

**АН Азербайджанской Республики
Институт Востоковедения
Центр исламоведческих исследований «Иршад»**

НУШАБА БАБАЕВА

**ИЗ ИСТОРИИ
ОБЩЕСТВЕННО - ПОЛИТИЧЕСКОЙ
МЫСЛИ ЮЖНОГО АЗЕРБАЙДЖАНА
(последняя четверть XIX - начало XX в.)**

Баку-1995

Бабаева Н. Р.
Из истории общественно - политической мысли Южного Азербайджана (последняя четверть XIX — начало XX в.)

Книга посвящена анализу творчества выдающихся южноазербайджанских просветителей последней четверти XIX — начала XX в, возглавившие процессы зарождения и развития новой прогрессивной идеологии Ирана.

Впервые в отечественной иранистике рассматривается мировоззренческая концепция Мирза Юсиф-хана Мостешар-эд-Доуле и анализируются некоторые неразработанные по ныне общественно - политические взгляды А. Талыбова и З.Мараган.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	4
<i>Глава I. Социально-экономические, политические и культурные условия в Южном Азербайджане в последней четверти XIX – начале XX в.</i>	6
Характеристика экономико-хозяйственной структуры Южного Азербайджана в последней четверти XIX в.	6
Характеристика социального строя	7
Зарождение буржуазии и буржуазной интеллигенции	7
Характеристика государственно-политического устройства	9
Культурные условия	12
<i>Глава II. Общественно-политические воззрения южноазербайджанских просветителей</i>	17
Взгляды южноазербайджанских просветителей на проблемы общественного устройства	18
Взгляды южноазербайджанских просветителей на государственное устройство	23
Проблемы религии и духовенства	33
Предисловие	43

ПРЕДИСЛОВИЕ

События последних нескольких лет, связанные с глубоким всеобщим кризисом Советского Государства, распадом Советского Союза привели к началу коренных изменений во всех сферах, в том числе в сфере идейной и духовно - культурной жизни Азербайджана. Однако эти изменения далеко еще не приняли необратимого характера и не вылились в четко выраженные новые направления, тенденции. Все это в полной мере относится и к области исторических взглядов, методологии истории в целом, к оценке, истолкованию конкретных фактов и явлений прошлого и настоящего. Исследователям сравнительно легко удалось отойти от тенденциозной оценки общегуманистических идеалов общественных деятелей, мыслителей прошлого, общественно-политических, идейных процессов, их насильственного укладывания в прокрустово ложе марксистской методологии. Однако сейчас во многих публикациях нередко прослеживается противоположная крайность: без достаточного обоснования утверждается "новый" подход к ним, что в общем-то характерно для переходного периода жизни общества. Именно поэтому сейчас от исследователя, ученого требуется особенно трезвый подход при анализе как идеологических течений, направлений в целом, так и конкретных их носителей.

В связи с этим мы постарались пересмотреть проблемы общественно - политических, идейных процессов в Иране, и в более широком плане, в Южном Азербайджане в последней четверти XIX — начале XX века на примере творчества Мирза Юсиф хана Мостешар-эд-Доуле, Абд ор-Рахима Талыбова и Зайн аль-Абедина Марагаи.

Актуальность изучения процесса зарождения новой прогрессивной буржуазной идеологии в Южном Азербайджане с точки зрения политического развития Ирана заключается в том, что без углубленного изучения реформаторских начинаний этого периода, эволюции общественно-политической мысли, мусульманского реформизма и их взаимодействия невозможно научно осмыслить суть происходящих событий в современном Иране. Отнюдь не абстрактное значение это имеет и для выявления как общности исторических корней, так и, в особенности перспектив национально - культурного развития Северного и Южного Азербайджана.

На азербайджанской земле веками складывалась и развивалась самобытная культура, оставившая яркий след в истории ближне и средневозточной культурной традиции. После раздела Азербайджана его южная часть развивалась в большей мере в зависимости от внутренних социально - экономических, политических и культурных условий в Иране. Благодаря своему благоприятному географическому положению, стратегическому и экономическому значению Южный Азербайджан играл исключительную роль в социально - экономической, политической и культурной жизни Ирана. Именно Тебризу, столице Южного Азербайджана, в общем развитии - Ирана принадлежало ведущее место.

