УДК 32:316.422(55)

РЕЛІГІЙНО-ІДЕОЛОГІЧНІ ДЕТЕРМІНАНТИ ТА СОЦІАЛЬНО-ЕКОНОМІЧНИЙ КОНТЕКСТ ТРАНСФОРМАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ У СУЧАСНОМУ ІРАНІ

Вадим Крушинський,
доктор політичних наук,
професор Інституту міжнародних відносин
Київського національного університету
імені Тараса Шевченка

Костянтин Семчинський,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри політології та соціології
Національного університету біоресурсів
і природокористування України

У статті здійснено порівняльний аналіз двох ключових подій в Ірані: «революції мобільних телефонів» 2009 року та «антишахської» революції 1979 року. Зроблено спробу виявити коріння ідеологічних трансформацій, які призвели до утвердження у суспільній свідомості іранців примату влади духівництва над світською владою.
***Ключові слова**: Іран, революція, влада, духівництво.*

The paper dives the comparative analysis of two key events in Iran: "mobile phone revolution" in 2009 and "anti-shah" revolution in 1979. The author made an attempt to discover the roots of ideological transformations which caused consolidation of the power of priesthood over temporal power in public consciousness.
***Keywords**: Iran, revolution, power, priesthood.*

Сьогодні вже можна констатувати, що іранська ісламська революція увійшла у якісно новий етап свого розвитку. Вочевидь, Стражі Ісламської революції консервують та цементують авторитарні тенденції всередині владно-клерикальної вертикалі сьогоднішнього Ірану, контролюючи процес прийняття політичних рішень на всіх її рівнях. Придушення демократичних рухів в Ірані після виборів 2009 року позначили закінчення так званої Ісламської Республіки та початок Абадгаранського режиму (Абадгаран-е Іран-е Еслámі). Акції громадянської непокори, які тривали мало не півроку, стали для іранської влади приводом до обмеження демократичних свобод і наступу на опозицію, до якої входять реформатори – опоненти

жорстких авторитарних методів управління президента Махмуда Ахмадінеджада.

Тож нам видається важливим дослідити детермінанти подій «революції мобільних телефонів» 2009 року у порівнянні до «антишахської» революції 1979 року в їх історико-політичному та релігійно-правовому контексті, виявити коріння ідеологічних трансформацій, які свого часу призвели до утвердження у суспільній свідомості іранців примату влади духівництва над світською владою, легітимізували авторитарне, необмежене правління Верховного лідера аятоли Хомейні після перемоги ісламської революції в 1979 році, а тепер можуть визначити напрямок соціальних змін в іранському суспільстві.

«Ісламський фактор» не вперше відіграє вирішальне значення в політичних протистояннях впродовж іранської історії останнього століття. Тому висвітлення релігійного фактора в ідеологічному обгрунтуванні важливих політичних рішень в Ірані постає нині та в історичній перспективі актуальним. Однак, незважаючи на єдність релігійних ідеологем у політичному дискурсі широкого спектру, іранський політикум демонструє не згуртовану систему, а багатоголосся суперечливих інтересів, що живляться конфліктом економічних вигод. Тож для ретельного аналізу політичної ситуації в Ірані слід підійняти завісу над соціальними витоками різновекторних сил економічного впливу.

Відмінність двох моделей економічного розвитку країни – Ісламської революції (опір у ворожому середовищі та самозабезпечення) та Ісламської Республіки (діалог і прагматизм) – проектується як на зіткнення схем стратегії внутрішньої і зовнішньої політики, так і на брак політичного консенсусу. Хронічний конфлікт між поміркованими політиками, які виступають за проведення реформ (Мохаммед Хатамі, Мір-Хосейн Мусаві, Мехді Каррубі) та прихильниками авторитаризму, які не підтримують реформування наявної системи (президент Ахмадінеджад, голова Ради охоронців Конституції Ахмад Джанаті, командувачі Революційної гвардії), розколов як іранську політичну еліту, так і суспільство загалом. Еволюція стосунків між старою гвардією, яка допомогла Хомейні скинути шаха і встановити Ісламську республіку, та когортою вождів нового покоління, які сформувалися в часи ірано-іракської війни і меншою мірою відчувають вдячність до влади, визначила хитку рівновагу влади сьогодення.

Діалектика політичної енергетики, характерна для сьогоднішнього Ірану, з її глибоко вкоріненим ісламським традиціоналізмом і потужним революційним духом іранського народу, витікає з трьох основних джерел: релігії, економіки та «поезії» як етнокультурного чинника національної ідентичності.

Ідеологічне підґрунтя протиборчих суспільних сил засноване на вірі в Махді та історичних теологічних дискусіях щодо розділення держави і релігії в ісламському світі; ідеологія політичного руху визначається економічним положенням її учасників; ідеологічні формулювання набувають сили зброї через вдале використання в політичному дискурсі символів релігійної значущості, ідей жертовності та прийомів красномовства.

