

ІСТОРИКО-ПОЛІТИЧНИЙ КОНТЕКСТ ТА ІДЕОЛОГІЧНЕ ПІДГРУНТЯ ПРОЦЕСІВ ІСЛАМІЗАЦІЇ ТА ДЕМОКРАТИЗАЦІЇ В СУЧАСНОМУ ІРАНІ

У статті К.Семчинського «Історико-політичний контекст та ідеологічне підґрунтя процесів ісламізації та демократизації в сучасному Ірані» досліджується історико-політичний контекст та релігійно-правове обґрунтування ідеологічних трансформацій, які мали на меті утвердити легітимність теократичного та авторитарного правління в ісламській республіці. На основі дослідження першоджерел ісламської релігії, постулатів шіїзму, історії виникнення віри в Махді та теологічних дискусій щодо розділення держави і релігії в ісламі, автор припускає можливість переосмислення політико-релігійної доктрини в ісламській шіїтській державі.

Ключові слова: Іран, іранська революція, шіїтська держава, доктрина Махді, релігійна влада, демократичні цінності.

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 2009 року, придушених поліцейським спецназом та басіджі (самоутвореним воєнізованим загонам підтримки уряду), які спалахнули по президентських виборах в Ірані. Протестувачі ставили під сумнів не лише легітимність президента Ахмадінежада, але й легітимність теократичного та авторитарного правління в Ірані після революції 1979 року, і піднімали питання демократії в ісламській державі. Ці питання мають глибоке ідеологічне підґрунтя та можуть бути зрозумілі лише з урахуванням історії виникнення віри в Махді та у зв'язку з тривалими теологічними дискусіями щодо розділення держави і релігії в ісламському світі. Недавні суспільно-політичні події в Ірані та необхідність дати їм

* К.Семчинський – кандидат філософських наук, доцент кафедри політології та соціології Національного університету біоресурсів і природокористування України.

правильну оцінку з метою визначення політичної позиції України визначають актуальність дослідження процесів ісламізації та демократизації в сучасному Ірані.

Глибоко вкорінений ісламський традиціоналізм і потужний революційний дух іранського народу викристалізували діалектичність політичної енергетики, характерної для сьогоденного Ірану. Хронічний конфлікт між поміркованими політиками, які виступають за проведення реформ (Мохаммед Хатамі, Мір-Хосейн Мусаві, Мехді Каррубі) та прихильниками авторитаризму, які не підтримують реформування чинної системи (президент Ахмадінежад, голова Ради охоронців Конституції Ахмад Джанаті, командувачі Революційної гвардії), розколов як іранську політичну еліту, так і суспільство загалом.

Президентські вибори 12 червня 2009 року і акції громадянської непокорності, що їх супроводжували, стали для іранської влади приводом до обмеження демократичних свобод і наступу на опозицію, до якої входять реформатори – опоненти жорстких авторитарних методів управління президента Махмуда Ахмадінежада. За офіційними даними, на всенародних виборах чинний президент-консерватор набрав близько 63% голосів, проте на «тегеранський майдан» вийшли близько двох мільйонів людей, які вважали результати виборів сфальсифікованими. Але найбільші релігійні авторитети Ірану стали на бік Ахмадінежада. Жоден серед 11 найвищих ісламських кліриків Ірану не виступив проти президента, чия переобрання поставила під сумнів значна частина іранського суспільства. Саме підтримка ісламського духівництва, на думку низки дослідників та публіцистів, вирішила долю післявиборчого цивілізаційного дискурсу [Безп'ятчук Ж. Дисидентство: іранська версія // Український тиждень. – № 38. – 2009. – С. 36-38], [Smiley X. Struggle and Strife. Iran's Threat Is From Within and Without // The Economist. – The World in 2010. – 2009. – P. 68.], [Growing Signs of Desperation // The Economist. – January 2nd. – 2010. – P. 34-35].

