

# ІДЭАЛЯГІЧНЫЯ АСНОВЫ ІСЛАМСКАЙ РЭВАЛЮЦЫІ: КАНЦЭПЦЫЯ МАДЖАГЕДА-РЭВАЛЮЦЫЯНЭРА АЛІ ШАРЫЯЦІ

© ПАЛІТЫЧНАЯ СФЕРА  
(ISSN 1819-3625) №4 (2005) стр.29-36

Сяргей Богдан

Ісламская рэвалюцыя 1979 г. пахаваная сёньня пад друзам бязглуздых і цемрашальскіх уяўленьняў, якія маюць мала агульнага з рэчаіснасьцю. Сёньня Ісламская рэвалюцыя 1979 г. амаль ні ў кога на Захадзе сымпатыі не выклікае. Эўрапейскія навукоўцы зацята чакаюць нейкае «ісламскае рэфармацыі», упарта не заўважаючы, што яна даўно распачалася і адной зь яе праяваў стала рэвалюцыя ў Іране.

Мэта гэтага артыкулу — высветліць ідэалёгічныя падставы іранскіх рэвалюцыянараў-ісламістаў, маючы на ўвазе чыста практычны аспект іх ідэалёгіі. Не прэтэндуючы на ісьціну, паспрабуем зразумець, як жа атрымалася зрушыць зь месца народныя масы.

## Левы рух і ісламскае абнаўленьне

Пры ўсёй складанасьці спектру палітычных сілаў, што бралі ўдзел у рэвалюцыі, адным зь яе асноўных рухавікоў былі левыя сілы ісламскага руху. Аднак левыя (у прыватнасьці, марксісцкія) арганізацыі ў чыстым выглядзе, нягледзячы на велізарныя намаганьні ды ахвяры, так і не здолелі дасягнуць рэальных посьпехаў — гэта датычыцца як арганізацыяў, што заставаліся ў рамках мірнае барацьбы, так і тэарэтычных арганізацыяў.

Тым ня менш менавіта тое крыло рэлігійнае апазыцыі, што не цуралася марксісцкіх распрацовак ды перагляду старых рэлігійных канцэпцыяў, здолела стварыць трывалую аснову для пераможнага рэвалюцыйнага руху. Мы засяродзім нашу ўвагу на самай значнай постаці ў гэтае плыні, разгледзеўшы ідэалёгічную спадчыну д-ра Алі Шарыяці (1933–1977)<sup>1</sup>.

Ягоня распрацоўкі сталі асновай ідэалёгіі як аднае з галоўных грамадзянскіх апазыцыйных арганізацыяў — Руху свабоды (*Нэгзат-э азодзі*), так і адной з найбольш пасьпяховых тэарэтычных арганізацыяў таго часу — Арганізацыі маджагедаў іранскага народу<sup>2</sup> (*Муджагедзьдзін-э хальк*) [5, с. 171–172]. Урэшце, гэтыя ж ідэі моцна паўплывалі і на ідэалёгічныя пазыцыі самога правадыра рэвалюцыі — аяталы Хамэйні<sup>3</sup> [1, с. 590–591]. Ідэі Шарыяці застаюцца рэвалюцыйнай ідэалёгіяй і ў сучасным Іране, ад іх жывіцца левая рэлігійная апазыцыя, а іх аўтар лічыцца культываванай постацьцю.

Акрэсьліць асноўны змест творчасці Алі Шарыяці можна як спробу вырваць з улады рэлігійных традыцыяналістаў звычайныя ды ўжо абрыдлыя паняткі, паказаць, як яны сталі такімі замшэлымі, «ачысьціць іх» дыя надаць гэтым словам, выходзячы зь іх меркаванай першапачатко-

<sup>1</sup> З творамі А. Шарыяці можна азнаёміцца на: [www.shariati.org](http://www.shariati.org). На сайце зьмешчаныя даволі добрыя па якасьці ангельскія пераклады, што робіць яго найпершай крыніцай дзеля дасьледаваньня рэвалюцыйнай ідэалёгіі левага ісламізму.

<sup>2</sup> Роднасьць сёньняшняй Арганізацыі маджагедаў іранскага народу (МКО) з аднайменнай арганізацыяй, згаданай у артыкуле, намінальная. Не паглыбляючыся ў гісторыю МКО, перасьцерагу ад візуальнага падману, бо пад дэкарацыямі МКО сёньня схаваныя зусім іншыя ідэі.

<sup>3</sup> Аятала Хамэйні (Рухала Мусаві Хамэйні, 1900–1989) — духоўны лідэр іранскіх шыітаў, кіраўнік антышаскай рэвалюцыі 1978–1979 гг.

вай сутнасьці, трактоўку стасоўна сучаснасьці. Шарыяці фактычна спрыяў частковай перамозе левых ідэяў, скампанаванай іх з сучасным ба-чаньнем рэлігіі. Як Ісламская рэвалюцыя, так і Ісламская рэспубліка (прынамсі, да нядаўняга ча-су) былі левымі па сваёй сутнасьці. Абедзве згінулі пад цяжарам традыцыйнага грамадства і спадчынай старых ідэяў і звычаяў.

Левы рух у Іране ў XX ст. дасягнуў шматлікіх посьпехаў, прычым зусім не за кошт савецкай да-памогі, як беспадстаўна цьвердзяць асобныя наву-коўцы. Зважаючы на сацыяльную структуру іран-скага грамадства і працэсы ўрбанізацыі ды індустрыялізацыі, а таксама тыранію шага, здзіўляцца тут няма чаго. Але нават найбольш пасьпяхова левая арганізацыя — партыя *Тудэ* — не прыйшла да ўлады і ўрэшце была разгромленая ды зьнішчаная за свае «бязбожныя» погляды. Дарма, што левыя неслі немалыя страты, — яны ўвесь час цяпелі паразу. Але калі цяпелі паразу левыя арганізацыі, дык пачалі адраджацца левыя ідэі — да ідэялігічных распрацовак левага кштал-ту, перадусім да марксізму, зьвярнуліся больш адукаваныя й маладыя прадстаўнікі рэлігійнай апазыцыі. Рэлігійная моладзь пераасэнсоўвала традыцыі і веру, даходзячы да высноваў, што зма-гацца з рэжымам за народную свабоду ёсьць аб-вязак верніка; што рэжым ёсьць непрымальным ня толькі таму, што парушае рэлігійную свабоду, але і таму, што падтрымлівае невыноснае сацы-яльнае становішча і парушае правы чалавека; што сацыяльная справядлівасьць ёсьць першапачатко-вай сутнасьцю ісламу, а ня выдумкай матэрыя-лістаў, і г. д.

