторонников, а также других лидеров является вполне закономерной для политики Ирана. А духовенство обладает вековым опытом осуществления некоторых функций государства.

Революция в Иране, установившая исламскую республику, продолжает быть серьезной исследовательской проблемой, причем, как и любая революция. В частности споры не прекращаются о том, было ли это социальное потрясение «революцией». Вызывает сомнение вопрос об исламском характере событий. Нет единого мнения, какую именно роль сыграло наследие шиизма в политических событиях. Позиции разнятся до полной противоположности в вопросе глобальной роли этих событий. Часть исследователей считают, что эта революция – социокультурная реакция на вестернизацию, проводимую в патриархальном исламском обществе, или всплеск фундаментализма в ответ на модернизацию. С другой стороны, не является ли это вариантом модернизации в исламском мире? Ведь современный Иран серьезно опережает многих своих ближневосточных соседей в вопросах развития, в том числе и политических институтов. Говоря о революции в Иране, исследователи по-разному оценивают роль «антиамериканизма» в произошедших событиях и, выражаясь терминами геополитики, геостратегического фактора в целом. Таким образом, данная область является определенным вызовом политологам.

Безусловным фактором, повлиявшим на события, происходившие в 1960–1970-е гг. и позднее, можно назвать деятельность великого аятоллы Рухоллы Мусави Хомейни. Его фигура для политологов, не говоря уже о собственно политическом восприятии, остается столь же противоречивой, сколь и события, в которых он принимал участие. Как рассматривать его деятельность? Является ли он духовным лицом, которое вмешалось в политический процесс? Насколько это закономерно? Каков основной принцип его теократической власти? Все это вопросы, которые можно рассмотреть сквозь призму статуса политика.

Чем нетривиален пример Хомейни? Прежде всего тем, что в Иране до сих пор не возглавлял государственный аппарат представитель духовенства, да еще и наделенный святым для шиитов статусом имама.

Выше речь шла о том, что в мусульманской политической мысли и историческом опыте сложился целый ряд моделей теократического правления. Говоря об этом, мы постарались редуцировать их к определенным типам. С другой стороны, мы постарались взглянуть на политическое участие шиитского духовенства как на процесс, обусловленный политическим учением *вейлайат-е факих*, а также трансформацией государственных институтов. В ходе последнего процесса духовенство стало вытесняться из своей традиционной сферы деятельности судопроизводства, нормотворчества в рамках

фика. Данный фактор также подталкивал корпорацию духовных лиц к политической активности. Следовательно, сам факт активных действий аятолл в отношении власти и борьбы за нее не является чем-либо нетривиальным. Однако никого из самых видных, авторитетных и именитых богословов, участвовавших в политике, не называли «имамом». Однако признанный и ее сторонниками и противниками лидер исламской революции вошел в историю не иначе как «имам Хомейни».

Хомейни родился в маленьком городке Хомейн в очень благополучной семье¹. Мать (ум. в 1917 г.) – дочь очень авторитетного исфаганского богослова Ахунд Хадж Мулла Хосейн Хонсари, который был тесно связан с консервативным шейхом Фазлаллой Нури, казненным после конституционной революции в 1909 г. Отец, Сеййед Мустафа (1861–1902), был весьма авторитетным улемом. Он сначала обучался в Исфагане, затем был специалистом по богословию в Неджефе в Ираке (в тот момент – часть Османской империи), где имел титул «*фахр ал-муджтахидин*»² и вооруженную охрану. Остается неясным, был ли данный титул присвоен монархом или был распространен в данной местности [см.: Abrahamian, 1993, p. 6]. Старший брат Хомейни – Мортеза Пасандиде – также стал виднейшим богословом.

В 1902 г. спустя четыре месяца после рождения Хомейни его отца убивают по дороге в Арак. Скорее всего, это был обычный грабеж, однако во время исламской революции это событие ассоциировалось с Реза-Ханом.