«Ісламський фактор» не вперше відіграє вирішальне значення в політичних протистояннях впродовж іранської історії останнього століття. Тому вивчення ідеологічного обґрунтування законності затвердження важливих політичних рішень верховним релігійним лідером Ірану постає наразі актуальним. Нам видається важливим дослідити історико-політичний та правовий контекст тих ідеологічних трансформацій, які мали на меті утвердити у суспільній свідомості іранців примат влади духівництва над світською владою, легітимізувати авторитарне, необмежене правління Верховного лідера Аятоли Хомейні після перемоги ісламської революції в 1979 році.

Основний зміст статті. Попередні іранські революції 1905 і 1953 років було придушено за допомогою іноземних держав, чий інтереси вигравали від придушення демократії в цьому регіоні. Але «антишахська» революція 1979 року не стала повною перемогою демократичних цінностей через дії власного духовенства, і зокрема Аятоли Хомейні, який використав свій моральний авторитет для захоплення влади перехідного уряду. Інші аятоли спробували протестувати проти цього, справедливо застерігаючи, що в такому випадку одну форму тиранії буде замінено іншою [Aslan, Reza. No god, but God. – New York: Random House Publishing Group, 2006. – 310 p.]; так воно й сталося насправді – авторитарне правління шаха після революції 1979 року було замінено на авторитарне правління Аятоли Хомейні. До того ж вмiле використання ключових концептів та символів шиїзму, вливання теологічних поглядів у політику, маніпулювання суспільною свідомістю та релігійними постулатами детермінувало фактичну необмеженість цієї влади.

Іранська конституція 1905 року була першою антиімперіалістичною конституцією, встановила суверенітет та виборність президента, який є вищою виконавчою особою централізованої держави, парламент для створення та обговорення законів і незалежну юридичну владу для інтерпретації тих законів. Друга конституція, створена по іранській революції, була написана для нової Ісламської республіки Іран під проводом та наглядом Хомейні. В цій конституції поєднується антиімперіалістична риторика із соціально-економічними теоріями легендарних іранських ідеологів на зразок Джалала-е Ахмада та Алі Шаріаті, релігійно-політичними філософіями Хасана аль-Банни та Саїда Кутба та традиційними шиїтськими ідеалами ісламського популізму. Творці цієї конституції обіцяли рівність чоловіків та жінок, релігійний плюралізм, соціальну справедливість, свободу слова, свободу зібрань з одночасним утвердженням ісламського характеру нової республіки. Але особливість цієї конституції полягає в тому, що вона мала відобразити ідентичність саме ісламської, і навіть конкретніше – шиїтської – держави.

Для того, щоби зрозуміти, в чому полягає ідентичність шиїтської держави, необхідно звернутися до історії ісламу та його головного джерела – Корану. Назва шиїтів походить від араб. «шиа», що буквально означає «партія» та виразу «*шиату Алі*» - «партія Алі». Після смерті Пророка мусульманське суспільство, відносно однорідне релігійно, було розділено політично. Партія Алі, партія Усмана, партія Муавійя та Хариджитів були насамперед саме політичними фракціями суспільства, а не релігійними сектами, але вони завжди визначали себе словом дін (релігія) (дін Алі, дін Усман і т.д.). Ці партії по-різному оцінювали роль релігії в державі і політиці. Зокрема, перший по смерті Пророка голова мусульманської спільноти Абу Бакр отримав звання «халіфат Расул Алла» (наступник Божого посланника), яке не означало релігійну посаду. Каліф заміняв Мухаммада як голову Умми, але не мав статусу Пророка. Звичайно, каліф (наступник) був відповідальний

за утримання інституцій мусульманської віри. Але на той час іслам ще не викристалізувався як релігія, бути мусульманином на той час визначало людину за її етнічними, культурними та соціальними характеристиками. Тому Каліфат за Абу Бакра більше нагадував соціальну позицію племінного шейха, старійшини, до якого зверталися по вирішення спірних питань, але вони вирішувалися в процесі колективних консультацій; втім до цього додавалася відповідальність військового командувача спільноти. Первинне призначення каліфа було підтримувати єдність та стабільність спільноти, щоби мусульмани були вільними практикувати свою віру. Абу Бакр вважав, що релігійна та цивільна влада не повинна належати одному кланові, і не має бути зосереджена в одних руках.