Прадстаўніком гэтае плыні, які зрабіў ці не найбольш дзеля распрацоўкі ідэйных падставаў гэтага левага ісламізму, стаў Алі Шарыяці. Ён атры-маў вышэйшую адукацыю ў галіне літаратуры ў Машгадзім унівэрсытэце, а пасьля таго — док-тарскую ступень у Сарбоне. Адначасна будучы ідэоляг глыбока займаўся рэлігіязнаўствам, гісто-рыяй ды сацыялёгіяй. Вярнуўшыся на радзіму, ён пачаў напрыканцы 60-х — на пачатку 70-х гг. вы-кладаць свае пераўсвядомленьні рэлігійных і грамадзкіх пытанняў, спачатку ў Машгадзім унівэрсытэце, пасьля ж у адмысловай тэгеранскай установе кшталту «народнага ўнівэрсытэту» — *Хосэйніе эршад*. Праз гэтыя лекцыі тая навучаль-ная ўстанова была зачыненая ўладамі, а сам лек-тар быў кінуты за краты.

Асновай прапанаванага ім рэвалюцыйнага сьветапогляду быў наватарскі разгляд канцэп-цыяў ісламу наагул і шыіцкае плыні ісламу, якая пануе ў Іране, у прыватнасьці. Паказальныя на-ступныя словы Шарыяці: «Левыя заўжды кажуць

пра народ і народныя масы, але, калі б яны прыйшлі ў нейкую іранскую вёску і заклікалі ўсіх — шаўцоў, сяляняў, работнікаў — аб’ядна-цца, а вяскоўцы запыталіся б у іх, маўляў, адкуль вы такія будзеце, і тыя адказалі б: «Ад Маркса», — іх хуценька б выгналі з тае вёскі. Але калі я пайду да іх з заклікам адпомсцьціць урэшце за імама Ху-сэйна, дык яны лёгка зразумеюць мой заклік і прымуць яго» [2, с. 190]. Зважаючы на тое, што зыходным матэрыялам для рэвалюцыйных ідэяў Шарыяці быў традыцыйны, «рэальны» іслам / шыізм (т. зв. «дванаццаціімамы», пасьлядоўнікі якога прызнаюць, як відаць з назвы, ўсяго дванац-цаць імамаў), варта спачатку коратка разгледзець гэты «рэальны» іслам.

*«Рэальны» іслам.* Іслам у традыцыйналісцкім разуменьні ёсьць манапольна слушнай рэлігіяй, прарокам якой ёсьць Мухамад. То бок, вер у адзі-нага Бога і прарочае наканаваньне Мухамада, пяць разоў штодня маліся, пасьціся ў месяц рамазан, пла-ці міласьціну, а таксама зрабі паломніцтва ў Мэ-ку — вось і ўсе абавязкі. Мэханізм зразумелы і да-волі нескладаны для выкананьня ў будзённым жыцьці.

Неўзабаве пасьля сьмерці прарока іслам рас-калоўся на дзьве галіны. Паводле прыгладжаных тлумачэньняў «рэальнага» ісламу, адбылося гэта празь непаразуменьні, зьвязаныя з уладай у Халі-фаце. Прадстаўнікі больш шматлікай галіны — суніты — кажуць, што прарок не прызначаў сваіх намесьнікаў-спадкаемцаў (па іншай вэрсіі — прызначыў Абу Бакра), а таму адбыліся выбары легальнага кіраўніка Халіфату. Шыіты ж уважа-юць, быццам прарок пры жыцьці абвесьціў, што наступнікам мусіць быць Алі — адзін зь ягоных сваякоў.

Алі ўрэшце празь некаторы час стаў-такі чаць-вёртым па ліку халіфам, але неўзабаве загінуў ад рук апанэнтаў. Шыіты мяркуюць, што правадыр-ства (*імама*) грамады мусульманаў перайшло да ягоных нашчадкаў, якія адзін за адным стана-віліся духоўнымі і палітычнымі правадырамі (*іма-мамі*) грамады сапраўдных мусульманаў (якімі, маўляў, ёсьць шыіты). Шыіты не прызнавалі ніякіх далейшых афіцыйных кіраўнікоў Халіфату, ператварыўшыся ў ваяўнічую апазыцыю.

Адным з цэнтральных сымбалічных моман-таў у гісторыі фармаваньня шыіцкае дактрыны стала сьмерць Хусэйна (унука прарока) у ня-роўным баі з войскам тырана, што імкнуўся да ўзурпацыі ўлады ў Халіфаце. Праўда, са сьмерцю Хусэйна барацьба не спынілася, бо ў яго засталіся нашчадкі і сястра Зэйнаб, што працягнулі прапа-ганду ідэяў супраціву тыранам, якія захапілі ўладу

ў Халіфаце — лезунгам гэтай барацьбы сталася ідэя аднаўленьня легальнай улады нашчадкаў прарока. Але тыя нашчадкі гінулі адзін за адным, і ўрэшце дынастыя імамаў была фізычна вынішчаная, а апошні яе прадстаўнік, дванаццаты правадыр-імам («схаваны імам, Магдзі») зьнік у 874 г. Шыіты перакананыя, што ён незаўважна жыве сярод людзей і чакае часу, каб у вызначаны момант распачаць паўстаньне супраць тыраніі і несправядлівасьці — паўстаньне гэтае павіннае выбухнуць напярэдадні Суднага дня. Шыіты вераць у сьвятасьць і магутнасьць сваіх імамаў, чым абуюраюць сваіх суніцкіх адзінаверцаў.

