

ԱՊՍԱՍԲՈՒԹՅՈՒՆ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ԴԵՄ Իրանի քաղաքական համակարգը՝ ավանդույթի և արդիականացման միջև

Հրանտ Տեր-Աբրահամյան

Հոդվածում քննարկվում են ներկայիս Իրանի ներքին քաղաքական իրողությունները՝ պատմական, էթնոմշակութային, ինչպես նաև արդիականացման գործընթացների ֆոնի վրա: Առանձնացված է «կրոնական հեղափոխության» մոդելը որպես տիպական մոդել Իրանի պատմության համար: Այս պատմաքաղաքակրթական մոդելի շրջանակներում մեկնաբանվում է և 1979թ.-ի հեղափոխությունը Իրանում:

1979թ.-ի հեղափոխությունը դիտարկվում է նաև արդիականացման (modernity) գործընթացի համատեքստում և Նոր դարաշրջանի այլ հեղափոխությունների շարքում, ինչպիսիք են՝ 1789թ.-ի Ֆրանսիական, 1917թ.-ի Ռուսական հեղափոխությունները և այլն: Բացահայտվում են «մշակութային հեղափոխության», «պահպանողական հեղափոխության» մոդելների, ինչպես նաև «հեղափոխական մեսիականության» տարրերը Իրանական Իսլամական հեղափոխության համար: Փորձ է կատարվել նաև դասակարգել հետհեղափոխական Իրանի քաղաքական ներքին խմբավորումները: Դասակարգման հիմքում ընկած է քաղաքական հոսանքների բաժանումը ըստ «քաղաքական կամ գաղափարաբանական ոճի»: Ուրվագծվել է նաև ներքին քաղաքական զարգացումների դինամիկան՝ հենվելով հոդվածում ներկայացված մոդելների վրա:

Ներածությունում և վերջաբանում քննարկված խնդիրները ներկայացվում են ընդհանուր պատմափիլիսոփայական համատեքստում:

Նախաբան

Մեթոդաբանական նոթեր

Արդյո՞ք հնարավոր է «մարգարեության» մի տիպ, որն ուղղված լինի դեպի անցյալը: Այլ խոսքերով ասած, արդյո՞ք հնարավոր է կամ նույնիսկ անհրաժեշտ է պատմական անցյալի ինտուիտիվ և ամբողջական ընկալումը, որն ինչ-որ տեղ նաև կարող է նախորդել էմպիրիկ փաստերի հավաքագրման և դասակարգման գործընթացին: Վերաձևակերպելով այս հարցադրումը, կարող ենք հարցնել՝ արդյո՞ք պատմությունը, կամ ավելի ստույգ՝ պատմական գիտությունը, զուտ էմպիրիկ փաստերի հիման վրա կառուցվող և մաթեմատիկական, «ճշգրիտ» մեթոդով շարադրվող մի գիտություն է, թե՞ նա ենթադրում է նաև ստեղծագործական ակտ հետազոտողի կողմից, որը պարունակում է նաև ինտուիտիվ ճանաչողություն, ավելին՝ մի տեսիլք, մի պատկեր, «մարգարեություն անցյալի մասին», որը պետք է նախորդի զուտ էմպիրիկ շարադրանքին,

և, բացի այդ, նաև իրենով պայմանավորի վերջինս:

Ավելի խորը պատասխան տալու համար մեր հարցադրմանը, պետք է ճշտենք մեր վերաբերմունքը հենց ի՞նչ պատմության նկատմամբ՝ պատմության՝ ո՛չ թե պատմական գիտության առումով, այլ՝ որպես պատմական անցյալի:

Պատմությունը՝ ծավալում է: Բայց արդյո՞ք նա միայն ժամանակի կամ մեխանիկական շարժման ծավալում է, թե՞ կան գերժամանակային գործոններ ևս: Այս վերջին դեպքում՝ որևէ քաղաքակրթության կամ ժողովրդի պատմությունը չի կարող լինել ինքնամփոփ *ding-an-sich* (Կանտի փիլիսոփայության «ինքն իր մեջ» հասկացությունը), այլ՝ պետք է դիտվի իբրև միասնական մի ոգու արտահայտություն, ոգի, որն իր դրոշմը դնում է նաև նույն ժողովրդի գրականության, կրոնական համակարգի, առհասարակ՝ մշակույթի վրա:

Այս առումով՝ պատմությունը առասպելության, «մյութոսի» ծավալումն է: Եվ այս դեպքում մենք կարող ենք գտնել պատմության «գեներտիկական կոդը», վերհանելով տվյալ քաղաքակրթության մշակութային հուշարձանների մեջ թաքնված արխետիպերը: Այս համատեքստում արդարացի կլինի նաև «մարգարեացման» մեթոդաբանությունը թե՛ անցյալի և թե՛ ապագայի նկատմամբ:

Ավելին. այստեղ մենք կարող ենք ասել, որ ժողովրդի պատմությունը կարելի է վերհանել նրա առաջին առասպելության, ազգածին ավանդույթից, որն արձանագրված է նրա գրականության առաջին նմուշներում: Այս նախաառասպելությո՞ւնը կարող է հանդես գալ որպես մոդել, որի ծավալումը ժամանակի մեջ և՛ կներկայացնի տվյալ ժողովրդի պատմության բացատրական մոդելը, և՛, միաժամանակ, այդ պատմությունը իրենով կսահմանափակի: Այլ խոսքերով ասած՝ «Ցեղի վերջին հնարավոր գիտելիքը պարունակվում է արդեն նրա առաջին կրոնական առասպելի մեջ»:

Հիմնվելով այս սահմանման վրա, պետք է կառուցենք մեր շարադրանքը Իրանի մասին, ընկալելով այդ երկրի ողջ պատմությունը որպես միասնական մի շարադրանք ո՛չ թե մետաֆորիկ իմաստով, այլ՝ որպես «հիմնական առասպելի» իրական ծավալում ժամանակի մեջ: Տեսնելու ենք, որ այն «ինֆորմացիան», որը տրված է Կավի քուրմ-դարբինի ապստամբության մասին Իրանի ավանդական պատմության նախնական առասպելությո՞ւն, պարունակում է արդեն այն կառուցվածքային կոդը, որի շուրջ ծավալվում են Իրանի պատմության «վերիվայրումները»:

Երկու խոսք

«Ճշմարտություն խոսել և լինել վարժ նետաձիգ՝
ահա՛ պարսկական առաքինությունը...» [1]

«...անօրենները, որոնք խախտում են պայմանագրերը, կործանման են հասցնում ամբողջ երկիրը... Երբեք մի՛ խախտիր պայմանագիրը, ո՛վ դու, Սպիտամայի որդի, անկախ նրանից, թե ում հետ ես կնքել դու այն՝ ստախոսների՞, թե՞ ճշմարտության հետևորդների հետ, քանի որ պայմանագիրը նույն ուժն ունի և՛ ստախոսների, և՛ ճշմարտության հետևորդների նկատմամբ» [2, Դ. 2, Ը. 155]:

Այս խոսքերը, որոնք Ահուրամազդան ուղղում է Ջրադաշտին և որոնցով սկզբնավորվում է Ավեստայի՝ Միհրին նվիրված օրհներգությունը («Միհր Յաշտը»), վկայում են Իրանում «հասարակական մշակույթի» խորը արմատների մասին: «Միհր-Յաշտի» հեղինակից մոտ երկու հազար տարի հետո, Սեֆևյան հարստության հիմնադիր Շահ Իսմայիլը կրկնում է Ջրադաշտի խոսքերը իր հոգևոր բանաստեղծություններից մեկում. «Այստեղ չեն հարգում սուտը... Եղի՛ր հավատարիմ քո ուխտին և երդումին, եթե դու ճշմարտախոս ես» [3, Բ. 22]:

Դժվար է ընկալել Իրանի ներկայիս աշխարհաքաղաքական և ներքին զարգացումների վեկտորները՝ առանց ընկալելու վերջիններիս հազարամյա քաղաքակրթական և պատմական համատեքստը: Այսօրվա Իրանում բազմաթիվ գործընթացներ կարելի է մոդելավորել և ավելի խորությամբ ընկալել, տեսնելով դրանց փոխկապակցվածությունը իրանական միջնադարյան և հին պատմության հետ, ցույց տալով դրանց ժառանգականությունը:

Այսօրվա Իրանը միայն մի առանձին գլուխ է իրանական քաղաքակրթության միասնական տեքստի մեջ: Հասկանալու համար այդ առանձին գլխի ենթատեքստը և համատեքստը, փորձենք իմանալ նախորդ գլուխների «բովանդակությունը»:

Միաժամանակ, չափազանց կարևոր է ընկալել ավանդույթի և արդիականացման գործընթացի փոխկապակցությունը: Այսինքն՝ փորձել հասկանալ, թե ինչպե՞ս են հնագույն արխետիպերը, որոնք երևան են գալիս Իրանի ողջ պատմության ընթացքում, առնչվում և զուգակցվում արդիականացման գործընթացի հետ: Որովհետև ինչքան որ անհնար է հասկանալ այսօրվա իրողությունները առանց դրանց պատմամշակութային և էթնոհոգեբանական համատեքստի, նույնքան և թերի կլինի մեր ընկալումը, եթե մեր դիտարկումից դուրս մղենք արդիականացման (modernity) երևույթը որպես Նոր Դարաշրջանի համաշխարհային զարգացումների կարևորագույն գործոն և շարժիչ ուժ:

Այս երկու առումով էլ՝ չափազանց հետաքրքիր է դիտարկել 1979թ. Իսլամական հեղափոխությունը, որը Իրանի ներկայիս քաղաքական

համակարգի գլխավոր բնորոշիչ գործոնն է: Հեղափոխության, նրա պատմական և ժամանակակից առումների վերհանունով կսկսենք մեր դիտարկումը:

1. «Կրոնական (աստվածապետական) հեղափոխության» արխետիպային մոդելը Իրանի պատմության մեջ

Մի քանի խոսք «կրոնական հեղափոխություն» եզրի (տերմինի) վերաբերյալ: Դա ընտրել ենք որոշակի վերապահումներով, հասկանալով, որ «հեղափոխություն» եզրը (որը բազմաթիվ առնչություններ ունի ժամանակակից գործընթացների հետ), հին և միջնադարյան պատմության նկատմամբ կարելի է օգտագործել միայն պայմանականության այս կամ այն չափով: Ինչ վերաբերում է դրա «կրոնական» բաղադրիչին, ապա տվյալ դեպքում ի նկատի ունենք ո՛չ թե «հեղափոխություն կրոնական ուսմունքի շրջանակներում», այլ՝ *հասարակական հարաբերությունների հեղափոխություն՝ կրոնական գործոնի հիման վրա, որի բաղկացուցիչ տարր կարող է հանդիսանալ աստվածապետական կարգերի հաստատումը կամ՝ հոգևոր և աշխարհիկ իշխանության միաձուլումը*: Ավելի լայնացնելով այս սահմանումը՝ կրոնական հեղափոխության տակ հասկանում ենք հասարակական հեղափոխության մի տիպ, որն ենթադրում է հասարակական (պետական, քաղաքական, սոցիալական և այլ) հարաբերությունների փոփոխություն կրոնական գաղափարախոսության հիմքի վրա, ինչը ենթադրում է նաև՝ լիակատար կամ մասնակի աստվածապետական կարգերի հաստատում:

Կոչելով այս երևույթը արխետիպային Իրանի պատմության համատեքստում, մենք ի նկատի ունենք դրա կրկնողականությունը, ցիկլային բնույթը, որը և պետք է վկայի երևույթի տիպականության մասին որպես տվյալ քաղաքակրթության «գենետիկ կոդի» մի մաս¹:

¹ Հետաքրքիր է դիտարկել այս մոդելը որպես ինվերսիոն տարբերակ մեկ այլ մոդելի նկատմամբ, որը ներկայացված է «ավանդապաշտության («տրադիցիոնալիզմ») բնագանգական (մետաֆիզիկական) դպրոցի հիմնադիր Ռ. Գենոնի մոտ որպես «աշխարհիկ դասի (կշատրիների) հեղափոխություն ընդդեմ հոգևորական դասի (բրահմանների) իշխանության»: Գենոնը փորձում է այս մոդելը վերհանել հնդկական ու եվրոպական առասպելական և պատմական նյութի հիման վրա: Այդ մոդելի շրջանակներում հեղինակը գտնում է, որ մարդկային հասարակության սկզբնական փուլերին բնորոշ է հոգևորական, քրմական դասի իշխանության գերակայությունը աշխարհիկ իշխանների դասի նկատմամբ: Հետագա զարգացման միտումը, սակայն, գրեթե ամենուր բերում է աշխարհիկ իշխանների ապստամբությանը հոգևորականների դեմ և սկզբնական համամասնության խախտմանը [4]: Հետաքրքրական է, որ ժամանակակից գիտությունը կարծես թե համամիտ է այս դրույթի հետ: Խանձանյալ դեպք, հիմքեր կան կարծելու, որ հնդեվրոպական միասնության ժամանակաշրջանում, թագավորները առաջին հերթին կատարում էին քրմական գործառույթներ, կամ, առհասարակ, երկրի կառավարումը եղել է քրմական դասի ձեռքերում [5]: Ըստ որում, այսպիսի վիճակ որոշ հետազոտողներ վերականգնում են նաև Հայկական Լեռնաշխարհի հնագույն պետություն համարվող Արատտայի համար [6]: Այսպիսով, մեր առաջարկած «կրոնական հեղափոխության» մոդելը, բացի նրանից, որ ինչպես տեսնում ենք, ինվերսիոն բնույթ է կրում Գենոնի մոդելի նկատմամբ, կարող է դիտվել նաև որպես ենթագիտակցական վերադարձի փորձ նախապես գոյություն ունեցող մի կարգավիճակի: Այս դեպքում, հետաքրքրական ձևով իր նախնական իմաստն է ստանում «revolutia» եզրը, որը, սկզբնական իմաստով, «վերադարձ» է նշանակում:

* * *

Այժմ փորձենք հիմնավորել մեր դրույթը, ըստ որի՝ «կրոնական հեղափոխություն» մոդելը արխետիպային բնույթ է կրում Իրանի պատմության համար:

Իրանի ավանդական (առասպելականացված) պատմության սկզբում (որի ամբողջական շարադրանքը տրված է «Շահնամեում», բայց որի հիմնական տարրերը ձևավորված են արդեն Ավեստայի շրջանում), դրված է դարբին Կավիի կերպարը: Ըստ ավանդության՝ Կավին առաջնորդում է ապստամբությունը բռնակալ Ջահակի (Աժի Դահակա) դեմ: Ապստամբության հաղթանակով՝ հիմնադրվում է Քեյանիդների թագավորական կիսաառասպելական հարստությունը: Հին իրաներենում «Կավի» նշանակում է և՛ «դարբին», և՛ «քուրմ»: «Կավիները» հատուկ քրմական դաս էին, որից էլ ծագում է Քեյանիդների հարստությունը² [2, տ. 1, շ. 603]: Նրա ներկայացուցիչների մեծամասնության անվան դիմաց դրված է այդ տիտղոսը՝ Կավի Կավադ, Կավի Խուսրավա, Կավի Վիշտասպա (նոր պարսկերենով՝ Քեյ Քուբադ, Քեյ Խուսրոու, Քեյ Վիշտասպ) և այլն:

Այս ավանդությունից կարող ենք վերհանել հետևյալ հիմնական մոտիվը. *գուտ աշխարհիկ և անարդար ուժի վրա իր իշխանությունը հիմնած թագավորի (բռնակալի) դեմ ապստամբություն է բարձրացնում քուրմը*, որը ապստամբության հաջող ավարտով, *երկրում հաստատում է քրմական և աշխարհիկ իշխանության միաձուլման վրա հիմնված, ըստ էության՝ աստվածապետական կարգեր*: Այսպիսով, «կրոնական հեղափոխության» մոտիվը դրված է Իրանի պատմության ամենասկզբնական՝ ավանդական մասում, փաստորեն որպես էթնոգենետիկ ավանդույթ: Հենց այս մոտիվն էլ հետագայում կտեսնենք Իրանի պատմության ընթացքում՝ տարբեր օրինակներով:

Հաջորդ պատմական օրինակը, ուր կարելի է տեսնել «կրոնական հեղափոխության» արտահայտությունը, Ջրադաշտի բարեփոխումներն են: Գիտության մեջ արդեն վաղուց է տարածում գտել այն վարկածը, ըստ որի՝ դրանք կրում էին քրմական դասի կողմից կատարված «Ռեֆորմացիայի» բնույթ, որի արդյունքում, աշխարհիկ իշխանավորների դասը ներկայացնող աստվածությունները դուրս մղվեցին դիցարանից և հայտարարվեցին դիվական ուժեր [7, շ. 31-32], իսկ աշխարհիկ ազնվականության արժեքները մերժվեցին, փոխարինվելով քրմական արժեհամակարգով: Այսպիսով, Ջրադաշտի բարեփոխումները կարելի է մեկնաբանել որպես քրմական հեղափոխության իրականացում մտածողության ոլորտում:

² Նախորդ հղումի համատեքստի առումով հատկանշական է, որ «կավի» եզրը «ծագում է հնդեվրոպական միասնության ժամանակաշրջանից» [2, տ. 1, շ. 603]:

Նախախլամական Իրանում «կրոնական հեղափոխության» փորձի ևս մեկ օրինակ է Մազդակի գլխավորած շարժումը 5-6-րդ դարերում: Մազդակը մի կրոնական աղանդի առաջնորդ էր, որը որոշ ժամանակով գործունեության ազատություն ստացավ Կավադ արքայի թագավորության օրոք (489-531թթ.): Նրա ուսմունքը մոտիկ էր մանիքեությանը. բացի այդ, նա նաև հասարակական հարաբերությունների արմատական փոփոխություն էր քարոզում: Վերջինս ենթադրում էր հասարակության ձևափոխումը համայնավարական սկզբունքներով, որով երկրային կյանքը պետք է համապատասխանեցվեր աստվածային արդարության սկզբունքներին: Մազդակը քարոզում էր ունեցվածքի հավասար բաժանում հասարակության անդամների միջև: Մազդակի հասարակական բարեփոխումների հիմնական հարվածն ուղղված էր Իրանի ազնվականության դեմ: Որոշ ժամանակ արքայի կողմից նրան հնարավորություն տրվեց իրականացնել այդ բարեփոխումները, սակայն, ավելի ուշ, այս շարժումը հալածվեց [8], [9]:

Փաստորեն, այս պարագայում գործ ունենք «կրոնական հեղափոխության» մոտիվի հետագա զարգացման հետ, որով այն զուգակցվում է սոցիալական հեղափոխության հետ, մի հանգամանք, որը բնորոշ պիտի դառնա նաև հետագա դարերի համար: Մեր քննարկած հիմնական մոտիվը այստեղ ներկայանում է հետևյալ կերպ. «Կրոնական աղանդի առաջնորդը իրականացնում է հասարակական և ունեցվածքային հավասարության հաստատմանն ուղղված սոցիալական հեղափոխություն»:

* * *

Մազդակյան հեղափոխությունից մեկ ու կես դար հետո՝ Սասանյան Իրանը կործանվեց և երկրում տարածվեց իսլամը, որը նոր նրբերանգներ հաղորդեց «կրոնական հեղափոխականության» մոդելին: Իսլամի տարածման վաղ շրջանից սկսած, նրա երկու հիմնական ուղղություններից մեկը՝ շիայականությունը տարածում գտավ նաև Իրանում, և, կարելի է ասել, դեռ այդ ժամանակներից հատուկ կապ հաստատվեց Իրանի և շիայականության միջև: Այսպես, իմամ Ալիի որդի՝ երրորդ շիա իմամ՝ Յուսեյնը ամուսնացած էր Իրանի վերջին Սասանյան գահակալ Յազդեթ 3-րդի դստեր՝ Բիբի Շեհերաբանուի հետ [10]: Այսպիսով, շիա իմամների տոհմը դառնում էր նաև Սասանյանների ժառանգ, այսինքն՝ շիայական հոսանքը նաև իրանական ազգային երանգ էր ընդունում: Չնայած, որ շիայականությունը որպես պաշտոնական դավանանք Իրանում վերջնականապես հաստատվեց միայն Սեֆևյանների օրոք՝ 16-րդ դարի սկզբում, սակայն, նա մեծ տարածում և ազդեցություն ուներ Իրանում ողջ միջնադարում: Բացի այդ, շիայականության ճյուղա-