Залежність суспільно-політичної ситуації в Ісламській республіці від того, як розігрується релігійна карта, не мала б дивувати. Ісламська революція 1979 року набула широкої підтримки мас саме завдяки релігійному та націоналістичному компонентам. Тому коли на «тегеранський майдан» влітку 2009 року вийшло близько двох мільйонів людей, які вважали результати виборів президента сфальсифікованими, найбільші релігійні авторитети Ірану, сподіваючись угамувати вир пристрастей, стали на бік Махмуда Ахмадінеджада, переобраного за офіційними даними 62 відсотками голосів. Саме підтримка ісламського духівництва, на думку низки дослідників та публіцистів [1, 8, 13], вирішила долю післявиборчого цивілізаційного дискурсу і переоцінку легітимності влади певними прошарками суспільства.

Каталізатором подій «зеленої революції» стала загибель молодої дівчини Неди Ага-Солтан 20 червня 2009 року, яка йшла на мирну демонстрацію протесту і яку застрелив басідж (член самостворе ного воєнізованого загону підтримки уряду). Відео, зроблене мобільним телефоном, задокументувало останні хвилини життя дівчини та електризувало суспільство: його було блискавично поширено за допомогою мобільного зв'язку та інтернет-мережі. Ця трагічна смерть молодої людини надихнула поетичну риторику жертовності майже так само, як і події 30-річної давнини. 8 січня 1978 року після публікації статті в газеті про смерть сина Імама Хомейні в Кумі почалася демонстрація, сутички з поліцією, в результаті чого 20 чоловік загинуло. Саме ця подія спровокувала революційну конфронтацію в Ірані. Ті, хто постраждали за ідею, ставали символами для натхнення на продовження боротьби, а релігійність борців, укорінена в шиїтській ідеології мокавамат (опір) проти золм (несправедливості) та вірі в Махді, надавала їм відчуття моральної правоти.

Махді як спаситель є ключовим терміном шиїзму та Іранської революції, а тому, на наш погляд, необхідно зупинитися на його

історичному висвітленні*. Дослівно Махді означає «той, хто веде божественно», і цей термін вживався з початку ісламської ери як поважне звання: Мухаммада називали Махді, як і Алі та двох його синів, Хасана та Хусейна. Ісмаїліти були першою ісламською сектою, для кого віра в Махді стала центральною засадою їх віри**. Але лише коли більшість шиїтів*** також прийняли доктрину Махді, ця унікальна ісламська есхатологія сперлася на центральну ідею «прихованого імама», який кинув цей світ, перебуває у трансцендентному царстві, звідки він повернеться в Судний День відновити справедливість у світі.

По тому, як доктрина Махді стала домінувати в шиїзмі, сунітські теологи поступово віддалили себе від подальших спекуляцій на цю тему. Сунітські школи права відкрито критикували віру в Махді у спробі розвінчати релігійний рух, який швидко ставав порушником спокою. Оскільки імам не був присутній на землі, шиїти вбачали у будь-якій владі узурпацію божественної влади Махді, не вірили в легітимність шиїтської держави без «прихованого імама», а тому не дуже переймалися прямою політичною практикою.

Втім, в історії відомі поодинокі випадки існування шиїтських урядів. Так, у 1501 році шістнадцятирічний амір Ісмаїл захопив Іран і встановив своє правління як першого шаха Сафавідської Імперії. Він проголосив Дванадцятиковий Шиїзм державною релігією і розпочав брутальний джихад проти сунітів як в Ірані, так і за його межами. Ісмаїл легко вирішив питання законності своєї влади для шиїтів, оголосивши себе довгоочікуваним Махді. Дванадцятиковий шиїзм лишився державною релігією в Ірані і

---

* Імам Джафар (пом. 757 р) перед смертю призначив свого старшого сина Ісмаїла сьомим імамом. Але Ісмаїл помер до смерті батька, тому Джафар перепризначив імамом свого другого сина Мусу аль-Казима. Хоча більшість шиїтів визнала Мусу, дехто став сумніватися в правильності того, що відбувалося, адже імам це божественне призначення. Люди стали говорити про те, що насправді Ісмаїл не помер, а переховується в духовному царстві, з якого він повернеться в кінці віків, але не як Імам Ісмаїл, а як месіанський відновник справедливості Махді. Послідовники Ісмаїла, ісмаїліти (або «сьомники», бо визнавали лише сім імамів) не були першими, хто поширював доктрину Махді.

** В Корані Махді не згадується, тому мусульмани ретельно вивчали хадіси, які могли б підказати щось про другий прихід «прихованого імама». Хадіси дуже відрізняються залежно від того, де були створені, та від політичних уподобань їх авторів. Так, наприклад, у Сирії хадіси стверджують, що Махді буде членом Курайш, тоді як у Куфі, місці шиїтських сподівань, хадіси стверджували, що Махді буде прямим нащадком Мухаммада через свого приймака Алі, і його першою справою буде помста за кровопролиття в Карбалі.

*** «дванадцятики» (бо вони визнавали імамів від Муси і до останнього, дванадцятого імама)

після завершення Сафавідської династії (XVIII ст.), і за Каджарської династії (XIXст.), і за династії Пахлаві (XX ст.), хоча й повернувся до свого спокійнішого в політичному відношенні стану.