Тут варта адзначыць, што многія шыіты зусім адкрыта не ўважаюць сунітаў за адзінаверцаў. Дынастыя імамаў значыць для іх нашмат болей, чымся ўсе заклікі да еднасьці ў ісламе. Варожасьць паміж сунітамі і шыітамі ў Іране (дзій ня толькі) надзвычай моцная. Стан рэлігійнай сьвядомасьці перад рэвалюцыяй быў досыць дзіўны: сяляне, што перасяліліся ў гарады, адчувалі незадаволенасьць грамадзка-палітычным ладам, адначасова назіраючы згодніцтва афіцыйных клерыкаў з уладамі. Прадстаўнікі афіцыйнага ісламу тлумачылі, што ўсе рэвалюцыі былі даўно і зараз бунтаваць супраць шага нельга, бо ён шыіт. А калі надта карціць скінуць ненавісны рэжым, дык трэба чакаць, калі прыйдзе Магдзі, што зьнік больш за тысячу гадоў таму: «Вось калі прыйдзе Магдзі, тады і будзем разьбірацца...» Як выказаўся адзін з маіх пэрсідзкіх сяброў, д-р Джаганбахш, «іранцы перад рэвалюцыяй фактычна былі ўжо толькі шыітамі і не былі ўжо нават мусульманамі-шыітамі, пагатоў не былі проста мусульманамі. Хамэйні хацеў зноў ператварыць іх у мусульманаў, але хіба ты дасі рады з традыцыйным грамадствам ды гэтай арміяй духавенства? Сёньня ўсё вярнулася да ранейшага».

Шарыяці прааналізаваў асноўныя паняткі веравучэньня і ўнёс у іх склад мноства непрымальных для афіцыйнае рэлігіі, але папулярных сярод адукаванай моладзі канцэптаў. Напрыклад, такія паняткі, як пошук ісьціны, удасканаленьне, эвалюцыя, свабода волі, дыялектыка, дыялектычнае сутыкненьне, скептыцызм, свабода і вызваленьне, адмаўленьне існага ладу. Каб знайсці магчымасьць увесці гэтыя тэзы ў сваю рэвалюцыйную вэрсію ісламу, яму давалося адступіць ад усяе шматвекавой традыцыі «рэальнай» рэлігіі і вярнуцца да пачаткаў — нават не да прарока Мухамада, а нашмат далей — да прарока, вядомага ў хрысьціянсьцэве як Аўраам (у ісламскай традыцыі — Ібрагім). Выкладаючы свае ідэі, Шарыяці пачынае чытаць спачатку ў Машгадзім

унівэрсытэце, пасля ў *Хосэйніе эршад* курс ісламазнаўства.

У 1971 г. ён напісаў: «Пад ісламазнаўствам я разумею вучэньне (*макьтаб*), прынесенае Ібрагімам, якое па сутнасьці і ёсьць ісламам (*наслухмянасьцю Богу*), таму я распачынаю разгляд ісламазнаўства ў тым сэнсе, у якім яго запачаткаваў Ібрагім, і ў ім прысутнічаюць хрысьціянства, юдаізм і іслам Прарока Мухамада — я буду сылацца на ўсе гэтыя тры элемэнты. Калі мы прадставім вучэньне Ібрагіма ў сьвятле ісламазнаўства, дык усё зь імі робіцца зразумелым. Я наўмысна не кажу пра іх як пра самастойныя рэлігійныя дактрыны, каб прадэманстраваць вам, што іслам ёсьць адзінай верай (*дзін*) — у розных формах» [3, т. 16, с. 360].

Сцьвердзіўшы адзінства ўсіх рэлігіяў, што паходзяць ад Ібрагіма, Шарыяці кажа пра зьнішчэньне Ібрагімам стодаў як пра спробу выкараненьня ўсякае грамадзкае ды палітычнае несправядлівасьці і няроўнасьці. Разуменьне сапраўднага значэньня і важнасьці зьнішчэньня стодаў ёсьць неабходнай перадумовай для разуменьня рэлігійнага руху Ібрагіма. Усталяваньне адзінства паміж усімі людзьмі і ліквідацыя клясавых адрозьненьняў зьяўляюцца грамадзкай асновай прынцыпу адзінабожжа [3, т. 29, с. 28].

Паводле ягоных словаў, «Ібрагім прыйшоў, каб зламаць той хлусьлівы рэлігійны апарат у ягонай хваробатворнай і тыранаапраўдальнай трактоўцы, створаны дзеля захаваньня клясавай, расавай і нацыянальнай дыскрымінацыі ды прыгнёту, дыскрымінацыі на падставе паходжаньня й раса-слоўнай, а таксама клясавых адрозьненьняў» [3, т. 29, с. 27]. Шарыяці зьвяртаецца і да больш шырокіх абагульненьняў аб тым, што адрознай рысай аўраамістычных рэлігіяў (то бок тых, што паходзяць ад Аўраама-Ібрагіма — юдаізму, хрысьціянства і ісламу) у супастаўленьні зь іншымі рэлігіямі і сэктамі ёсьць тое, што ўсе прарокі аўраамістычных рэлігіяў монатэізму паходзяць з асяродзьдзя абяздоленых і абрабаваных і, распачынаючы сваю місію, яны, не вагаючыся, заклікалі абяздоленых да барацьбы супраць прыгнятальнікаў [3, т. 30, с. 572–574].