վորումներից մեկը՝ իսմայիլականությունը ևս իր ուրույն դերը խաղաց Իրանի պատմության որոշ շրջանում:

Որպեսզի հասկանալի դառնա շիայականության առնչությունը մեր քննարկած թեմայի հետ, անհրաժեշտ է կանգ առնել այդ ուսմունքին բնորոշ մի քանի կետերի վրա:

Շիայականությունն սկզբնավորվեց այն հարցից, թե Մուհամմեդ մարգարեի մահից հետո ո՞վ պետք է դառնա իսլամական համայնքի («Ումմա») առաջնորդը: Նրանք, ովքեր գտնում էին, որ իշխանությունը պետք է ժառանգեն Մուհամմեդի հորեղբորորդի և փեսա Ալին ու վերջինիս արու ժառանգները՝ կոչվեցին «շիա» (արաբերենով՝ «կուսակցություն»): Այդ ուղղությունը, սակայն, ի վերջո քաղաքական պարտություն կրեց և իշխանությունը ժառանգեցին այլ խմբավորումների թեկնածուները: Հետագայում, շիաների փորձերը հասնելու քաղաքական իշխանության դեռևս միասնական խալիֆայության շրջանակներում՝ նորից ձախողվեցին: Փաստորեն, շիայականությունը իսլամական աշխարհում ի սկզբանե ձեռք բերեց ընդդիմադիր և ապստամբ հոսանքի կարգավիճակ, որն իր կողմն էր ձգում հասարակության դժգոհ խավերին: Այսպիսով, շիայականության մեջ ուժեղ է դառնում սոցիալական արդարության ձգտման, բռնակալության դեմ պայքարի, հալածվածների պաշտպանության տարրը:

Մեր համատեքստի համար կարևոր է նաև իշխանության աղբյուրի մասին ուսմունքում սուննիական և շիայական մեկնաբանությունների տարբերության ընկալումը: Շիայականության մեջ սուննիականությունից ավելի է շեշտված աստվածապետական և խորհրդապաշտական (միստիկական) տարրը: Գերագույն իշխանությունը երկրի վրա պատկանում է Ալիի ժառանգորդ 12 իմամներին, որոնք, նախ և առաջ, հոգևոր առաջնորդներ են: Այս իշխանությունը խորհրդապաշտական է և հիմնված է Ալիի ժառանգորդների մեջ աստվածային լույսի «արտացոլման» գաղափարի վրա: 12 իմամների հարստության ավարտից հետո, այդ սրբազան իշխանությունը իրականացվում է «թաքնված» ձևով, իսկ «թաքնված իմամի» և հավատացյալների միջև միջնորդի դեր են կատարում հոգևոր ուսում ունեցող անձինք՝ ուլեմաները, մուջտահիդները և այաթոլլաները: Իշխանության մասին այս խորհրդապաշտական ուսմունքը հակադրվում է սուննիական ուսմունքին, ուր իշխանությունը թեև նույնպես ունի աստվածապետական տարրեր, սակայն զուրկ է խորհրդապաշտությունից ու սրբացումից և ավելի աշխարհիկ է [11, p. 76], [12], [13]:

Կարևոր է նաև ընկալել, որ այս ուսմունքի համաձայն, սուննի հոգևոր և աշխարհիկ առաջնորդները՝ խալիֆները, սուլթանները և այլն, շիաների համար զրկվում են իրենց օրինականությունից և վերած-

վում են բռնակալների, որոնց դեմ պայքարը և՛ ընդունելի է, և՛ ցանկալի: Բացի այդ, ամեն աշխարհիկ իշխանություն (այդ թվում և ձևականորեն շիայական), որը շիա գաղափարախոսների կողմից հայտարարվում է որպես բռնակալական, զրկվում է իր օրինականությունից, և դրա դեմ պայքարը ևս ի վերջո կարող է մեկնաբանվել որպես շիա հոսանքի դավանողի պարտականություն: Այս առումով, հետաքրքրական է ծագումով իրանցի հետազոտող Ա. Էհտեշամիի արտահայտած միտքը, թե Իրանը, ըստ երևույթին, միակ երկիրն է, բացի Չինաստանից, ուր հասարակական գիտակցության մակարդակով ամրագրված է այն տեսակետը, ըստ որի՝ եթե ժողովուրդը ղեկավարվում է բռնակալի և հասարակական շահերը ուղնահարող անձի կողմից, ապա այդ անձը պետք է տապալվի, մի երևույթ, որի ակունքները շիայական ուսմունքի մեջ են [14]:

Այսպիսով, մեր առաջարկած «կրոնական հեղափոխականության» մոդելի համար անհրաժեշտ է արձանագրել երկու կարևոր տարրեր, որոնք, ինչպես տեսանք, բնորոշ են շիայականության ուսմունքի համար: Առաջին՝ հեղափոխական, հակաբռնակալական տարրը, և, երկրորդ՝ իշխանության աստվածապետական, խորհրդապաշտական մեկնաբանումը: Երկուսը միասին տալիս են «կրոնական հեղափոխական» մոդելի նոր մեկնաբանումը արդեն իսլամական Իրանում: Բացի այդ, կարևոր է հիշել նաև այն կապը, որը շիայականության ուսմունքը հենց սկզբից ստեղծեց իրանականության (իրանիզմի) ազգային-պետական գաղափարի հետ, որը ևս կարևոր է մեր հետագա շարադրանքի համար: Այս առումով հետաքրքրական է շիայականության մեջ պարունակվող հեղափոխականության ներուժի ժամանակակից մեկնաբանումը, որը տալիս է Իրանում Իսլամական հեղափոխության գլխավոր գաղափարախոսներից մեկը՝ Ալի Շարիաթին:

Նա շիայականությունը սահմանում է «ապստամբության գաղափարախոսություն, անշեշ հավատք բռնակալների պարտության նկատմամբ: Այս գաղափարախոսությունը բոլոր հալածվածներին և արդարություն տենչողներին պատրաստում է մասնակցելու ապստամբությանը և հեղափոխությանը» [15]: Է՛լ ավելի խորացնելով իր միտքը, Շարիաթին պնդում է, որ շիայականությունը «ապստամբություն է պատմության դեմ», այդ թվում՝ սուլունի իսլամի պատմության ընթացքի դեմ: «Շիայականությունն սկսվում է բողոքի «Ո՛չ» կոչից, ուղղված այն ուղու դեմ, որ ընտրում է պատմությունը. նա ապստամբություն է պատմության դեմ» [15]:

Սա նշանակում է, որ շիաները չեն ընդունում այն «կառավարիչներին, որոնք իշխում էին իսլամական աշխարհին պատմության ընթացքում, խաբելով մարդկանց մեծամասնությանը»: Դարերի ընթացքում,

շիայականությունը եղել է հեղափոխական շարժում, որն «ընդդիմադիր էր Օմայյանների, Աբասյանների, Ղազնևյանների, Սելջուկների, Մոնղոլների, Թեմուրյանների ինքնակալական վարչակարգերին, որոնք կյանքի կոչեցին իսլամական իշխանության սուննիական հայեցակարգը... Շիաները ճնշվածների ներկայացուցիչներն են, արդարադատություն պահանջող դասակարգ...» [15]: Շիայականությունը կրոնա-փիլիսոփայական ուսմունքից վերածվում է «սոցիալ-քաղաքական հեղափոխական մի շարժման» [15]: Այսպիսի մեկնաբանման պարագայում՝ հավատացյալ մարդու իրական իդեալ է դառնում ապստամբը, հեղափոխականը, անարդարության և բռնակալության դեմ պայքարողը [16]:

Շարիաթի այս մեջբերումների հետ է առնչվում Իսլամական հեղափոխության առաջնորդ այաթոլլա Խոմեյնիի կարծիքը. «Դուք գիտեք, որ ապստամբությունները և անեծքները Օմայյանների դեմ,...որոնք վաղուց արդեն դժոխքում են, նշանակում են ապստամբություն և բողոք ողջ աշխարհի բոլոր կեղեքիչների և ճնշողների դեմ, իսկ նման բողոքների ժառանգականության պահպանումը ջախջախում է կեղեքումը, դաժանությունը և անարդարությունը» [17]:

Շիայականության այսօրինակ մեկնաբանումը կարևոր է մեզ համար երկու առումով. նախ՝ որպես շիայականության մեջ հեղափոխականության ներուժի բացահայտման օրինակ, և, երկրորդ՝ որպես այդ ներուժի մերօրյա վերաիմաստավորման մի նմուշ, որն օգնում է հասկանալու այն տեղը, որն զբաղեցնում է Իսլամական հեղափոխությունը Իրանի պատմության համատեքստում:

* * *

Շիայականության ճյուղավորումներից մեկը իսմայիլականությունն է: Այդ ուսմունքի հետևորդները 11-12-րդ դարերում Իրանի լեռնային տարածքներում ստեղծեցին մի աստվածապետական իշխանություն: Ձևականորեն՝ իսմայիլականությունը տարբերվում է շիայականության հիմնական հոսանքից նրանով, որ ի տարբերություն վերջինիս, ճանաչում է Ալիի հարստության միայն 7, այլ ոչ թե 12 իմամների (7-րդ իմամը Իսմայիլն է, որի անունով էլ կոչվում է ուղղությունը): Բովանդակային առումով, սակայն, առկա են մեծ տարբերություններ տիեզերաբանական, գոյաբանական և այլ ոլորտներում: Առհասարակ, իսմայիլականությունը շատ ավելի հեռու է գնացել սուննիական մահմեդականությունից, քան «12 իմամական շիայականությունը»: Մեր թեմայի տեսակետից կարևոր է սակայն, որ իսմայիլականությունը պահպանում, և, փաստորեն, էլ ավելի ուժեղացնում է շիայականության հեղափոխական, արմատական տարրի ներուժը՝ տեղափոխելով այն ընդհուպ մինչև գոյաբանության ոլորտ, այս առումով հանդիսանալով գնոստի-

կական ուսմունքների ժառանգորդը³:

Իսմայիլականությունը մեծ տարածում գտավ իսլամական աշխարհում 9-11-րդ դարերի ընթացքում: Իսմայիլականներն իշխանության եկան Եգիպտոսում, Զյուսիսային Աֆրիկայում, Սիրիայում և այլուր՝ ի դեմս Ֆաթիմյանների խալիֆայության: 11-րդ դարի վերջում՝ իսմայիլական մի առանձին պետություն ստեղծվեց Իրանի հյուսիսային շրջաններում: Այս պետության հիմնադիրը դարձավ Զասան իբն Սաբահը: Իսմայիլականների այս պետության բնորոշ գծերն էին աստվածապետությունը, սոցիալական արդարության, ունեցվածքային հավասարության ձգտումը և անհաշտ պայքարը Իրանի սուլունի, ոչ իրանական ծագում ունեցող կառավարիչների՝ սելջուկների և մոնղոլների դեմ: Իսմայիլականները պայքարում էին նաև չափավոր շիաների դեմ [19]:

Այսպիսով, տեսնում ենք միավորումը երեք սկզբունքների՝ աստվածապետություն, սոցիալական հեղափոխականություն, իրանական ազգայնականություն: Սա համապատասխանում է շիայականության վերը նկարագրված սկզբունքներին և «կրոնական հեղափոխության» մեր նկարագրած մոդելին:

* * *

Շիայականության հիմնական հոսանքը՝ 12 իմամական շիայականությունը Իրանում վերջնականապես հաղթեց և պաշտոնական պետական դավանանք հայտարարվեց 16-րդ դարի սկզբին՝ Սեֆևյանների հարստության հաստատման հետ, թեև իրանական ավելի հին թագավորական հարստություններ (ինչպես օրինակ՝ 9-րդ դարի Բուիները կամ Բուվեյհիները) արդեն շիաներ էին:

Սեֆևյանների իշխանության գալը և նրանց կառավարման առաջին շրջանը ևս կարող է մեկնաբանվել որպես «կրոնական հեղափոխության» հերթական արտահայտություն Իրանի պատմության մեջ, թեև ավելի ուշ շրջանում, Սեֆևյանների շիայականությունը, ըստ նույն Ալի Շարիաթիի, վերածվեց բռնակալների և աշխարհիկ իշխանների ձեռքին

³ Գնոստիկական տարրը անմիջական կապ ունի հեղափոխականության թեմայի հետ: Եթե ընդհանրացնենք բազմաթիվ գնոստիկական ուղղությունների ուսմունքը, ապա դրանք իշխանության դեմ պայքարը բարձրացնում են գոյաբանական մակարդակի: Այսինքն՝ խնդիրը ոչ միայն կոնկրետ աշխարհիկ իշխանությունների անարդարության մեջ է, այլ՝ սխալն ու անարդարությունը ի սկզբանե դրված են հենց աշխարհի գոյացման մեջ: Այստեղից էլ այն դրույթը, ըստ որի՝ ամեն քաղաքական հեղափոխական գաղափարախոսություն կամ շարժում, որպես իր ենթագիտակցական նախատիպ, ունի գնոստիկական այդ մոդելի կառուցվածքը: Իր հերթին, այդ կառուցվածքը ևս կարող է ունենալ հնագույն՝ հնդեվրոպական ակունքներ, կապված հնդեվրոպական «հիմնական առասպելույթի» տարբերակներից մեկի (այսպես կոչված «հայրական տարբերակի») հետ: Իսմայիլականության գնոստիկական ակունքներն ակնհայտ են և ընդհանուր ճանաչում գտած (նույնը կարելի է ասել և մագդալիզմի համար): Զետաքրքրական է նաև, որ ժամանակակից ձախ հեղափոխական մտածողներից ոմանք ընդունում են իրենց ժառանգականությունը գնոստիցիզմից [18]:

մի գործիքի, այդ առումով նմանվելով սուննիականության [15]: Սակայն, իր սկզբնական շրջանին, Սեֆևյանների իշխանությունը «կրոնական հեղափոխականության» մոդելի ուժեղ տարրեր էր պարունակում:

Սեֆևյանները զուտ աշխարհիկ իշխողներ չէին: Տոհմի առաջին ներկայացուցիչը՝ շեյխ Սաֆիուդդին Վալին «սաֆավիյա» սուֆիական հոգևոր-խորհրդապաշտական եղբայրության հիմնադիրն էր: Հետագայում այս եղբայրության առաջնորդությունը ժառանգաբար անցավ այդ տոհմի ներկայացուցիչներին: Այսպիսով, Սեֆևյանների տոհմի իշխանները, նախ և առաջ, հոգևոր իշխաններ էին՝ խորհրդապաշտական եղբայրության շեյխեր: Հոգևոր այս իշխանությունն էլ ժառանգեց Իսմայիլ Սեֆևին, որը մի շարք պատերազմների ընթացքում իր իշխանության տակ միավորեց ողջ Իրանը և շահ հռչակվեց:

Ստանձնելով աշխարհիկ իշխանությունը, նա, սակայն, միաժամանակ, մնաց հոգևոր իշխանության կրող: Թե Շահ Իսմայիլի համար ինչքան կարևորություն է ունեցել հոգևոր առաջնորդի իր դերը՝ կարող են վկայել նրա գրած հոգևոր բանաստեղծություններից մեկի տողերը. «Ես օդ եմ գցում հազար և մի դազաները (պետական-վարչական միավորները, - Հ. Տ.-Ա.): Ի՞նչ ունեմ ես բացի իմ հոգևոր ուսուցչից» [3, p. 269]: Այստեղ, ըստ հետազոտողի մեկնաբանության, շահը «համոզվածությունն է հայտնում, որ սուֆի շեյխի հոգևոր իրավասությունները անհամեմատելի են ... վարչական շրջանների նկատմամբ իրավասությունների հետ, և որ հազար ու մի «դազա»-ները չեն կարող համեմատվել մեկ շեյխի դամբարանի հետ» [20, c. 268]: «Աստվածապետական գաղափարներով լի են նաև Իսմայիլի բազմաթիվ այլ հոգևոր բանաստեղծությունները», - շարունակում է նույն հեղինակը: Իսմայիլը «դեռ վաղ տարիքից հավատում էր, որ այս աշխարհում իրեն վիճակված է կատարել մի բարձրագույն առաքելություն, որը գալիս է Աստծուց» [20, c. 260]: Բացի այդ, իր որոշ հետևորդների կողմից Իսմայիլը ճանաչվում էր որպես Մահդի, այսինքն՝ Փրկիչ, «թաքնված իմամ», որը պետք է հանդես գա աշխարհի վերջին օրերին և վերականգնի արդարությունը երկրի վրա [20, c. 263]: Այս օրինակում երևում է, թե Սեֆևյանների առաջին կառավարչի համար ինչպիսի՜ կարևոր նշանակություն ուներ աստվածապետական սկզբունքը:

Շահ Իսմայիլի վարած պատերազմական գործողությունները ևս կրում են կրոնական սկզբունքի մեծագույն ազդեցությունը: Մի շարք պատերազմների շնորհիվ միավորելով Իրանի տարածքը, նրա գլխավոր գործը եղավ ողջ այդ տարածքում շիայականության՝ որպես պաշտոնական ուղղության հռչակումը: Նրա մղած արտաքին պատերազմները նույնպես կրում են ընդգծված կրոնական բնույթ: Ծայր աստիճան սրվեցին շիա-սուննիական հակասությունները: Այդ ժամանակ, սուննի-

ականությունը մարմնավորում էր Օսմանյան կայսրությունը, որի հետ անդադար պատերազմների նախաձեռնությունը Շահ Իսմայիլին էր: Սա անհավասար պայքար էր, քանի որ երկու տերությունների մարդկային և այլ պաշարները անհավասար էին (հոգուտ Օսմանյան կայսրության): Իրանի բնակչության քանակը այն ժամանակներում չէր հասնում 9 միլիոնի [21]: Շահ Իսմայիլի զինվորների գլխավոր շարժիչ ուժը կրոնական մոլեռանդությունն էր: Այս պատերազմները ինչ-որ տեղ կրում էին մեսիական, շիայական գաղափարախոսության ժամանակակից լեզվով ասած՝ «հեղափոխության արտահանման» բնույթ, քանի որ Իսմայիլի նպատակների մեջ էր մտնում Անատոլիայում և Իրաքում ապրող իր դավանակիցների ազատագրումն ու սուննիական խալիֆայության ոչնչացումը: Շահ Իսմայիլի հոգևոր բանաստեղծություններում հնչող կոչերը ուղղված են ո՛չ միայն Իրանի բնակչությանը, այլև՝ Օսմանյան կայսրությունում ապրող մահմեդականներին⁴ [20, c. 258-259] (այս տեսանկյունից՝ այս պատերազմները առնչություն ունեն 1980-88թթ. Իրան-Իրաքյան պատերազմի գաղափարախոսական հիմնավորման հետ): Ի պատասխան, Օսմանյան կայսրությունում ծայր աստիճան ավելացան հալածանքները շիաների նկատմամբ: Սուլթան Սելիմ 1-ը հարցում կատարեց սուննի հոգևորականության ներկայացուցիչ իր իրավաբաններին, թե ինչպե՞ս պետք է վարվել շիաների հետ: Պատասխանն եղավ միանշանակ. «Նրանց տղամարդիկ պետք է սրի քաշվեն, իսկ կանայք և երեխաները՝ ստրկացվեն»: Սուլթան Սելիմը 1513 թվականին 40.000 թյուրքալեզու շիաներ ոչնչացրեց Անատոլիայում⁵ [11, p. 18]:

Շահ Իսմայիլի «հեղափոխականությունը» նաև ներքին վեկտոր ունի: Նրա հոգևոր բանաստեղծությունները լի են սոցիալական արդարության և, ինչքան էլ տարօրինակ չէ շիա մահմեդական երկրի մի տիրակալի համար՝ հակաբռնակալական կոչերով, որոնք հիմնված են շիականության համար ավանդական դարձած, «բռնակալ խալիֆների» դեմ նզովքների վրա: Սուննիական բռնակալության մարմնավորումը խալիֆ Յեզիդն է, որի օրոք սպանվեց իմամ Ալիի որդի իմամ Հուսեյնը: Այս մասին Շահ Իսմայիլը բացականչում է. «Ես չեմ ողորմի Յեզիդին: Ես արմատից կկտրեմ նրա ցեղն աշխարհում» [20, c. 261], մի այլ տեղ՝ «Ես՝ շահ Խաթայիս,նզովում եմ Յեզիդին» [20, c. 268]: Սրանք համեմատենք Խոմենիի հետևյալ խոսքերի հետ, որոնք արդեն մեջբերել ենք.