В рассматриваемый период Южный Азербайджан становится важнейшим центром формирования прогрессивной идеологии в масштабе всей страны. Развитие новой общественной мысли в Южном Азербайджане (Иране) в XIX веке, как и в других странах мусульманского Востока, при всей сложности этого процесса, отражало в первую очередь рост новой прогрессивной идеологии, идей, подготовивших буржуазную революцию 1905 - 1911 гг.

Новая идеология зарождалась и развивалась здесь в условиях господства разлагающихся, но все еще действенных феодальных институтов, усиленного проникновения западного политического, экономического, культурного влияния. В последней трети XIX в., влияние западной и русской культуры более значительным и глубоким было именно в Южном Азербайджане, чему, помимо исторически сложившихся условий (соседство с закавказскими владениями России), способствовала и этническая, языковая общность проживающего по обе стороны границы народа. В этом смысле роль Северного Азербайджана огромна. Новые общественно - политические идеи, научно - культурные представления именно здесь, в ряде отношений впервые для мусульманского мира перерабатывались в контексте историко - культурных условий Востока и затем воспринимались в других мусульманских странах*.

Пропагандисты идей передовой западной и русской культуры — А. Бакиханов, М. Д. Топчибашев, М. Ф. Ахундов, Г. Зардаби и другие являлись той прогрессивной средой, через которую осуществлялась культурная связь с выдающимися деятелями Южного Азербайджана —

* Чэнуби Азербайжан тарихинин очерки. Баки. 1985, с. 210.

Мирза Джафаром Караджадаги, Мирза Юсиф-ханом Мостешар-эд-Доуле, А. Талыбовым, З. Марагаи и многими другими.

Несомненное влияние на формирование и развитие мировоззрения А. Талыбова (1834 - 1911) и З. Марагаи (1837 - 1910) оказала жизнь в эмиграции. Известно, что А. Талыбов большую часть своей жизни прожил на Кавказе, в маленьком провинциальном дагестанском городке Темирхан - Шуре (ныне Г. Буйнакск), З. Марагаи длительное время жил в Кутаиси и Ялте, а последние годы своей жизни провел в Стамбуле.

Исключительно многогранной и плодотворной была общественно - политическая и практическая деятельность Мирза Юсиф-хана (ум. 1695). На протяжении многих лет он работал в Астрахани, Петербурге, Тбилиси и Париже в Иранском дипломатическом представительстве. По возвращении в Иран он был назначен на один из руководящих постов в Министерстве юстиции и вскоре получил почетный титул Мостешар-эд-Доуле (Государственный советник).

Годы, проведенные Мирза Юсиф-ханом за границей, имели решающее значение для его культурного роста и развития общественно - политических взглядов.

Мировоззрение южноазербайджанских просветителей было подготовлено ходом предшествующего исторического развития общественно - политической и философской мысли народов Востока. Однако знакомство с передовой европейской и русской общественно - политической мыслью, культурой, наукой во многом способствовало повышению их культурного и теоретического уровня, углублению общественно - политических взглядов. Они усваивали идеи выдающихся западноевропейских мыслителей - Гоббса, Руссо, Вольтера, Монтескье и др., вытеснявшие из их сознания внушенные с детства традиционной системой воспитания и образования религиозные, верноподданнические ориентации. Это обуславливалось и дальнейшим углублением кризиса феодально - абсолютистской системы в Иране и усилением общественного недовольства ею.

Опираясь на прогрессивные традиции мусульманского Востока, южноазербайджанские просветители стремились использовать идеи видных представителей западноевропейской и русской общественной мысли применительно к своей действительности, учитывая при этом реальное господство ислама и традиционных представлений в государстве и общественном сознании.

Просветители привнесли в общественное сознание новые, прогрессивные представления о мире, человеке, обществе и государстве, высказывались за отделение религии от государства, за ее приспособление к требованиям времени, настаивая при этом на сохранении религии как национальной традиции и морально - этической нормы.

Особенно следует подчеркнуть, что если антифеодальная направленность взглядов А. Талыбова, З. Марагаи была выражена только в просветительской деятельности, то Мирза Юсиф-хан помимо того, что является основоположником идеи конституционализма и буржуазно-демократической мысли Ирана, до конца своих дней старался осуществлять изменения политических структур государства. Было бы не верным всю политическую активность Мирза Юсиф-хана связывать с занимаемыми должностями, ибо вся его жизнь и деятельность свидетельствует о гражданском мужестве, проявившемся на всех этапах борьбы за осуществление светских реформ в государстве.