## Лёс супраць шматбожжа і нявер'я

Паводле вэрсіі афіцыйнага ісламу, шматбожжа-шыркь — гэта: а) паганства, што існавала некалі даўно; б) ідэалёгія заходняга сьвету і яго прыхільнікаў у мусульманскіх краінах. Карацей, ва ўлоньні «афіцыйнага ісламу» такога даўно няма, хіба ў музэі. Шарыяці ўзяўся і за гэты тэрмін, пачаўшы разгляд яго значэньня яшчэ ад часоў

Ібрагіма. Ён абвесьціў, што *шыркь* ёсьць сымбалем клясавага грамадства, поўнага дыскрымінацыі, а кожная скульптура ці выява стоды ёсьць сымбалем пэўнае клясы, расы (ці народнасьці) альбо пэўнага этапу грамадзкага разьвіцьця. «Сапраўднымі шматбожнікамі былі крывадушныя сьвятары-жрацы, што цягам усёй гісторыі апраўдвалі грамадскую несправядлівасьць і існы лад» [3, т. 29, с. 19]. Зважаючы на тагачасныя прашаскія пазыцыі афіцыйных шыіцкіх клерыкаў, гэтыя словы былі таксама і тонкім намёкам на сучаснасьць. Шарыяці прымаў марксаў падыход да ўтварэньня клясавага грамадства і адзначаў, што эканамічны лад, заснаваны на прыватнай уласнасьці, ня можа існаваць без згоды эксплюатаваных масаў, якія маюць быць перакананыя ў «натуральнасьці і адпаведнасьці волі Ёсявышняга» існага ладу.

Шматбожжа і стодапаклонства, тлумачыў Шарыяці, былі створаныя прадстаўнікамі заможных паноўных клясаў, і ўзьніклі гэтыя зьявы дзеля апраўданьня ды замацаваньня эканамічнага ладу, зьвязанага з тыраніяй, прыгнётам і дыскрымінацыяй, які паўстаў дзякуючы спэцыялізацыі і падзелу працы. Рух Ібрагіма з сацыялягічнага пункту гледжаньня быў адметнай зьявай, бо імкнуўся шляхам барацьбы з клясавай дыскрымінацыяй і стварэньня бясклясавага грамадства (што ёсьць канчатковай мэтай монатэістычных рэлігіяў) пакончыць зь існай тыраніяй. Такім чынам, Шарыяці апісваў шматбожжа (*шыркь*) як грамадзка-эканамічны лад, заснаваны на клясавым прыгнёце, а адзінабожжа (*таўхід*) — як грамадзка-палітычны лад, заснаваны на бясклясавым грамадстве. Ён адзначаў, што Ібрагім пачаў паўстаньне супраць сьляпое волі гісторыі з-за сваёй любові да чалавецтва, і адсутнасьць аб'ектыўных умоваў для паўстаньня не стрымала Ібрагіма ад выкананьня сваіх абавязаньняў як чалавека. Абавязаньні гэтыя палягаюць у супраціве і барацьбе з усімі формамі прыгнёту і дыскрымінацыі [3, т. 29, с. 38–51]. Шарыяці характарызаваў рух Ібрагіма як адвечны рух чалавецтва, а абавязак мусульманаў ісьці ў хадж — як напамін усім мусульманам пра пасланьне Ібрагіма, пра ягоны заклік паўставаць за свабоду супраць пугаў, якія на нас накладваюць клясавае грамадства і рэлігія.

Разгледзеўшы паняцьце шматбожжа ў гістарычным ракурсе, Шарыяці наўпрост зьвяртаецца да сучаснасьці і заклікае пераасэнсаваць панятак *шыркь*. Пры шматграннасьці значэньняў слова *шыркь*, яно можа перакладацца і як шматбожжа, і як паганства, і як нявер'е. (Далей, на маю думку, у дачыненьні да сучаснага стану рэчаў больш пасуе перакладаць тэрмін *шыркь* як «нявер'е».) Нявер'е-*шыркь* Шарыяці бачыў ня толькі ў вонкавай

адсутнасьці пашаны да Бога, але зазначаў, што *шыркь* можа набыць шмат горшае аблічча, калі выявіць сябе ва ўчыненьні дзеяньняў, якія знаходзяцца выключна ў кампэтэнцыі волі Ёсявышняга. Кожны ж, хто самавольна ажыцьцяўляе гэтакія дзеяньні, ставіць сябе на месца Бога — і гэта ёсьць найгоршы грэх.

Яшчэ адным падобным грахам ёсьць малпаваньне і абсалютная адданасьць чамусьці ці камусьці па-за Богам. Любая ідэалёгія і любое вучэньне ператвараюцца ў самае сапраўднае паганства і бязбожнасьць, калі асоба падпарадкоўваецца ім бяздумна і безагаворачна. Гэта датычыцца і ісламу, бо стодам і кумірам можа быць ня толькі сьвятая гара ці камень, але і малітва, нейкі рытуал, які выконваецца з магічнымі мэтамі. Мала чытаць пяць разоў на дзень малітву, чакаючы цуда. Бо тады стодам зьяўляецца гэтая малітва. У нібыта-матэрыялістаў таксама могуць быць стоды. Напрыклад, апантанасьць фінансавымі справамі альбо любоў да кампартыі.

Зрэшты, гэтыя два грахі існуюць зазвычай разам. «Кожны, хто навязвае сваю волю народу дый кіруе, як яму захочацца, прэтэндуе такім чынам на тое, што належыць адно Ёсявышняму, і кожны, хто згаджаецца з такім станам рэчаў, імгненна ператвараецца ў нявернага, бо абсалютная ўлада, абсалютная воля, усхваленьне і ўзьвялічваньне могуць належаць толькі Богу». Гэта датычыцца і духавенства (па сутнасьці, існаваньне сьвятарства ў ісламе забаронена, хаця ў «рэальным» ісламе яно прысутнічае) [3, т. 30, с. 95]. «Калі мы ўсхваляем нейкага клерыка, складаем яму пашану, прымаем усё, што б ён ні казаў, падпарадкоўваемся любым яго загадам, сьлепа пераймаем яго напрамак думак, дык у гэтым разе мы ператвараемся ў бязбожнікаў і паганцаў, і я назваў бы гэта «мусульманскім паганствам» [3, т. 30, с. 93–94]. Зьвяртаючыся да прынцыповай адсутнасьці сьвятарства ў ісламе ды неабходнасьці пазьбягаць усякага пасярэдніцтва паміж Богам ды чалавекам, Шарыяці не губляе моманту, каб зноў абрынуцца на «афіцыйную» рэлігію, кажучы пра яе рэакцыйнасьць і прыгнятальніцкую ролю, на аснове якой паўстае «тыранія веравучэньня і духавенства» [3, т. 30, с. 24–25].

