
МАКСИМАЛИСТСКИЙ И МИНИМАЛИСТСКИЙ ПОДХОД К ИСЛАМУ В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ ИРАНА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX В.

Ю.И. Ильина

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
ул. Моховая, 11-1, Москва, Россия, 125009

В данной статье автор рассматривает эволюцию иранской религиозно-политической мысли второй половины XX-го столетия. Автор использует философские термины «максимализм» и «минимализм» для описания двух основных направлений в иранском политическом исламе.

Ключевые слова: ислам, исламское правление, исламская революция, максимализм, минимализм, религия, религиозная философия, шиизм

Как известно, термины «максимализм» и «минимализм» по отношению к роли религии в общественной жизни впервые появились в среде европейских философов в XVIII—XIX вв. В дальнейшем они шаг за шагом начали применяться и в отношении незападных обществ, став частью их местной религиозно-политической терминологии. Поэтому, учитывая специфику восточных общественных структур, следует соблюдать определенную условность при использовании данных терминов, так как некоторые концепции, сформированные на Западе, сложно однозначно и в целом причислять к той или иной местной конкретной политической или идеологической группе [7. С. 229—230].

В XX-м столетии дискуссии о месте религии в иранском обществе и культуре проходили на фоне реформ, проводившихся шахской династией Пехлеви по модернизации страны. Последние, в свою очередь, сопровождались активной вестернизацией иранского общества, особенно интеллигенции. Эти реформы несколько преобразили облик иранского городского населения, внедрив ряд важных европейских атрибутов в общественную жизнь страны. Однако политика европеизации практически не затронула сельское население, которое было настроено консервативно к правительственным новшествам, а также шиитское духовенство и часть интеллигенции, активно выступавших против модернистской политики шаха. Ввиду того, что подавляющее большинство населения Ирана составляли мусульмане-шииты (93%), то дискуссии о месте ислама в обществе были весьма принципиальными и актуальными как для сторонников шаха, так и для его противников. Кроме научного и религиозного аспектов, их противоборство всегда имело и политическое измерение.

Исламская революция 1979 г. стала, по сути, торжеством религиозных максималистов, которые установили «исламское» государственное правление согласно с принципами Корана и Сунны, а также в интерпретации Р. Хомейни и его сторонников.

В настоящее время максималисты продолжают держать под своим контролем государственный аппарат Исламской республики, а минималисты находятся на полуправильном положении, так как публичное отрицание ими принципа «веляят-е-факих» и критика духовного лидера нации (рахбара) квалифицируются даже как уголовное преступление [8. Art. 498—500, 514, 640, 698].

К минималистам относится значительная часть ультраконсервативного шиитского духовенства, а также представители т.н. «либерального» ислама.

Согласно традиционному шиитскому подходу полномочия по установлению в обществе справедливости и морали принадлежат исключительно сокрытому имаму Махди (двенадцатому из праведных имамов). Вплоть до его пришествия деятельность людей должна быть сконцентрирована на собственном духовном самосовершенствовании. В масштабах страны минималисты выступали за создание религиозной демократии или даже конституционной монархии (1).

Среди сторонников религиозного минимализма можно упомянуть: Абдулкарима Суруша, Мехди Базаргана (1907—1995), аятоллу Сейида Махмуда Талегани (1910—1979), Мохаммада Казема Шариятмадари (1905—1986).

Минималисты считают, что религия ниспослана, чтобы наставить человека на истинный путь и добиться лучшей доли в загробном мире. Однако в мирской жизни успех человека связан не столько с религией, сколько с прагматизмом.

Среди минималистов Исламской революции 1979 г. важную роль сыграл М. Базарган, который был представителем религиозной иранской интеллигенции. На начальном этапе Исламской Республики Иран он занимал пост премьер-министра, но пробыл на этой должности непродолжительное время из-за оппозиции политике имама Хомейни [11].

М. Базарган утверждал, что основным компонентом религиозного знания является тема пророчества загробной жизни, поскольку постижение знания человеком ограничено материальным миром и ведать тем, что происходит после смерти, можно только исходя из откровения. Ежедневные же земные потребности людей далеки от темы Бога, пророчества, поскольку область их жизнедеятельности — это область их опыта, интеллекта. Целями Бога и Пророков М. Базарган считал следующие: 1) борьба с человеческим эгоизмом путем его устремления к Всевышнему; 2) загробный мир более важен, чем жизнь в этом мире, поскольку пребывание там вечное, а здесь — временное [1. С. 23—111].