Цей історичний контекст пояснює, чому для сучасного Ірану і всього мусульманського світу лишаються важливими ці старі класичні питання ісламу, які сформували течію в ісламі – шиїзм, а також яку роль могли відіграти в політичній риториці такі терміни, як Махді, Імам, Карбала. У XX столітті теологічні дискусії про функції каліфа та особливості умми було замінено на дебати щодо того, як правильно поєднати релігійні та соціальні принципи ісламу, визначені Мухаммадом та розвинуті уламою (спільнотою вчених – правників та теологів), із сучасними ідеями конституціоналізму та демократичних прав. Без централізованої політичної влади (на зразок халіфа) чи централізованої релігійної влади (на зразок Папи) лише улама могла об'єднати мусульман під одним прапором. Із цього середовища вийшли нові політичні лідери та ідеологи, здатні відновити почуття єдності мусульман, і їх теоретичні розробки сформували політичні течії ісламського світу, які справили вплив на світову історію минулого і теперішнього сторіччя. Зупинимося лише не декількох визначних мусульманських теологах, чиї ідеї стали матеріальною силою Ісламської революції.

Реформатор Алі Абд ар-Разік (1888-1966) у своїй книзі «Іслам та основи управління» (1934 р.) зауважував про необхідність відділення релігії від держави в Єгипті. Він доводив це, посилаючись на чітке розмежування між авторитетом Пророка в релігійних питаннях як Посланника Бога і чисто світською функцією халіфату, який був громадською інституцією, яку будь-хто з мусульман може критикувати, якій можна протистояти і навіть піднімати повстання проти цієї установи. Ар-Разік вважав, що універсальність ісламу спирається лише на свої релігійні та моральні принципи, які не мають нічого спільного з політичним укладом окремих держав. Декілька років по тому єгипетський ісламський активіст Саїд Кутб (1906-1966) виступив проти аргументів Ар-Разіка, доводячи, що посада Мухаммада в Медині поєднувала релігійну та політичну владу, а тому в ісламі теологічні вірування не можуть бути відділені від світського життя. Тож лише легітимна ісламська держава забезпечує і матеріальні, і моральні потреби своїх громадян.

Іранський соціолог релігії і майстер підтексту доктор Алі Шаріаті (1933-1977) у своїй промові «Про становище пригноблених» (1970 р.), як і в критиці Шахського урочистого святкування «Великої Цивілізації» та у промові «Жертовність» (1972 р.), яку було офіційно присвячено мучеництву Імама Хусейна, викликає привиди тих, хто повстав проти шахського режиму і зазнав гонінь або втратив життя тепер, а не тисячу років тому. Шаріаті часто згадує великі історичні постаті (Пророк Мухамед, Ісламська спільнота Медіни,

Імам Алі, Імам Хуссейн, сестра Хуссейна Зейнаб, товариш Пророка Абудар, Мойсей), які мають служити моделлю поведінки для його сучасників, а їх вороги (Фараон, Крес, Валаам Баура) постають як символи зла, з якими необхідно боротися.

Шаріаті вважає жертовність одним із найбільших надбань історії Шиїзму. Жертовність оновлює суспільство, бо жертва вливає свою кров у мертве тіло суспільства, де люди втратили свою віру в себе і піддалися гнобленню та тиранії. Тому мученик – це серце історії [9, p. 105]. Шаріаті доводить, що мученик – це маніфестація та символ життя й гідності. Йому надається вічне життя не лише в присутності Бога, а й у серцях людей. Порівняно зі славою мученика, ті, що піддаються приниженню аби лишитися живими, – німі і лише трупи історії. За Шаріаті, «Служитель Богу», який бачить всесвіт як такий, що містить свідомість, відповідальність, логіку – і хто вважає себе «дією» вічності, що не може бути втрачена – розуміє смерть як частину своєї відданості за життя мас настільки природно, що часто не відчуває себе героєм, обираючи її. Йому надає сили віра в Бога та в Маад (воскресіння), він вважає зустріч зі смертю як щось, що навіть не вимагає сміливості.

У 1970-х роках Аятола Рухолла Хомейні застосував шиїтську інтерпретацію аргументів Кутба та риторику доктора Шаріаті, щоби скерувати в потрібному йому напрямку соціальну революцію, яка була наслідком незадоволення деспотичним монархічним правлінням, підтримуваним США. Звертаючись до історичних сентиментів шиїтської більшості країни та демократичних сподівань народу, Хомейні доводив, що лише найвища релігійна влада може керувати суспільними та політичними справами так само, як це робив Пророк. Спираючись на одні принципи шиїзму, Хомейні з красномовством неперевершеного демагога перекреслив інші принципи, які лежали в основі цієї течії ісламу, зокрема, принцип непротивлення злу і підкоренню неправому правителю в очікуванні месії, принцип відмови духовенства від влади тощо. На думку Хомейні, шиїтська доктрина містить приховану ідею продовження боротьби Алі й Хусейна проти несправедливої влади: треба братися за зброю, повставши проти сьогоднішнього деспотичного правителя-шаха, як свого часу Алі та Хусейн виступили проти сунітських монархів узурпаторів [3, с. 43], а отримавши владу, передати її духовній особі, яка найкраще знає ісламське право і буде діяти під проводом Пророка.

Геніальність Хомейні як політичного та релігійного лідера виявилася в розумінні ролі шиїтської віри й культури для Ірану. Лекції Хомейні змогли виразити не лише критику шахського правління в його залежності від великих імперіалістичних держав, а й сподівання молоді на соціальні зміни, а тому аудиторію шиїтського правника було розширено за рахунок сучасного й

освіченого міського студентства. Його статус вигнанця з власної країни надавав йому рис мученика, а образ мученика має особливе значення в шиїзмі. Хомейні використовував у своїх промовах такі символи та метафори шиїтського ісламу, які не тільки мобілізували маси, а й натякали на його – Хомейні – особливу роль в історії та релігії Ірану. Так, згадуючи Ісмаїла, сафавідського правителя, який 500 років тому створив першу шиїтську державу та проголосив себе Махді, Хомейні опосередковано пов'язав цей історичний факт із сучасністю і собою.