Ідэоляг Ісламскай рэвалюцыі ня надта пераймаўся дакладнасьцю выкананьня абрадаў. Ён нагадваў пра імама Хусэйна, які перарваў абрад хаджу, каб неадкладна рушыць у бой супраць тыраніі. Гэта азначае, што рэлігійныя рытуалы і абрады зьяўляюцца безумоўна дарэчнымі і маюць сэнс толькі ў грамадстве, што ўжо знаходзіцца на слухным шляху. Бо яны ёсьць сымбалем барацьбы за праўду. Але калі магчыма весьці самую барацьбу, дык першачарговую ўвагу трэба надаваць



менавіта ёй, а ўжо потым зьвяртаць увагу на сымбалі, якія зольшага важныя за мірным часам.

Барацьба мае грунтавацца на пазыцыянаваньні чалавека як свабоднай істоты ў сусьвеце. Шарыяці адзначаў, што ў філязофіі ісламу чалавек, зьяўляючыся свабодным, адначасова падлягае дзеянню перадвызначанасьці (*джабр*). Але гэтка дэтэрмінізм — гэта не сьляпы лёс-мактуб бэдуінаў. Гэтая перадвызначанасьць палягае ў законах гістарычнага разьвіцьця (эвалюцыі) грамадства, якое (тут Шарыяці ідзе сьледам за Гегелем) імкне да абсалюту, альбо ідэалу. Гэтае разьвіцьцё — «поступ (*такамоль*) гісторыі, накіраваны да абуджэньня Бога ў чалавеку». Вядома ж, асноўнай пуцявінай гэтага поступу і грамадзкіх пераменаў ёсьць дыялектычнае разьвіцьцё. Шарыяці прымае схему гістарычнага разьвіцьця Маркса, але, у адрозьненьне ад Маркса, які лічыў, што рухальнай сілай рэвалюцыяў і грамадзкага разьвіцьця зьяўляецца тая ці іншая грамадзкая кляса, Шарыяці лічыў, што сапраўднай такой сілай ёсьць народ (які фігуруе ў Куране як *нас*) [3, т. 30, с. 56].

Пастулят «рэальнага» шыіцкага ісламу аб надыходзе зь вяртаньнем дванаццатага схаванага імама канца несправядлівасьцям і пачатку сьветлае будучыні Шарыяці тлумачыў як патрабаваньне верыць у тое, што «пераможная сусьветная рэвалюцыя мае стаць канчатковай фазай і вынікам вялікага руху за справядлівасьць, накіраванага супраць тыраніі і прыгнёту» [3, т. 33 (кніга першая), с. 22]. Маўляў, гэтка хада падзеяў зьяўляецца непазьбежнай у выніку разьвіцьця грамадства.

У «Ісламнаўстве» ўказаньня і тыя сілы, што стаяць на дарозе поступу ды, пярэчачы Боскай волі, замінаюць грамадзкаму разьвіцьцю. Гэта ўсе тыя, хто манапалізаваў эканамічную, палітычную і рэлігійную ўладу ды магутнасьць. Патэнцыял, заключаны ў эканамічнай, палітычнай і рэлігійнай сфэрах грамадзкага жыцьця, належыць усім людзям і ёсьць ласкай Усявышняга, якая была пасланая ўсім, а ня жменьцы спрытных шахраяў. Наступным этапам у разьвіцьці гэтай думкі немінуча мусіла быць ідэя народаўладзьдзя.

## Рэвалюцыя, дэмакратыя і... рэвалюцыйная дыктатура

Выступаючы супраць тыраніі шага, што парушаў усе стандарты ў галіне дэмакратыі і правоў чалавека, Шарыяці спрабаваў давесьці людзям

патрэбу змагацца за дэмакратыю, зыходзячы з устанавленьня веры. Ён зазначаў, што, з палітычнага пункту гледжаньня, іслам грунтуецца на дэмакратыі і волевыяўленьні народу, а праявай гэтага прынцыпу ў Куране зьяўляецца панятак «рады» (*шурь*). Гэтая рада ёсьць асновай дэмакратычнага кіраваньня, а таксама адной з сацыяльна-палітычных асноваў сапраўды ісламскага грамадства. Мэханізмам жа ажыцьцяўленьня гэтае мэты зьяўляецца прынцып згоды супольнасьці (*іджма*) — трэцяя, пасля Курану і Традыцыі Прарока, крыніца ісламскае праўнае сыстэмы, бо, згодна з словамі Прарока, «*мая грамада ня можа пагадзіцца з аблудным*». Шарыяці ўказвае на прынцып згоды супольнасьці як на сыстэму прыняцьця рашэньня паводле меркаваньня большасьці.

Адначасова ён падкрэсьлівае, што іслам першапачаткова не дыскрымінаваў меншасьці і нават сваіх адкрытых апанэнтаў і праціўнікаў. Прыводзячы многія прыклады, Алі Шарыяці падкрэсьлівае, што фанатызм і ідэйная апантанасьць (*таассоб*), накіраваныя на зьнішчэньне апанэнтаў, апанавалі ісламскае грамадства толькі празь пяць-шэсьць стагодзьдзяў пасля сьмерці Прарока [3, т. 30, с. 61]. Адначасова ён нагадвае пра неааддзельнасьць правоў асобы ад ісламу і цытуе першага шыіцкага імама Алі: «*Ня будзь нічыім нявольнікам, бо ўсявышні стварыў цябе вольным чалавекам*».

Змагаючыся з пашыраным значэньнем слова *таассоб* як непрыняцьця інакшага перакананьня, Алі Шарыяці высоўвае свой перагледжаны варыянт яго значэньня як *зацятасьці*. Зацятасьці, неабходнай як праявы адказнасьці і забавязанасьці ў дачыненні да пэўнае ідэі, прынятай у выніку развагаў. А такая зацятасьць, на яго думку, ёсьць добрай рысай асобы. Безь яе любяы перакананьні ператвараюцца ў безадказную балбатню.