В школе Хомейни изучал каллиграфию, арабский язык, персидскую литературу. В 1920 г. Хомейни едет в Арак изучать теологию у шейха Абдал-Карима Хаери, обладавшего титулом марджа' ат-таклид (перс. марджа'-е таклид) и ставшего покровителем Хомейни на следующие шестнадцать лет. Примерно тогда же Хаери и все его ученики переехали в Кум. Там Хомейни имел возможность обучаться не только у Хаери, но и у таких богословов, как Мирза Мохаммад Али, Хаджи Сейед Мохаммад Таки Хонсари, Сейед Али Ясоби Кашани и наиболее важный из них Мирза Мохаммад Али Шахабади, авторитетный в вопросах мистицизма (*'ирфан*). Суфизм был определенным вызовом религиозному истеблишменту. Мохаммад Бехбани, один из лидирующих муджтахедов XIX в., выступал против мистицизма, за что был прозван «убийцей суфиев» (*суфи-куш*). Начиная с 1930 г. Хомейни издает ряд богословских работ на арабском языке. Он также пишет мистические стихи.

Хомейни женился в 1929 г. на Батул, дочери известного духовного лица в Тегеране Ходжат ал-Ислам Сакафи.

В 1937 г. Хаери умирает и место наставника Хомейни занимает авторитетный аятолла Мохаммад Хосейн Боруджерди, с которым у Хомейни сложились очень близкие отношения. Дочь Хомейни вышла замуж в семью Боруджерди. Единственный, к кому Хомейни в письмах обращался «*айатолла ол-'узма*», был Боруджерди [см.: Abrahamian, 1993, p. 10].

1 | Одно из лучших биографических описаний деятельности Хомейни до революционных событий см.: [Abrahamian, 1993, p. 6–13].

2 | *فخر المجتهدين* – гордость правоведов.

В 1950-е гг. Хомейни преподает в богословском центре Фаизе в Куме, помогает Боруджерди и пишет свой богословский труд. В 1961 г. в Неджефе на арабском языке вышла книга «*Таудих ал-маса'ил*». Это своего рода квалификационная работа, подтверждающая высокий богословский статус аятоллы.

Хомейни по-настоящему включился в политику в 1962–1963 гг., вскоре после смерти Боруджерди и начала серьезных реформ, которые позднее будут известны как «Белая революция». Против нее выступили практически все авторитетные богословы. Хомейни критиковал новое избирательное право и референдум по утверждению реформ. В 1963 г. Хомейни был арестован на два месяца, затем отпущен. В 1964 г. после резкой критики предоставления неприкосновенности американским военным власти высылают Хомейни из страны в Турцию, откуда он на тринадцать лет уехал в Неджеф.

В Неджефе он занимается исламским правом – *фиххом*, пишет академические труды на арабском языке. Его лекции вызывали огромный интерес и были очень популярны.

В начале 1970 г. Хомейни шокировал религиозный истеблишмент серией из 17 лекций, в которых он «громил» аполитичное духовенство. Считается, что главной мишенью этой атаки был аятолла Абуль-Касем Хои, старейший муджтахид в Неджефе. Запись этих лекций распространилась позднее в Иране под названием «*Велайат-е факих: Хокумат-е ислами*» («Правление факиха: исламская власть»). Эти публикации воспринимались как политическая программа Хомейни.

В целом биография Хомейни довольно типична для шиитского богослова. Родившись в семье духовного лица, он шел по той же карьерной лестнице. И хотя он достиг весьма высокого богословского положения, нельзя сказать, что на период 1960–1970-х гг. он был самым авторитетным муджтахидом в шиизме. Во время изгнания у Хомейни сложились не самые лучшие отношения с улемами Неджефа. В то же время в самом Иране оставались авторитетнейшие духовные деятели Кума, Мешхеда, других городов, которые так же активно вмешивались в политику, выступая против шаха.

Ясно, что не высокое положение в бюрократической или другой нормативной иерархии является атрибутом святости. А именно это подразумевает, как будет показано ниже, статус имама в случае с Хомейни.

Рассмотрим то, как Хомейни представлен в письменных источниках. Предполагается, что данные источники в полной мере представляют дискурс о Хомейни, так как эти тексты различаются по своей прагматике и сфере функционирования. И в то же время это важные документы. В данном случае, в меньшей степени интересно их полное содержание.