Звичайно, Хомейні ніколи відкрито не називав себе месією і Махді, але він дозволив своїм слухачам дійти цієї думки і пошепки так його називати. Він, як і всі попередні Махді, виводив своє походження від сьомого Імама Муси аль Казима, він дозволив себе називати Імам («безпрецедентний випадок в історії іранського шиїзму» [2, с. 150]), він втягнув країну у восьмирічну криваву війну з Іраком як помсту за різанину родини Хусейна в Карбалі. Аятола Хомейні навіть переосмислив термін «джихад» на мілітаризований кшталт. Він спирався на військову інтерпретацію джихада спершу для того, щоб вдихнути енергію радикалізму в революцію 1979 року, і пізніше, щоби підтримувати дух війська й народу під час 8-річної війни з Іраком. Хомейні вбачав у джихаді не віру, а військову зброю. На основі цього бачення джихаду Хомейні та ідеологем Шаріаті про мученика як серце історії пізніше було створено ісламську військову організацію «Хезболла», відому широким застосуванням ідеї смертників із бомбами.

Але найкращим винаходом Хомейні для здійснення його особистої мрії теократичного правління була доктрина Валайят-е Факіх, яка фактично нівелювала усі демократичні завоювання Ісламської революції, закріплені в «пореволюційній» конституції 1979 року. Цей новий принцип Валайят-е Факіх «опіка захисника, юриста», розроблений аятолою Хомейні під час його вигнання та перебування у Франції, піддавав теологічному та ідеологічному перегляду традиційне шиїтське уявлення про те, що держава може вважатися ісламською тільки тоді, коли вся влада в ній належить Богові. За цими традиційними переконаннями лише Пророк міг утримувати як релігійну, так і мирську владу. Каліфи, царі, султани чи лідери ісламських демократій можуть виконувати лише цивільні обов'язки. Виходячи з цих традиційних переконань, у своїй доктрині Валайят-е Факіх аятола Хомейні переніс увагу саме на владу Бога в насправді ісламській державі: Боже правління можливе за присутності Махді (Прихованого Імама), а за його відсутності здійснюється його представниками, здатними правильно інтерпретувати Боже послання. Звідси випливало, що правильна інтерпретація Божих законів може бути виконана лише тими, хто присвятив своє життя вивченню релігії, і з них той правник, котрий

найкраще знає Святе писання, і є моральним авторитетом, може і повинен опікуватися справами спільноти.

За цією теорією Факіх (вищий правник, знавець законів, захисник) – людина з найглибшими знаннями, релігійний та моральний авторитет країни – мав би насамперед забезпечити відповідність державного устрою та законів принципам ісламу. Хомейні говорив, що Факіх – це не звичайний мирський ватажок, це спадкоємець «прихованого Імама», тому він не адмініструє справедливі рішення, він є сама справедливість. Як представник Махді на землі, він повинен мати таку ж владу, що й Махді.

Так фактично моральний вплив релігійного авторитета, у сфері компетенції якого мали б бути насамперед теологічні питання, було перетворено на контролюючу інстанцію в процесі ідеологічної реінтерпретації шиїтських принципів державного управління іранським владним духовенством, і офіційна позиція Факіха із символічної стала вищою посадою країни. Шиїзм було теократично переформульовано заради досягнення Хомейні владної посади. Конституцією Факіху було надано право призначати голову верховного суддівства, бути головним командувачем армії, відправляти президента у відставку, накладати вето на будь-які закони, створені парламентом. «Конституція і парламент покликані лише оформляти відповідне трактування зразковим богословом-факіхом положень шаріату, а виконавчі органи – слідкувати за виконанням постанов, які випливають із цих тлумачень» [2, с. 153]. Хоча спочатку принцип Валайят-е Факіх мав на меті поєднати та узгодити вищу владу народу з владою божественною, насправді він проклав шлях встановленню теократії, абсолютної влади церкви.

Текст конституції, за якою в основу політико-правової системи Ірану покладено принцип Валайат-е факіх, було офіційно запропоновано урядом М. Базаргана та доопрацьовано спеціальною радою експертів за участю мусульманських правознавців. Автор принципу Валайят-е факіх аятола Хомейні сам і затвердив цей текст, і після референдуму 2-3 грудня 1979 року Конституція теократичної республіки набула чинності. Конституція Ірану 1979 року містить суперечності її трьох основних принципів: теократичного правління, загальної демократії та популізму соціальної справедливості [4, p. 6]. На жаль, іранці до голосування за цю конституцію не змогли розгледіти тонких нюансів та підводних каменів нової конституції і зрозуміти можливості для їх застосування – вони ще раділи новій незалежності і надто були засліплені риторикою звинувачення в усіх бідах американців та британців, які могли відновити правління шаха.