Чалавечая роўнасьць, на думку Шарыяці, ёсьць бяспрэчным натуральным прынцыпам, на якім павінна грунтавацца асабістае і грамадзкае жыцьцё мусульманаў [3, т. 30, с. 26–27]. Гэтае цьверджаньне трымаецца на ўказаньні Курану, што ўсе людзі створаныя з аднае і тае самае субстанцыі, а таму ніхто не вышэйшы за іншага і ніхто ня мае права навязваць сваю волю іншым. Гэты прынцып павінен захоўвацца таксама ў ісламскай эканоміцы, і ўсе чальцы грамадства павінны мець магчымасьць карыстацца з грамадзкага багацьця. Тое самае датычыцца і роўнасьці мужчынаў і жанчынаў, якія «паходзяць з аднаго вытоку і аднае матэрыі»<sup>4</sup> [3, т. 30, с. 28].

<sup>4</sup> Хача цытаты, перакладзеныя вышэй, ствараюць уражаньне, нібыта Шарыяці не зважаў на жанчын і зьвяртаўся толькі да мужчынскай аўдыторыі, але гэта аблуда, і ў стварэньні такога ўражаньня цалкам вінаваты пераклад. У фарсі роду няма, і ва ўсіх цытатах мужчынскі род беларускага тэксту можа быць аўтаматычна заменены на жаночы. Д-р Шарыяці не дапускаў дыскрымінацыі ў дачыненні да жанчын, што, зрэшты, было яшчэ адным чыннікам посьпеху левых ісламістаў.

Аднак пастулят роўнасьці ўсіх людзей перад богам і грамадствам у гэтым вучэньні арганічна сумяшчаецца з прызнаньнем неабходнасьці рэвалюцыйнай дыктатуры. І тут на дапамогу ісламскім ідэолягам прыходзяць красамоўныя прыклады з гісторыі раньняга ісламу.

У сваёй кніжцы «Супольнасьць і правадырства» Шарыяці піша: «Іслам адначасова зьяўляецца ня толькі ідэалёгіяй, накіраванай на стварэньне лепшага чалавека і ўзорнага для ўсяго чалавецтва грамадства, але і сам ёсьць сацыяльнай рэвалюцыйнай, накіраванай на стварэньне бясклясавага, вольнага, заснаванага на прынцыпах усеагульнага ўдзелу і справядлівасьці грамадства, што складаецца зь сьвядомых, свабодных і адказных асобаў» [3, т. 26, с. 630]. Але стварыць яго ня так проста, таму ў часе пераходнага пэрыяду рэвалюцыі, зусім па-ленінску, у грамадстве прапануецца ўсталяваць рэжым «кіраванай дэмакратыі», мэтай якога ёсьць пабудова ідэальнага грамадства на падставе рэвалюцыйнай ідэалёгіі. Правадыром і кіраўніком гэтае дэмакратыі павінен быць у пэўным сэнсе дасканалы чалавек, абраны большынёй (імам). Як бачым, Шарыяці спрабуе пераканструяваць стары панятак імама, які ў строгім сэнсе можа быць застасаваны толькі ў дачыненні да дванаццаці гістарычных імамаў. Некаторыя левыя ісламісты яшчэ да Шарыяці ўжо спрабавалі перагледзець гэтую канцэпцыю, асабліва што датычыцца дванаццатага зьніклага імама-вызваліцеля. Джалаль Альхаммад абвесьціў, што кожны вернік, які са зброяй у руках паўстане супраць тыраніі прыгнятальнікаў, можа ўважацца тым самым дванаццатым «схаваным» імамам. Шарыяці зьмякчыў «занадта шырокі» Альхаммадаў панятак і патлумачыў: «Імамат ёсьць прыроджаным правам, якое вынікае з уласьцівасьцяў самае асобы, крыніцай імамату ёсьць сам імам, няважна — прызначаны ён ці не, выбраны ці не — ён імам, бо валодае пэўнымі асабістымі цнотамі; таму неістотна, дзе ён знаходзіцца — у вязьніцы ці на трыбуне мячэту Прарока, ня мае значэньня, падпарадкоўваецца яму ўся грамада, ці ён наагул прызнаны толькі лічанымі людзьмі» [3, т. 26, с. 577]. Адпаведна, у часе кіраванья імам ня мае патрэбы ў зацьвярджэньні з боку народу, і ён не складае справаздачы перад народам інакш, як толькі ў адпаведнасьці з справядлівасьцю і ўласным пачуцьцём адказнасьці. Менавіта гэтыя канцэпцыі і сталі асновай для заняцьця імамам Хамэйні пасля рэвалюцыі тае пасады, якую ён зай-

маў. Першымі ж яму дапамагалі заваяваць гэты статус прыхільнікі тады ўжо нябожчыка Шарыяці. Сёньня пасаду Правадыра Ісламскай рэвалюцыі займае Хамэнэі<sup>5</sup>.

Зыходзячы з гэтае тэорыі рэвалюцыйнае дыктатуры, Шарыяці трактаваў і той выпадак, што запачаткаваў раскол мусульманаў. Маўляў, Прарок прызначыў Алі, бо на пэрыяд рэвалюцыйнага пераходнага пэрыяду існавала патрэба ў такім рэвалюцыйным правадыры, а фармальна дэмакратычныя выбары былі на той момант недарэчнымі. Да поўнае дэмакратыі трэба пераходзіць, скончыўшы рэвалюцыйныя пераўтварэньні [3, т. 26, с. 632]. Але людзі, што знаходзіліся ў палоне старых дарэвалюцыйных парадкаў, парушылі заповіт прарока і абралі іншага кіраўніка, які ня мог быць правадыром (імамам) і фактычна спрычыніўся да дэградацыі ідэі Халіфату, а таксама фальшаванья прынцыпаў, за якія змагаўся прарок. І гэтакі падыход Шарыяці да пытанья кіраўніцтва ў Халіфаце быў кардынальна новым, бо «рэальны» шыізм казаў пра амаль спадчынны прынцып перадачы ўлады, апраўдваючы гэтым раскол грамады пасля сьмерці Прарока і не імкнучыся да адшукваньня нейкіх філязофска-маральных прычынаў!