Саме через те, що Абу Бакр не брав на себе права визначати, як саме можна практикувати іслам, шанувати Бога і відправляти Богослужіння, виділився новий клас Улама, «вчених мужів», які взяли на себе відповідальність скеровувати і направляти Умму в її вірі. Хоча не варто вважати цих релігійних кліриків та схоластичних теологів одностайними у своїх поглядах, їх вплив на формування віри й практики ісламу надзвичайно великий, і з часом цей вплив лише зростав. Наступні три каліфи підтримували такий поділ влади, хоча Алі, який став визначною фігурою для шиїтів, отримав двозначне трактування як лідер спільноти.

Алі ібн Абі Таліб, кузен та зять Пророка, якого за шиїтською вірою Мухаммад призначив своїм наступником, також не наважувався брати на себе роль духовного лідера спільноти, а прийняв на себе військове та світське звання (вживане також другим каліфом Умаром) Амір аль Муманін – «командувач вірних». Але через його родинність із Мухаммадом та його домом, через те, що він зростав разом з Мухаммадом і був єдиним його спадкоємцем, послідовники Алі вірили, що той був призначений Богом вести та наставляти мусульман. Тож Алі був не просто і не тільки каліфом, але чимось більшим. Шиїти називають його першим Імамом – «доказом Бога на землі». Сини Алі та онуки Мухаммада – Хасан та Хусейн, син Хусейна Алі і онук Хусейна, якому було чотири роки на час подій в Карбалі, Мухаммад аль Бакір, син аль Бакіра Джафар також вважаються імамами.

Для сунітів імам – це людина, яка веде богослужіння і спільний молебень. Але для шиїтів імам – це законний спадкоємець Пророка, відповідальний за збереження Божественного послання. На відміну від каліфа, визначеного людьми політичного лідера, імам представляє духовну владу Пророка, і його призначення йде безпосередньо від Бога через факт його народження. Хоча Імам шиїтів не має реальної політичної влади, його наділено живим духом Пророка, а тому його духовна влада вища за владу будь-якого земного правителя. За шиїтськими віруваннями, Імам виконує, втілює в життя Боже послання, передане Пророком. Так само, як Ісус (пророк, за мусульманською традицією) передав послання про спасіння, але

Петро (як імам) збудував церкву. Імам, так само, як і Пророк, безгрішний і непогрішимий. Поступово шиїти розвинули думку про те, що імамів було створено не з глини чи праху, але з вічного світла. Імамам відоме таємне ім'я Бога, і лише вони знають, як розкрити вищу істину мусульманської віри. З терміном *імам* пов'язаний інший важливий для Іранської революції термін – *Махді*.

Імам Джафар помер 757 р. Перед смертю він 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, але дехто став сумніватися в правильності того, що відбувалося, адже імам – це божественне призначення. Поширилися чутки, 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 відновлювач справедливості Махді.

Послідовники Ісмаїла, ісмаїліти або «сімники» (бо визнавали лише сім імамів) не були першими, хто поширював доктрину Махді. 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 його двох синів, Хасана і Хусейна. Ісмаїліти були першою ісламською сектою, для якої віра в Махді стала центральною засадою віри. Але лише тому, як більшість шиїтів, «дванадцятики» (бо визнавали імамів від Муси і до останнього, дванадцятого імама), також прийняли доктрину Магді, ця унікальна ісламська есхатологія сперлася на провідну ідею «прихованого імама», який кинув цей світ, перебуває у трансцендентному царстві, звідки повернеться в Судний День відновити справедливість у світі.