У своїй риториці аятола Хомейні використав ще один прийом, звичний для тоталітарних режимів: у випадку критики влади

відволікати увагу мас на справжніх та (частіше) уявних зовнішніх та внутрішніх ворогів, які буцімто намагалися позбавити звільнений народ завоювань революції. Були і тверезі голови, були інші аятоли, як наприклад голови релігійної громади Аятолла Боруджерді та Аятолла Шаріатмадарі, які не погоджувалися з легітимністю доктрини Валайят-е Факіх, доводячи, що відповідальність сучасних мусульманських клериків полягає в збереженні духовного характеру ісламської держави, а не у можливості правити нею безпосередньо [5, p. 192]. Вони намагались попередити суспільство про заміну одного авторитарного режиму іншим, але проект було затверджено на національному референдумі 98-ма відсотками електорату. Пізніше Хомейні покарав своїх критиків, зокрема, Аятолу Шаріатмадарі було позбавлено його вищих духовних звань, хоча сторіччя шиїтського права забороняли такі дії.

Врешті решт за рік більшість іранців зрозуміла, за що вони проголосували насправді, але на той час Саддам Хусейн за підтримкою США розпочав війну проти молодої ісламської республіки. Як часто трапляється під час війни, в інтересах національної безпеки усіляку вільну критику було припинено, і мрія створення нової демократичної держави на засадах ісламських моральних принципів потерпіла крах, а на зміну їй прийшла реальність встановлення тоталітарного режиму з невмілим клерикальним правлінням на основі безапеляційного релігійного та політичного авторитету.

Американський уряд у своїй підтримці Саддама Хуссейна під час ірано-іракської війни прагнув за допомогою сили припинити поширення ісламської революції, але ця війна мала більш руйнівні наслідки, бо вона дала в руки Хомейні необмежену владу. Лише на кінець цієї війни в 1988 році та після смерті Хомейні рік по тому нове покоління іранців збагнуло, що демократичні ідеали, закладені в іранську конституцію, було зраджено. Ця генерація вже не пам'ятала шахської тиранії, але бачила, що сучасна система була не тим, за що боролися їх батьки. Демократичний дух Конституції було нівельовано, і доповнення до конституції, прийняте 1989 року за наказом Хомейні перед смертю харизматичного лідера Ісламської революції про розділ влади між духовним керманичем Хаменеї, призначеним клерикальною асамблеєю, та спікером Меджлісу Акбаром Хашемі-Рафсанджані, щойно обраного президентом на загальних виборах, могло мало що змінити, бо зберігало перевагу духовної влади.

Доповнення також знищили інституцію прем'єр-міністра, поставивши кабінет міністрів безпосередньо під субординацію до президента як голови виконавчої влади. Президент може призначати замісників, а також є головою Вищої ради національної

безпеки (статті 124 і 176). Але двовладдя в Ірані все ж не є врівноваженим: влада Керманича є вищою за владу президента. Крім того, Вища юридична рада була замінена на одноосібну посаду Голови Юридичної влади, на яку призначає Керманич. Втім, і влада Головного керманича не є необмеженою: Асамблея вождів-експертів створила Слідчу комісію із семи чоловік для нагляду за Головним керманичем.

Наступникові Хомейні, аятолі Хаменеї вдалося утримати контроль як над Стражами Революції, чия еліта – Сили Кодс – безпосередньо підпорядковані Духовному керманичу, так і над Мобілізаційним ополченням (Басідж). Цей крок виявився надзвичайно важливим для утримання влади Верховним керманичем, адже сьогодні Стражі Революції та Басіджі займають більшість посад у сфері політики та економіки. Тим часом Верховний керманич встановив тісні зв'язки з розвідкою та Особливим судом для духівництва [7, pp. 49, 165]. З 1992 року Хаменеї поступово вводив своїх людей на ключові державні посади: міністра внутрішніх справ (Ходжжат аль-Іслам Мохаммад Бешараті), голови правової системи (Садег Ларіджані) та суддівства (Голам Хоссейн Мохсені-Ежехі та інші радикально настроєні клерикали), міністра охорони здоров'я (Багер Ларіджані), заступника міністра зовнішньої політики (Мохаммад Джавад Ларіджані), секретаря Вищої ради національної безпеки (Алі Ардашир Ларіджані), голови Іранського радіо і телебачення і т.д. Він також зберіг широку мережу духовних комісарів, про яких ані слова не було сказано в конституції, в середовищі державних чиновників, військових та сил безпеки, релігійних організацій та організацій мобілізації активістів, у фундаціях та міжнародних організаціях, а також серед регіональних та міських ведучих П'ятничних молебнів (імаам джомас). Призначення Верховним керманичем так званих спеціальних представників у державні, релігійні та культурні установи, які перетворюються на його донощиків, дозволяє йому контролювати усю політичну систему та забезпечувати втілення в життя його політичних рішень.

Вплив теократії на економічну сферу виявляється у тому, що Верховний керманич затверджує осіб на посадах директорів іранських боніад (фундацій), які функціонують як незалежні економічні установи та фінансові організації, непідвладні державі. Хоча Верховний керманич приймає рішення, порадившись із Кабінетом Верховного керманича, а за його діями стежить комісія з нагляду, зростання влади Хаменеї як влади одноосібної робить політичну систему Ірану малопередбачуваною.