Нам представляется, что знакомство с идейным творчеством этих южноазербайджанских мыслителей, во многом не потерявшим актуальности и по сей день, будет бесполезным.

Глава 1.

СОЦИАЛЬНО - ЭКОНОМИЧЕСКИЕ, ПОЛИТИЧЕСКИЕ И КУЛЬТУРНЫЕ УСЛОВИЯ В ЮЖНОМ АЗЕРБАЙДЖАНЕ (ПОСЛЕДНЯЯ ЧЕТВЕРТЬ XIX - НАЧАЛО XX В.)

Характеристика экономико - хозяйственной структуры Южного Азербайджана

XIX век оказался переломным в исторических судьбах азербайджанского народа. После Гюлистанского (1813) и Туркманчайского (1828) мирных договоров Азербайджан оказался разделенным между Российской империей и Ираном. Исторические пути Северного и Южного Азербайджана отныне во многом разошлись. Их развитие в составе двух крупных держав с разными социально - экономическими, политическими и культурными условиями определило в дальнейшем глубокие различия в жизни разделенного народа.

Несмотря на очевидный факт военно - политического завоевания Северного Азербайджана Россией, оно создало благоприятные условия для его ускоренного социально - экономического и культурного развития, зарождения элементов капиталистического производства в народном хозяйстве.

В экономике же Южного Азербайджана, как и всего Ирана, продолжался застойный период. В условиях феодальной раздробленности и сепаратизма крупных феодалов, господства натурального хозяйства, сосредоточения ключевых позиций экономической и политической жизни в руках иностранного капитала нормальное развитие экономики существенно ограничивалось.

Захватив в Иране наиболее выгодные концессии, используя кабальную займовую политику, Россия и Англия все более приспосабливали экономику Ирана к собственным интересам, устанавливали жесткий контроль над внешней торговлей Ирана, усугубив социально - экономический кризис страны. Вместе с тем, спрос, предъявляемый иностранной промышленностью к экономике Ирана, дал толчок определенному социально - экономическому и политическому развитию страны во второй половине XIX в. Таким образом, начальные процессы в капиталистическом развитии Ирана происходили не в результате естественной, подготовленной действием объективных внутренних факторов, а под влиянием империалистических государств, что предопределило неравномерность и замедленность переустройства иранского общества*.

К концу XIX в. в целом завершается превращение Ирана в аграрно - сырьевой придаток иностранного капитала. А Южный Азербайджан, как самая богатая, плодородная и экономически развитая территория, оказался сильнее, чем другие провинции Ирана, втянут в сферу мирового товарооборота.

Зависимость от конъюнктуры мирового рынка прежде всего отразилась на развитии сельского хозяйства, являющегося основой экономики страны. В сельских местностях было сосредоточено 90% населения, одна треть которого вела кочевой или полукочевой образ жизни.

Основным занятием населения Южного Азербайджана было земледелие и скотоводство. Земледелием, садоводством, огородничеством занималось не только сельское население, но также и жители городов. Под садами и огородами в Тебризе, например, находилась почти половина городской территории**.

Основными сельскохозяйственными культурами, возделываемыми в Южном Азербайджане, являлись хлопчатник, рис, пшеница, опийный мак и другие зерновые, технические и садовые культуры.

Технический уровень сельского хозяйства Ирана оставался крайне низким, здесь продолжали применяться такие примитивные орудия труда, как деревянный плуг, соха, мотыга.

Усиление связи сельского хозяйства с внешней торговлей и приспособление его к спросу рынка приводили к тому, что Южный Азербайджан, как и вся страна переходил к выращиванию определенных видов сельскохозяйственных культур, главным образом технических культур и

* Кулагина Л. М. Экспансия английского империализма в Иране. М., 1981, с.116.

** См.: Кузнецова Н. А. Иран в первой половине XIX века. М., 1988, с 125.

сухофруктов. Южный Азербайджан специализировался на хлопчатнике, рисе, уделяя внимание также производству опийного мака, табака, хны. Увеличение производства культур находящихся сбыт на международном сельскохозяйственном рынке, происходило в основном за счет сокращения производства зерновых, что негативно сказывалось на экономическом положении страны.