А. Суруш также является представителем интеллигенции. Он, как и М. Базарган, активно участвовал в Исламской революции, а после ее победы был назначен членом Комитета культурной революции Ирана. Из-за своих взглядов он подвергался жесткой критике как со стороны оппозиции, так и радикальных фундаменталистов из окружения аятоллы Р. Хомейни.

А. Суруш утверждает, что место религии в жизни — минимально, не является первичным, а скорее дополняющим. Это значит, что Бог даровал религию человечеству не для преобразования данного мира, а скорее для познания и подготовки к жизни вечной в будущем.

По его мнению, если бы человек не попадал после смерти в потусторонний мир, то у человека не было бы и нужды в существовании религии. Если религия

и дает наставления относительно этой жизни, то не в качестве приказа, а скорее увещевания, совета, которые помогают спасти человека от неизбежного наказания в будущей жизни. Если бы религия властвовала надо всеми жизненными процессами, то все проблемы в этом мире можно было бы решить с ее помощью.

По мнению А. Суруша, религия не может раз и навсегда установить правила поведения людей, так как только их разум способен выбирать наиболее правильное решение с учетом реалий земной жизни [15. Р. 6].

Аятолла С.М. Талегани тоже выступал активным участником Исламской революции 1979 г. По вопросу о роли ислама в политике и культуре он придерживался традиционной для шиитского духовенства позиции о том, что по-настоящему «исламское» государство может быть создано только после пришествия Имама Махди.

После утверждения конституции Исламской республики Талегани открыто встал в оппозицию к Хомейни, защищая силы, отстаивавшие свое право на ведение самостоятельной политической деятельности и открытое выражение собственной позиции. В своих выступлениях он утверждал, что желает «защитить свободу и независимость Ирана и не дать шанса на восстановление диктатуры», а также что «правительство не должно назначаться насильно, как это было ранее» (имелся ввиду шахский режим) [5. Р. 77; 16. Р. 3].

Следующим по влиятельности богословом-минималистом считался М.К. Шариатмадари. До революции 1979-го г. он был сторонником восстановления в Иране конституционной монархии по модели, закрепленной в Конституции 1906 г. После революции его точка зрения о роли ислама в обществе была аналогична взглядам С.М. Талегани. Ислам, по его мнению, должен наставлять людей на правильный путь, но не принуждать насильственно следовать ему. По мнению Шариатмадари, любое демократическое правительство, которое позволяет людям успешно решать их насущные нужды, соответствует нормам ислама.

Стоит отметить, что Шариатмадари выступал принципиальным противником любого политического насилия и, в частности, не поддержал захват американского посольства в Тегеране в ноябре 1979 г. [6. Р. 154, 194—202].

Максималисты, в отличие от минималистов, считают, что Божественное Откровение лежит в основе всех знаний о земной и загробной жизни и, что оно содержит принципы построения гармоничного и справедливого общества и государства. Среди наиболее известных представителей этого направления представляется целесообразным упомянуть Сейида Рухоллу Мусави Хомейни (1902—1989), аятоллу Мухаммада Хусейни Бехешти (1929—1981), великого аятоллу Мухаммада аль-Хосейни аш-Ширази (1928—2001), Али Шариати (1933—1977).

Философ и социолог Али Шариати стремился стоять за радикальное обновление социальной и политической программы ислама. Основными политическими тезисами А. Шариати были свержение тирании и установление социальной справедливости. Он считал, что в период отсутствия Сокрытого имама его миссия падает на самих людей [14]. Народ может избрать руководящую группу, чтобы вести их, и они могут также избирать из своего состава кого-то вместо имама.

Ответственность за руководство обществом лежит на тех, кто родом из народа и избираются народными массами. Формирование общественной власти строится на принципах изучения, назначения, избрания и согласия. При этом руководящими лидерами ему видятся не муджахиды или улемы, а общественные деятели, интеллектуальная элита [14].

Важное место в религиозно-политической концепции А. Шариати уделялось правам женщины. В своей работе «Ожидания от мусульманской женщины» он призывает мусульман отделить религию от обычая и обратиться к примерам женщин эпохи Пророка Мухаммада и первых халифов, таких, как Фатима и Зейнаб.

«Лицо Фатимы, — писал он, — это лицо женщины, которая жила, говорила, участвовала в религиозной жизни, в обучении своих детей, в общественной жизни..., и которая должна восприниматься как лучшая и наиболее эффективная модель для будущих поколений» [13].