Конституция является документом, который описывает основы государственного устройства. Помимо юридической функции основного закона, конституция обладает статусом документа, отражающего фундаментальные ценности в данном государстве. Преамбула сама по себе не имеет юридической силы. Она в большей степени отражает вторую функцию конституции. Все это является верным относительно конституции ИРИ.

Первая редакция конституции была утверждена Конституционным собранием 15 ноября 1979 г. В июле 1989 г. в нее были внесены значительные поправки, в том числе и в преамбулу. Мы рассматриваем именно вторую редакцию документа.

Важность данного источника представляется исключительной прежде всего из-за характера самого документа. Во-первых, данный документ не имеет персонального авторства. Его разрабатывал ряд специалистов, утверждало текст Конституционное собрание, и принимался он всенародным голосованием. Таким образом, текст является продуктом коллективного сознания. Более того, документ претендует на то, чтобы представлять всю нацию. Хотя в практическом смысле это, конечно, не так. Во-вторых, в подобного рода документах форма и содержание текста максимально проработаны. Формулировки, характеристики, оценки максимально политически выверены с расчетом на продолжительный срок времени. Все это делает данный источник в большой степени репрезентативным для исследования политического дискурса.

Структура всей конституции весьма типична для подобных документов. Сначала идет ряд сообщений о том, когда был принят документ, какие поправки в него вносились [Конституция ИРИ, 1383 (2005), с. 5–8]³. Затем следует преамбула [там же, с. 9–20]. И после этого весь текст конституции, поделенный на тематические разделы: основные принципы, язык и государственные атрибуты, ветви власти и т. д.

Текст преамбулы делится на небольшие разделы: «Заря движения», «Исламская власть», «Гнев народа», «Цена, которую заплатил народ», «Способ исламской власти», «Правление факиха», «Экономика – средство, а не цель», «Женщина в конституции», «Исламская армия», «Правосудие в конституции», «Исполнительная власть», «СМИ», «Депутаты».

В каждом из них кратко поясняются основные принципы отношения к данной сфере, например: женщины, армия или правосудие, также объяснение исторической ситуации, в которой появилась конституция и Исламская Республика. Хомейни чаще упоминается в контексте последней цели преамбулы.

Первое упоминание содержится уже в разделе о поправках [там же, с. 5]. Оно указывает, что ряд поправок были разработаны под руководством Хомейни. В данном упоминании наиболее интересны титулы или официальные эпитеты, употребленные относительно Хомейни:

رهبر کبیر انقلاب جهانی اسلام و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران حضرت آیت الله العظمی امام خمینی قدس سره الشریف.

Дословно с персидского языка это можно перевести следующим образом:
«Великий лидер мировой революции ислама и основатель ИРИ его святейшество великий аятолла имам Хомейни, да освятится его благородная могила».

Здесь содержится целый ряд статусов, которые могут быть многозначно проинтерпретированы. Статус «великого вождя мировой революции ислама» на первый взгляд, безусловно, политический. Но это верно, если воспринимать

3 | قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. – تهران: نشر دوران، ۱۳۸۳، ص. ۵ – ۸.

понятие «революция» как чисто политическое событие даже в мировых масштабах. Но в данном случае речь идет даже не об «исламской революции», а о «революции ислама». Первую формулировку можно понимать как «революцию мусульман» или «соответствующую духу ислама». Вторая формулировка в большей степени указывает на особенное духовное значение событий. «Мировая революция ислама» – это процесс, который утверждает ислам в мире и в котором ислам участвует как духовное явление. Лидер подобного процесса выходит в своей деятельности далеко за рамки политики в нашем представлении.

Употребление слова *хазрат*, которое приблизительно может быть переведено как «святой», вполне традиционно в отношении высокопоставленных и авторитетных духовных лиц в значении «его святейшество». Выражение *хазрат-е айатолла ол-‘озма* – корректное упоминание титула духовного лица. Однако в данном случае в нем присутствует слово *имам*. Как уже говорилось, сам факт употребления в шиизме этого титула относительно духовного лица, пусть даже очень авторитетного, явление нетривиальное и весьма редкое. В сочетании со словом *хазрат* титул *имам* может быть воспринят как ассоциация с двенадцатью «пречистыми» или «непорочными» имамами.