Жизненно важное значение для Южного Азербайджана имело скотоводство, которым в основном занимались кочевые и полукочевые племена. Кочевое скотоводческое хозяйство обеспечивало потребности Ирана в мясе, шерсти, шкурах, молоке и т. п. Крупный и мелкий скот играл большую роль и в оседлом земледелии*. Важным предметом экспорта из Южного Азербайджана служили такие продукты животноводства, как шерсть и кожа в сыром виде — бычья, буйволиная, баранья и козлиная**.

В XIX в. в стране, как в сельской местности, так и в городах все еще было широко распространено ремесленное производство — основной сектор иранской промышленности, охватывающий производство тканей, ковровых изделий, изделий из серебра, меди и др. Однако, не выдерживая конкуренции иностранных промышленных товаров, многие отрасли ремесленного производства резко сокращали объем производимой продукции.

В связи с выросшим спросом мирового рынка на ковровые изделия во второй половине XIX в. торговля коврами получила большое развитие и заняла ведущее место в экспорте страны. Из промышленного сырья вывозился также шелк - сырец. Южный Азербайджан был основным поставщиком на мировой рынок иранского шелка, а Тебриз — одним из крупных центров по сбыту ковров.

Таким образом, интенсивное развитие товарных отношений в иранской деревне и в экономике страны в целом происходило в условиях крайней экономической отсталости, чрезвычайно ограниченного внутреннего рынка и определялось в основном интересами мирового капиталистического хозяйства, а не потребностями национального экономического развития***.

Характеристика социального строя. Зарождение буржуазии и буржуазной интеллигенции

На рубеже XIX - XX вв. в Южном Азербайджане, как и во всей стране, существовали аграрные отношения, основу которых составляло феодальное землевладение. В Иране господствовала издольная аренда. Сельскохозяйственное производство продолжало сохранять натуральный характер с такими традиционными формами земельной собственности, как халесе, вакф, арбаби, иляти, оуми****.

Втягивание Ирана в мировой рынок дало заметный толчок росту торгового землевладения. С его развитием рос и внутренний рынок, расширялись товарно - денежные отношения, и складывались новые формы экономико - производственных связей.

В конце XIX в. наблюдается активный рост частного землевладения. Поскольку сельское хозяйство в условиях упадка ремесла и промышленности давало наибольший доход, борьба за землю приобретала важное значение.

Рост помещичьих земель происходил в трех основных направлениях: за счет отчуждения и продажи халесе в частные руки, роста земель феодалов - ленников и тиюльдаров, насильственного захвата и лихорадочной скупке земель представителями верхних социальных слоев — купцами, государственными чиновниками, зачастую использовавшими свое служебное положение в целях личного обогащения, духовенством и т. д.*****

К началу XX в. около 90% всех обрабатываемых площадей страны фактически находились в частной собственности*. Преобладающей формой земельной собственности становится арбаби или мольк.

* Кузнецова Н. А. Иран в первой половине XIX века, с. 108.

** Богданов Л. Персия. СПб., 1909, с. 103.

*** См.: Демин А. И. Современная иранская деревня. М., 1974, с. 92.

**** Каждая из этих форм собственности рассмотрена Ш. Тагиевой (XIX эсрин сону XX эсрин эввэллэриндэ Иранда торпаг мулкијјэт формалары вэ торпагдан истифаде гайдалары. Баку, 1964). З. Абдуллаевым (Промышленность и зарождение рабочего класса Ирана. Баку, 1963). А. Деминым (Современная иранская деревня. М., 1977).

***** Сеидов Р. А. Иранская буржуазия. М., 1974, с. 18

* Демин А. И. Современная иранская деревня, с. 27

Процесс роста крупного частного землевладения сопровождался усилением эксплуатации крестьянства, его обезземеливанием. Крестьяне задыхались под гнетом чрезмерно высокой натуральной и денежной ренты. Произвол провинциальных и областных властей еще более ухудшал экономическое положение крестьян.

Товаризация сельского хозяйства, отсутствие твердой системы распределения продукции ускорили имущественное расслоение и пауперизацию крестьян.

Происходил процесс отчуждения крестьянства от орудий производства, а затем и от земли, ведущий к превращению крестьянина в наемного рабочего батрака.