В Корані Махді не згадується, тому мусульмани ретельно вивчали хадіси, які могли б підказати щось про другий прихід «прихованого імама». Хадіси дуже відрізняються в залежності від того, де були створені, та від політичних уподобань їх авторів. Так, наприклад, в Сирії, де вірність Умайядам домінувала в релігійних та громадянських переконаннях, хадіси стверджують, що Махді буде членом Курайш, в той час, як в Куфі, місці шиїтських сподівань, хадіси стверджували, що Махді буде прямим нащадком Мухаммада через свого приймака Алі, і, звісно, його першою справою буде помста за кровопролиття в Карбалі. Деякі традиції передбачали, що перед приходом Махді будуть громадянські війни та неправдиві пророки, землетруси та занепад Ісламського права. Згідно тверджень історика та філософа XIV сторіччя Ібн Халдуна, Махді або прийде прямо перед Ісусом, або обоє месій зійдуть на землю разом та об'єднають свої сили, щоби вбити антихриста.

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, шіїти вбачали у будь-якій владі узурпацію божественної влади Махді, не вірили в легітимність шіїтської держави без «Прихованого Імама», а тому не дуже переймалися прямою політичною практикою. Втім, в історії відомі поодинокі випадки існування шіїтських урядів. Так, у 1501 році шістнадцятирічний амір Ісмаїл захопив Іран і встановив своє правління як першого шаха Сафавідської Імперії. Він проголосив Дванадцятиковий Шіїзм державною релігією і розпочав brutальний джихад проти сунітів як в Ірані, так і за його межами. Ісмаїл легко вирішив питання законності своєї влади для шіїтів, оголосивши себе довго очікуваним Махді. Дванадцятиковий шіїзм лишився державною релігією в Ірані і після завершення Сафавідської династії у XVIII ст., і за Каджарської династії в XIX ст., і за династії Пахлаві у XX ст., хоча й повернувся до свого поміркованого в політичному сенсі стану.

Тож від самих перших років існування ісламу питання про те, до якої міри релігія грає роль в державних справах, та про можливість поєднання релігійної та цивільної влади не тільки турбувало, але й розділяло мусульманське суспільство.

Ще одне питання, яке стало головним питанням ісламської інквізиції за Абассидської династії, розділило спільноту теологів і вчених. Це – питання про сутність Корану. Коран, святе Одкровення, постійно повторює мусульманам, що це – не нове послання, але «підтвердження попередніх святих писань» (12:111). В Корані навіть пропонується, що всі святі писання виведені із єдиної прихованої книги в раю, так званої Умм аль-Кітаб (матері усіх книг) (13:9). Це означає, що Тора, Новий Завіт, та Коран мають бути прочитані як один текст про стосунки людства з Богом, в якому пророча свідомість одного з пророків духовно передається наступному – від Адама до Мухаммада. Звичайно, мусульмани вірять, що Мухаммад є останнім з пророків, але сама ідея Умм аль-Кітаб (матері усіх книг) має важливі витоки.

В ісламі розрізняється відкрито сформульована думка (захір) і прихована у підтексті (батін). Відкрито сформульована думка доступна усім мусульманам, які вивчають Коран у дисципліні тафсір, але прихована ідея (батін) може бути виявлена лише імамом у процесі «тавіл». Хоча розрізнення тафсір та тавіл існує і в сунітському ісламі, шіїти вірять, що через те, що Одкровення виходить із джерел, недоступних людському розумінню, *увесь* Коран складається із символів та натяків, які лише імам може осягти. На думку восьмого Імама Алі ар-Ріди, лише особа, яка може співвіднести потаємні вірші з їх відкритим вираженням може заявляти про те, що її наставлено на правильний шлях.