На святость Хомейни указывает выражение: «да освятится его благородная могила», следующее после имени. Это перифраза славословия *قدس سره* (араб. *куддиса сирруху*), употребляемого после имени покойного святого. Добавленное слово *шариф* указывает на благородство или принадлежность к роду Пророка.

Далее в тексте Хомейни, как правило, упоминается просто со словом *имам*. В начале преамбулы говорится о том, что отличительной особенностью революции и народного движения в Иране стал исламский характер. Необходимость этого осознана народом под предводительством имама Хомейни [там же, с. 10]. В этом случае в качестве титула употреблено выражение *مرجع عالیقدر تقلید* (перс. *марджа‘-е ‘алигäдр-е тäглид*), что можно перевести как «высокий (значительный, высокопоставленный) пример для подражания». Выражение «пример для подражания» является распространенным титулом для шиитских муджахидов, обладающих правом на *идж-тихад*, т.е. на богословскую интерпретацию вероучения. Здесь оно усилено словом, которое обычно переводится как «высокопоставленный». В таком виде фраза ассоциируется с шиитским титулом *марджа‘ ат-таклид ал-мутлак*, «абсолютный (или совершенный) пример для подражания», которым Хомейни не обладал. Это чрезвычайно редкий титул, употребляемый относительно тех муджахидов, авторитет которых признавался всей шиитской общиной. В XIX в., например, шейх Мортеза Ансари обладал этим титулом [Pick, 2000, p. 12].

Таким образом, преамбула к основному закону ИРИ определяет лидерский статус Хомейни как исключительный для мусульман-шиитов и в политическом, и в религиозном смысле. Обратимся к источникам с иной прагматикой, которые содержат более широкие толкования лидерства Хомейни.

Биография Хомейни, написанная Хамидом Ансари после смерти лидера ИРИ, считается официальной⁴. Само название *حديث بيداری* («Предание о пробуждении») весьма символично. Использовано слово *хадис*, которое не просто может переводиться на русский язык как «предание», но также означает предание о Пророке ислама. Уже в подзаголовке и далее во всем тексте Хомейни назван имамом.

Сама структура текста указывает на то, что наиболее важным периодом признается время революции и становление Исламской Республики. Представляет значительный интерес то, как представлен Хомейни до этого периода.

Повествование начинается с указания, что *имам* Хомейни родился в день «*ал-Каусар*» (араб. «райский источник») – так называется день рождения дочери Пророка Фатимы, потомки которой и его зятя Али считаются у шиитов «пречистыми» имамами.

«В тот самый день нектар руководства и имамата пролился на землю, родилась ее святейшее Безгрешная (Фатима. – Н.К.), чтобы судьба определила ее в супруги нашему господину Али, вечному имаму справедливости и гуманизма, чтобы они вместе произвели потомство, которое дало одиннадцать звезд, чистых и непорочных имамов, показавших пример следования великому пути спасения» [Хамид Ансари, 1376 (1998), с. 12].

Подобная ретроспектива демонстрирует избранность рожденного в этот день ребенка. Еще более интересно, что буквально в соседних абзацах Хомейни называется имамом и говорится о «нектаре имамата», снизошедшем на землю.

Автор биографии указывает на стремление и способности к мусульманским наукам и такие качества, как скромность и благочестие [Хамид Ансари, 1376 (1998), с. 14–20]. А также говорится, что, преподавая *фикх*, мусульманское право, Хомейни просветил сотни и тысячи людей.

В этом же разделе упоминается случай, когда Хомейни, прилетев из Парижа в Иран, на вопрос, что он чувствует, ответил: «Ничего!» Автор говорит о том, что это является свидетельством того, что «угождение Богу» и «священные обязанности» важнее для *имам*а, чем даже возвращение на родину [Хамид Ансари, 1376 (1998), с. 19].

Автор в своем повествовании постоянно указывает на то, что у Хомейни изначально было предназначение. И, следовательно, его политический успех детерминирован не конъюнктурной политической ситуацией, а высшим предназначением, которое и определило наличие у него выдающихся качеств. Такая модель восприятия неизбежно добавляет портрету политика сакральные свойства. *Имам* вкупе с таким описанием не ограничивается в своем содержании смыслом «стоящего впереди».