Для А. Шариати «восстановление» справедливого положения женщины в обществе — важная часть борьбы за социальную справедливость, и без решения этого вопроса, по его мнению, ислам рискует проиграть борьбу за умы иранской молодежи: «Если религиозная община не может отличить религию от традиции, вы полагаете, что молодые интеллектуалы, желающие низвергнуть древние обычаи, будут это делать?».

Особо чувствительным для А. Шариати был вопрос восстановления социальной справедливости, который являлся краеугольным камнем его взглядов. В статье «Размышления обеспокоенного мусульманина о долге угнетенных» он писал, что «сидя на могилах (он имел в виду рабов, умерших при строительстве египетских пирамид — прим. Ю.И.), я почувствовал себя очень близким к этим людям... Я не испытывал ничего, кроме теплых чувств по отношению к этим угнетенным душам... Я почувствовал ненависть к великим памятникам человеческой цивилизации, возведенных на костях моих предков», а также «ненависть к тысячелетнему угнетению моих предков...».

Политические взгляды А. Шариати были близки к социалистам. Так, в статье «Свободный человек и свобода человека» он писал, что «благородство связано со знаниями и интеллектом, а не с расовым превосходством». Далее он указывал, что Бог сотворил человека «как друга, партнера... Господь обучил человека (имел в виду имена вещей — прим. Ю.И.) и ангелы преклонились перед ним».

Таким образом, человек в исламе, согласно А. Шариати, не является простым инструментом божественной воли, но нуждается в религии, которая должна помочь ему удержаться от чрезмерной аскезы или, наоборот, от увлечения мирскими благами [12].

Далеко не все даже считавшиеся «прогрессивными» представители духовенства и религиозной иранской интеллигенции соглашались с его идеями, в особенности в части устройства государственного и общественного порядка. В связи с принципиальными разногласиями по данным вопросам взгляды А. Шариати были подвергнуты критике со стороны М. Мотехари и М. Бозаргана.

Основным аргументом критиков было использование А. Шариати «иностранных идей под флагом ислама».

Конфликт сторонников «исламской республики», возглавляемых Р. Хомейни, с «исламскими социалистами», представленных «Моджахедами иранского народа» (Муджахеддин-е-хальк-е-Иран), уже после смерти А. Шариати в 1977 г. привел к кровопролитной борьбе за власть, в ходе которой погибло немало видных представителей обеих враждующих лагерей.

Позиция аятоллы Р.М. Хомейни относительно роли ислама в общественной жизни, культуре и политике достаточно последовательно изложена в его лекциях «Исламское правление». Для него ислам не может полноценно исповедоваться без «исламского правления», так как оно является частью веры. Так как Пророк Мухаммад и имамы в свое время обладали и духовной, и светской властью, то и сегодня лидер исламской общины должен обладать аналогичными полномочиями, действуя согласно Корану и Сунне Пророка и Имамов. Все необходимые знания для построения справедливого общества также содержатся в этих источниках [4. С. 18—22, 94].

Принцип «веляята», который является одним столпов веры в шиизме, может быть реализован не только обычными безгрешными имамами, но и богословами (факихами). Таким образом, власть избранного «Богослова-наместника» (Вали факиха) для Р. Хомейни являлся столь же священной, что и власть безгрешных имамов.

Концепция «исламского правления» после Исламской революции 1979 г. стала государственной идеологией. Однако далеко не все авторитетные богословы восприняли идеи Р. Хомейни положительно. В частности, активную оппозицию его политике заняли аятола С.М. Талегани и М.К. Шариатмадари. Одной из основных причин их несогласия с Р. Хомейни являлось наделение духовного лидера Ирана (рахбара) огромными властными полномочиями, что было воспринято ими как попытка возрождения диктатуры.

В работе «Хукумат-е-ислами» концепция «вилаята» изложена очень обще, без конкретной концепции построения государственного механизма «исламского» государства. Поэтому среди ближайших сторонников Р. Хомейни существовало и продолжает существовать два диаметрально противоположных подхода к концепции «вилаят-е-факих».

Так, «консерваторы» во главе с аятоллой Джаннати и аятоллой Месбахом Язди придерживаются позиции, что власть «вали-факиха», как и власть «Пречистых Имамов», которых он замещает, должна быть абсолютной, и Шура (совет), состоящий только из улемов, обладает лишь консультативными полномочиями.