## Заклік да барацьбы

Шарыяці акуратна выводзіць і сам заклік да барацьбы з быццам бы ўжо абясшоджанага прадстаўнікам і «афіцыйнага ісламу» традыцыйнага шыізму. Ён зьвяртаецца да панятку «чаканья» (*энтэзар*). З традыцыйных пазыцыяў «чаканьне» служыла дзеля апраўданья пасіўнай бязьдзеянасьці, маўклівага нічоганяробленьня ў чаканьні прыходу «схаванага імама», што некуды падзеўся ў 874 г., і наступленьня Астатняга часу. Шарыяці вяртае панятак яго першачарговы рэвалюцыйны сэнс, тлумачачы, што пад чаканьнем трэба разумець насамрэч працяг пошукаў шляхоў да вызваленьня і захаваньне гатовасьці да ўвасабленьня ў жыцьцё сваіх ідэалаў. Такім чынам, чаканьне ў трактоўцы Шарыяці ператварылася ў рух пратэсту і барацьбы. «Той, хто не пратэстуе — той не чакае. Хто чакае прыходу імама — той пратэстуе супраць тыраніі» [3, т. 14, с. 123].

Шарыяці нястомна падмацоўваў заклік да барацьбы напамінам пра тое, што менавіта народныя масы ёсьць рухальнай сілай і асноўным чыннікам грамадзкіх пераменаў. Кажучы пра тое, што першапрычынай усіх забабонаў, хлусьні,

<sup>5</sup> Сэйед Алі Хамэнэі — сучасны духоўны лідэр Ірану, займае пасаду Правадыра Ісламскай Рэвалюцыі з часу сьмерці аяталы Хамэйні. Згодна зь іранскай канстытуцыяй, духоўны лідэр стаіць па-за межамі разьдзяленьня ўладаў і кантралюе галіны ўладаў.

нізасьці, адсталасьці зьяўляецца «заганная тройка» — невуцтва, страх і сквапнасьць — Шарыяці абвяшчае, што абараніцца ад гэтае тройкі могуць толькі перакананыя ў адзінабожжы (монатэізьме) людзі, бо яны жывуць згодна з прынцыпамі, кіруючыся якімі, імкнуцца пазьбягаць пагоні за зямнымі, шкурнымі інтарэсамі, страху, бо баяцца можна толькі кары Ўсявышняга, стодапаклонства і непатрэбных жарсьцяў, бо толькі Бог заслугоўвае абсалютнага ўшанаваньня.

Шарыяці характарызуе ідэальнага прыхільніка адзінабожжа, і гэтая характарыстыка адначасова ёсьць апісаньнем ідэальнага мусульманіна-рэвалюцыянэра: «Чалавек незалежны, пэўны, бясстрашны, пазбаўлены пачуцьця хцівасьці і сквапнасьці, што не адчувае патрэбы ў чымсьці матэрыяльным» [3, т. 30, с. 88]. Пазьней Шарыяці пераймаюць гэтую абстрактную постаць прыхільніка адзінабожжа ў маджагеда-рэвалюцыянэра.

Такім чынам, апрануты ў традыцыйныя формы заклік да барацьбы з паганствам фактычна быў заклікам да паўстаньня, а «монатэістычны сьветапогляд» апынаўся дзейным інструмэнтам рэвалюцыі, карыстаючыся якім народныя масы павінны былі перамагчы багоў і тыранаў. На чале ж рэвалюцыйнага авангарду павінны былі стаць гатовыя ахвяраваць сабой маджагеды, вобраз якіх у творах Шарыяці шмат у чым бярэ пачатак з канцэпцыі рэвалюцыйнага містыцызму.

Суфізм, або, прасьцей кажучы, рэлігійны містыцызм, у Іране клянучь многія — за тое, што, маўляў, спрыяў затрымцы ў разьвіцьці краіны. Шарыяці зьвярнуўся да разгляду містыцызму і вылучыў у вялізным масіве суфізму дзьве плыні. Адною зь іх быў рэакцыйны містыцызм, безуважны да навакольля, пасьядоўнікі якога за пошукі ўнутранай чысьціні і адзінства з Богам не хацелі мець нейкіх справаў з чымсьці зямным. Гэты містыцызм штурхае людзей да самаізаляцыі дый адцягвае ад навакольнага ліха, робіць іх пасіўнымі. Яго ўзорамі ёсьць аскеты накшталт Базыда Бістамі.

Але побач з такім рэакцыйным містыцызмам існаваў ды існуе таксама прагрэсіўны суфізм, што вучыць чалавека вызваленьню ад путаў афіцыйнае рэлігіі і клясавага прыгнёту. Гэты містыцызм, на думку Шарыяці, існаваў раней у выглядзе паспалітага народнага вучэньня, т. зв. «маладзецтва» (*футувват*). Імкнучыся да чысьціні і высакародзтва, пасьядоўнікі гэтага вучэньня — хвацкія малойцы (*фата* — тэрмін з Курану) — не забываліся на любоў да бліжняга, сьпяшаліся на дапамогу бедным і абяздоленым. У сваёй любові да народу яны ахвяравалі ўсім ды, падобна закаханым,

што імкнуцца да сустрэчы, нягледзячы на ўсе цяжкасьці, з радасьцю ўступалі на шлях барацьбы [4, с. 13–21]. Вядома ж, на думку Шарыяці, першаўзорам такога чалавека быў першы шыіцкі імам Алі.