Мы не останавливаемся подробно на описании деятельности Хомейни в тексте биографии, так как оно немного добавляет к представлению о статусе

4 حمید انصاری، حدیث بیداری: نگاهی به زندگینامه آرمانی، علمی و سیاسی امام خمینی. – تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶.

се лидера. Следует сказать, что в тексте при упоминании Хомейни часто употребляется слово *имам* без его имени. Это усиливает позицию слова в сочетании с именем.

В тексте постоянно указывается, что в любых событиях Хомейни всегда встает на «передний край». Это также усиливает значение слова *имам* как «стоящий впереди». Часто подчеркивается мудрость Хомейни и безошибочность принятия им решений. Этот атрибут – метафорическая отсылка к сакральной мудрости «пречистых» имамов. Постоянно указывается на то, что *имам* Хомейни – *защитник* ислама от «сил зла», «Запада» и «его агентов». Это подчеркивает особые функции лидерства, которые выходят за пределы политической сферы. Хомейни осознанно ставится автором в один ряд не просто с выдающимися религиозными деятелями. Значение его деятельности, по тексту, намного более глобально, чем просто сохранение вероучения. Все время говорится о «возрождении» ислама благодаря Хомейни. Он часто сравнивается с имамом Хусейном, жертвующим собой во имя Бога и ислама.

Биография, написанная Хамидом Ансари, заканчивается тем же символом, с которого и начинается: «Имам был проявлением *райского источника*⁵, и *райский источник правления*⁶ будет вечно питать жизнь на земле»⁷. Автор не говорит о «райском источнике имамата», так как в таком случае ему пришлось бы признать в Хомейни сокрытого имама Махди. Ведь именно он является *источником имамата* до конца времен. Однако его функции метафорически «перенесены» на Хомейни. Он признается *источником вelayата*, исламского правления во время сокрытия Махди.

Обратимся к тексту, который не просто является носителем дискурса о Хомейни и исламской революции, но и в значительной мере формирует его. Учебник по новейшей истории для школы имеет коллективное авторство⁸. Как в любом школьном учебнике в ИРИ на первой странице помещен портрет Хомейни. Обычно под ним подпись с цитатой о предмете, которому посвящен учебник. Так, например, учебник по литературе начинается с цитаты Хомейни о том, что «культура должна быть исламской и должна уйти от культуры, связанной с колонизацией»⁹. Также в учебниках под портретом Хомейни приводятся короткие истории о нем. В учебнике по истории Новейшего времени в этом месте говорится о том, что *имама* Хомейни очень почитали в одном городе в Турции, когда он там был в изгнании, и называли «بابا» – *баба*¹⁰.

Далее Хомейни упоминается как основное действующее лицо в событиях в разделе «Начало исламского движения в Иране под руководством

5 | *Ал-каусар*.

6 | *Каусар-е вelayат*.

7 | حمید انصاری، حدیث بیداری: نگاهی به زندگینامه آرماتی، علمی و سیاسی امام خمینی. – تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶، ص. 290.

8 | تاریخ سوم راهنمایی – ۱۳۶ / مؤلف گروه تاریخ دفتر برنامه ریزی و تألیف کتابهای درس. – تهران: شرکت چاپ و نشر کتابهای درسی ایران، ۱۳۷۶.

9 | ادبیات فارسی: سال اول. – تهران: شرکت چاپ و نشر کتابهای درسی ایران، ۱۳۷۶.

10 | Так называют отца или деда.

تاریخ سوم راهنمایی – ۱۳۶ / مؤلف گروه تاریخ دفتر برنامه ریزی و تألیف کتابهای درس. – تهران: شرکت چاپ و نشر کتابهای درسی ایران، ۱۳۷۶.

имам Хомейни» [Хамид Ансари, 1376 (1998), с. 65–72], в разделе «Исламская революция в Иране» [там же, с. 73–79] и «Смена движения на революцию» [там же, с. 80–86].