⁴ Հեղինակը նույն տեղում նշում է, որ նույնիսկ այսօր էլ այդ բանաստեղծությունները սազի նվագակցությամբ արտասանվում են Թուրքիայի շիաների կողմից, նրանց ժողովների ժամանակ:

⁵ Այս թյուրքալեզու շիաներին (ղզլբաշներին) ժամանակակից ադրբեջանցիները համարում են իրենց անմիջական նախնիները, որի իրավունքը լիովին ունեն: Թերևս ճակատագրի հեզմանք կարելի է համարել այն փաստը, որ հայկական ցեղասպանությունից 400 տարի առաջ, Օսմանյան կայսրությունում տեղի ունեցավ ղզլբաշների (իմա՝ «ադրբեջանցիների») փաստացի ցեղասպանությունը:

«Դուք գիտեք, որ ապստամբությունները և անեծքները Օմայյանների (Օմայյանների տոհմից էր խալիֆ Յեզիդը,- Յ. Տ.-Ա.) խալիֆայության դեմ (թող Տերը նզովի նրանց), ...որոնք վաղուց արդեն դժոխքում են, նշանակում են ապստամբություն և բողոք ողջ աշխարհի բոլոր կեղեքիչների և ճնշողների դեմ» [17]:

Այսպիսով, տեսնում ենք, որ Սեֆևյան առաջին շահերի իշխանությունը ևս կարող ենք կապել Իրանի պատմության մեջ «կրոնական հեղափոխության» հերթական արտահայտման հետ: Այլ բան է, որ Սեֆևյան պետության հետագա զարգացումը ընթացավ մոտավորապես նույն ճանապարհով, ինչ որ իսմայիլական պետության զարգացումը, այսինքն՝ աշխարհիկ և բռնակալական տարրերի աստիճանական ուժեղացման ուղիով: Արդյունքում՝ սկզբնական հեղափոխականությունը և աստվածապետական ու մեսիական նկրտումները փոխարինվեցին աշխարհիկ ավատատիրական սկզբունքներով:

2. «Հակակղերականության» տարրը «կրոնական հեղափոխության» մոդելի շրջանակներում

Ավարտելով «կրոնական հեղափոխության» մոդելի պատմական օրինակների դիտարկումը, ցանկանում ենք կանգ առնել մի թեմայի վրա ևս: Չափազանց հետաքրքրական է «հակակղերականության» տարրը, որը կարելի է առանձնացնել «կրոնական հեղափոխության» մոդելի շրջանակներում: Առաջին հայացքից՝ սա անլուծելի հակասություն (պարադոքս) է, քանի որ, ինչպես տեսանք, «կրոնական հեղափոխությունը» հենց հոգևոր դասի կողմից ղեկավարված մի ապստամբական շարժման մոդել է, որի հաջողության դեպքում «հեղափոխական աստվածապետություն» է հաստատվում: Այնուամենայնիվ, հակակղերականության տարրը առկա է և հատուկ բացատրություն է պահանջում: Իր հակասականության պատճառով, այս թեման արժանի է առանձին ներկայացման:

Հակակղերականության տարրը առկա է արդեն Ջրադաշտի բարեփոխումներում: Դրանք ուղղված էին քրմական դասի այն մասի դեմ, որը պաշտպանում էր ավանդական նախազրադաշտական կրոնական համակարգը ընդդեմ մարգարեի բարեփոխումների: Ինքը՝ Ջրադաշտը, այս դասի ներկայացուցիչների կողմից հալածանքների ենթարկվելով, նզովքներ է ուղղում նրանց հասցեին, դիվապաշտ համարելով նրանց:

Մազդակիզմի մեջ նույնպես առկա է հակակղերականության ուժեղ տարր: Առհասարակ, Կավադ արքան Մազդակին սկզբնական շրջանում աջակցություն ցույց տալով, նպատակ ուներ նաև ավանդական քրմական դասի դիրքերի թուլացումը:

Շիայականության մեջ հակակղերականությունն արտահայտվեց սուննի կղերի նկատմամբ ընդգծված ընդդիմությամբ: Իսկ իսմայիլական պետության մեջ նույն ընդդիմադիր կեցվածքը տարածվեց նաև չափավոր շիաների նկատմամբ, որն իր արտահայտությունը գտավ շիա բարձրագույն հոգևորականության ներկայացուցիչների դեմ իսմայիլական ֆիդայիների կողմից իրականացված ահաբեկչական բազմաթիվ գործողություններով:

Վերջապես, մեր շարադրանքից մի փոքր առաջ ընկնելով, նշենք, որ հակակղերական տարրը իր բարձրակետին հասավ մեր օրերում՝ Ալի Շարիաթիի ուսմունքի մեջ: Հաշվի առնելով Շարիաթիի դերը Իսլամական հեղափոխության գաղափարախոսության ձևավորման գործում (նա համարվում է հեղափոխության երկրորդ գաղափարախոսը Խոմեյնիից հետո [22])⁶, հասկանալի է դառնում նաև հակակղերական գաղափարաբանական տարրի նշանակությունը այսօրվա Իրանում տեղի ունեցող քաղաքական գործընթացների «հակասականությունը» ըմբռնելու առումով: Ընդ որում, նշենք, որ հակակղերականության ավելի չափավոր դրսևորումներ բնորոշ են նաև հենց Խոմեյնիի ուսմունքի համար:

Շարիաթիի մոտ հակակղերականությունն ուղղված է արդեն ո՛չ միայն սուննի հոգևորականության, այլև՝ հենց շիա հոգևոր դասի դեմ: Նա գտնում է, որ սկսած Սեֆևյան շրջանից, շիա հոգևորականությունը կորցնում է իր հեղափոխականությունը և անցնում շահագործողների կողմը, իսկ շիայականությունը վերածվում է նույնպիսի «աղավաղված կրոնի» («շիրկ»), ինչպես որ սուննիականությունը և այլ կրոններ: Ավելին. նա գտնում է, որ չաղավաղված կրոնի շրջանակներում կղերականության ինստիտուտն առհասարակ գոյություն չունի: Հոգևորական դասի, կղերականության որպես առանձին ինստիտուտի, գոյացումը ըստ նրա՝ ճշմարիտ կրոնի աղավաղման գործընթացի նշան է: Կղերականությունը ծառայում է իշխող աշխարհիկ դասակարգին և նպաստում է սոցիալական անարդարության ու շահագործման պահպանմանը: Սա հավասարապես վերաբերվում է նաև ուշ շրջանի շիա հոգևոր դասին: Աղավաղված կրոնն ու կղերականությունը, ըստ Շարիաթիի, ժխտում են կամքի ազատության և պատասխանատվության սկզբունքը, մարդու մեջ դաստիարակում սոցիալական անտարբերություն, հնազանդություն, տարածում են սնոտիապաշտություն և անգրագիտություն: Գնալով ավելի հեռուն, նա նույնիսկ համաձայնվում է, որ այսպիսի կրոնը, իրոք, «օփիում է ժողովրդի համար» [22]:

Շարիաթիի այս մտքերը, մի կողմից՝ ավանդության շարունակություն

⁶ Շարիաթիի ուսմունքը ընկած է նաև հետհեղափոխական Իրանում 80-ական թվականների առաջատար քաղաքական խմբավորման՝ «Հեզբոլլահի» գաղափարախոսության հիմքում:

են, բայց մյուս կողմից՝ կրում են արդիականության ակնառու ազդեցություններ: Նա լայնացնում է շիայականության մեջ ավանդապես գոյություն ունեցող հակակղերական ներուժը, տարածելով այն նաև հենց նույն շիա հոգևորականության վրա: Այս առումով նա և՛ շիայական, և՛ նախախլամական ավանդույթի շարունակողն է: Մյուս կողմից, ակնհայտ է, որ այս ավանդական գաղափարները նա վերամեկնաբանում է նոր դարաշրջանի լեզվով, հատկապես օգտագործելով ժամանակակից ձախ գաղափարախոսությունների բառապաշարը, ինչն առհասարակ բնորոշ է Շարիաթի ուսմունքին:

Այս տեսակետից, Շարիաթի ուսմունքը տարբերություններ ունի խոմեյնիի ուսմունքից: Խոմեյնին էլ ընդունում է, որ շիա կղերականությունը դավաճանեց շիայական ուսմունքին՝ անցնելով բռնակալության և իշխող աշխարհիկ դասակարգի կողմը: Այսպես, իր կտակում, Խոմեյնին հիշատակում է «արատավոր ախունդներին (մոլլաներին, - Յ. Տ.-Ա.), որոնք ավելի վատն էին, քան իշխող բռնակալները», և որոնք օգտագործում էին «Սրբազան Դուրանը, որպես կոռուպցիայի, բռնության ու դաժանության տարածման և կեղեքիչների ու Տիրոջ թշնամիների արդարացման գործիք» [17]:

Սակայն, տարբերությունն այն է, որ Խոմեյնին դա համարում է անձեռի մակարդակի խնդիր, այսինքն՝ նրա համար հարցը ո՛չ թե համակարգի կամ ինստիտուտի մեջ է, այլ՝ առանձին անհատների: Մինչդեռ Շարիաթին խնդիրը ավելի համապարփակ է դնում, համարելով, որ կղերականության ինստիտուտը առհասարակ խորթ է ճշմարիտ կրոնին և շիայական հեղափոխական իսլամին հատկապես:

Ընդհանրացնելով այս պատմական պատկերը Ջրադաշտից մինչև մեր օրերը, գալիս ենք այն եզրակացության, որ հակակղերականության տարրը «կրոնական հեղափոխության» մոդելի շրջանակներում այնքան էլ հակասական չէ: Փաստորեն, դա ուղղված է քրմական կամ կղերական դասի ինստիտուտի դեմ, որը, որպես պահպանողական համակարգի մի մաս, բնականորեն դեմ է հեղափոխական գործընթացին: Այս իրավիճակում հասկանալի է, որ ամեն հեղափոխական շարժում, այդ թվում նաև «կրոնական հեղափոխությունը» կամ նույնիսկ պարզապես կրոնական բարեփոխումը, ի դեմս այդ ինստիտուտի ներկայացուցիչների, գտնում է իր հակառակորդին: Սրան չի խանգարում այն փաստը, որ նույն հեղափոխության առաջնորդները իրենք հոգևոր դասի ներկայացուցիչներ են: Ինչ-որ տեղ՝ այս իրավիճակը տիպական է: Հիշենք, որ Քրիստոսի ուսմունքի թիվ մեկ հակառակորդը հրեա կղերականությունն էր, Բուդդայի ուսմունքը ուղղված էր հին կրոնական դասի դեմ, և այլն: Նման օրինակները շատ են:

Մեզ համար առավել հետաքրքրական է դիտարկել այն խնդիրը, թե ինչպե՞ս է այս հակակոդերական տարրը (որը «կրոնական հեղափոխության» մոդելի բնորոշ մասն է) տարբեր արտահայտություններ գտնում ժամանակակից հետհեղափոխական իրանի ներքին քաղաքական զարգացումներում⁷:

3. «Կրոնական հեղափոխության» մոդելի շրջանակներում գործընթացների զարգացման ներքին դինամիկան

Ինչպես տեսանք, նախաիսլամական շրջանից սկսած, «կրոնական հեղափոխության» մոդելը բնորոշ տարր է իրանի պատմության համար: Կարևոր է, որ մեր նկարագրած մոդելի նախատիպը արձանագրված է նաև իրանի առասպելականացված պատմության սկզբնավորման ավանդույթի մեջ (Կավիի ապստամբության պատմականացված առասպելը):

Այդ մոդելը պարբերաբար վերարտադրվում է պատմական տարբեր ժամանակահատվածներում: Իսլամական շրջանում, այս մոդելը, միանալով շիայականության և իսմայիլականության ուսմունքների հետ, հարստացավ նոր որակներով, պահպանելով իր նախնական կառուցվածքը: Ընդհանուր առմամբ, իրանի պատմության ողջ ընթացքում, մոդելին համար բնորոշ են աստվածապետական ընդգծված միտումը, սոցիալական արդարության և նույնիսկ սոցիալական հեղափոխության գաղափարները, հակաբռնակալական կիրքը (պաթոսը): Մոդելը արտահայտվում է կրոնական, քաղաքական կամ սոցիալական շարժումների ձևով, առավել հաճախ՝ միավորելով այդ երեքն էլ:

Հաջողության դեպքում՝ այս շարժումներն ունենում են զարգացման կրկնվող դինամիկա կամ շրջան (ցիկլ): Այս շրջանի սկզբնական վերելքի փուլին բնորոշ են առավել ընդգծված աստվածապետությունը, սոցիալական արդարության կոչերը և դրան հասնելու ուղղված գործողությունները, արտաքին և ներքին հակառակորդների դեմ պայքարի ակտիվությունը, մեսիականության վերելքը: Հետագա փուլերի ընթացքում, այդ գաղափարաբանական սկզբունքները, արտաքնապես պահպանվելով, ենթարկվում են ներքին վերատեսության (ռեիզիայի) ու փաստացի անկում են ապրում: Այսպիսի կամ նման ճանապարհով անցան զրադաշտական բարեկարգումը (որն ավելի ուշ շրջանում վերատեսության ենթարկվեց քրմական դասի կողմից) [7, c. 87], Մազդակի

⁷ Օրինակ, այսօրվա իրանում «բարեփոխականների» խմբակցությունն իր ծագումով Շարիաֆիի ուսմունքի մեծ ազդեցությունը կրող «Հեզբոլլահ» ծայրահեղական հեղափոխական խմբակցությունից առանձնացված մի շարժում է:

անցկացրած բարեփոխումները (որոնք ճնշվեցին ներքին թշնամիների կողմից), իսմայիլականների և Սեֆևյանների կողմից հիմնադրված պետությունները:

Ջարգացման այս դինամիկան հասկանալու համար, կրկին ստիպված ենք անդրադառնալ Ալի Շարիաֆի մտքերին, որոնք չափազանց հետաքրքրական են տվյալ համատեքստում: Նա գտնում է, որ որոշակի ժամանակահատվածի ընթացքում, յուրաքանչյուր հեղափոխական շարժում կարծրանում է, ենթարկվում է «ինստիտուալիզացման», վերածվելով ի՛ր իսկ հակապատկերին, միաժամանակ ձևականորեն պահպանելով նախկին կարգախոսները: Այս օրինաչափությունները տարածվում են նաև շիայական իսլամի վրա: Դարերի ընթացքում վերջինս ևս վերածվում է հարմարվողական մի ուսմունքի, որը ծախու կղերականությունը ի սպաս է դնում բռնակալական իշխանությանը: Այսպիսի ձևափոխումը ո՛չ թե արտաքին ազդեցությունների, այլ՝ ներքին զարգացումների արդյունք է: Դա հետևանք է կոռումպացված հոգևորականության դավաճանության [22]: Այսպիսով, ըստ Շարիաֆի, «կրոնական հեղափոխության» վերոնշյալ զարգացման դինամիկան օրինաչափ է:

Այստեղից էլ՝ Շարիաֆի, մասամբ նաև Խոմենիի և առհասարակ Իսլամական հեղափոխության գաղափարախոսության ու Իրանի Իսլամական Հանրապետության քաղաքական պրակտիկայի շրջանակներում կարող ենք առանձնացնել «մշակութային հեղափոխության» տարրերը: Այս եզրն օգտագործելիս որպես օրինակ նկատի ունենք Չինաստանում 1960-ականների վերջում կիրառված մոդելը⁸: Այս մոդելը, կառուցվածքային առումով, ենթադրում է, որ հեղափոխությունը կրում է շարունակական, ցիկլային բնույթ, և, ժամանակ առ ժամանակ, զանգվածների հեղափոխական ներուժը պետք է ուղղվի իշխանության եկած նախկին հեղափոխականների այն մասի դեմ, որն ենթարկվել է բյուրոկրատացման, այսինքն՝ պետք է կատարվեն պարբերական գտումներ իշխանական կառույցների մեջ: Ահա՛ այս կառուցվածքային մոդելն էր, որ օգտագործեց Մաո Ցզե Դունը Չինաստանում՝ ուսանողությանը ուղղելով պետական և կուսակցական վարչամեքենայի բարձրաստիճան ղեկավարների դեմ, որի արդյունքում իրականացվեց իշխող դասի հա-

⁸ Խնդիրն այն է, որ «մշակութային հեղափոխություն» եզրը կարող է ունենալ մի քանի նշանակություն: Բացի մեր տեքստում նկարագրվելիք «չինական» մոդելից, դա կարող է նշանակել նաև ա. Պետության կողմից իրականացվող հատուկ ռազմավարություն՝ բնակչության մեջ անգրագիտությունը կարճ ժամանակում վերացնելու և կրթվածության ցենզը բարձրացնելու նպատակով, որը կտեսնենք նաև Իրանի ժամանակակից պատմության համատեքստում, մեր շարադրանքի հաջորդ մասում. բ. Ա. Գրամշիի ուսմունքը, ուր հիմնավորվում է, որ ժամանակակից հասարակության պայմաններում, հեղափոխությունը, նախ և առաջ, պետք է իրականացվի մտածողության ոլորտում, որից հետո՝ միայն հեղափոխական կազմակերպությունը կարող է վերցնել քաղաքական և տնտեսական իշխանությունը երկրում [23]:

մատարած գտում և թարմացում⁹:

Վերադառնալով Շարիաթի ուսմունքին, տեսնելու ենք, որ հեղափոխական շարժման զարգացման դիմամիկայի մոդելի կառուցվածքից նա անում է այնպիսի եզրակացություններ, որոնք մոտենում են «մշակութային հեղափոխության» չինական տարբերակին:

Այսպես, Շարիաթի կարծիքով, կարևոր է ո՛չ միայն շիայականության սկզբնական հեղափոխական ներուժի վերականգնումը, այլև՝ անհրաժեշտ է նախօրոք կանխել հետագայում հեղափոխական գաղափարախոսության «քարացումը», որին պետք է հասնել անընդհատ թարմացնելով, նորացնելով հեղափոխականությունը ժամանակի պահանջներին համապատասխան: Փաստորեն, այստեղ խոսքը «շարունակական հեղափոխության» մասին է¹⁰: Այս գործընթացի ճանապարհին մանավանդ վտանգավոր է «կղերականության» վերականգնումը և վերջինիս նոր դավաճանությունը հեղափոխականության [22]:

Այս ընդհանուր մտքերի ավելի որոշակի դրսևորումներ գտնում ենք այաթոլլա Խոմեյնիի «Յոգևոր կտակի» մեջ: Ըստ Խոմեյնիի, միշտ վտանգ կա, որ իշխանության մեջ գտնվողները, իրենց ձևացնելով հեղափոխության կողմնակիցներ, կարող են իրականում հակահեղափոխականների վերածվել: Դրանք «կարող են թաքնվել տարբեր դիմակների տակ՝ ազգայնականներից և մտավորականներից մինչև...կրոնական գործիչներ (որոնք մի շարք դեպքերում առավել վտանգավոր են և կարող են ամենամեծ վնասը պատճառել), որոնք երբեմն 30-40 տարվա ընթացքում ապրում են մեր մեջ, ցուցաբերելով հավատարմություն իսլամին, աստվածապաշտություն, պանիրանական և հայրենասիրական տրամադրություններ, կամ, օգտագործելով այլ խորամանկություններ, սպասում են հարմար պահի, որպեսզի կատարեն իրենց առաքելությունը»¹¹ [17]: Պարզ է, որ այսպիսի մոտեցման դեպքում, ո՛չ մի գործիչ էլ,