Аятолла А. Хашеми-Рафсанджани, бывший Президент Ирана М. Хатами, а также нынешний президент Х. Роухани относятся к так называемым «реформаторам» (Ислах талабан), или «умеренным». Реформаторы являются сторонниками республиканской формы правления и совершенствования демократических механизмов управления страной. Р. Хомейни поддержал сторонников «Исламской республики», и именно эта форма правления была закреплена в послереволюционной конституции Ирана.

Концепция «вилаят-е-факих» задумывалась Р. Хомейни не только как модель построения исламского правления в отдельно взятом государстве, но и как проект

воссоздания единой исламской уммы. Для достижения этой цели он предполагал использовать как идеологические, так и политические рычаги. Так, в начале 1980-х гг. иранское правительство приступило к созданию сети организаций, основной задачей которых являлся бы «экспорт» Исламской революции в другие страны, в особенности в те, где имелись значительные по численности шиитские общины. Значительную помощь в этой связи, оказало иракское духовенство.

Некоторые авторитетные представители иракского шиитского духовенства, имевшие иранские корни, также обладали своими взглядами на концепцию «вилаят-е-факих». Среди них был и аятолла Мохаммад аш-Ширази. Из интервью аятоллы аш-Ширази стало известно, что его отец имел иранское подданство и до конца своей жизни не отказывался от него. Его родственники в большинстве своем живут в настоящее время в Иране, хотя и называют Кербелу своей родиной (ватан) [4].

Мохаммад аш-Ширази подверг иранское правительство жесткой критике, указав на «диктаторские замашки» Хомейни. Последователи Ширази с тех выработали свою модель исламского правления [9].

В частности, аш-Ширази выступил против концепции единоличного наместника «Пречистых Имамов» на Земле, «вали-факиха», и считал, что в качестве духовного лидера мусульман должен выступать совет ученых (вилаят уль-фукаха), включающий представителей различных религиозно-правовых школ ислама — мазхабов. С другой стороны, аш-Ширази крайне негативно относился к концепции национального государства и считал ее греховным новшеством (бид'а), создающим препятствия для объединения исламской уммы. Проживая в Ираке, он демонстративно не имел паспорта и не приобретал никаких разрешений на проживание [10. Р. 100—101].

Отчасти по причине своей утопичности, отчасти по причине противоречия политическим амбициям Р. Хомейни модель аш-Ширази не была реализована ни в Иране, ни в других государствах. Причем его сторонники начиная с 1982 г. начали подвергаться гонениям, а многие из них были арестованы.

Аятолла Бехешти являлся ближайшим соратником Р. Хомейни в политической борьбе. После провозглашения Исламской республики ему прочили место преемника Р. Хомейни на посту духовного лидера (рахбара). Взгляды Бехешти на место ислама были во многом идентичны взглядам Хомейни. Он считал, что если большинство населения страны проголосует за исламскую республику, то установление исламского правления в стране будет справедливым. Ведущую роль в руководстве государства он, вслед за Хомейни, отдавал богословам (факихам). Однако он настаивал на том, что нравственность и религиозность важнее компетентности, что было критически воспринято представителями религиозной интеллигенции, в частности М. Базарганом.

Ряд богословов заняли среднюю позицию между максимализмом и минимализмом. Наиболее выдающимися из них были аятоллы Мухаммад Хусейн Табатабаи (1903—1981) и Муртаза Мотаххари (1919—1979).

В многотомном комментарии к Корану «Аль-Мизан», получившему широкую международную известность, М.Х. Табатабаи писал, что «Коран — Книга настав-

лений для народа». Так, аят (6:59) гласит: «У Него ключи к Сокровенному, и знает о них только Он. Ему известно то, что на суше и в море. Даже лист падает только с Его ведома. Нет ни зернышка во мраке толщи земли, ни чего-либо свежего или сухого, чего-бы не было в ясном Писании» (2). Это означает всего лишь наставление, связанное со знанием о загробном мире, нравственности, означает метафорические и исторические наставления, т.е. то, в чем реально нуждаются люди. Таким образом, М.Х. Табатабаи подвергал критике тезис максималистов о том, что священные тексты являются источником любого знания [3].

В то же время он критиковал и позиции минималистов. Сфера влияния религии на жизнь общества, по Табатабаи, зависит от конкретных исторических обстоятельств, культурных особенностей и т.д., которые должны учитываться при толковании священных текстов.