Само название первого раздела, где говорится о Хомейни, признает его роль руководящей и главной в революционных событиях в Иране. Следует сказать, что учебник построен таким образом, что всегда выделяются авторитетные муджтахиды в описываемом историческом периоде и говорится об их роли. До Хомейни, например, называются: Сейид Джамал ад-Дин Асадабади, аятолла Табатабаи, аятолла Сейид Абдолла Бехбехани, аятолла Модаррес, аятолла Кашани. Однако никто из них не назван имамом. Не назван так и аятолла Хаменеи, который указывается в последнем разделе учебника как новый «лидер исламской революции» [там же, с. 92].

Нельзя сказать, что роль остальных улемов принижается в повествовании. Например, особо говорится о важной роли аятоллы Телегани в революции [там же, с. 86]. Однако часто указывается, что именно Хомейни был первым, кто протестовал против шаха. Так, например, делается акцент на то, что первым *марджа'-е тахлид* (перс. «примером для подражания»), который выступил против нового закона шаха о референдуме (1962–1963), был Хомейни [там же, с. 66]. В тексте в качестве основных субъектов протеста постоянно присутствуют народ (مردم, *mārdom*) и имам Хомейни. Между ними устанавливается связь: Хомейни – глава, источник протеста; народ – основная сила протеста. Таким образом, *народ* становится субъектом только через Хомейни.

Итак, анализ письменных источников показывает нам некий смысл, который вкладывается в статус имама в отношении Хомейни: он – лидер нации; лидер уммы, религиозной общины; богословский авторитет; лидер революции, которая возрождает ислам; обладание исключительными качествами, которые предопределены ему вместе с лидерством.

Все эти атрибуты соответствуют шиитскому имамату, за исключением ряда факторов:

в текстах не говорится прямо, что Хомейни абсолютно «безгрешен»; власть Хомейни наряду с предопределенными исключительными качествами легитимирована поддержкой народа;

у Хомейни нет атрибута «наследственного имамата», т.е. он не входит в число «пречистых» имамов, так как не является прямым потомком Али и Фатимы.

С Хомейни, однако, происходит то, что не случалось ни с одним политически активным авторитетным муджтахидом до него. Его начинают называть *имамом*, и этот статус закрепляется за ним как официальный (о чем свидетельствует, по меньшей мере, Конституция ИРИ). Как было продемонстрировано в предыдущих разделах, статус *имама* в политическом дискурсе хотя и не приравнивает Хомейни к «пречистым» имамам, но придает ему особые сакральные или даже мессианские атрибуты, которые сопоставимы с атрибутами двенадцати «непорочных» имамов. Возникает серьезный вопрос, какое влияние имеет этот факт на политические про-

цессы в Иране во время революционных событий, правления Хомейни и после его смерти.

Следует вспомнить, в каких обстоятельствах Хомейни выдвинулся как политический лидер. Так или иначе, можно констатировать, что в Иране в течение 1960–1970-х гг. сложилась исключительно сложная социальная обстановка. Валютные доходы от продажи нефти воздействовали на экономику Ирана с неожиданным отрицательным эффектом. Речь идет о так называемой импортируемой инфляции, когда малейшее сокращение сырьевых доходов вызывает серьезный дефицит бюджета [Алиев, 2004, с. 423]. Существенно сократились доходы сельского населения, которое массово бежало от нищеты в города [там же, с. 453]. Более всего страдали те социальные слои общества, которые являются наиболее религиозными, что опять-таки сделало протестное участие духовенства в политике органичным.