Невідповідність декларованих демократичних цінностей авторитарній реальності надихнула науковців, політиків, філософів,

теологів, які прагнули реформувати систему не через секуляризацію країни, але через виявлення справжніх ісламських цінностей, таких, як плюралізм, свобода, справедливість, права людини, і передусім – демократія. Це дало поштовх до теологічних та наукових розвідок, публічних диспутів [6, p. 26-27] з метою обґрунтування хибного та упередженого підходу Хомейні у трактуванні релігійних постулатів Ісламу, що стосуються влади, законності її застосування у духовному вимірі і легітимності у вимірі суспільного визнання. Хоча сама доктрина Валайят-е факіх (мандат юриста) не відкидається, але потребує інтерпретації щодо того, чи вести шляхом Аллаха має один правознавець (Хомейні) чи уся духовна спільнота (і в такому разі противагою Хомейні міг бути Алі Монтазері); чи правознавець має правити під Проведінням чи під прямим наглядом, щоби безмежна влада часом не перетворила верховного лідера і моральний авторитет на авторитарного тирана. Дехто зі старої революційної гвардії (певною мірою, навіть і колишній президент Ірану Мохаммад Хатамі) прагнув переглянути теократичні засади та повернутися до класичного розуміння шиїзму, але потенціальні реформатори стали заручниками власного революційного дискурсу, і вони боялися бути затаврованими як зрадники та кинути виклик системі концентрації влади та клерикальної монархії, творцями якої вони самі свідомо чи несвідомо були.

Крім того, радикали, що знайшли ширшу підтримку, все частіше почали звертатися до насильства, як це зробив Хаді Гаффарі, колишній ватажок Хезболла (партії Бога), який зібрав юрбу, озброєну кийками, щоб нападати на опонентів доктрини «Валайят-е Факіх», або Масуд Дехнамакі, засновник Помічників партії Бога (ансар-е Хезболла), який організував мережу пильності для виявлення дисидентів. Ці дії підтримали клерики на зразок аятоли Мезбах-Язді та секретаря ради Стражів Конституції аятоли Джаннаті, які заснували Центр відновлення керування добра та заборони зла (сетад-е ех'я-е амр-е бе-маруф ва нахь аз монкар) [4, p. 66].

Ісламські групи пильності (Група захисту цінностей Ісламської революції, Віддані чистому Ісламу Мухаммада та ін.), які мають власну пресу, поповнюються ополченцями Басідж і бідними, не лише захищають доктрину Мандата юриста, але вимагають повного підкорення Верховному правнику як виконання релігійного обов'язку і виступають проти лібералізації суспільства, яка визначається як девіація від революційних цінностей та принципів. Тому застосування насильства проти внутрішніх ворогів Ісламу (реформаторів з когорти президента Хатамі) є необхідним для боротьби проти «реакційної демократії». Під час студентських заворушень 1999 року напад близько 400 «пильних» на гуртожитки

Тегеранського університету, під час якого жорстоко побили 800 студентів і декількох убили, було санкціоновано радикалами аятолами Месбах-Язді, Махдаві-Кані та Джаннаті. Релігійного діяча і реформатора Мохсена Рохамі, який виступив адвокатом жертв побоїв, було ув'язнено за «змову знеславлення» захисників революційних ідеалів.

За тридцять років, що минули після Іранської революції, революційний екстремізм у внутрішній та зовнішній політиці було спочатку замінено на прагматизм із тенденціями до створення відкритого демократичного суспільства за умови збереження концепту Валайят-е факіх; але потім прагматизм поступився місцем старій революційній ідеології мокавамат (опору) та почуттю особливої історичної ролі, яку має відіграти Ісламська Республіка в регіоні й світі.

Ісламський радикалізм часто ставав на заваді назрілим соціально-економічним та релігійно-ідеологічним перетворенням. Але дії прихильників твердої лінії усе рідше мотивуються безпосередньо ідеологією, яка все ще може використовуватися як кийок для побиття опонентів; її дедалі більше заміщує групова солідарність, що витікає з колишнього революційного товариства та спільного життєвого досвіду. В ідеалі Конституція і принцип Валайят-е факіх мають забезпечити суспільству шлях, накреслений Аллахом, до «держави ісламу», в якій немає ані соціальної, ані економічної, ані національної нерівності. Проте реальність Іранського сьогодення визначається як соціальною, так і економічною нерівністю, й охороняють такий стан Стражі Ісламської революції.

Стражі Ісламської революції – це та політична і часто фізична сила, що стоїть за клерикальним правлінням і забезпечує свою владу в усіх сферах іранської економіки, на всіх рівнях іранської армії, в іранській зовнішній політиці й атомній енергетиці, визначаючи невидиму стратегію країни в усіх питаннях. Історично у вирішенні економічних питань влада керувалася строгими принципами ринкової економіки, але при цьому конфіскувала підприємства друзів шаха. Конфісковані підприємства, втім, не були націоналізовані – Хомейні створив «боніади» (фундації), які утримували підприємства, об'єднані в трасти, що пізніше перетворилися на бізнесові імперії військових та органів безпеки, де домінували Стражі Ісламської революції (Пасдаран) та Мобілізаційні загони (Басідж). Зв'язки між правлячою клерикальною верхівкою та прошарком військових і органів безпеки політично й економічно переплелися. Стражі старої генерації закріпилися політично й фінансово і добровільно не підуть з політики [12, p. 122]. Вони відіграють певну роль у відборі політиків нової генерації. Зі свого боку, нова генерація створила власні центри впливу, які поступово підривають владу Стражів старшого покоління.