М. Моттахари писал книги и выступал с лекциями по самым актуальным и дискуссионным вопросам. Его работы посвящены истории распространения ислама в Иране и его особенностям, роли женщины в исламе, основам исламского вероучения, роли образования и т.д.

Одной из главных идей, присутствующих в его произведениях, является идея свободы воли и убеждений. Его преподавательская деятельность осуществлялась в медресе «Хосейние эршад» в Тегеране, где в то же время преподавали А. Шариа-ти, а также будущий политик, кандидат в президенты Мир Хосейн Мусави и его супруга З. Рахнавард. Благодаря этим лекциям Моттархари стал пользоваться популярностью среди молодежи.

С точки зрения Мутаххари, нормы религиозной этики также не должны регулировать все аспекты жизни людей. Достоинство ислама, по его мнению, в том, что в большинстве случаев люди свободны в своем выборе. Причем религиозных обязанностей в отношении жизни в этом мире они не несут.

Он также считал, что муджтахиды при толковании норм религиозной этики и права обязаны учитывать конкретные исторические и культурные обстоятельства, без чего невозможно вынесение верного и справедливого решения. Исходя из этого богослов, в соответствии с требованиями современности, получает новые инструменты для интерпретации Корана и Сунны [2. С. 28—35].

Моттахари с осторожностью относился к идеям интеграции западных политико-философских доктрин с исламским вероучением. В первую очередь это касалось марксизма, пользовавшегося популярностью в студенческой среде. Достаточно острая критика движений, построенных на идеологии, сочетавшей социализм и ислам, возможно, и послужила причиной его гибели в ходе покушения, совершенного сторонниками радикальной группы «Фуркан».

Дискуссии между минималистами и максималистами не потеряли своей актуальности и сегодня, проявляясь в противостоянии политических групп «консерваторов» (усуль-гараян) и «реформаторов» (ислах-талабан).

Эпоха правления президента Ахмадинежада отличалась ярко выраженным доминированием консервативных сил, зачастую насаждавших свою точку зрения при помощи полицейских методов. Сменивший Ахмадинежада на посту Прези-

дента Исламской республики Иран Хасан Роухани считается реформатором в области прав человека и внешней политики. Однако и при нем позиции консерваторов в руководстве страны и среди духовенства остались весьма сильными. В целом, его политика пока положительно воспринимается значительной частью иранского населения (3).

Он активно участвовал в Исламской революции 1979 г. и был назначен на должность премьер-министра, но пробыл на этой должности непродолжительное время из-за оппозиции политике имама Хомейни.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) А. Суруш оперирует понятием «Религиозная демократия», М. Базарган выступал за «Исламскую демократическую республику, М.К. Шариатмадари и С.М. Талегани считали, что «исламской» может быть по сути любая форма правления, при которой народ может свободно реализовывать свои политические права.
- (2) Текст Корана дается в переводе Э. Кулиева.
- (3) Принадлежность тех или иных политических деятелей к реформаторам и консерваторам условна, так как тот же Роухани в начале 1980-х критиковал политику М. Базаргана с консервативных позиций. Эта оценка касается и А. Рафсанджани.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- [1] *Базарган М.* Маджмуат-е асар-е мухандис Махди Базарган. Тегеран, 1979—1982. Т. 1. URL: http://www.bazargan.info/la_persian/entesharat.htm.
- [2] *Мотаххари М.* Эслам ва моктазият-е заман. Тегеран, 1994.
- [3] *Табатабаи М.Х.* Тафсир Аль-Мизан. Бейрут, 1954. URL: <http://www.holyquran.net/cgi-bin/almizan.pl>.
- [4] *Хомейни П.М.* Велаят-е-факих. Тегеран, 1980. URL: http://www.iranchamber.com/history/rkhomeini/books/velayat_faqaeh.pdf.
- [5] *Beeman W.O.* The Great Satan Vs. the Mad Mullahs: How the United States and Iran Demonize each other. Chicago, 2005.
- [6] *Fischer M.* Iran: From Religious Dispute to Revolution. Wisconsin, 2003.
- [7] *Hughes A.* Muslim Identities: An Introduction to Islam. New York, 2013.
- [8] Islamic penal code. 1996. Book five. URL: <http://iranhrdc.org/english/human-rights-documents/iranian-codes/1000000351-islamic-penal-code-of-the-islamic-republic-of-iran-book-five.html>.
- [9] *Louer L.* The Limits of Iranian Influence among Gulf Shi'a. 15 may 2015. URL: <https://www.ctc.usma.edu/posts/the-limits-of-iranian-influence-among-gulf-shia>.
- [10] *Louer L.* Transnational Shia Politics. Religious and Political Networks in the Gulf. London, 2008.
- [11] *Mojtaba M.* Islamic Forces of the Iranian Revolution: A Critique of Cultural Essentialism // Iran Analysis Quarterly. 2004. Vol. 2. № 2.
- [12] *Shariati A.* The Free Man and Freedom of the Man. URL: <http://www.shariati.com/english/human.html>.
- [13] *Shariati A.* Expectation from Muslim woman. URL: <http://www.shariati.com/english/woman/woman2.html>.
- [14] *Shariati A.* Selection or Election, Red Shieism vs. Black Shieism. <http://www.shariati.com/kotob.html>.
- [15] *Sorouh A.* Reason, Freedom and Democracy in Islam: Essential Writings of Sorouh A. New York, 2000.
- [16] *Yossef I.M.* Taleghani: Ayatollah and “fixer” of Iran’s new Order. The Dispatch. N.C. Lexington, 20.04.1979.