Вищість тавіл в шиїзмі мало великі переваги для ранніх шиїтів, які прагли пов'язати себе з Мухаммадом через розкриття духовних послань, які виправдовують їх особливі вірування та ритуали. Це не нова тактика сектантства, що бажає пов'язати себе з вихідною релігією. Ранні християни, які фактично були юдеями, вірили, що месія явився, і знайшли дуже багато натяків та підтверджень часто доволі суперечливим діям та словам Ісуса в Старому Завіті. Так само й шиїти ретельно вивчали кожне слово Корану, і знайшли вірші, які при певній інтерпретації в тавіл виявляли в підтексті ідею вічної істини імамату. Наприклад, вірш Корану, відомий як «Вірш світла» (24:35) міг бути використаний для обґрунтування терміну *імам* та для доказу особливого високого призначення імама.

Тому Абассидські каліфи питали у приведених до них вчених мужів, чи Коран створено Богом, чи це несотворенна книга і існує вічно, як і Бог. Якщо «вчені божі люди» (Улама) визнають, що Коран було створено (теологічна позиція «раціоналістів»), вони вільні повернутися додому та продовжувати навчати. Якщо ж вони вперто стоять на тому, що Коран нетворений (позиція «традиціоналістів»), їх сікли різками та кидали у в'язницю.

Цікаво, що Абассиди прийшли до влади, скинувши Умайядську династію, саме завдяки підтримці неарабських (здебільшого перських) навернутих, більшість з яких була шиїтами. Абассиди виголошували своє походження від дядька Мухаммада – аль-Абасса, і посилалися на Махді та на месіанські очікування шиїтів, а тому знайшли підтримку шиїтів. Перший Абассидський правитель узяв собі месіанське звання ас-Саффа («щедрий»), до нього звертаючись, його називали «Махді Хашиміс». Другий абассидський каліф узяв собі звання аль-Мансур (ще один месіанський термін Махді, використовуваний здебільшого в Йеміні), і третій абассид просто назвав себе «Махді», відкрито асоціюючи своє правління з обіцямим відновленням справедливості. Абассиди, як і усі інші узурпатори, легітимізували своє правління якимось Божим провидінням. Вони проголосили себе Божими діячами; і що відрізняє абассидів від їх попередників, вони й самі вірили, що Бог дав їм халіфат, щоби вести мусульманську спільноту до правильного розуміння ісламу. Називаючи себе лідерами, яких веде Боже Провидіння, вони змінили установу попереднього каліфа Муавійя, за якою каліф веде цивільні справи спільноти, в той час як улама веде віруючих дорогою Бога.

Але кінець кінцем шиїти відкинули легітимність Абассидів, і за це нові каліфи їх переслідували. Абассидські каліфи продовжували правити як світські царі, але при цьому втручалися в релігійні справи набагато більше, ніж їх попередники Умайяди [Aslan, Reza. No god, but God. – New York: Random House Publishing Group, 2006. – P. 137]. Сьомий Абассид каліф аль-Мамун (помер 833 р.) запровадив релігійну інквізицію проти тих теологів та правників, які не погоджувалися з його релігійними поглядами. Щоправда,

ця інквізиція була неуспішною і не протрималася довго. Вже за халіфата аль Мутаваккіла (помер 861 р.), племінника аль-Мамуна і сина його брата аль Мутасіма, інквізицію було припинено з підтекстом, що ніколи більше каліф не стане так відкрито втручатися в релігійні справи. Це надало уламі (вченим теологам, насамперед традиціоналістам) високий авторитет у спільноті, можливість встановити різні школи думки для вираження своїх правових та теологічних поглядів, а також укласти систему законів мусульманського суспільства, відому як Шаріат. Наслідком цього став процес ісламізації, всеохоплюючого ісламу не стільки як релігії, скільки як способу життя, визначення якому давали ці вчені мужі.

Цей історичний контекст пояснює, чому для сучасного Ірану і всього мусульманського світу лишаються важливими ці старі класичні питання ісламу, які сформували і течію в ісламі – шіїзм, а також, яку роль могли відіграти в політичній риторичі такі терміни, як Махді, Імам, Карбала. У ХХ сторіччі 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 вірними послідовниками, із сучасними ідеями конституціоналізму та демократичних прав. Але й ці сучасні дебати укорінені в ті ж питання релігійної та політичної влади, які турбували умму в перші сторіччя ісламу.