Увасабленьнем гэткага маладзецтва быў, напрыклад, рух сарбэдаронаў (XI ст.), чыёй ідэалёгіяй была сумесь рэвалюцыйнага містыцызму з шыізмам [3, т. 27, с. 195–196]. Масы былі прывабленыя гэтай ідэалёгіяй, бо яна была накіраваная на змаганьне з дэспатыяй халіфаў, а таксама з той адменай шарыяту, якая служыла халіфскаму рэжыму. Містыкі, што ачольвалі гэты рух, заклікалі людзей да пабожнага жыцьця, але таксама і да адначасовай таёмнай падрыхтоўкі да ўзброенай барацьбы супраць тыраніі. Неаддзельнай рысай руху была варожасьць да буйных землеўладальнікаў [2, с. 144–146]. Містыцызм жа быў карысным складнікам на шляху духовага разьвіцьця рэвалюцыянэра, бо вучыў адмаўленьню ад мінулых радасьцяў жыцьця.

Шарыяці замяняў стары суфійскі прынцып «*мінучасьці зямнога і дасягненьня вечнасьці ва Ўсявышнім*» на «*мінучасьць зямнога і дасягненьне вечнасьці ў стварэньнях Божых*». Такім чынам, гераічная сьмерць любога партызана ў барацьбе за народную свабоду ператварала яго ў постаць, роўную легендарнаму містыку Халаджу, бо кожны зь іх памёр дзеля любові і заслужыў вечнасьць. Зрэшты, ідэоляг Ісламскай рэвалюцыі ўвесь час падкрэсьліваў, што пра недапушчальнасьць заняўдбаньня праблемаў навакольнага зямнога жыцьця кажа і «звычайны» іслам, а ня толькі суфіі. Ён, спасьляючыся на пакістанскага паэта Мухамада Ікбала, нагадваў: «Вера ісламу ня ёсьць аднамернай, бо ня ёсьць ані чыстай палітыкай, ані абсалютнай містыкай. Для ісламу важныя і той, і гэты сьвет» [3, т. 5, с. 75].

Ужо пасля вызваленьня з турмы ў 1976 г. Шарыяці, імкнучыся надаць сваім ідэям больш рэлігійную афарбоўку, зноў зьвярнуўся да містыцызму і ролі містыкаў у ажыцьцяўленьні рэвалюцыі. Асноўнай ідэяй стала проціпастаўленьне містыкаў духавенству. На думку Шарыяці, у ідэале мусульманам патрэбная ідэалёгія, у рамках якой Бог вызвалены з манаполіі на яго, захопленай інстытутамі рэлігіі, свабода вырваная нарэшце з кіпцюроў капіталізму, а роўнасьць — з аковаў марксізму. Акурат такая ідэалёгія і дазволіць чалавецтву дасягнуць найвышэйшых вяршыняў у сваім разьвіцьці [3, т. 2, с. 61].

У сваёй кнізе аўтабіяграфічных нататак Алі Шарыяці няспынна падкрэсьлівае вызвольную ролю містыцызму ў процістаяньні з «рэальным» веравучэньнем ды іх непрымірымы антаганізм. Ён

пагаджаўся, што, аднак, некаторыя патанаюць у бяссплённым містыцызьме, але адзначаў, што «той, хто адчувае на сабе адказнасць нешта збудаваць, хіба не павінен вучыцца руйнаваць? Толькі той можа памерці дзеля любові [да жы- вых], хто ўжо пабачыў сьмерць жыцця перад сваімі вачыма» [3, т. 13, с. 211]. А гэта магчыма альбо ў выніку экстрэмальных абставінаў, альбо як вынік містычных практыкаванняў.

\*\*\*

Алі Шарыяці не пабачыў перамогі рэвалюцыі, бо заўчасна памёр за два гады да яе. Рэвалюцыя, што адбылася ў 1979 г., жорстка падманула яго прыхільнікаў. Спрабуючы здзейсніць свой ідэал, яны сутыкнуліся з каменным мурам традыцыяў і апаратам старой тыраніі. Ужо праз два гады да ўлады ў Ісламскай рэспубліцы прыйшлі ўмеркаваныя элементы, што імкнуліся да захавання існага становішча. Гэтаму садзейнічала і ірацкае ўварваньне, што распачалося ў верасні 1980 г.

1980–83 гг. сталі гадамі ўсталявання адзіна слушнай дзяржаўнай ідэалёгіі, заснаванай на ідэях імама Хамэйні, з масавымі расстрэламі і павешаньнямі сябраў левых арганізацыяў. Як адзначае знаны дасьледнік І. Абрагамян, Хамэйні падпаў пад уплыў ідэяў Шарыяці ў тым, што датычылася пабудовы рэвалюцыйнай дыктатуры [1, с. 590–591],

але, як відаць, імам зусім не падпаў пад уплыў іншых ягонных ідэяў.

Сёньня творы Шарыяці нібыта афіцыйна і прызнаюцца за каштоўную спадчыну рэвалюцыі, але фактычна ёсьць клясыкай для тых, хто думае інакш. Тых, хто думае, што выбар палягае ня толькі паміж вэстэрнізацыяй і дэградацыяй, але ёсьць і іншыя шляхі да разьвіцьця.

#### Бібліяграфія:

1. *Abrahamian Ervand. Iran between two Revolutions. Princetone, Princeton University Press, 1982. Пэрсідзкі пераклад: Tehran: Nashr-e Ney, 1383 (пятае выданьне).*
2. *Rahnema Ali. An Islamic Utopian: a Political Biography of Ali Shariati. London: Taurus, 2000. Паводле пэрсідзкага перакладу: Tehran: Gom-e Nou, 1381.*
3. *Shariati Ali. Збор твораў: У 35 т. (36. тв.). Выданьне Цэнтру ўпарадкаваньня і захаваньня спадчыны д-ра Алі Шарыяці (на пэрсідзкай мове).*
4. *Al-Sulami Muhammad ibn al-Husayn. The Book of Sufi Chivalry. London: East West Publications, 1983.*
5. *Digard Jean-Pierre. Bernard Hourcade et Yann Richard. L'Iran au XXe siucle. Paris: Fayard, 1996. Пэрсідзкі пераклад: Tehran: Nashr-e Alborz, 1378 (другое выданьне).*