⁹ ԽՍՀՄ-ում 1937-38թթ.-ին իրականացված «գտումը» մեծ թվով ուներ, սակայն այստեղ զանգվածները ավելի պասիվ դեր ունեին. նրանք ուղղակի չէին մասնակցում բյուրոկրատիայի և «լենինյան գվարդիայի» ջախջախմանը, թեև մասնակցում էին զանգվածային ցույցերին, ուր իրենց (հաճախ անկեղծ) բուռն աջակցություն էին հայտնում Ստալինի քաղաքականությանը:

¹⁰ Համեմատեք այս մտքի հետ. «Իշխանության նվաճումը...չի ավարտում հեղափոխությունը, այլ միայն սկսում է այն» [24]:

¹¹ Համեմատեք հետևյալի հետ. «Նախագահ Մաո Ցզե Դունն ասում է. «Կուսակցության, կառավարության, բանակի և մշակույթի տարբեր ոլորտներ թափանցած բուրժուազիայի ներկայացուցիչները հակահեղափոխական վերատեսականների մի խումբ են: Նրանք պատրաստ են առաջին իսկ հարմար պահին իշխանությունը վերցնելու իրենց ձեռքին և պրոլետարիատի դիկտատուրան վերափոխելու բուրժուազիայի դիկտատուրայի: Այդ մարդկանցից մեկին մենք արդեն բացահայտեցինք, ուրիշներին՝ դեռ ոչ, իսկ երրորդներն դեռևս օգտվում են մեր վստահությունից և պատրաստվում են որպես մեր հերթափոխի» [25]: Նաև. «Օտար պետությունների գործակալները սողոսկել են ոչ միայն դեպի ներքևի կազմակերպություններ, այլև՝ դեպի մի շարք պատասխանատու պաշտոններ: Ժողովրդի թշնամիները երկերեսամիջամբ են զբաղվելու և քողարկվելու են բոլշևիկի, կուսակցականի դիմակով, որպեսզի վստահություն ներշնչեն և իրենց համար ճանապարհ բացեն դեպի մեր կազմակերպությունները» [26]:

ինչքան էլ նա հայտնի լինի որպես հեղափոխական, չի կարող ապահովագրված լինել հակահեղափոխականության մեջ կասկածանքներից:

Այսպիսի մարդկանց դեմ Խոմենյին առաջարկում է պայքարել զանգվածների միջոցով. «Քանի որ Ժողովրդի միլիոնավոր զանգվածները դարձել են ավելի ակտիվ և ընկալունակ, վերատեսականները (ռևիզիոնիստները) ... չեն կարողանա հակադրվել Ժողովրդական այդ սաստիկ ճնշմանը» [17]: Շարունակական հեղափոխականության այս գործընթացում Խոմենյին հատուկ տեղ է տալիս երիտասարդությանը և հատկապես ուսանողությանը (ճիշտ այնպես, ինչպես չինական «Մշակութային հեղափոխության» դեպքում): Դիմելով ուսանողությանը՝ նա կոչ է անում. «Եթե դասախոսների մեջ նկատեք նրան, ով չի ուզում ուղիղ հետևել ուսմունքին, խրատեք նրան, իսկ եթե դա չստացվի, դուրս արեք նրան ձեր շարքերից ու ձեր լսարանից» [17]: Մեկ այլ տեղ նա ասում է. «Իմ պատգամն է ԲՈՒՅ-երի ուսանողներին և դպրոցների աշակերտներին՝ դուրս ինքներդ պետք է խիզախորեն դուրս գաք իսլամի աղավաղման դեմ, որպեսզի պահպանեք ձեր ազատությունն ու անկախությունը» [17]: Հատկանշական է նաև, որ խոսելով ԲՈՒՅ-երի գտնված մասին, Խոմենյին ավելացնում է. «Ամենակարևորը աստվածաբանական կենտրոնների գտնվումն է» [17]:

Այսպիսով տեսնում ենք, որ «մշակութային հեղափոխության» չինական տարբերակի մոդելի բավականին զգալի տարրեր առկա են Իրանական հեղափոխության գաղափարաբանության մեջ: Ինչ վերաբերում է գործնական քաղաքականությունում դրանց դրսևորումներին, ապա դա հետազոտության առանձին մի թեմա է, որը դուրս է մեր թեմայի նպատակներից: Նշենք միայն, որ հետաքրքրական կարող է լինել այդ մոդելի տարրերի առկայությունը հետազոտել Իրանում պարբերաբար կրկնվող ուսանողական ելույթների առումով:

4. Մեսիականությունը իրանական քաղաքակրթության համատեքստում

Մեր շարադրանքում արդեն մի քանի անգամ հիշատակեցինք մեսիականությունը, որն առնչվում է «կրոնական հեղափոխության» մոդելի հետ: Առնչվելով այս մոդելին, մեսիականությունը, սակայն, ամբողջությամբ չի կարող նույնացվել նրա հետ: Այդ պատճառով, մեր հետագա շարադրանքի համար կարևոր ենք գտնում կարճ ակնարկով վերհանել այն որպես ինքնուրույն գաղափարաբանական տարր:

Կրոնական և ապա նաև քաղաքակրթական մեսիականության, «ընտրյալության», «հատուկ առաքելության» գաղափարաբանական տարրերը կարող ենք բնորոշ համարել արդեն հին՝ նախաիսլամական

Իրանի համար:

Կրոնական մեսիականությունը արտահայտվում է զրադաշտականության և հին իրանական այլ կրոնների վախճանաբանական ուսմունքների մեջ: Ըստ այդմ՝ աշխարհի վերջում Չարի ուժերի դեմ հանդես է գալու Սառչյանտը՝ Փրկիչը, որը վերականգնելու է արդարությունը երկրի վրա: Միհրականության մեջ՝ վախճանաբանական Փրկչի դերը կատարում է ինքը՝ Միհրը [27]: Նույն ուսմունքը առկա է նաև մանիքեականության մեջ: Շիայական իսլամը, ըստ երևույթին, դա ժառանգում է իրանական նախաիսլամական կրոնական համակարգերից: Շիայական Փրկիչը՝ Մահդին, Ալիի տոհմի վերջին իմամն է՝ «թաքնված իմամը», որը վերադառնալով երկիր, հիմնադրելու է աստվածային արդարության վրա հիմնված համաշխարհային արքայությունը:

Քաղաքակրթական և պետական մեսիականությունը ծագում է կրոնականից: Զրադաշտականության դուալիստական աշխարհայացքը և այդ կրոնի հետևորդների «ընտրյալության» գաղափարը հող ստեղծեցին մեսիականության նման տիպի համար: Այդ մեսիականությունն իր արտահայտությունը գտավ առասպելական պատմության «մոդելավորման» համար: Այդ մոդելավորման շրջանակներում՝ ողջ ավանդական պատմությունը ներկայացվում է որպես Իրանի և Թուրանի (մասամբ նաև Իրանի և Ռումի՝ Արևմուտքի) պայքար, ընդ որում՝ այդ պայքարը իմաստավորվում է ո՛չ թե որպես սոսկ ռազմական ու քաղաքական, այլ՝ որպես Բարու և Չարի, ճշմարիտ կրոնի հետևորդների ու դիվապաշտների բախում: Հին աշխարհի այլ կրոնական համակարգերի համար՝ այսպիսի աշխարհայացքը բավականին խորթ էր, քանի որ «դասական հեթանոսությանը» բնորոշ էր կրոնական ճկունության և հանդուրժողականության բավականին զգալի աստիճան: Այս տիպի աշխարհընկալման համար նախ անհրաժեշտ էր դուալիստական համակարգի ձևավորումը: Այս առումով, Հին Աշխարհի միակ կրոնական համակարգը, որի հետ կարող է համեմատվել իրանականը՝ հուդայականությունն է, որը սակայն, մեսիականության և «ընտրյալության» գաղափարաբանությանը հանգեց այլ ճանապարհով, քան դուալիստական զրադաշտականությունը:

Ինչպես ասվեց, նախաիսլամական մեսիականությունը հետագայում միաձուլվեց շիայականության հետ: Սակայն, այս սինթեզը բերում է ո՛չ թե հնի ուղղակի վերարտադրությանը, այլ՝ փաստորեն նոր որակի: Շիայականության ազդեցության տակ առավել շեշտվում են սոցիալական արդարության, բռնակալության դեմ պայքարի, հեղափոխականության տարրերը: Մեսիականության և հեղափոխականության միաձուլման զարգացումը բերում է «հեղափոխական մեսիականության», «համաշխարհային մեսիականության», և, ի վերջո, նաև «հեղափոխության ար-

տահաման», «համաշխարհային հեղափոխության» գաղափարներին: Սրանց տարրերը մեր նախորդ շարադրանքում տեսանք իսմայիլականների պետության և հատկապես առաջին Սեֆևյանների մղած արտաքին պատերազմների օրինակով: Իրենց վերջնական ձևավորմանն այդ գաղափարները հասան մեր օրերում:

Եթե մի կողմից մեսիականությունը առնչվում է և սինթեզվում է հեղափոխականության և, ավելի որոշակի, «կրոնական հեղափոխության» մոդելի հետ, ապա, մյուս կողմից, նույն մեսիականությունը իրանականության քաղաքակրթական և պետական գաղափարի մաս կամ տարբերակ է: Վերջինս պայմանականորեն կարող ենք կոչել մեսիական կամ հեղափոխական իրանականություն, որը ենթադրում է, որ Իրանին բնորոշ է արդար հասարակարգի կառուցման և տարածման հատուկ աստվածային առաքելություն հեղափոխական միջոցներով՝ երկրի ներսում և երկրից դուրս: Իրանականության այս տարատեսակը կարող ենք կոչել նաև «ծախ իրանականություն»:

Պատմականորեն վերհանվում է նաև իրանականության մյուս՝ «աջ» տարբերակը: Այս տարբերակը ենթադրում է ավելի շեշտված աշխարհիկ արժեքներ, զուտ պետական, ազգային, այլ ոչ համաշխարհային շահերի հետապնդում, իսկ երկրի ներսում՝ ձգտումը դեպի առավել կայուն, բյուրոկրատական, պահպանողական համակարգ: Բնականաբար, երկու տարբերակներն էլ պատմականորեն արտահայտվում են ոչ այնքան առանձին-առանձին, այլ՝ փոխկապակցված, բարդ սինթեզի ձևով, այնպես որ, նրանց առանձնացումը, բացի պատմական հատուկ պայմաններից, ունի առավելապես տեսական նշանակություն միայն:

* * *

Մենք դիտարկեցինք գաղափարաբանական երեք տարրեր, որոնք վեր են հանվում Իրանի պատմության նախաարդյունաբերական շրջանի դիտարկման արդյունքում: Այժմ մեր նպատակը պետք է լինի՝

- քննարկել այդ տարրերի առկայությունը ժամանակակից զարգացումների համատեքստում, հատկապես Իսլամական հեղափոխության բնույթի առումով: Առաջնահերթ է բոլոր երեք տարրերի վերհանումը 1979 թվականի հեղափոխության և դրա արդյունքում ստեղծված քաղաքական համակարգի առումով:
- քննարկել այս տարրերի հարաբերությունը և փոփոխության դինամիկան արդիականացման գործընթացներին զուգահեռ: Դրա համար՝ անհրաժեշտ է քննարկել նաև Իսլամական հեղափոխության «կառուցվածքային կողը» արդիականացման գործընթացների համատեքստում:

- ներկայացնել Իրանի ժամանակակից ներքին քաղաքական և հասարակական հոսանքների տիպաբանությունը ավանդական և արդիական գաղափարաբանական տարրերի համատեքստում:

Այսպիսով, մեր շարադրանքի մեջ, բացի վերը քննարկված ավանդական տարրերից, պետք է մտցնենք մի շատ կարևոր տարր ևս՝ արդիականացման գործոնը:

5. 1979թ. Իսլամական հեղափոխությունը՝ «Կրոնական հեղափոխության» մոդելի և իրանական ավանդական մեսիականության լույսի ներքո

Նախ քննարկենք 1979թ. հեղափոխության առնչություններն ավանդական գաղափարաբանական տարրերի հետ: Ակնհայտ է դրա համապատասխանությունը «Կրոնական հեղափոխության» մոդելին:

Իր կառուցվածքով, 1979թ. հեղափոխությունը կրկնում է Կավիի ապստամբության արխետիպային մոդելի կառուցվածքը, որով հոգևորականության դասի ներկայացուցիչը ղեկավարում է ապստամբությունը բռնակալության դեմ. վերականգնելով արդարությունը, նա հոգևորական դասի կողմից կառավարվող պետական համակարգ է հաստատում: Սա առնչվում է նաև Ջրադաշտի բարեփոխումների կառուցվածքային մոդելին, որի բովանդակությունը, ըստ Ժ. Դյումենզիլի տեսության, այն էր, որ հոգևոր դասն ու նրա դավանած արժեքները, իդեալները և աշխարհայացքը հաղթանակ են տանում զինվորական-պետական աշխարհիկ դասի նկատմամբ [7, с. 31-32]:

Մագդակի շարժման և իսմայիլականների պետության նման, 1979թ. հեղափոխությունը ներառում է նաև սոցիալական արդարության պահանջներ: Այսպիսով, Իսլամական հեղափոխությունը ժառանգում է շիայականության մեջ եղած սոցիալական բողոքի և հակաբռնակալության տարրերը: Շահ Իսմայիլի քաղաքականության հետ ժառանգականությունը ի հայտ է գալիս արտաքին պատերազմներին տրված մեսիական հիմնավորման մեջ:

«Կրոնական հեղափոխության» բոլոր հիմնական տարրերը գտնում ենք 1979 թվականի հեղափոխության մեջ: Դրանք են.

- Հեղափոխության ղեկավարումը հոգևորականության կողմից.
- Հեղափոխության ուղղվածությունը աշխարհիկ բռնակալության դեմ.
- Հեղափոխության ձգտումը աստվածապետական կառավարման հաստատմանը.

Միաժամանակ, հեղափոխությունը պարունակում է հակակղերականության տարրեր, որոնք ուղղված են հոգևորականության այն ներկա-

յացուցիչների դեմ, որոնք համագործակցելով աշխարհիկ վարչակարգի հետ, չեն ընդունում նոր ուսմունքը.

- Հեղափոխությունը հանդես է գալիս սոցիալական արդարության և կեղեքման դեմ ուղղված կոչերով, որոնք կարող են չափավոր կամ ծայրահեղական բնույթ ընդունել.
- Հեղափոխականները ձգտում են իրենց կարգախոսներն ու գաղափարախոսությունը տարածել նաև երկրից դուրս. արդյունքում՝ ձևավորվում են հեղափոխական մեսիականության և «հեղափոխության արտահանման» հայեցակարգերը.
- Հեղափոխությունը վարում է արտաքին պատերազմներ, որոնք հիմնավորվում են մեսիականության և հեղափոխական իդեալների արտահանման, «ճնշված եղբայրներին ազատելու» և բռնակալների ու կեղեքիչների դեմ պայքարի գաղափարներով.
- Հեղափոխությունը կարող է ներառնել նաև «հեղափոխական ազգայնականության» տարրեր: Այս տարրերն իրենց արտահայտությունը գտան «հակակայսերապաշտական» գաղափարաբանության մեջ:

Ըստ երևույթին, այս մոդելի շրջանակներում իր բացատրությունն է գտնում նաև հետհեղափոխական Իրանի զարգացման դինամիկան: Սկզբնական հեղափոխական կիրքն (պաթոսը) ու վիպապաշտությունը (ռոմանտիզմը) իրենց տեղը զիջում են ավելի գործնապաշտ (պրագմատիկ), ավելի աշխարհիկ մոտեցումներին: Հեղափոխական բառապաշարն ու գաղափարախոսությունը պահպանվում են, բայց համակարգի ընդհանուր հիմնական միտումը տանում է դեպի առավել աշխարհիկ և բյուրոկրատական պետություն: Սոցիալիստական միտումներ ունեցող տնտեսությունը փոխարինվում է արագ զարգացող կապիտալիստական հարաբերություններով: Իշխող տարրերի սկզբնական ժուժկալությունը փոխարինվում է շքեղությամբ, ու վերնախավը վերածվում է խոշոր սեփականատերերի: Այսօրինակ զարգացման տարբերակ մեր մոդելի շրջանակներում տեսանք իսմայիլական և Սեֆևյան պետությունների օրինակով:

Ինչ վերաբերում է ավանդական մեսիական տարրին, ապա դա իր արտահայտությունը գտավ հատկապես Իրան-Իրաքյան պատերազմի շրջանում: Այս պատերազմի գաղափարաբանական հիմնավորումը իրանական կողմից կարող ենք մեկնաբանել «հեղափոխական պատերազմ» մոդելի շրջանակներում: Այս մոդելը առնչություններ ունի ո՛չ միայն «կրոնական հեղափոխության» հետ, այլև՝ առհասարակ, հեղափոխականության երևույթի հետ: Դա սովորաբար կապվում է հեղափոխությունը դեպի արտաքին աշխարհ տարածելու, հեղափոխական մեսիա-

կանության և, ի վերջո, նաև «համաշխարհային հեղափոխության» գաղափարների հետ: Սրա օրինակներն են Նոր դարաշրջանի այնպիսի հեղափոխություններ, ինչպիսիք են ֆրանսիականը՝ «հեղափոխական պատերազմների» իր շարքով, որոնց առաքելությունը հիմնավորվում էր հեղափոխական և ազատական գաղափարների տարածումով եվրոպական մայրցամաքում, ինչպես նաև 1917 թվականի Յուլետեմբերյան հեղափոխությունը, երբ Լեհաստանի դեմ 1920 թվականի անհաջող պատերազմը պետք է սկզբնավորեր համաշխարհային «շարունակական» («պերմանենտ») հեղափոխությունը, այսինքն՝ հեղափոխության տարածումը եվրոպայում և աշխարհում:

Ինչպես տեսանք, այս տարրը առկա էր նաև Իրանի պատմությանը բնորոշ «կրոնական հեղափոխության» մոդելի շրջանակներում: Իրաքի հետ պատերազմը Իրանում հիմնավորվում էր ո՛չ այնքան նեղ ազգային կամ տնտեսական հակասություններով (որոնք ևս առկա էին ու ժառանգվել էին նախորդ վարչակարգից), այլ՝ Իսլամական հեղափոխության տարածման անհրաժեշտությամբ: Շիայական հեղափոխության գաղափարաբանությունից բխում էր Իրաքի տարածքում գտնվող շիայական գլխավոր սրբավայրերի՝ առաջին հերթին Կերբալա-ի, ինչպես նաև Իրաքի շիա մեծամասնության ազատագրման անհրաժեշտությունը Սադդամ Զուեյնի սուննիական և աշխարհիկ բռնակալական վարչակարգից:

Իրաքի հետ պատերազմի հեղափոխական հիմնավորումը չէր սահմանափակվում միայն Իրաքի շիաների և շիայական սրբազան կենտրոնների ազատագրման կոչերով: Առաջ էր քաշվում «Կերբալա-ի վրայով դեպի Երուսաղեմ» կարգախոսը, որը վարվող պատերազմին արդեն իրապես համաշխարհային հեղափոխական բնույթ էր տալիս:

Եզրակացնում ենք, որ Իրանում 1979թ. Իսլամական հեղափոխությունը ներգծվում է «կրոնական հեղափոխության» մոդելի շրջանակների մեջ և պարունակում է նաև ավանդական մեսիականության տարրը, այսինքն՝ նա Իրանի պատմության և քաղաքակրթության որոշակի արխետիպային երևույթների մերօրյա դրսևորման ձև է: Սակայն, ինչպես արդեն նկատել տվեցինք, մեր շարադրանքը ամբողջական չի լինի, եթե բացի ավանդական տարրերի վերհանումից, Իսլամական հեղափոխությունն ու հետհեղափոխական Իրանի քաղաքական ու հասարակական զարգացումները չդիտարկենք արդիականացման լույսի ներքո:

6. Շիայական հեղափոխականությունը և արդիականացումը

Արդիականացումը (մոդեռնիզմ) այն գլխավոր գործոնն է, որը բնորոշում է 19-20-րդ դարերի համաշխարհային պատմական գործընթաց-