Так, в 1934 році модерністський реформатор Алі Абд ар-Разік (1888-1966 рр.) доводив у своїй книзі «Іслам та основи управління» необхідність відділення релігії від держави в Єгипті; він доводив це, посилаючись на чітке розрізнення між авторитетом Пророка в релігійних питаннях як Посланника Бога, і суто секулярною функцією халіфату, який був громадською інституцією, котру будь-хто з мусульман може піддавати критиці, 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 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 секулярного життя. Тому лише легітимна ісламська держава забезпечує і матеріальні, і моральні потреби своїх громадян.

У 1970-х роках Аятола Рухолла Хомейні застосував явно шіїтську інтерпретацію аргументів Кутба, аби скерувати в потрібному йому напрямку соціальну революцію, яка була наслідком незадоволення деспотичним монархічним правлінням, підтримуваним США. Звертаючись до історичних сентиментів шіїтської більшості країни та демократичних сподівань народу,

Хомейні доводив, що лише найвища релігійна влада може управляти суспільними та політичними справами так само, як це робив Пророк.

Ці три політичні лідери відновлювали почуття єдності мусульман, які на цей час вже були роздрібленою спільнотою в світі. Без централізованої політичної влади (на зразок халіфа), чи централізованої релігійної влади (на зразок Папи) єдині установи сучасного світу, які могли б об'єднати під одним прапором, були саме релігійні установи Улами (вчених правників та теологів).

За всю історію ісламу мусульманські династії замінювали одна одну, ісламські парламенти обиралися та розпускалися, і лише Улама, вчені мужі, зі своїм умінням нагадати традиції минулого, утримали роль, яку взяли на себе самі, бути лідерами мусульманського суспільства. В результаті упродовж чотирнадцяти століть іслам майже виключно визначався невеликою купкою незламних, часто традиціоналістських чоловіків, які вважали себе стовпами релігійних, соціальних та політичних засад свого суспільства.

Геніальність Хомейні як політичного та релігійного лідера полягала у розумінні ролі шіїтської віри та культури для Ірану. Він використовував у своїх промовах такі символи та метафори шіїтського ісламу, які не тільки мобілізували маси, але й натякали на його, Хомейні, особливий статус. Так, згадуючи Ісмаїла, сафавідського правителя, який 500 років тому створив першу шіїтську 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 називати його месією та Махді. Він, як і всі попередні Махді, виводив своє походження від сьомого Імама Муси аль Казима, він дозволив себе називати Імам, він втяг країну у восьмирічну криваву війну з Іраком як помсту за різанину родини Хусейна в Карбалі. Десять тисяч іранських підлітків і дітей як гарматне м'ясо йшли через передові із «ключами до раю» на шиї та пов'язкою на лобі зі словом Карбала – для того, щоби нагадати їм, що вони йдуть слідами мучеників. Хомейні навіть переосмислив термін *джихад* на мілітаризований кшталт. Аятола Хомейні спирався на військову інтерпретацію джихада спершу для того, щоби вдихнути енергію радикалізму в революцію 1979 року і пізніше, щоби підтримувати дух війська й народу під час 8-річної війни з Іраком. Хомейні вбачав в джихаді не віру, але військову зброю. На основі цього бачення джихаду Хомейні пізніше було створено ісламську військову організацію «Хезболла», яка в свою чергу винайшла ідею смертників з бомбами, що розпочало нову еру міжнародного тероризму.

Але найкращим винаходом Хомейні для здійснення його особистої мрії теократичного правління була доктрина Валайят-е Факіх, який фактично

нівелював 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 шіїтське 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, в своїй доктрині Валайят-е Факіх Аятолла Хомейні переніс увагу саме на владу Бога в насправді ісламській державі; Боже правління можливе за присутності Махді (Прихованого Імама), а за його відсутності – його представниками, здатними правильно інтерпретувати Боже послання; звідси йшло логічне продовження, що правильна інтерпретація Божих законів може бути виконана лише тими, хто присвятив своє життя вивченню релігії, і з них той правник, хто 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 шіїтських принципів державного управління іранським владним духовенством, і офіційна позиція Факіха із символічної стала вищою посадою країни. 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. 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.