Після економічної відбудови країни та демократичних реформ у 1990-х і гаслами в зовнішній політиці, які закликали до діалогу цивілізацій та добросусідства (за президентства Мухаммада Хатамі 1997-2005 рр.), зміни на міжнародній арені після подій 11 вересня 2001 року й ворожа політика президента США Джорджа Буша щодо Ірану дозволили новим реакціонерам називати реформаторів зі старої гвардії змовниками з імперіалістами та закликати народ повернутися «до витоків революції» і політики конфронтації. Нова генерація політиків, які вийшли з таких центрів політичної та економічної влади, як військ Стражів Ісламської революції, ветеранів ірано-іракської війни, служб розвідки та безпеки. Ахмадінеджад вступив до лав військ Стражів Ісламської революції у 1986 році у розпалі ірано-іракської війни і тому є видним представником цієї генерації.

Вибухонебезпечна суміш ісламістської ідеології, різкого націоналізму та глибокої недовіри до Заходу склали глобальну перспективу президента Махмуда Ахмадінеджада та молодших консерваторів [11, P. 6]. Утім, як тільки ця група нових вождів отримала владу, їх єдність було порушено. Принаймні дві фракції чітко виділилися з цього середовища: войовничо налаштовані з ідеологічними імперативами Стражі Революції нової хвилі під проводом Ахмадінеджада та налаштовані на прийнятні домовленості реалісти, серед яких виділяються колишній член військ Стражів Ісламської революції спікер Маджлісу й особа, наближена до Хаменеї, – Ларіджані, а також Мохсен Резай, головнокомандувач військ Стражів Ісламської революції з 1981 до 1997 років, довірена особа Рафсанджані, а нині секретар Ради Доцільності. Однак, незважаючи на внутрішній розбрат і використання зовнішньополітичної риторики для ослаблення позиції опонентів, ця нова догматична генерація не шукає революційних змін. Як відчайдушні Стражі Ісламської революції, в арсеналі яких може бути ядерна зброя, так і колишні Стражі, зосереджені на питаннях власного бізнесу та економічній владі, відіграватимуть провідну роль у політичній системі Ірану наступного десятиріччя.

Нові санкції ООН проти Ірану та його ядерної програми мають на меті створити труднощі саме для цього прошарку іранського суспільства, але, на думку багатьох експертів, владні Стражі зуміють уникнути негативних наслідків цих санкцій, бо різноманітні підприємства, на чолі яких стоять Стражі Революції, увійдуть до складу новостворених компаній та корпорацій з іншими іменами. Висуванець коаліції консервативних груп «Союз будівників Ісламського Ірану» (Абадгаран) Махмуд Ахмадінеджад захищає інтереси саме цієї соціальної групи. Він заборонив профспілки як вигадку «прогнилої західної демократії», й усілякі виробничі проблеми вирішуються між «двома мусульманськими братами»

[10], один з яких належить до нового панівного класу – Стражів з альянсу Абадгаран.

Економічні проблеми лишаються найбільш нагальними питаннями внутрішньої політики. Безробіття, зменшення заробітної платні, неефективність економіки, розрахунки готівкою за відсутності кредитів, інфляція, корупція, брак відповідальності, залежність вирішення проблем від особистих знайомств, чорний ринок – ось ті чинники державної економіки, які ускладнюють життя пересічного іранця.

Звичайні соціальні функції уряду, які існували за шаха, було занедбано через необхідність відбудовувати країну, зруйновану під час революції та війни з Іраком, щоправда їх відновили і розвинули в часи президентства Хашемі-Рафсанджані (1989-1997). Одним з напрямків відбудови країни було інвестування в освіту, відновлення штату викладачів, знищеного та розпорошеного в часи культурної революції. Але освічені люди потребують певного простору свободи. Після репресій липневих студентських виступів 1999 року держава, що проголошувала себе революційною владою народу, відкрито постала як реакційний режим. Щороку нове покоління студентів відзначає ці події критикою усіх аспектів внутрішньої та зовнішньої політики уряду, незважаючи на заборону зібрань. 8 жовтня 2007 року студенти Тегерану зустріли Ахмадінеджада вигуками «Геть диктатора» та «Забудь про Палестину, думай про нас», примусивши президента з охороною тікати. 8 березня 2008 року, у відповідь на наказ Ахмедінеджада ввести роздільне навчання студенток, які б слухали лекції в сусідній аудиторії по телевізору, студенти організували марші в 20 містах країни, закликаючи припинити «гендерний апартеїд».

8 грудня 2009 року День студентів в іранських університетах було відзначено антиурядовими протестами під девізами «Смерть диктатору» та «Не бійся, ми всі разом». Ці протести стали продовженням червневих протестів цього ж року, які спалахнули після президентських виборів в Ірані. Протестувальники ставили під сумнів не лише легітимність президента Ахмедінеджада, а й легітимність теократичного та авторитарного правління в Ірані після революції 1979 року і порушували питання демократії в ісламській державі.