MAXIMALIST AND MINIMALIST APPROACH TO ISLAM IN IRANIAN RELIGIOUS-POLITICAL THOUGHT OF SECOND HALF OF THE 20TH CENTURY

Yu.I. Ilyina

Lomonosov Moscow State University
Mohovaya str., 11/1, Moscow, Russia, 125009

This article focuses on evolution of Iranian religious political thought of the second half of the 20th century. The author uses philosophic notions of “minimalist” and “maximalist” approach to the role of religion in social and political processes with the aim to classify different ideological conceptions that were born at that time and exist nowadays.

Key words: Islam, Islamic rule, Islamic revolution, maximalism, minimalism, religion, religious philosophy, Shia Islam

REFERENCES

- [1] Bazargan M. *Madzhmuat-e asar-e muhandis Mahdi Bazargan*. Tegeran, 1979—1982. T. 1. URL: http://www.bazargan.info/la_persian/entesharat.htm.
- [2] Motahhari M. *Jeslam va moktazijat-e zaman*. Tegeran, 1994.
- [3] Tabatabai M.H. *Tafsir Al'-Mizan*. Bejrut, 1954. URL: <http://www.holyquran.net/cgi-bin/almizan.pl>.
- [4] Homejni R.M. *Velajat-e-fakih*. Tegeran, 1980. URL: http://www.iranchamber.com/history/rkhomeini/books/velayat_faqqeh.pdf.
- [5] Beeman W.O. *The Great Satan Vs. the Mad Mullahs: How the United States and Iran Demonize each other*. Chicago, 2005.
- [6] Fischer M. *Iran: From Religious Dispute to Revolution*. Wisconsin, 2003.
- [7] Hughes A. *Muslim Identities: An Introduction to Islam*. New York, 2013.
- [8] *Islamic penal code*. 1996. Book five. URL: <http://iranhrdc.org/english/human-rights-documents/iranian-codes/100000351-islamic-penal-code-of-the-islamic-republic-of-iran-book-five.html>.
- [9] Louer L. *The Limits of Iranian Influence among Gulf Shi'a*. 15 may 2015. URL: <https://www.ctc.usma.edu/posts/the-limits-of-iranian-influence-among-gulf-shia>.
- [10] Louer L. *Transnational Shia Politics. Religious and Political Networks in the Gulf*. London, 2008.
- [11] Mojtaba M. *Islamic Forces of the Iranian Revolution: A Critique of Cultural Essentialism*. *Iran Analysis Quarterly*. 2004. Vol. 2. № 2.
- [12] Shariati A. *The Free Man and Freedom of the Man*. URL: <http://www.shariati.com/english/human.html>.
- [13] Shariati A. *Expectation from Muslim woman*. URL: <http://www.shariati.com/english/woman/woman2.html>.
- [14] Shariati A. *Selection or Election, Red Shieism vs. Black Shieism*. <http://www.shariati.com/kotob.html>.
- [15] Soroush A. *Reason, Freedom and Democracy in Islam: Essential Writings of Soroush A*. New York, 2000.
- [16] Yossef I.M. *Taleghani: Ayatollah and “fixer” of Iran’s new Order*. *The Dispatch*. N.C. Lexington, 20.04.1979.

@ Ю.И. Ильина