На жаль, іранці до голосування за цю конституцію не змогли розгледіти тонкі нюанси та підводні камені нової конституції і зрозуміти можливості для їх застосування, вони ще раділи новій незалежності і надто були засліплені риторикою звинувачення у всіх бідах американців та британців, які могли відновити правління шаха. У своїй риторичі Аятола Хомейні використав ще один прийом, звичний для тоталітарних режимів: у випадку критики влади відволікати увагу мас на справжніх та (частіше)

увних зовнішніх та внутрішніх ворогів, які буцімто намагалися позбавити звільнений народ завоювань революції. Були і тверезі голови, були інші аятоли, як, наприклад, голови релігійної громади Аятола Боруджерді та Аятола Шаріатмадарі, котрі не погоджувалися з легітимністю доктрини Валайят-е Факіх, доводячи, що відповідальність сучасних мусульманських кліриків полягає в збереженні духовного характеру ісламської держави, а не безпосередньому управлінні нею [Aslan, Reza. No god, but God. – New York: Random House Publishing Group, 2006. – 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 шіїтського 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 молодого ісламської республіки. Як часто трапляється під час війни, в інтересах національної безпеки усіяку вільну критику було припинено, і мрія створення нової демократичної держави на засадах ісламських моральних принципів зазнала краху, 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 Хусейна 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 р. 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 був нівельований.

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, і передусім – демократія. Це дало поштовх до теологічних та наукових розвідок, дискурсів [A Supreme Leader at Bay // The Economist. – January 9th. – 2010. – P. 26-27] з метою обґрунтування хибності та упередженості підходу Хомейні у трактуванні релігійних постулатів Ісламу, що стосуються влади, законності її застосування у духовному вимірі і легітимності у вимірі суспільного визнання.

Висновки. За тридцять років, що минули по іранській революції, ісламський радикалізм часто ставав на заваді назрілим соціально-

економічним та релігійно-ідеологічним перетворенням. «Ісламська республіка» в сучасному іранському трактуванні потребує реформ, а іранський народ готовий до змін, на той час як владно-клерикальна верхівка вбачає в реформах безпосередню загрозу існуючого режиму. Поєднання таких непокінуваних, здавалося б, речей як характерний для іранського суспільства ісламський традиціоналізм із демократичними цінностями виявляється для нової генерації іранців тим фундаментом, на якому постане могутня як в політико-правовому, так і в духовно-моральному вимірі Іранська держава.

А н о т а ц і ї

В статті К.Семчинського «Историко-политический контекст и идеологическое обоснование процессов исламизации и демократизации в современном Иране» исследуется историко-политический контекст и религиозно-правовое обоснование идеологических трансформаций, направленных на утверждение легитимности теократического и авторитарного правления в исламской республике. На основе исследования первоисточников исламской религии, постулатов шиизма, истории возникновения веры в Махди и теологических дискуссий по поводу разделения государства и религии в исламе, автор допускает возможность переосмысления политико-религиозной доктрины в исламском шиитском государстве.

Ключевые слова: Иран, иранская революция, шиитское государство, доктрина Махди, религиозная власть, демократические ценности.

The article of K.Semchinskij “Historical and political context and ideological foundation of the processes of Islamization and democratization in modern Iran” looks into historical and political context as well as religious and legal foundation of ideological transformations which are aimed at reconfirming the legitimacy of the theocracy and authoritarian rule in the Islamic republic. The author based his research on the sources of Islam, shia postulates, the history of the belief in Mahdi, and the theological discussions concerning the division of the state and religion in Islam. The author admits reexamination of political and religious doctrine in shia state.

Key-words: Iran, Iranian revolution, shia state, doctrine of Mahdi, religious power, democratic values.