ները: Արդիականացում եզրն ընդգրկում է աշխարհայացքային, գաղափարաբանական, քաղաքական, տնտեսական, ռազմական, կենցաղային և այլ ոլորտները: Այլ խոսքերով ասած՝ նա համափարփակ է և ամբողջական: Կառուցվածքաբանական տեսակետից՝ դա հատուկ «մեթալեզու» է, որով «կոդավորված» է ժամանակակից աշխարհընկալումը և որի հիման վրա «գրված» են Նոր դարաշրջանի փիլիսոփայական, գաղափարախոսական, քաղաքական, տնտեսական, մշակութային և այլ բոլոր տիպերի «պատմվածքները» (narrative):

19-րդ դարի կեսերից, բայց մասնավոր 20-րդ դարի ընթացքում, Մերձավոր Արևելքի երկրների համար արդիականացման գործընթացները (որոնք այստեղ նաև համընկնում են արևմտականացման գործընթացի հետ) կարևորագույն գործոն են դառնում, առանց որի անհնար է որևէ պատմական իրադարձություն բացատրել և հասկանալ: Ու եթե Արևմուտքի երկրների պարագայում կարող ենք խոսել հետարդիականության դարաշրջանի մասին, ապա, Արևելքում, արդիականացումը դեռ շարունակում է կարևոր դեր խաղալ:

Չխորանալով այստեղ արդիականացման հետ կապված տեսական խնդիրների մեջ, միանգամից ներկայացնենք նրա առնչությունները մեր թեմայի հետ¹²: Այդ տեսակետից, նախ վերլուծենք արդիականացման ազդեցությունը մեր նկարագրած ավանդական քաղաքակրթական մոդելների և տարրերի վրա, ապա դիտարկենք Իսլամական հեղափոխությունը որպես արդիականացման գործընթացի բաղկացուցիչ մաս:

Պարտադիր չէ, որ արդիականացման «լեզվի» ազդեցությունը որևէ գաղափարաբանական հայեցակարգի վրա գիտակցված լինի: Անձը կարող է մտածել, որ ինքը հանդես է գալիս ավանդականի վերականգնման կոչով, բայց իրականում նրա ծրագիրը ազդված լինի արդիական մտածողությունից: Նախորդ շարադրանքում մենք արդեն տեսանք, թե ինչպես է Ալի Շարիաթին մեկնաբանում շիայականության ավանդական ուսմունքը: Այս մեկնաբանության մեջ առկա են թե՛ իրապես ավանդական տարրերի, սկզբնական իմաստի վերհանումը և թե՛ ժամանակակից գաղափարների ակնհայտ ազդեցությունը: Շարիաթի մոտ՝ այս ազդեցությունը առավելապես գիտակցված էր: Նա եղել է Սորբոնի համալսարանի շրջանավարտ, մեծապես ազդվել է հատկապես արևմտ-

¹² «Արդիականացման» տակ պետք չէ հասկանալ միայն մեկ գաղափարախոսական «նախագիծ» (օրինակ՝ ազատականը). արդիականացումը ավելի լայն հասկացություն է, քան որևէ գաղափարախոսական նախագիծ: «Արդիականացումը, հավանենք դա թե ոչ, որպես դարաշրջան ընդգրկում է ոչ միայն «արդիականության և առաջադիմության նախագիծը», այլև՝ ֆաշիզմի, նացիոնալ-սոցիալիզմի ու լենինիզմի ամբողջական մոբիլիզացիան... Իրենց առասպելաբանությամբ և ոճաբանությամբ, ամբողջական մոբիլիզացիայի գաղափարախոսները ավելի արդիականական, ավելի ծայրահեղական են, քան բուրժուական արդիական. հետևաբար, նրանք կարող են դրան հակադրվել որպես արդիականացում, որպես արդիականի խոշորացում» [28]:

յան հին և նոր ձախ գաղափարախոսների ուսմունքներից, վերջիններից ոմանց (հատկապես Ժան-Պոլ Սարտրի) հետ անձամբ ծանոթ է եղել և մոտիկ հարաբերություններ հաստատել [22]: Եվրոպական ձախերի՝ Մարքսի, Սարտրի, Ֆրոմմի, Մարկուզեի ազդեցությունը ակնհայտ է շիայական հեղափոխականության Շարիաթի մեկնաբանության մեջ: Ինչպես տեսանք, Շարիաթին նույնիսկ համաձայնվում է Մարքսի այն մտքի հետ, որ «կրոնը օփիում է ժողովրդի համար», այն դեպքում, երբ գործ ունենք «աղավաղված կրոնի» հետ, որի տակ Շարիաթին հասկանում է սուննիականությունը և հետսեֆկյան շրջանի շիայականությունը: Հավատացյալի իդեալական կերպարը, ըստ Շարիաթի, «ապստամբող մարդն է», հեղափոխականը. այստեղ զգացվում է գոյապաշտ (էկզիստենցիալիստ) Ալբեռ Կամյուի գաղափարների ազդեցությունը:

Շիայական ավանդական հեղափոխականությունն, առհասարակ, վերամեկնաբանվում է մարքսիստական դասակարգային եզրաբանության առատ օգտագործմամբ, որը յուրահատուկ ձևով զուգակցվում է ավանդական իսլամական աստվածաբանական եզրերի հետ: Շիաները այս մեկնաբանության շրջանակներում դառնում են ո՛չ միայն կրոնական և քաղաքական հոսանք, այլև՝ «ճնշված դասակարգի» ներկայացուցիչներ իսլամի աշխարհում, իսկ շիայական ուսմունքը՝ «զանգվածների հեղափոխական սոցիալական-քաղաքական հեղափոխական շարժում», «հեղափոխական կուսակցություն, որն ուներ լավ կազմակերպված կառույց և հստակ գաղափարախոսություն» [15]: Շիաների և սուննիների պայքարը մեկնաբանվում է որպես ճնշված դասակարգերի պայքար շահագործող դասակարգի դեմ¹³: Սուննի, իսկ ապա նաև ուշ շրջանի շիա հոգևորականությունը դառնում է իշխող դասակարգին ծառայող գործիք. ավանդական հակակղերականության տարրը այստեղ վերաիմաստավորվում է ժամանակակից եզրաբանությամբ: Չնայած Շարիաթին չէր ընդունում մարքսիզմի աթեիստական դիրքո-

¹³ Առհասարակ, Շարիաթի ուսմունքի և դրա վրա արդիականացման ազդեցության համատեքստում տիպական կարող է համարվել նաև Շարիաթի հավակնությունը «վերականգնելու» նախնական իսլամական ուսմունքը: Այս առումով է, որ Շարիաթի ուսմունքը հաճախ մեկնաբանվում է որպես իսլամական բողոքականություն: Շարիաթին հաճախ խոսում է շիայականության և ընդհանրապես իսլամի նախնական «հեղափոխական» էության վերականգնման անհրաժեշտության մասին, գտնելով որ այդ էությունը իշխող դասակարգերի կողմից դավաճանվեց: «Վերականգնման» այս մոդելը բնորոշ է Նոր դարաշրջանի համար. այսպիսին էին, օրինակ, բողոքականության հավատաքննությունները և այլն: Տիպաբանորեն, Շարիաթի այս մոտեցումը կարելի է համեմատել նաև Վ. Լենինի հետևյալ մեջբերման հետ. «Մարքսի ուսմունքի հետ տեղի է ունենում այն, ինչ պատմության ընթացքում շատ անգամ եղել է հեղափոխական մտածողների ուսմունքների հետ: ...Շահագործող դասակարգերը ... նրանց մահից հետո փորձեր են անում նրանց անվնաս սրբապատկերների վերածելու, նրանց անվան ճանաչված փառքն օգտագործելու՝ շահագործվող դասակարգերի «հանգստացման» համար...», չարափոխելով հեղափոխական ուսմունքի բովանդակությունը, բթացնելով նրա հեղափոխական սրությունը, հասարակացնելով նրան: ...Գործերի այսպիսի իրավիճակում, մարքսիզմի աղճատման չլսված տարածման պայմաններում, մեր խնդիրն, առաջին հերթին, պետության մասին Մարքսի իսկական ուսմունքի վերականգնումն է» [29]:

որոշումը, բայց գտնում էր, որ մարքսիզմը և իսլամը, ունենալով տարբեր տեսական հիմքեր, ունեն միևնույն նպատակը՝ «անդասակարգ, առանց մասնավոր սեփականության հասարակության կառուցումը» [22]: Այս վերջին տեսակետը մեծ ազդեցություն թողեց «Հեզբուլլահ» խմբակցության վրա [30, c. 26], որը 1980-ական թվականներին փորձում էր իրականացնել ըստ էության սոցիալիստական տնտեսական քաղաքականություն իրանում, որն ընդգրկում էր պետական հատվածի ծավալման և անապահով սոցիալական տարրերի աջակցության ծրագրեր:

Անդրադառնալով հենց իր՝ Խոմեյնիի ուսմունքին, դրա մեջ ևս պետք է նկատենք արդիականացման ակնհայտ ազդեցությունը: Դա կփորձենք դիտարկել Խոմեյնիի 1979թ. փետրվարի 1-ի ճառի օրինակով, որն արտասանվել է Թեհրանում տեղի ունեցած ապստամբությունից ուղիղ մեկ օր առաջ [31, c. 123-136]: Տվյալ դեպքում մեզ հետաքրքրում են ճառում օգտագործվող բառապաշարը, եզրաբանությունը, փաստարկման համակարգը, որի մեջ յուրահատուկ կերպով արտահայտվում է ավանդական և արդիական տարրերի փոխկապակցությունը, և ակնհայտ է դառնում հատկապես վերջինների խորը ազդեցությունը ճառը արտասանողի աշխարհընկալման վրա:

Այս ճառի առաջին մասում Խոմեյնին հիմնավորում է հակաշահական պայքարի անհրաժեշտությունը: Նա սահմանում է շահական վարչակարգի անօրինականությունը: Այս սահմանման փաստարկումը կրում է միանգամայն արդիական (այսինքն՝ Նոր դարաշրջանի մտածողության բնորոշ) բնույթ: Ըստ այդմ՝ միապետությունը անօրինական է, քանի որ նա իշխանության է եկել հակառակ ժողովրդի կամքի և բռնի միջոցներով: Սակայն, շարունակում է Խոմեյնին, նույնիսկ «եթե ենթադրենք, որ Փեհլևիների միապետությունը ... սկզբնապես հաստատվել է ժողովրդի համաձայնությամբ ... Դա նշանակում է, որ միայն Ռեզա խանը (Փեհլևի առաջին միապետը, տապալված Մոհամմադ Ռեզա շահի հայրը,- Գ. Տ.-Ա.) պետք է լիներ միապետ... Մեր հայրերը և պապերը իրավունք չունեին որոշելու մեր ճակատագիրը» [31, c. 124]: Այսինքն, ըստ Խոմեյնիի, նախ՝ իշխանությունը պետք է ընտրվի ժողովրդի կողմից, իսկ երկրորդ՝ ամեն մի սերունդ պետք է ինքը ընտրի իր ժամանակաշրջանի իշխանությունը. նախորդ սերունդներն իրավունք չունեն որոշելու իրենց հետնորդների ճակատագիրը: Այս ոճի փաստարկման համակարգը տիպական է Նոր դարաշրջանի գաղափարաբանության համար և խորթ է ավանդական մտածողությանը:

Ավելին, խորացնելով իր միտքը, Խոմեյնին հանգում է հետևյալ ընդհանրացմանը. «Միապետական վարչակարգի սկզբունքն ինքնին, ի սկզբանե հակասում է բանականության օրենքներին և ... մարդու իրա-

վունքներին»¹⁴ [30, c. 124]:

Արդիականացման գաղափարաբանության հատկապես ձախ տարբերակների ազդեցությունն ակնհայտ է նաև ճառի այն հատվածներում, ուր խոսվում է արտաքին քաղաքականության մասին: Այստեղ սուր քննադատվում է ամերիկամետ քաղաքականությունը, օգտագործելով ձախ հակակայսերապաշտական բառապաշարը և փաստարկման համակարգը: «Ամերիկան, դիմելով խորամանկության, իրեն վերցրեց մեր նավթը և դրա փոխարեն մեր երկրում կառուցեց իր բազան» [31, c. 126]:

Ավանդականի և արդիականի յուրահատուկ սինթեզ է խոմեյնիի հետևյալ արտահայտությունը. «Մեր կառավարությունը հիմնվում է ժողովրդի կամքի արտահայտության և Աստծո հրամանի վրա» [31, c. 127]: Իմամ խոմեյնիի այս ճառի օրինակով ևս երևան է գալիս արդիականացման գործընթացների և արդիական մտածողության խոր ազդեցությունը Իսլամական հեղափոխության գաղափարախոսության ու պրակտիկայի վրա:

Եվ Շարիաթի, և՛ խոմեյնիի օրինակները ցույց են տալիս, թե ինչպես ավանդական հեղափոխականության տարրը և շիայական հակաբռնակալական ու սոցիալական արդարությանն ուղղված ներուժը վերամեկնաբանվում են Նոր դարաշրջանի լեզվին ու բառապաշարին համապատասխան:

Իրանական հեղափոխության՝ արդիականացման գործընթացների մաս կազմելու դիտանկյունից շատ հատկանշական է նաև սոցիալական խավերի ներգրավումը հեղափոխության մեջ: Տվյալ համատեքստում դրանցից առավել կարևոր է երիտասարդության, հատկապես՝ ուսանողության լայն ներգրավումը: Իրոք՝ հեղափոխության հարվածային ուժերից մեկն եղավ հենց ուսանողությունը: Թեհրանի փողոցները 80-ականների սկզբին թատերաբեմ էին ուսանողական հուժկու ցույցերի, որոնք կոչ էին անում ջարդ տալ «բուրժուական խոզերին»: Համալսարանները փակվում էին նույն ուսանողների ջանքերի շնորհիվ [32]: Այս առումով, 80-ականների սկզբի Թեհրանը կարող է դիտարկվել որ-

¹⁴ Առհասարակ, հակամիապետական դրսևորումները հեղափոխական Իրանի պատմության առաջին շրջանում հասան գրեթե աներևակայելի ծայրահեղությունների: Այս տեսակետից, Իսլամական հեղափոխությունը ուղղակի ժառանգորդն է Նոր դարաշրջանի մեծ հեղափոխությունների, առաջին հերթին՝ 1789թ. Ֆրանսիական և 1917թ. Ռուսական հեղափոխությունների: Հակամիապետական այս դրսևորումների համատեքստում՝ Իսլամական հեղափոխությունը, հակաավանդապաշտական է և «արդիականության» տիպիկ արտահայտությունն է: Այսպես՝ որպես միապետությունը գովերգող՝ արգելքի տակ էր դրվել Ֆիրդուսին իր «Շահնամե» պոեմով, նույն պատճառաբանությամբ՝ արգելվել էին Մոցարտն ու Բեթհովենը: Եվ այս ամենի արտահայտությունն է խոմեյնիի խոսքը. «Ժողովուրդը, որը 2500 տարի շահական բռնակալությունից հետո...» [17]: Այստեղ խոմեյնին ներկայանում է ոչ թե որպես պահպանողական ավանդապաշտ կղերական գործիչ, այլ՝ իր մեկ այլ դեմքով, որպես Նոր դարաշրջանի տիպական հեղափոխական առաջնորդ, որպես Ռոբեսպիերի, Մաժձինիի կամ Լենինի գաղափարախոսական ժառանգ:

պես 1968 թվականի Փարիզի և 1966-67թթ.-ի Պեկինի «ժառանգորդ», իսկ 1979 թվականի Իրանական հեղափոխությունն ինք՝ որպես 1968թ.-ի «ուսանողական հեղափոխության» անուղղակի և անսպասելի շարունակություն¹⁵:

Այժմ անհրաժեշտ է կատարել Իսլամական հեղափոխության և հետհեղափոխական զարգացումների ընդհանուր լուսաբանումը արդիականացման գործընթացների լույսի ներքո:

7. Իսլամական հեղափոխությունը որպես արդիականացման գործընթացի արտահայտություն

Իսլամական հեղափոխությունն, առհասարակ, ստացել է տարբեր մեկնաբանություններ հետազոտողների կողմից, որոնք բաժանվում են մի քանի խմբի:

Անհատական գործոնի կողմնակիցները շեշտում են առանձին անհատների դերը հեղափոխության կազմակերպման և իրականացման գործում: Մեկ այլ մոտեցման ջատագովները ընդգծում են կազմակերպչական գործոնը: Չախ գաղափարներ ունեցող հեղինակները վերլուծում են հեղափոխության դասակարգային կառուցվածքը, իսկ հեղինակների մի չորրորդ խումբ հետազոտում է հեղափոխության «գաղափարախոսական» բաղադրիչը, կենտրոնանալով շիայական գաղափարախոսության ներուժի բացահայտման վրա: Մեզ առավել հետաքրքրում են երրորդ և չորրորդ՝ դասակարգային և գաղափարախոսական դպրոցների ներկայացուցիչների մոտեցումները:

Գաղափարախոսական մոտեցումը առաջին հերթին ենթադրում է հեղափոխության «շարժիչ ուժերի» դիտարկումը շիայական հեղափոխականության պատմական համատեքստում: Այդ մոտեցման կողմնակիցների կարծիքով (Մ. Մոադդեզի, Ա. Էխտեշամի), գաղափարն ի զորու է միավորել և կազմակերպել հասարակության տարբեր խավերը և դասակարգերը ընդհանուր պայքարի շուրջ: Շնորհիվ շիայականության մեջ ամրագրված ավանդական հակաբռնակալական գաղափարների՝ հեղափոխական ուժերն արագորեն կարողացան միավորել հասարակությունն ընդդեմ շահական վարչակարգի [33]: Այս մոտեցումը զգալի չափով համընկնում է նախորդ շարադրանքում մեր ներկայացրած մոտեցման հետ:

Դասակարգային մոտեցման կողմնակիցները շեշտում են հեղափո-

¹⁵ Մեր հետագա շարադրանքի առումով հետաքրքրական է նաև, որ Իրանում այսօրվա բարեփոխական շարժման առաջատար շարասյունը նույնպես մնում է ուսանողությունը: Սա, ինչպես կտեսնենք, կարևոր է հեղափոխականության և քաղաքական խմբավորումների ու նրանց սոցիալական հեմարանի ժառանգականության առումով:

խության կապը արդիականացման գործընթացների հետ: Նրանք վերլուծում են նաև հեղափոխության մասնակիցների հիմնական զանգվածի սոցիալական կազմը: Շահական վարչակարգի անցկացրած բարեփոխումները բերում էին սեփականության կենտրոնացմանը հասարակության մի նեղ խավի շրջանակներում՝ ի հաշիվ ավանդական մանր և միջին արտադրողների՝ «բազարիների»: Բացի այդ, բարեփոխումների արդյունքում արագ տեմպերով արդիականացվող տնտեսությունն ու հասարակությունը հակասության մեջ էին մտնում միջնադարից պահպանված քաղաքական և պետական կառուցվածքի հետ: Քանի որ դժգոհ սոցիալական խավերին պետությունը օրինական կազմակերպման մեկ այլ ձև չէր թողնում, նրանք համախմբվում էին մզկիթների շուրջ: Այս գործընթացների արդյունքում էլ հնարավոր դարձավ հեղափոխական իրավիճակի ստեղծումը և հեղափոխության հաղթանակը [34]: Այս մոտեցմանը զգալի չափով հարում է և Ջ. Քոլի մեկնաբանությունը, որը կներկայացնենք առավել մանրամասն:

Այս հեղինակը սկսում է իր դիտարկումը այն տեսակետների քննադատումից, ըստ որոնց՝ 1979թ. հեղափոխությունը «հետադիմության արտահայտում», դեպի միջնադարյան հասարակություն վերադարձ, արդիականացման ժխտում է: Անկասկած, արդիականացման դեմ ուղղված պահպանողականության և ավանդապաշտության ուժգին տարր առկա էր հեղափոխական շարժման մեջ. սա առանձին քննարկման թեմա է: Սակայն, ըստ Քոլի, հետհեղափոխական Իրանը ոչ միայն ժառանգում է նախկին վարչակարգի արդիականացման քաղաքականությունը, այլև՝ ավելի՝ ևս խորացնում է այն [11, pp. 189-211]:

Ջ. Քոլը, իր տեսակետի հիմնավորման համար, բերում է հետևյալ փաստարկների խումբը.