Студентських рух лишається найбільшою загрозою політичному правлінню Ахмедінеджада, який безперестанно звільняє неблагонадійних викладачів. Хоча сам по собі цей рух не може повалити режим, молоді іранці, пов'язані супутниковим телебаченням, мережею Інтернет, подорожами до еміратів Перської

Затоки, сучасною музикою*, соціально-політичною поезією, забороненими фільмами, які не важко знайти на чорному ринку, футбольними матчами, на які таємно пробираються переодягнені хлопцями дівчата і на яких молодь скандує не лише спортивні, а й антиурядові гасла, створюють для себе острівки свободи, які держава не в змозі контролювати. Опозицію режимові та радикальній ісламістській ідеології виражають і численні неурядові організації медичного, освітнього та культурного спрямування.

Підбиваючи підсумок оглядові політичної ситуації в Ірані, можна констатувати, що іранська ісламська революція перейшла у якісно новий етап свого розвитку. «Ісламська республіка» в сучасному іранському трактуванні потребує соціальних та економічних реформ, а іранський народ готовий до змін, у той час як владно-клерикальна верхівка вбачає в реформах безпосередню загрозу режиму. Релігійні ідеологеми, які згуртували маси на повалення шахського правління і визначили перемогу ісламської революції 1979 року, продовжують використовуватися в сучасному політичному дискурсі як заклик повернутися до революційних ідеалів, але не завжди знаходять відгук серед освіченої молоді та інтелігенції. Цей прошарок іранського суспільства готовий до соціально-економічних трансформацій, а тому шукає шляхів до більш відкритого суспільства як демократичними інструментами демонстрацій та протестів, так і засобами поетичного слова.

Ісламістська ідеологія лишається знаряддям репресивного режиму Ірану, тоді як військовий комплекс та органи безпеки продовжують домінувати в економіці Ірану і визначають економічну стратегію країни. Нова генерація політиків, яка вийшла із середовища Стражів Ісламської революції, відзначається фракційністю і зіткненням економічних та політичних інтересів. Зовнішньополітична риторика й недавні промови про напрямки економічного розвитку використовуються цією генерацією не тільки для визначення політичних орієнтирів, а й для зміцнення влади, задоволення власних інтересів, а також для ослаблення політичних суперників. Нові тенденції розвитку політичної та економічної системи Ісламської Республіки вимагають пильної уваги до соціальних змін і порушення рівноваги влади, які визначать майбутнє Ірану.

1. Безп'ятчук Ж. Дисидентство: іранська версія. // Український тиждень. – №38 – 2009 р. – с. 36-38. **2.** Головченко В., Кравчук О. Країнознавство: Азія, Африка, Латинська Америка, Австралія і

* В Ірані існує закон, за яким не можна слухати музику в машині, а порушників цього закону заарештовують.

Океанія: Навчальний посібник. – К.: ЗАТ «Нічлава», 2006. – 336 с. **3.** Кепель Ж. Джихад: Экспансия и закат исламизма / Пер. с фр. В.Ф.Денисова. – М.: Ладомир, 2004. – 468 с. **4.** Arjomand, Saïd Amir. After Khomeini: Iran Under His Successors. Oxford University Press, USA, 2009. – 280 p. **5.** Aslan, Reza. No god, but God. New York: Random House Publishing Group, 2006. – 310 p. **6.** A Supreme Leader at Bay. // The Economist. – January 9th . – 2010. – p. 26-27. **7.** Buchta, W. Who Rules Iran? The Structure of Power in the Islamic Republic. – Washington, D.C.: The Washington Institute for Near East Policy. – 2000. – 277 p. **8.** Growing Signs of Desperation. // The Economist. – January 2nd. – 2010. – p. 34-35. **9.** Lafraie, Najibullah. Revolutionary Ideology and Islamic Militancy: The Iranian Revolution and Interpretations of the Quran (International Library of Iranian Studies). – London; New York: Tauris Academic Studies, 2009. – 256 p. **10.** Taheri, Amir. The Persian Night: Iran under the Khomeinist Revolution. - Encounter Books, 2009. – 413 p. **11.** Takeyh, Ray. Guardians of the Revolution. Iran and the World in the Age of the Ayatollahs. – New York: Oxford University Press, 2009. – 310 p. **12.** Thaler, David E.; Nadar, Alireza; Chubin, Shahram; Green, Jerrold D.; Lynch, Charlotte; Wehrey, Frederic. Mullahs, Guards, and Bonyads. An exploration of Iranian leadership dynamics. – Pittsburgh: RAND, 2010. – 144 p. **13.** Smiley X. Struggle and Strife. Iran's Threat Is From Within and Without. // The Economist. – The World in 2010. – 2009. – p. 68.

УДК 323.21

МІСЦЕВЕ САМОВРЯДУВАННЯ: УКРАЇНСЬКІ ОСОБЛИВОСТІ ТА ПОЛЬСЬКИЙ ДОСВІД

Оксана Гурманська,
магістр політології,
консультант ГО «Центр муніципальних реформ»

Проблема реформування місцевого самоврядування в Україні нині постала досить гостро. Декларативність законодавчого гарантування місцевого самоврядування, недосконалість процедури формування місцевих бюджетів та розподілу повноважень між громадами різного рівня вимагають якомога ширшої дискусії навколо цих питань. Комплексний підхід до реформування та вивчення практик країн із розвинутими демократіями повинен стати модельним прикладом для впровадження реформ з урахуванням усіх негативних наслідків та помилок.