Здесь следует сказать, что практически все протестные социальные группировки были связаны с тем или иным духовным лицом [Дорошенко, 1985]. Хомейни не обладал, если можно так выразиться, таким «квалификационным» авторитетом, чтобы быть однозначно признанным главой шиитского духовенства. Речь идет о том, что в отсутствии четкой иерархии в шиитском духовенстве [об этом см.: Дорошенко, 1985; Buchta, 2000] Хомейни, даже обладая титулом *айатолла ол-‘узма и марджа’-е таклид*, не мог однозначно считаться *главным* духовным лицом в шиизме. Подчеркнем: именно в условной иерархии шиитского духовенства, но не в глазах населения. Именно для последнего он оказался наиболее ярким и харизматичным представителем этого духовенства. Народной популярности хватало для того, чтобы сразу после изгнания шаха возглавить страну. Тем не менее политическое доминирование необходимо было легитимировать, тем более что политическая ситуация оставалась весьма сложной и оппонентов у аятоллы, названного имамом, было достаточно. Статус имама стал одним из тех механизмов, которые позволили закрепить доминирующее положение. В политическом дискурсе данный статус одновременно концептуализировал и метафорически присвоил Хомейни ряд атрибутов и качеств, которые до этого были свойственны «пречистым» имамам. Оформляя новое политическое явление, а именно деятельность Хомейни, в концептуальную схему, метафора *имама* органично закрепила за ним политическое, духовное лидерство, сакральные качества, свойство безошибочно принимать решения, наконец, особую близость к Богу. Одновременно нельзя говорить, что между аятоллой Хомейни и святыми имамами был поставлен знак равенства.

Слово *имам* стало тем инструментом, который привлекает для легитимности лидерства Хомейни самые глубокие основания шиитской исламской культуры. Метафора *имама* сделала потенциальные смысловые поля актуальными. То, что заложено культурой и верованием, становится одним из контекстов современной политики Ирана. Однако это закономерно, так как метафора не просто соотносит явления на основе их сходства. Она, как уже говорилось, структурирует знание о явлении, перенося определенный комплекс

свойств одного предмета на другой. Выражение «имам Хомейни» превращается не просто в определение харизматического лидера. Оно разворачивает для сознания, существующего в шиитском культурном контексте, целую концепцию исламской власти. И для воспринимающих этот дискурс становится естественным, что если *имам* Хомейни – преемник Пророка и святых имамов, то Исламская Республика – единственно верный вариант устройства государства истинных мусульман.

Однако этот, казалось бы, обычный идеологический прием дискурсивной легитимации власти создал еще один важный в политическом контексте прецедент. Он распространил политическую власть Хомейни на духовную. Ведь статус аятоллы и даже *марджа'-е таклида* не дает права богослову говорить о том, что его политический проект – единственно верный и угодный Богу. Зато это позволено имаму, который транслирует вселенскую власть Бога на земле, и его революция – это всегда мировая революция ислама.

Список литературы

- Алиев С.М. *История Ирана XX*. М., 2004.
- Бартольд В.В. Халиф и султан // Бартольд В.В. *Работы по истории ислама и Арабского халифата*. М., 2002.
- Бехешти-Серешт М. *Наği-е оляма дәр сийасят*. Тегеран, 1380.
- Дорошенко Е.А. *Шиитское духовенство в современном Иране*. М., 1985.
- Конституции государств Ближнего и Среднего Востока*. М., 1956.
- Петрушевский И.П. *Ислам в Иране в VII–XV веках: курс лекций*. Л., 1966.
- Хатами С.М. *Традиция и мысль во власти авторитаризма*. М., 2001.
- Abrahamian E. *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*. N.Y., 1993.
- Buchta W. *Who Rules Iran?: The Structure of Power in the Islamic Republic*. Washington, 2000.
- Enayat H. Iran: Khomeini's Concept of the "Guardianship of the Jurisconsult" // *Islam in the Political Process*. N.Y., 1983.
- Pick D.D. *The Islamic Republic of Iran and the Importance of Khomeini's "Mandate of Jurist"*. Princeton: Princeton Univ., 2000.
- Zonis M. Brumberg D. Shi'ism as Interpreted by Khomeini: An Ideology of Revolutionary Violence // *Shi'ism, Resistance and Revolution*. Boulder; Colorado, 1987.
- ۸ – ۵. [Конституция ИРИ. *قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*. – تهران: نشر دوران، ۱۳۸۳، ص. ۵ – ۸. Тегеран, 1383 (2005)]
- حمید انصاری، حدیث بیداری: نگاهی به زندگینامه آرمانی، علمی و سیاسی امام خمینی. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶
- [Хамид Ансари. Предание о пробуждении. Тегеран, 1376 (1998)]