- «Խոմեյնիականության» և միջնադարյան շիայական ուսմունքի մեջ առկա է որակական տարբերություն: «Խոմեյնիականությունը» միջնադարյան շիայականության վերարտադրություն չի կարող լինել: Այսինքն՝ Քոլը «խոմեյնիականությունը» ներկայացնում է շիայական ուսմունքի վերամեկնաբանում արդիական գաղափարների համատեքստում: Որպես այդ տիպի մեկնաբանման օրինակ՝ հատկապես տիպական է «խոմեյնիականության» ձգտումը շիայական ուսմունքին տալ կոռ և միասնական գաղափարական ձևավորում, այն դեպքում, երբ միջնադարում շիայականության ներսում առկա է ուսմունքի մեկնաբանման առավել մեծ բազմազանություն:
- Հետհեղափոխական Իրանի տնտեսական քաղաքականությունը բնորոշ է «բարձր արդիականացման» (high modernity) համար: Այս քաղաքականությունը, որի հատկանիշներն են պետության ակտիվ դերն ու միջամտությունը տնտեսական գործընթացներին, սոցիա-

լական ակտիվ քաղաքականությունը, սոցիալիստական ուժեղ տարրերը, տիպական է Արևելյան Եվրոպայի ու Ասիայի այն երկրների համար, ուր անցումը գյուղատնտեսական (ագրարային) հասարակությունից դեպի արդյունաբերական (ինդուստրիալ) հասարակություն կատարվում է արագ տեմպերով, պետության գործոն մասնակցությամբ: Ավելի հստակորեն՝ այսպիսի քաղաքականությունը բնորոշ է այդ անցման որոշակի փուլի համար:

- Ավտորիտար վարչակարգը և քաղաքական հետապնդումները նույնպես օրինաչափ են արդիականացման գործընթացի այս փուլի համար:
- Վերլուծելով Իրան-Իրաքյան պատերազմի վարման ռազմավարությունն ու մարտավարությունը, ինչպես նաև ռազմական ուժերի կառուցման և ընդհանրապես ռազմական քաղաքականությունը, Ջ. Քոլը գալիս է այն եզրակացության, որ դրանք ամբողջությամբ ազդված են այն ռազմական ու ռազմավարական սկզբունքներից, որոնք բնորոշ են Նոր դարաշրջանին՝ սկսած Ֆրանսիական հեղափոխության ժամանակաշրջանից:
- Միջուկային ծրագրի առկայությունը ևս վկայում է արդիականացման գործընթացի տեմպերի արագացման մասին:
- Վերջապես, արդիականացման քաղաքականության համար միանգամայն տիպական է հետհեղափոխական Իրանում իրականացված «մշակութային հեղափոխության» պետական քաղաքականությունը, որի շնորհիվ՝ արագացված տեմպերով իրականացվեց բնակչության անգրագիտության վերացման ծրագիրը, ինչպես նաև բնակչության բոլոր խավերը, այդ թվում՝ կանայք, ընդգրկվեցին կրթական համակարգի մեջ [11]:

Այսպիսով, տեսնում ենք, որ 1979 թվականի հեղափոխությունը Իրանում հանդես է գալիս որպես արդիականացման գործընթացների տրամաբանական զարգացման արդյունք: Ավելին՝ արդիականացման հետագա խորացման տեսանկյունից, նա էլ ավելի առաջ է գնում, քան շահական վարչակարգի ժամանակ:

Իսլամական հեղափոխության յուրահատկությունը, սակայն, այն է, որ արդիական գործընթացները հանդես են գալիս ավանդական գաղափարաբանական տարրերի հետ սերտորեն փոխկապակցված: Այդուհանդերձ, այդպիսի փոխկապակցությունը հատուկ չէ միայն Իրանի համար: Հոկտեմբերյան, առավել ևս՝ Չինական հեղափոխությունների մեջ, հետազոտողները, բացի արդիականության տարրերից, առանձնացնում են նաև տվյալ քաղաքակրթություններին բնորոշ ավանդական, էթնոմշակութային արխետիպային տարրեր: Ավանդականի և արդիակա-

նի այսպիսի փոխկապակցման առկայությամբ, 1979 թվականի Իսլամական հեղափոխությունը կարելի է դասել նաև այսպես կոչված «պահպանողական հեղափոխությունների» շարքին, որն առանձին դիտարկման թեմա է¹⁶:

Սիաժամանակ, Իսլամական հեղափոխության տիպաբանական համապատասխանությունը Նոր դարաշրջանի այլ հեղափոխություններին, հնարավորություն է տալիս հետհեղափոխական Իրանի հնարավոր զարգացման կարևորագույն միտումների հավանական կանխատեսումներ կատարել¹⁷: Հենվելով այդ կարգի տիպաբանական համեմատության վրա, ենթադրում ենք, որ Իրանը ևս գնալու է ժամանակակից հասարակության կայացման ճանապարհով: Սակայն, այլ հարց է, թե այդ զարգացումը կընթանա խորհրդային (նոր հեղափոխություն), թե՞ չինական (եվոլյուցիոն զարգացում), մի գուցե նաև այլ տարբերակներով:

8. Իսլամական հեղափոխությունը և ժառանգականության խնդիրը

Իրանական հեղափոխության մեկնաբանումը արդիականացման գործընթացների համատեքստում, թույլ է տալիս բարձրացնել մի կարևոր հարց և՛ հետհեղափոխական Իրանի ժառանգականության խնդիրն իրեն նախորդող վարչակարգի նկատմամբ:

Պարզ է, որ Իսլամական հեղափոխությունը, իր գաղափարախոսու-

¹⁶ Պահպանողական հեղափոխության երևույթի մասին մանրամասն տես՝ В. Э. Багдасарян, «Теория консервативной революции» и советский эксперимент», в сборнике «Армагеддон: Актуальные проблемы истории, философии, культурологии», М., 2000, кн. 6 (январь-март); С. Г. Алленов, «Консервативная революция в Германии», Научные труды Исторического факультета, выпуск 2, Воронеж, 1997; В. Э. Молодяков, «Консервативная революция в Японии», М., 1999. Համեմատենք հետևյալ հատվածի հետ, որը Գերմանիայում պահպանողական հեղափոխության գաղափարաբանությանն է վերաբերում. «Ինչպես հետազոտողները սովորաբար հաստատում են, տվյալ հասկացության հեղինակը Մանն-ն է: Առաջին համաշխարհային տարիներին նրա գրած «Ոչ քաղաքական մտորումներում», նա իրեն հայտարարեց հետևորդը նոր պահպանողականության, որում քաղաքական արժեքները հոգևոր արժեքներով են փոխարինված: Այսպիսի պահպանողականությունը, որը գրողին ներկայանում էր իբրև «իսկական հեղափոխական մի բան», իր կարծիքով, պետք է նշանակեր «ազատություն ավելցուքից» հրաժարում վասն այն բացարձակ արժեքների փնտրտուքի, որոնք կրոնի մեջ են գտնվում: Ապացուցելով Գերմանիայի բարոյական գերակայությունը քաղաքակրթության իբր «լուսանցքային» հակառակորդի նկատմամբ, հենվելով Դոստոևսկու վրա, Մաննը իր հայրենիքի մասին գրեց իբր Արևմուտքից «հավիտենապես բողոքող» մի երկրի»[35]: Ինչպես տեսնում ենք, այստեղ ևս առկա է հեղափոխականության միացումը կրոնական տարրի հետ: Բացի այդ, Իրանական հեղափոխության գաղափարախոսության մոտ է նաև հակաարևմտյան կեցվածքը:

¹⁷ Այս առումով հետաքրքրական է հետևյալ մեջբերումը. «Այն համոզումը, որով տիպական առաջադիմական շարժումներն իրենց սեփական միտումներին հակասող արդյունքների են հասնում, թույլ է տալիս կռահել, որ այստեղ,- ինչպես և ամենուրեք կյանքում,- այդ միտումները նվազ որոշիչ են, քան ուրիշ, թաքնված իմպուլսները» [36]:

թյամբ և իր վարած քաղաքականությամբ, նախորդ՝ շահական վարչակարգի ժխտումն է: Սակայն, դա խնդրի միայն մեկ կողմն է: Վերը բերված վերլուծությունից հետևում է, որ առնվազն արդիականացման քաղաքականության առումով, իսլամական վարչակարգը շահականի լիարժեք ժառանգորդն է: Ավելին՝ նոր վարչակարգը էլ ավելի արմատականացնում է նախորդի քաղաքականությունն այս ուղղությամբ:

Բացի այդ, եթե խնդիրն ավելի լայն վերցնենք և վերացարկվենք իսլամական միասնության պաշտոնական գաղափարախոսությունից, հետհեղափոխական Իրանի պետական քաղաքականության գլխավոր միտումն եղավ ժամանակակից, արդյունաբերական ազգային պետության կառուցման ծրագրի նորովի շարունակումը, ծրագիր, որը ևս փաստացիորեն ժառանգել է շահական վարչակարգից: Հենց այս միտման վկայություն կարող են դիտվել արդիականացման արագընթաց քաղաքականության այն տարրերը (տնտեսական, ռազմական, կրթական ոլորտներում, միջուկային ծրագիրը և այլն), որոնք նշեցինք վերևում: Այս բոլոր գործընթացները առարկայորեն բերում են Իրանի վերածմանը տարածաշրջանային մասշտաբի տերության, որն, իր հերթին, չի կարող չբերել իրանականության և իրանական ազգայնականության աճին: Այս առումով ևս իսլամական Իրանը ուղիղ ժառանգորդն է շահական Իրանի: Այստեղ էլ կարող ենք համեմատություն կատարել Խորհրդային Միության հետ, որը հանդես էր գալիս որպես Ռուսական կայսրության քաղաքականության և՛ ժխտող, և՛ ժառանգորդ միաժամանակ: Նույն համեմատությունը ուժի մեջ է նաև Ֆրանսիական և Չինական հեղափոխությունների պարագայում:

Ամփոփելով մեր շարադրանքը այս փուլի համար՝ եզրակացնում ենք.

1. 1979թ. Իրանական հեղափոխությունը ավանդական տարրերի ու մոդելների և արդիականացման գործընթացների փոխկապակցման արդյունք է: Եթե մի կողմից նա «կրոնական հեղափոխության» մոդելի, ավանդական մեսիականության և շիայական գաղափարախոսության հերթական արտահայտությունն էր Իրանի պատմության մեջ, ապա, մյուս կողմից, նա արդիականացման բուն գործընթացների արդյունքն էր և տիպաբանորեն դասվում է Նոր դարաշրջանի հեղափոխությունների շարքին:

2. Իսլամական վարչակարգը Իրանում մնում է իրանականության քաղաքականության ժառանգորդը և՛ հեղափոխությանը անմիջապես նախորդող վարչակարգի առումով, և՛ առհասարակ իրանական պետականության պատմության համատեքստում:

9. Քաղաքական և հասարակական խմբավորումները ժամանակակից Իրանում և նրանց գաղափարաբանական տիպաբանությունը

Այժմ դիտարկենք այսօրվա Իրանի քաղաքական խմբավորումների ներկայանալը մեր նախկին շարադրանքի լույսի ներքո: Նախ տանք այս խմբավորումների համառոտ պատմությունն ու դասակարգումը:

Ձանգվածային լրատվամիջոցներում սովորաբար խոսում են երկու հոսանքների՝ «բարեփոխականների» և «պահպանողականների» մասին: Սակայն, այդ պայմանական բաժանումը թույլ չի տալիս ճշգրիտ պատկերացում կազմել Իրանի ներքին քաղաքական գործընթացների միտումների մասին: Հետևաբար, անհրաժեշտ է նախ տալ Իրանի քաղաքական խմբավորումների ավելի մանրամասն բաժանումը, ընդ որում՝ պատմական զարգացման դինամիկայի համատեքստում:

Հետհեղափոխական Իրանի ներքաղաքական զարգացումներում մշտապես առկա է եղել բաժանումն ու պայքարը տարբեր խմբավորումների միջև: Այս բոլոր խմբավորումները, դավանելով հեղափոխության հիմնարար սկզբունքները, ունեցել են և ունեն տարածայնություններ այդ սկզբունքների մեկնաբանման և իրականացման խնդիրների շուրջ: Բացի դրանից, խմբավորումներից յուրաքանչյուրի մեջ իրենց առավել ուժեղ արտահայտությունն են գտել Իսլամական հեղափոխության այս կամ այն գաղափարական տարրերից մեկը՝ հեղափոխականությունը, պահպանողականությունը, իրանականությունը և այլն, ինչպես նաև տարբեր սոցիալական խավերի շահերն ու պատկերացումները: Պաշտոնական գաղափարախոսությունը չի ժխտում նման տարածայնությունների բնականությունը իսլամականության շրջանակներում: Այսպես, իմամ Խոմեյնիին են պատկանում հետևյալ խոսքերը. «Առաջատար իսլամ աստվածաբանների գրքերը լի են տարածայնություններով պետականության, մշակույթի, քաղաքականության, տնտեսության և կրոնի խնդիրների շուրջ: ...Ակնհայտ է, որ եթե անհատների և խմբավորումների միջև առկա է հայացքների տարբերություն, ապա դա ունի քաղաքական ենթատեքստ, բայց քանի որ նրանք միասնական են հիմնարար սկզբունքների առումով, ես սատարում եմ նրանց բոլորին» [37, շ. 76]: Ավանդաբար, Իրանի հոգևոր առաջնորդները երկրի ընդհանուր ղեկավարությունը իրականացնում են տարբեր փուլերում հենվելով այս կամ այն խմբավորման վրա, կամ աջակցելով նրան՝ նպատակ ունենալով պահպանել ուժերի հավասարակշռությունը [30, շ. 27]:

Հետհեղափոխական Իրանի ողջ պատմությունը, ըստ երկրի քաղաքական կյանքում այս կամ այն ներքին քաղաքական հոսանքի կամ խմբավորման գերիշխանության, կարելի է բաժանել մի քանի փուլերի:

Նախնական շրջանում, մինչև 80-ական թվականների սկիզբը, իրավիճակը բնորոշվում էր զանազան խմբավորումների սուր պայքարով և դրանցից որևէ մեկի լիարժեք գերիշխանության բացակայությունով: Այս պայքարին մասնակցում էին այսպես կոչված «ազատականները» (հետհեղափոխական առաջին վարչապետ Մահդի Բազարգանի գլխավորությամբ), «Մոջահեդին խալկ» խմբավորումը և իսլամիստական-հեղափոխական «Յեզբուլլահ» խմբավորումը: Սուր պայքարի արդյունքում հաղթող դուրս եկավ «Յեզբուլլահ»-ը, իսկ առաջին երկու խմբավորումների գործունեությունն արգելվեց [37, c. 67]:

1980-ականների սկզբից մինչև 90-ականների սկիզբը Իրանում գերակշռող դիրքեր զբաղեցրեց «Յեզբուլլահ»-ը: Այս խմբակցությունը իսլամիստական գաղափարախոսության հեղափոխական թևի ամենավառ արտահայտիչն է: «Յեզբուլլահ»-ի գաղափարաբանությունը միավորում է երկու հիմնարար տարրեր՝ շիայական իսլամականությունը և ձախ գաղափարները՝ դասակարգային պայքարի կոչերով երկրի ներսում և հակակայսերապաշտականությամբ՝ արտաքին քաղաքականությունում: Այս գաղափարախոսությունը «չի կարելի կոչել ավանդապաշտական կամ պահպանողական. ընդհակառակը՝ նրանք հաճույքով փոխ էին առնում բոլոր նոր հայացքներն ու մոտեցումները» [37, c. 70]: Այս գաղափարախոսության վրա հատուկ ազդեցություն են թողել Ալի Շարիաթիի հայացքները: «Յեզբուլլահ»-ի գաղափարախոսությունն ու այսպես ասած «ոճը»¹⁸ տիպաբանորեն հեղափոխական են, որոնք հակադրվում են զուտ ավանդապաշտական, պահպանողական «ոճին» և գաղափարախոսությանը:

Այս ոճն իր արտահայտությունն է գտնում «Յեզբուլլահի» քաղաքական դիրքորոշումների մեջ: Ներքին քաղաքականության մեջ՝ այս խմբակցությունը քաղաքական հակառակորդների հետ երկխոսության դեմ է, իսկ արտաքին քաղաքականությունում հանդես է գալիս սուր հակա-

¹⁸ Քաղաքական շարժումների ուսումնասիրման «ոճական» մեթոդաբանության առումով հատկանշական է Արմին Մելերի «Ֆաշիստական ոճը» աշխատությունը: Հեղինակը գտնում է, որ այն ուսումնասիրությունները, որոնք սահմանափակվում են զուտ գաղափարախոսական տարրերի վերլուծությամբ, հաճախ բավարար չեն վերհանելու համար այս կամ այն քաղաքական հոսանքի էությունը: Ավելի խորքային երևույթներն ընկալելու համար՝ կարևոր է քաղաքական «ոճի» վերհանումը: Այս ոճը կարող է վերհանվել տվյալ քաղաքական հոսանքին բնորոշ տիպական լեզվական դարձվածքներից, բառապաշարից, քաղաքական ակցիաների նախընտրած ձև(եր)ից, առհասարակ՝ դրանց մեջ ներգրավված մարդկանց խառնվածքի գերիշխող տիպից և այլն: Գաղափարախոսության առումով իրար հակադիր հոսանքները կարող են նույնանալ ոճային առումով, և, հակառակը՝ գաղափարապես մոտիկները՝ հակադրվել ոճի տեսակետից: Բացի այդ, քաղաքական ոճերը կարող են համապատասխանեցվել (կորելացվել) գեղարվեստական ոճերի հետ՝ դասական, ակադեմիական, ավանգարդային և այլն: Կարող ենք ասել, որ գաղափարախոսությունը ներկայացնում է քաղաքական հոսանքի գիտակցությունը, իսկ ոճը՝ ենթագիտակցությունը [38]: Քաղաքական և գեղարվեստական ոճերի փոխկապակցության մասին հետաքրքրական է հետևյալ կարծիքը. «Ինչպես ցույց են տալիս վերջերս կատարված հետազոտությունները, գեղագիտական «արդիականությունը» ճանապարհը բաց արեց Իտալիայում ֆաշիզմի, Գերմանիայում մացիզմի առաջ» [28]:

գաղութատիրական և հակակայսերապաշտական արմատական դիրքերից: 80-ական թվականներին նրանց կարգախոսներն էին «հեղափոխության արտահանումը» և «պատերազմ՝ մինչև հաղթական ավարտը», ընդ որում՝ վերջին կարգախոսը վերաբերում էր ոչ միայն Իրաքի հետ պատերազմին, այլև՝ Պաղեստինի ազատագրմանը: Տնտեսական քաղաքականության մեջ՝ «Չեզբոլլահ» թեև ընդունում է նաև մասնավոր հատվածի անհրաժեշտությունը, սակայն պետական միջամտության առավելագույն չափի կողմնակից է:

1984թ.-ին «Չեզբոլլահ»-ը, Իրանի վարչապետ, էթնիկ ազերի Միր Յուսեյն Մուսավիի գլխավորությամբ, ամրագրեց իր՝ որպես իշխող խմբակցության դիրքերը երկրի քաղաքական կյանքում: Բացի վարչապետի պաշտոնից, «Չեզբոլլահ»-ի ձեռքում էին նաև խորհրդարանական մեծամասնությունն ու խորհրդարանի նախագահի պաշտոնը: Նույն ժամանակ հիմքեր դրվեցին երկու նոր խմբակցությունների ձևավորման համար, որոնք ընդդիմադիր դիրք բռնեցին «Չեզբոլլահ»-ի նկատմամբ: Դրանք այսպես կոչված «աջերի» և «կենտրոնամետների» խմբակցություններն էին, որոնք սկզբնական շրջանում գործում էին միասնաբար: Աջերն ընդդիմանում էին «Չեզբոլլահ»-ի վարած տնտեսական, իսկ կենտրոնամետները՝ արտաքին քաղաքականությանը [37, c. 68]:

1988-92 թվականների ընթացքում «Չեզբոլլահ»-ի դիրքերը գնալով թուլացան և խմբակցությունը կորցրեց իր իշխող կարգավիճակը: 1989 թվականին, կենտրոնամետները և աջերը, ձեռք բերելով իմամ Խոմեյնիի աջակցությունը, ամրապնդեցին իրենց դիրքերը: Կենտրոնամետների ներկայացուցիչ Աքբար Ջաշեմի Ռաֆսանջանին դարձավ հանրապետության նախագահ, իսկ վարչապետի պաշտոնը վերացվեց: 1992 թվականի խորհրդարանական ընտրություններից հետո «Չեզբոլլահ»-ը կորցրեց նաև մեծամասնությունը օրենսդիր իշխանությունում: Դրանից հետո, խմբակցությունը փաստորեն կորցրեց իր ինքնուրույն դերակատարումը ներքին քաղաքական կյանքում, և այսօր արդեն աջակցում է իր նախկին հակառակորդների՝ աջերի (պահպանողականների) քաղաքական կուրսին: Սակայն, «Չեզբոլլահ»-ից 80-ականների վերջին առանձնացված մեկ այլ խմբավորում, անցնելով զարգացման ուրույն ճանապարհ, դարձավ ներկայիս Իրանի քաղաքական դաշտի մեկ այլ խմբավորման՝ «բարեփոխականների» կամ «ձախերի» կորիզը:

Այսպիսով, 1990-ականների սկզբից Իրանում հաստատվեց աջերի և կենտրոնամետների կռիվից հանդիսացող իշխանությունը: Գալով իշխանության և հաղթանակ տանելով իրենց հիմնական հակառակորդ «Չեզբոլլահ»-ի նկատմամբ՝ այս ուժերի կռիվից հետագայում փաստորեն դադարեց գոյություն ունենալուց, թեև առանձին հարցերում երկու կողմերը պահպանում են իրենց համագործակցությունը: Սակայն, դրանք

ինքնուրույն երկու խմբավորումներ են իրենց ինքնուրույն գաղափարաբանությամբ և ինքնուրույն տեղով Իրանի ներքաղաքական կյանքում:

Աջերի գաղափարախոսությունը և «ոճը» տիպական պահպանողական է՝ ի հակադրություն «Յեզբուլլահ»-ի ու «բարեփոխականների» հեղափոխականության, և ավանդապաշտական է՝ ի հակադրություն կենտրոնամետների ու բարեփոխականների ձգտմանը դեպի արդիական քաղաքակրթության նորարարությունների ակտիվ յուրացումը: «Յեզբուլլահ»-ի հետ աջերին մերձեցնում են իսլամիստական շիայական գաղափարները՝ ի հակադրություն կենտրոնամետների ու բարեփոխականների հակվածությանը դեպի իրանականություն և ուժեղ պետականություն (էտատիզմ): Ներքաղաքական հարցերում նրանք դեմ են քաղաքական ազատությունների և բարեփոխությունների ընդլայնմանը, ինչպես նաև արևմտյան արժեքների ներթափանցմանը: Հակաարևմտական իրենց դիրքորոշմամբ՝ աջերը ևս մոտ են «Յեզբուլլահ»-ին. սակայն, երկուսի հակաարևմտականությունն ունի տարբեր հիմքեր. «Յեզբուլլահ»-ը հանդես է գալիս արևմտյան արժեքների դեմ ո՛չ միայն իսլամականության, այլև՝ ժամանակակից հակակայսերապաշտական հեղափոխական դիրքերից, այսպիսով ակտիվորեն օգտագործելով հենց Արևմուտքից եկած ձախ գաղափարախոսության ներուժը, իսկ աջերի հակաարևմտականությունը ավելի ավանդապաշտական բնույթ է կրում: Տնտեսական քաղաքականության մեջ աջերը հանդես են գալիս որպես շուկայական տնտեսության, մասնավոր հատվածի ջատագովներ, ինչը ևս պահպանողականներին հակադրում է «Յեզբուլլահ»-ին:

Արտաքին քաղաքական դիրքորոշման համար հիմք են ծառայում երկու գործոններ: Մի կողմից՝ աջերի ավանդապաշտական հակաարևմտականությունը թելադրում է համապատասխան արտաքին քաղաքական գիծ, մյուս կողմից՝ նրանց հակվածությունը շուկայական տնտեսությանը՝ նրանց ստիպում է քայլեր ձեռնարկել արտաքին տնտեսական կապերի հաստատման և ամրապնդման ուղղությամբ: Ամեն դեպքում, աջերի արտաքին քաղաքական դիրքորոշումը ավելի չափավոր է եղել, քան «Յեզբուլլահ»-ինը: Աջերի այս համեմատաբար չափավոր դիրքորոշման համար տիպական է համարվում նրանց գերիշխանության օրոք՝ 1991 թվականին Սաուդյան Արաբիայի հետ հարաբերությունների բարելավմանն ուղղված գործընթացի սկզբնավորումը: Պետք է հաշվի առնել այն հանգամանքը, որ երկու երկրների ավանդական հարաբերությունները շատ բարդ և լարված էին 1980-ական թվականներին. Սաուդյան Արաբիան դասվում էր Իրանի կարևորագույն հակառակորդների շարքին [37, c. 71-72]:

Աջերի սոցիալական հենարանը պահպանողական հոգևորականությունն է, որի դեմ էր ուղղված «Յեզբուլլահ»-ի «գաղափարախոսական

հայր» Ալի Շարիաթիի հակակղերական քննադատությունը: Ավանդականորեն, այս հոսանքին աջակցող սոցիալական խավ են համարվում նաև մանր սեփականատերերը, ավանդական արտադրողները, այսպես կոչված «բազարիները», որոնց տնտեսական աջակցմանն էր ուղղված աջերի քաղաքականությունը: Մյուս կողմից, պետք է հաշվի առնել, որ աջերի պարագլուխները ժամանակի ընթացքում վերածվել են խոշոր սեփականատերերի և, փաստորեն, պաշտպանում են այս խավի շահերը, որոնք, բնականորեն, ունեն պահպանողական հակվածություն:

Աջերի աչքի ընկնող ներկայացուցիչներից են Ալի Աքբար Նատեգ Նուրին (խորհրդարանի նախկին նախագահն ու հանրապետության նախագահի նախկին թեկնածուն) ու Մոհամմադ Ջավադ Լարիջանին: Աջերի հիմնական կազմակերպությունն է «Պայքարող հոգևորականության կազմակերպությունը» (չշփոթել նույնանուն ասամբլեայի հետ) [39]:

Այսպիսով, աջ խմբակցությունը ներկայացնում է Իսլամական հեղափոխության պահպանողական թևը: Նա նաև իր ոճով ու գաղափարներով մոտիկ է դասական եվրոպական աջերին: Ըստ էության, աջերին խորթ են հեղափոխականության սկզբունքն ու գործելակերպը, չնայած, որ նրանք իրենց գաղափարախոսությունը հիմնում են Իսլամական հեղափոխության գաղափարների վրա:

Մյուս կարևոր հոսանքը, որը ցայսօր լուրջ դերակատարություն ունի Իրանում՝ կենտրոնամետների կամ գործնապաշտների (պրագմատիկների) խմբակցությունն է, որի ամենահայտնի ներկայացուցիչը Իրանի նախկին նախագահ Ռաֆսանջանին է: 80-ական թվականների վերջին աջերի հետ համատեղ գալով իշխանության, այս խմբակցությունը հետագայում մերթ համագործակցեց, մերթ էլ սուր հակասությունների մեջ ընկավ աջերի հետ, տարբեր փուլերում դաշնակցելով նաև բարեփոխականների հետ: Այսօր էլ խմբակցությունը միջին դիրքեր է գրավում այդ երկուսի միջև:

Խմբակցության գաղափարախոսության և քաղաքական ոճի գլխավոր բնորոշիչ գծերն են գործնապաշտությունը (պրագմատիզմը), հավասարակշռվածությունը, ուժեղ պետականությունը (էտատիզմը) և տեխնոկրատիզմը: Ներքին քաղաքականության մեջ հիմնական շեշտը դրվում է տնտեսական արագ զարգացման, նոր տեխնոլոգիաների ներմուծման, մասնավոր հատվածի աջակցության վրա: Այս տեսակետից՝ կենտրոնամետների դիրքերը որոշակիորեն հիշեցնում են չինացի բարեփոխականների դիրքորոշումը, այսինքն՝ տնտեսական բարեփոխություններ ու կապիտալիստական հարաբերությունների կառուցում առանց քաղաքական կառուցվածքի հեղափոխման: Այս հիմնարար սկզբունքներից բխում են խմբակցության արտաքին քաղաքական մոտեցումները, որոնք ուղղված են արտասահմանյան երկրների հետ հա-

րաբերությունների զարգացմանը: Հատկապես առաջնահերթ են համարվում այն երկրների հետ հարաբերությունները, որոնք ի զորու են ապահովել բարձր տեխնոլոգիաների ներկրումը Իրան: Կենտրոնամետների արտաքին քաղաքականության մեջ, ըստ հետազոտողներից մեկի նկատառումների, հատուկ տեղ են զբաղեցնում Գերմանիան, Իտալիան և Ճապոնիան [37, c. 73]:

Խմբակցության տեսակետներն արտահայտող գլխավոր քաղաքական ուժն է «Իրանի զարգացմանը ծառայողների կուսակցությունը»: Սոցիալական առումով՝ խմբակցությունը ներառում է, բացի հոգևորականության ներկայացուցիչներից (ինչը տարբեր չափով բնորոշ է բոլոր խմբակցություններին), պետական բյուրոկրատիայի, խոշոր և միջին սեփականատերերի, նախկին և ներկա պետական պաշտոնյաների ներկայացուցիչներին [37, c. 71]: Սոցիալական այսպիսի հեմարանը կարևոր դեր է խաղում, քանի որ անուղղակիորեն վկայում է խմբակցության քաղաքական ոճի և գաղափարախոսական հակվածության մասին: Վերլուծելով խմբակցության քաղաքականության գլխավոր շեշտադրումները և սոցիալական հեմարանի կառուցվածքը, գալիս ենք այն եզրակացության, որ կենտրոնամետները ներկայացնում են էտատիստական, իրանիստական գաղափարախոսությունը, որը հակադրվում է հեղափոխականների «ծախ» մեսիական իրանականությանն ու իսլամիստական համընդհանրականությանը (ունիվերսալիզմին) և պահպանողականների ավանդապաշտական իսլամականությանը: Այս տիպի իրանականության էությունը ուժեղ, տնտեսապես զարգացած և արդիական տեխնոկրատական տերության կառուցումն է: Իսլամականությունն այստեղ ավելի շուտ կատարում է գաղափարախոսական թաղանթի դեր, որի տակ երևում է իրանական պետական ազգայնականությունը:

Վերջապես, Իրանի քաղաքական դաշտի մյուս հոսանքը ներկայիս նախագահ Մոհամմադ Խաթամիի կողմնակիցներն են, որոնք հանդես են գալիս լայն կոալիցիայի տեսքով և առավելապես հայտնի են որպես «բարեփոխականներ» կամ «ծախեր»:

Խմբավորումը կազմավորվել է 1990-ականների սկզբին, «Հեզբոլլահ»-ի դիրքերի թուլացումից հետո, և իր գործունեության առաջին փուլում փաստորեն հանդես է եկել որպես «Հեզբոլլահ»-ի «գործի ժառանգորդ և շարունակող» [37, c. 73]: Ձախերը առաջինն էին, որ աջերի և կենտրոնամետների իշխանության գալուց հետո, հանդես եկան որպես ակտիվ ընդդիմություն: Ձախերի կամ ապագա բարեփոխականների այն ժամանակվա գաղափարախոսական ու քաղաքական դիրքորոշումները զգալիորեն տարբերվում էին նրանց այժմյան դիրքորոշումներից: 90-ականների սկզբին նրանք ակտիվորեն հանդես էին գալիս նոր կառավարության արտաքին քաղաքական կուրսի դեմ, հակաամերիկյան, հակա-

խրայելական, հակասառույդյան և առհասարակ հակակայսերապաշտական արմատական դիրքերից: Այս խմբակցությունն ընդդիմանում էր նաև աջերի ու կենտրոնամետների տնտեսական քաղաքականությանը: Եթե վերջինս ուղղված էր մասնավոր հատվածի աջակցությանը, ապա ձախերը պետական հատվածի ջերմ աջակիցներ էին, «ընդհուպ մինչև լիակատար պետականացում» [37, c. 73]:

Հետագայում այս դիրքորոշումները զգալի փոփոխությունների ենթարկվեցին: Աստիճանաբար, ձախերը մարտավարական համագործակցության մեջ մտան կենտրոնամետների հետ՝ աջերի խմբակցության նկատմամբ մնալով ընդդիմադիր: Ներքին քաղաքականության մեջ նրանք հանդես եկան որպես քաղաքական ազատությունների և լայն բարեփոխումների անցկացման կողմնակից: Արտաքին քաղաքական մոտեցումները ենթարկվեցին առավել արմատական փոփոխության. այժմ ձախերը հանդես են գալիս արտաքին աշխարհի հետ հարաբերությունների ակտիվ զարգացման օգտին: Տնտեսական հայացքներում թեև պահպանվեց ձախ, սոցիալիստական մոտեցումների մի մասը, սակայն ակնհայտորեն ավելացան ազատական տարրերը: Հետաքրքրական ձևափոխություններ կրեց «Հեզբուլլահի»-ի «հեղափոխության արտահանման» մեսիական կարգախոսը, որն այսօր նախագահ խաթամի-ի շնորհիվ փոխակերպվել է «քաղաքակրթությունների երկխոսության» կարգախոսի: Կարգախոսները թեև տարբեր են, բայց հիմքում մնում է Իրանական հեղափոխության համաշխարհային առաքելության «ուղերձի» նույն գաղափարը:

1997թ.-ին ձախերը հաղթանակ տարան նախագահական ընտրություններին¹⁹, իսկ 2000թ.-ին նաև ձեռք բերեցին խորհրդարանական մեծամասնություն: Այս ընտրությունների ժամանակ ձախերին աջակցեցին կենտրոնամետները: Իր հերթին, թուլացած և ազդեցության զգալի մասը կորցրած «Հեզբուլլահի»-ը դաշինքի մեջ մտավ աջերի հետ:

Ձախերի կամ բարեփոխականների հիմնական քաղաքական կազմակերպությունը «Պայքարող հոգևորականության ասամբլեա»-ն է: Ի պաշտպանություն բարեփոխական նախագահ խաթամի-ի՝ ձևավորված է նաև մի քանի քաղաքական կազմակերպությունների դաշինք՝ «Մայիսի

¹⁹ Բարեփոխականների՝ «Հեզբուլլահի» նկատմամբ ժառանգականության առումով չափազանց հատկանշական է հետևյալ փաստը, որը կապված է 1997թ.-ի նախագահական ընտրությունների հետ: Ընտրություններում խաթամի-ի հիմնական մրցակից, «աջերի» ներկայացուցիչ Ա. Նուրիի ակտիվ աջակիցներից մեկը՝ Մ. Լարիջանին նախընտրական փուլում այցելեց Մեծ Բրիտանիա և այդ երկրի ԱԳՆ Միջին և Մերձավոր Արևելքի բաժնի պատասխանատու, հետագայում թեհրանում Մեծ Բրիտանիայի դեսպան Ն. Բրաունի հետ փակ բանակցություններ անցկացրեց: Այս բանակցությունների ընթացքում Լարիջանին խաթամի-ին և նրա կողմնակիցներին բնորոշեց որպես ձախ արմատական շարժումների համոզված ներկայացուցիչներ, որոնք ժամանակին ակտիվորեն մասնակցել են Իրանում ԱՄՆ-ի դեսպանատան գրավմանը [40]:

23-ի ճակատը», որի կազմի մեջ մտնում են նախագահի խաթամիի եղբայր՝ Մոհամմեդ Ռեզա խաթամիի ստեղծած «Իսլամական իրանական ճակատը», Մ. Մուսավիի կառավարության ծանր արդյունաբերության նախարար Բեհզադ Նաբավիի առաջնորդած «Իրանական հեղափոխության մոջահեդների կազմակերպությունը» և այլն [39], [41]: Հետաքրքրական է նաև դաշինքի անդամ մի այլ կազմակերպություն՝ «Իմամ Խոմեյնիի գծի հետևորդների կուսակցությունը», որի մեջ են մտնում մի շարք նշանավոր անձնավորություններ: Այս կուսակցության քարտուղարն է Իրանի ներկայիս հոգևոր առաջնորդ ալաթոլլա խամենեյիի եղբայրը՝ Սեյիդ Հադի խամենեին: Ինքը՝ կուսակցությունը ստեղծվել է ուսանողական մի խմբավորման հիմքի վրա, որն իր շարքերում միավորում էր նրանց, ովքեր 1979թ.-ին գրավեցին ամերիկյան դեսպանատունը Թեհրանում և պատանդ վերցրեցին նրա աշխատակիցներին: Ուսանողների այս խմբի առաջնորդ Մուսավի-Խոմեյնիյը վերոնշյալ կուսակցության ղեկավարն է [42]:

Բարեփոխականների սոցիալական հեմարանը կազմում են երիտասարդությունը (առաջին հերթին՝ ուսանողությունը), կանայք, մտավորականությունն ու հոգևորականության մի մասը:

Այսպիսով, սկզբնական շրջանում, առանձնանալով «Հեզբոլլահ» հեղափոխական-իսլամիստական խմբակցությունից, և գործունեության առաջին փուլում փաստորեն շարունակելով վերջինիս քաղաքական գիծը, բարեփոխականների խմբավորումը հետագայում զգալիորեն փոխեց իր գաղափարախոսական և քաղաքական դիրքերը: Սակայն, կարևոր է հասկանալ, որ խմբակցությունը պահպանեց նաև մի քանի հատկանշական գծեր, որոնք ընդհանուր են 80-ական թթ.-ի «Հեզբոլլահ»-ի հետ: Ինչպես և վերջինս, ձախերը մնում են ընդդիմություն աջերի կամ պահպանողականների նկատմամբ: Ե՛վ՝ ձախերի, և՛ 80-ական թթ.-ի «Հեզբոլլահ»-ի սոցիալական հիմնական հեմարաններից են ուսանողությունը և առհասարակ երիտասարդությունը: Իսկ սոցիալական հեմարանի ընդհանրությունը հիմք է եթե ոչ գաղափարական ընդհանրության, ապա գոնե քաղաքական ոճի ընդհանրության համար: Բարեփոխականները պահպանում են նաև նախկինից ժառանգած ձախ հայացքները տնտեսական քաղաքականության բնագավառում, թեև ավելի մեղմացված ձևով: Ինչպես և ժամանակին Շարիաթի ուսմունքի հետևորդ «Հեզբոլլահը», այսօրվա բարեփոխականները միավորում են իսլամիստական և արդիական գաղափարները: Բացի այդ, տեսնում ենք, որ 80-ական թթ.-ի «Հեզբոլլահ»-ի շատ կողմնակիցներ, Իսլամական հեղափոխության ակտիվիստներից շատերը, ինչպես վերը հիշատակված նախկին նախարար Նաբավին, ուսանողական նախկին առաջնորդ Մուսավի-Խոմեյնիյը և այլ անձինք, այսօր հայտնվել են բարեփոխականների ճամբարում:

Այս բոլոր փաստերը թույլ են տալիս անել ավելի խորը ընդհանրացում: 80-ականների «Հեգբոլլահ»-ի և 90-ականների ձախերի գլխավոր ընդհանրությունը քաղաքական և մարդկային «ոճի» մեջ է: Բնավ էլ պատահական չէ բարեփոխականների ծագումը «Հեգբոլլահ» խմբակցությունից: Պատահական չէ նաև նրանց դիրքորոշումների և գաղափարախոսության ձևափոխությունը (տրանսֆորմացիան) ժամանակի ընթացքում: Այս ձևափոխություններով հանդերձ, ձախերը պահպանում են կարևորագույն տիպական հատկանիշը, քաղաքական ոճը, որը որոշ առումներով ավելի առաջնային է, քան գաղափարախոսությունը: Բարեփոխականների հեղափոխականությունն, անշուշտ, տարբերվում է «Հեգբոլլահ»-ի հեղափոխականությունից, քանի որ առաջինն ավելի չափավոր է իր դրսևորումների մեջ: Բայց սա էլ ամենաէականը չէ: *Երկու խմբավորումներն էլ միտված են դեպի հասարակության փոփոխությունը, սակայն, տարբեր պատմական փուլերում այդ փոփոխություններն ու դրանց հասարակական պահանջը ունեն տարբեր վեկտորներ:* Այդ իսկ պատճառով, պահպանելով հեղափոխականությունը, և, մասամբ, սոցիալական հենարանը, որն իր հերթին իրենով է պայմանավորում քաղաքական ոճի պահպանումը, ինչպես նաև այն անձանց, որոնք 80-ականներին ներկայացնում էին «Հեգբոլլահ»-ի հեղափոխականությունը, բարեփոխականները գաղափարախոսական և քաղաքական դիրքորոշումների փոփոխություն կրեցին:

Տարածելով քաղաքական ոճի և տիպաբանության մասին այս մտորումները աջերի և կենտրոնամետների խմբակցությունների վրա նույնպես, հանգում ենք մի քանի եզրակացությունների:

Այդ խմբավորումն իր սոցիալական հենարանով (պահպանողական կղերականություն) և տիպական պահպանողական գաղափարախոսությունով ու քաղաքական ոճով, մեր կարծիքով, ներկայացնում է այն տարրը, որն արտաքնապես հետևելով 1979 թվականի հեղափոխության գաղափարախոսության տառին, իրականում խորթ է և հեռացել է հեղափոխության էությունից: Այդ օտարումը ո՛չ այնքան գաղափարախոսության մեջ է, որքան՝ ոճի: Հեղափոխականությունը ենթադրում է շարունակական փոփոխություն, նորարարություն, որոնք ինքնին խորթ են սոցիալական այն խավին և քաղաքական այն ոճին, որը ներկայացնում են պահպանողականները²⁰: Այս տիպի խավի ձևավորումը, որը պահպանելով հեղափոխական բառապաշարը, իրականում վերածվում է իր էու-

²⁰ Այս առումով խորհրդանշական և, միաժամանակ, հատկանշական են 2002թ.-ի դեկտեմբերի դեպքերը, երբ պահպանողական վարչակարգի կողմից ձերբակալվեց «Իրանական հեղափոխության մոջահիդների կազմակերպության» անդամ Հաշեմ Աղաջարին, այն բանից հետո, երբ նա իր ճառում քննադատության ենթարկեց Իրանի կառույցը (հոգևոր խթելիչները): Այս ճառը նվիրված էր Ալի Շարիաթիի մահվան 25-ամյակին: Իր ճառում, Աղաջարին իր մտքերն ուղղակիորեն հիմնում էր Շարիաթիի ուսմունքի վրա [43]:

թյամբ և ոճով հակահեղափոխական տարրի, ըստ երևույթին, բնորոշ է ամեն մի հեղափոխության զարգացման դինամիկային:

Հետաքրքրական է այս համատեքստում դիտարկել նաև կենտրոնամետոների խմբավորումը: Ինչպես տեսանք, այն ներառում է պետական բյուրոկրատիայի ներկայացուցիչներին, նախկին և ներկա պետական պաշտոնյաներին, խոշոր սեփականատերերին, մտավորականության որոշ ներկայացուցիչներին: Նույն խավերը հանդես են գալիս որպես խմբակցության սոցիալական հենարան: Այս պարագայում ևս սոցիալական խավը որոշում է գաղափարաբանական և քաղաքական դիրքորոշումների ու ոճի շատ կողմեր: Ինչ վերաբերում է ոճին, ապա նա, ինչպես տեսանք, բնորոշվում է հավասարակշռությամբ, կենտրոնամետոթյամբ, որը հենց արտահայտված է խմբակցության անվան մեջ: Սա բնական ոճ է բյուրոկրատիայի, պետական պաշտոնյայի, խոշոր սեփականատերի համար: Իսկ գաղափարախոսության և քաղաքական գծի առումով, կենտրոնամետոները ցուցաբերում են էտատիստական իրանականություն: Նրանց իշխանության օրոք է, որ վերածնունդ ապրեցին պանիրանիստական տարրերը գաղափարախոսության և քաղաքականության մեջ: Այս միտումը շարունակվում է ցայսօր և դա, ըստ երևույթին, բնական ընթացք է: Այս տեսակետից, կենտրոնամետոները մարմնավորում են իրանական պետական ժառանգականության տարրը, որի մասին խոսեցինք վերևում: Այս ժառանգականությունը ենթադրում է նաև ժառանգականություն նախորդ՝ շահական վարչակարգի նկատմամբ: Վերջինս արտահայտվում է կենտրոնամետոների հակվածությամբ դեպի տեխնոլոգիական արագընթաց արդիականացումը և ազգայնականությունը: Նկատել տանք նաև, որ պանիրանականությունը (կամ դրա «աջ», աշխարհիկ, էտատիստական տարբերակը) իր մեջ պարունակում է արևմտյան կողմնորոշման որոշակի միտում: Գուցե պատահական չէ, որ կենտրոնամետոների առաջնորդ Ռաֆսանջանին էր, որ 2003թ.-ի սկզբին մամուլով հանդես եկավ ԱՄՆ-ի հետ հարաբերությունների բարելավման վերաբերյալ հանրաքվեի անցկացման առաջարկով, որը քննադատության ենթարկվեց և՛ պահպանողականների, և՛ բարեփոխականների կողմից [44]:

Եզրակացություն

«Կրոնական հեղափոխության» մոդելը ենթադրում է հետհեղափոխական շրջանի որոշակի զարգացում, որը տեսանք հատկապես իսմայիլականների ու Սեֆևյանների պետությունների օրինակով: Ըստ այդ մոդելի՝ հեղափոխականների ստեղծած պետության զարգացումը գնում է աստվածապետական հեղափոխականությունից դեպի ավելի աշխարհիկ պետություն, իսկ հեղափոխական վերնախավը աստիճա-

նաբար վերածվում է բյուրոկրատների և խոշոր սեփականատերերի իշխող դասակարգի: Հեղափոխական բառապաշարն ու գաղափարաբանությունը արտաքնապես պահպանվում են, սակայն էությունը դառնում է աշխարհիկ և էտատիստական:

Մյուս կողմից, եթե ի նկատի ունենանք, որ Իսլամական հեղափոխությունը, բացի ավանդական «կրոնական հեղափոխության» մոդելին իր համապատասխանությունից, նաև արդիականացման գործընթացների վառ արտահայտություն էր, պետք է ենթադրենք հեղափոխության զարգացումը նաև այս գործընթացների տրամաբանության ներքո: Իսկ այդ տրամաբանությունը բերում է նրան, որ ավտորիտար և հեղափոխական պետության աջակցությամբ արագընթաց տեմպերով կառուցվող արդի արդյունաբերական հասարակությունը, իր զարգացման հետագա ընթացքով բերում է կապիտալիզմի և արդյունաբերական հասարակության մի նոր փուլի, որի արդյունքում վերանում են թե՛ ավտորիտարիզմը, և՛ պետականացված տնտեսական համակարգը, և՛ հեղափոխականությունը, ու ձևավորվում է շուկայական հարաբերությունների և քաղաքացիական հասարակության հիման վրա կառուցված հասարակություն:

Հատկանշական է, որ վերոնշյալ երկու մեկնաբանական մոդելների շրջանակներում էլ ենթադրվելիք արդյունքը փաստորեն համընկնում է:

Ահա՛ այս համատեքստում էլ նորովի կարող է դիտարկվել քաղաքական խմբավորումների դիրքորոշումների և քաղաքական ոճի խնդիրը: Այսպես, «Հեզբոլլահ» խմբակցությունն իր պահպանողական հեղափոխականությամբ, մեսիականությամբ, սոցիալիզմով և ավտորիտարիզմով, այս պարագայում կարող է դիտարկվել որպես անցնող քաղաքական և պատմական փուլի մասնիկ, որպես «կրոնական հեղափոխականության» առաջին շրջանի և, միաժամանակ, արդիականացման գործընթացների որոշակի փուլի արտահայտիչ: Պահպանողականները, որոնք դեռ պահպանում են հեղափոխական գաղափարախոսության նախկին բառապաշարը առավել քան մնացած երկու խմբակցությունները, հանդես են գալիս որպես հետհեղափոխական զարգացումների արդյունքում բնականորեն ձևավորվող մի խավ, որը ևս իր տեղը պետք է զիջի «նոր հեղափոխականներին» և տեխնոկրատներին:

Բարեփոխականները, արդիականացման գործընթացների համատեքստի շրջանակներում մնում են հեղափոխության խորքային էության արտահայտիչները: Եթե հաշվի առնենք, որ հեղափոխությունը արդիականացման գործընթացի մի հերթական փուլն էր, և արդիականացումը, կանգ չառնելով նույն տեղում, շարժվում է առաջ՝ պահանջելով նոր գաղափարախոսական մոտեցումներ, ապա լիովին տրամաբանական է բարեփոխականների զարգացման դինամիկան «Հեզբոլլահ»-

ի դիրքերից դեպի այսօրվա նրանց դիրքորոշումները: Մոտավորապես նույնը կարելի է ասել կենտրոնամետների մասին: Սրանք մարմնավորում են հեղափոխականության զարգացումը դեպի աշխարհիկ, ազգայնական պետություն, որը թելադրում է նաև արդիականացման գործընթացների հետագա տրամաբանությունը:

Իսլամական հեղափոխության նմանօրինակ զարգացման արդյունքում ավարտվում է հերթական վիպապաշտական մի շրջան: Հերթական գեղեցիկ քաղաքական մի ուտոպիա, պատմական զարգացումների գորշ օրինաչափություններին համապատասխան, իր տեղը զիջում է իրապաշտական առօրյային: Օբյեկտիվ զարգացման ուժերն ու պատմական օրինաչափության (դետերմինիզմ) մռայլ դեռ կուլ են տալիս իրեն պատմաստեղծ սուբյեկտ հռչակած մարդկային անհատի կամքի ու մտքի դեպի վերև ուղղված հերթական երազախառն տեսիլքը, «ապստամբությունը պատմության դեմ»:

Վերջաբանի փոխարեն

Նախաբանում մեր կողմից ակնարկված պատմագիտության երկու մեթոդաբանությունների հակադրման խնդիրը գոյություն ունի ո՛չ միայն որպես գիտական երկու տեսական մոտեցումների բախման խնդիր, այլև՝ նա արտահայտում է հենց իրականում ծավալվող պատմության գոյաբանական խնդիրը: Հարցը այն չէ, թե այդ երկու մեթոդներից որևէ մեկը ավելի ճշմարիտ է, այլ այն, որ երկուսն էլ արտահայտում են հենց ի՛ր՝ իրական պատմության, պատմական ընթացքի երկակիությունը, ներքուստ հակասական կառույցը: Եվ այստեղ մենք մոտենում ենք մեր շարադրանքի գլխավոր «հերոսի»՝ հեղափոխականության երևույթի կառուցվածքաբանության վերհանմանը: Հիշենք, որ ըստ Իրանական հեղափոխության գլխավոր գաղափարախոսներից Ալի Շարիաթիի, շիալական հեղափոխության ուսմունքը սահմանվում է որպես «ապստամբություն պատմության դեմ»: Սա անմիջապես կապված է մեր նշած պատմական ընթացքի երկակիության, հակասականության հետ, որն իր արտահայտությունն է գտնում նաև պատմագիտական մեթոդաբանության երկակիության մեջ:

Իրական պատմական ընթացքի ծավալումը ընթանում է ֆիզիկական ժամանակի և պատմաստեղծ քաղաքակրթական ու անհատական կամքի, կամ՝ ժամանակի և առասպելության՝ իրար հակասող սկզբունքների միջև: Պատմագիտական էմպիրիկ մոտեցումը հիմնում է իր մոտեցումը պատմության՝ որպես ֆիզիկական ժամանակի ծավալման, իսկ «ինտուիտիվ» մոտեցումը՝ պատմության՝ որպես առասպելության ծավալման հանգամանքի վրա: Մինչդեռ՝ «ֆիզիկական ժամանակը, նկարագ-

րում է մի շարժում, որը «ոչ այլ ինչ է, քան նորի սկզբնավորման ժխտում» ...Պատմության ինտուիտիվ բնույթը և ֆիզիկական ժամանակի զգայական էությունը կազմում են հակասություն, որը պատմական ճանաչողության կառուցվածքը կազմող հակասությունն է» [45]:

«Պատմության դեմ ապստամբության» «ռազմավարությունը», ըստ էության, մերժեցնում է «ռիսկի ռազմավարության» հետ: Սակայն այս վերջինը, նույնիսկ իր հաջողակության դեպքում, պարունակում է կառուցվածքաբանական անկայունություն, քանի որ ֆիզիկական ժամանակի վրա հիմնված պատմությունը ձգտում է դեպի համակարգի հավասարակշռվածության և համահավասարեցման վերահաստատում:

Այս առումով էլ հեղափոխական էներգետիկան, որն ուղիղ արտահայտությունն է պատմական «ինտուիտիվ» բնույթի, ձգտում է դեպի սպառում, դեպի ավելի «հանդարտ» վիճակ: Եվ նա իր տեղը գիշում է պատմական օրինաչափությանը, մինչև հաջորդ էներգետիկ «պայթյունը»:

Այս պարագայում՝ մարդն ու պատմությունը իրար հակադիր ուժեր են և գտնվում են սուր բախման ու պատերազմական դրության մեջ: Եվ այս բախման ընդամենը մի դրվագ է Կավիի անվերջ, շարունակական ապստամբության շարադրանքը, որը Իրանի վերջին մի քանի հազար տարվա պատմությունն իսկ է:

Աղբյուրներ և գրականություն

1. Ф. Ницше, «Ессе Homo», Минск, 1997, с. 462.
2. «Мифы народов мира», Москва, 1992.
3. A. Y. Arberry, «Muslim and Mystics», London, 1966.
4. Р. Генон, «Духовное владычество и мирская власть», www.metakultura.ru/vgora/ezoter/genon1.html.
5. Т. Гамкрелидзе, В. Иванов, «Индоевропейский язык и индоевропейцы», Тбилиси, 1984, т. 2, с. 159.
6. Ա. Մովսիսյան, «Հնագույն պետությունը Հայաստանում՝ Արատտա», Երևան, 1992, էջ 53-56:
7. Ж. Дюмезиль, «Верховные боги индоевропейцев», Москва, 1986.
8. А. Крымский, «История Сасанидов и завоевание Ирана арабами», Москва, 1905, с. 67.
9. Фирдоуси, «Шахнаме», Москва, 1989, с. 31-37, 596.
10. Լեո, «Հայոց Պատմություն», հտ. 2, Երևան, 1967, էջ 128:
11. J. Cole, «Sacred Space and Holy War: The Politics, Culture and History of Shi'ite Islam», London-New York, 2002.
12. В. Аракелова, «Основы Шиизма», Ереван, 1997, с. 10-14.
13. М. Санаи, «Политическая мысль в исламском обществе», в сборнике

- «Иран: ислам и власть», Москва, 2001, с. 9-12.
14. A. Ehteshami, «After Khomeini. The Iranian Second Republic», London, 1995, p. 221.
15. А. Шариати, «Красный Ислам», <http://www.rusk.ru/Press/Sv/01/8/s6.html>.
16. A. Shariati, «Man and Islam: The Free Man and the Freedom of Man», <http://www.shariati.com/human.html>.
17. «Религиозное и политическое завещание имама Хомейни», <http://www.c-c-iran-russia.org/Russian/iran/vname/intro.html>.
18. А. Цветков, «Искусство гностиков как перманентная революция», <http://www.inache.net/filosof/gnostic.html>.
19. Л. В. Строева, «Государство исмаилитов в Иране в XI–XIII вв.», Москва, 1978.
20. Ю. А. Аверьянов, «Суфизм в творчестве Шаха Исмаила I Сефеви (Хатаи)», в сборнике «Иран: ислам и власть», Москва, 2001.
21. W. Floor, «The Economy of Safavid Persia», Wiesbaden, 2000, p. 2.
22. А. Ежова, «Ислам Шариати – единственная универсальная революционная идеология», <http://www.kontrudar.ru/article-26.html>.
23. А. Грамши, «Партии, государство, общество», из «Тюремных тетрадей», www.patriotica.ru/authors/gramsci.html.
24. Л. Троцкий, «Что же такое перманентная революция», в Л. Троцкий, «К истории Русской революции», Москва, 1990, с. 286.
25. Сообщение Центрального Комитета Коммунистической Партии Китая (16 мая 1966 года), <http://www.maoism.ru/library/kpk16may.html>.
26. И. Сталин, «О недостатках партийной работы и мерах по ликвидации троцкистских и иных двурушников. Доклад на Пленуме ЦК ВКП(б) 3 марта 1937 года», Сочинения, т. 14, <http://www.souz.info/library/stalin/14-20.html>.
27. Ф. Кюмон, «Мистерии Митры», Санкт Петербург, 2000, с. 191.
28. П. Козловский, «Миф о модерне», Москва, 2002, с. 16.
29. В. Ленин, «Государство и революция», <http://www.souz.info/library/lenin/lenin007.html>.
30. Сейид Борзини, «Политические фракции в Иране», Москва, 1999.
31. «Историческая речь имама на кладбище Бехеште Захра о шахе, правительстве и меджлисе», в сборнике «Иран: ислам и власть», Москва, 2001.
32. Ю. Каграманов, «Ислам, Россия и Запад», <http://www.sufism.ru/webmag/public-html/article.php3?story=20011215212141343>.
33. M. Moaddel, «Class, Politics and Ideology of the Iranian Revolution», Columbia University Press, 1993, pp. 15-16.
34. M. Parsa, «Social Origins of the Iranian Revolution», New York, 1989, pp. 29-30.
35. С. Г. Алленов, «Консервативная революция в Германии», Научные труды Исторического факультета, выпуск 2, Воронеж, 1997.
36. Э. Юнгер, «Тотальная мобилизация»,

- <http://www.seidr.woods.ru/juenger.html>.
37. С. М. Раванди-Фадаи, «Фракционизм в Иране и роль иранского духовенства в послереволюционной политической жизни страны», в сборнике «Иран: ислам и власть», Москва, 2001.
38. А. Мелер, «Фашистский стиль», www.nationalism.org/library/mohler-fascist-style.html.
39. С. Задонский, «Основные политические движения и группы в Иране», www.iimes.ru/rus/stat/2002/10-09-02.html.
40. <http://www.iran.ru/rus/aliakbar.php>.
41. «Иран: что дальше?», в журнале «Россия в глобальной политике», 16.07.03, <http://www.globalisation.ru/live/article.asp?rubric-id=1307&id=3246>.
42. Н. М. Мамедова, «Тенденции демократизации во внутривнутриполитической жизни Исламской Республики Иран», в сборнике «Иран: ислам и власть», Москва, 2001, с. 56.
43. <http://www.centran.ru/cgi-bin/index.pl?text-id=2798&all=yes>.
44. А. Усупаев, «О намерениях Ирана в отношении США», журнал «Региональная безопасность», 30.04.2003, <http://www.eamrs.org>.
45. С. Переслегин, «История: метаязыковой и структурный подход», <http://www.igstab.com/materials/Pereslegin/Per-HistMetaLg.html>.

Նոյեմբերի 20, 2003թ.

ВОССТАНИЕ ПРОТИВ ИСТОРИИ

Грант Тер-Абраамян

Резюме

В статье обсуждаются внутривнутриполитические процессы современного Ирана в историко-цивилизационном контексте и в контексте процессов модернизации. Выделена модель «теократической революции» в качестве архетипной для истории Ирана. В рамках этой модели интерпретируется революция 1979г. в Иране.

Иранская революция рассматривается также в сравнении с другими революциями современности. Выделяются элементы моделей «культурной революции», «консервативной революции», также «революционного мессианизма» в рамках Иранской Исламской революции.

Опираясь на данные полученные в первой части исследования, внутривнутриполитические группировки послереволюционного Ирана классифицируются на основе их «политико-идеологического стиля». Делается также попытка выявить динамику развития внутренней ситуации в рамках рассмотренных моделей.