С вовлечением Ирана в мировой товарообмен наблюдается развитие городов, оживление городской жизни, создаются благоприятные предпосылки для зарождения рабочего класса**.

Неограниченный ввоз иностранных товаров в страну в целом вел к сокращению производства продукции местных ремесленников, к упадку ремесленного производства и массовому разорению мелких производителей - кустарей. Продолжало функционировать крайне незначительное число небольших мануфактурных и ремесленных мастерских, продукция которых пользовалась спросом как на внутреннем, так и на внешнем рынке. В середине XIX в. по инициативе садр - азама Мирза Таги-хана (1807 - 1852) и в последующие годы появились первые предприятия фабрично - заводского типа. Например, в Тебризе были построены два сахарных и фарфоровый заводы, в Маранде — два кирпичных завода и т.д. Однако многие из них, особенно небольшие предприятия закрывались, не будучи в состоянии конкурировать с иностранными товарами. Таким образом, тормозился процесс превращения низших форм промышленности в более высокие и появления промышленной буржуазии. Экономическое и политическое влияние европейских держав, широко использовавших режим капитуляций, явилось важной причиной провала попыток молодой буржуазии Ирана основать свою отечественную фабрично - заводскую промышленность***.

К концу XIX в. растущая зависимость страны от мирового рынка вела к расширению внешней торговли и усилению купеческой прослойки, влияние которой на экономическую и общественно - политическую жизнь страны возрастает. Зарождавшаяся буржуазия была в основном торгово - ростовщической, компрадорской (прежде всего крупная и средняя), тесно связанной с существующими формами феодального землевладения. Например, в начале XX в. не менее 20% иранских торговцев были одновременно землевладельцами****. Под влиянием роста спроса на сельскохозяйственные продукты землевладельцы все более проявляют интерес к производству на рынок, участвуют в реализации продукции своих деревень, становясь коммерсантами.

В последней четверти XIX в. сферу деятельности торгово - ростовщической буржуазии входило создание торговых обществ, торгово - промышленных компаний, строительство предприятий и т. п. Крупная буржуазия становится источником финансирования придворной аристократии, а иногда и правительства.

Таким образом, торговцы - ростовщики, выступая посредником между иностранным капиталом и производителями, которых они субсидировали, содействовали, с одной стороны, приспособлению экономики Ирана к нуждам мирового капиталистического рынка, а с другой — создавали условия для усиленной эксплуатации иностранным капиталом экономики и непосредственных производителей страны*****.

Закабаление Ирана Англией и Россией одним из своих следствий имело то, что процесс формирования в стране классов буржуазного общества шел полуколониальным путем. Торговый капитал и соответственно торговая буржуазия возникли не на базе национального промышленного капитализма, а на основе иностранного капиталистического производства. Такое положение вещей при всей совокупности внутренних социально - экономических факторов определило следующую схему поэтапного формирования классов в Иране: торгово - ростовщическая буржуазия — пролетариат — промышленная буржуазия (последняя формируется в основном в конце 20-30-х гг. XX в.). Однако при всей деформированности генезиса капитализма и формирования буржуазии

** Вопрос формирования пролетариата в Иране рассмотрен З. З. Абдуллаевым в работах: Промышленность и зарождение рабочего класса Ирана. Баку, 1963; Формирование рабочего класса Ирана. Баку, 1968.

*** Абдуллаев З. З. Формирование рабочего класса Ирана, с. 16.

**** Тағыјева Ш. Ә. XIX әсрин сону XX әсрин әвәлләриндә Иранда торпаг мүлкіјјәт формалары вә торпагдан истифадә гәјдалары.с. 128

***** Тағыјева Ш. Ә. XIX әсрин сону вә XX әсрин әвәлләриндә Иран кәндиләрин вәзијјәти. Бақы, 1969, с.78.

в Иране объективные закономерности вели к развитию этого процесса в его специфических формах*.

Постепенно в процессе культурного развития в условиях кризиса феодализма и под влиянием демократических течений в европейских и некоторых азиатских странах на общественной арене появились поборники модернизации иранского общества, первоначально из политических деятелей феодального государственного аппарата. С 70 - 90-х годов в связи со значительным изменением объективных условий передовыми носителями антифеодальных и антиимпериалистических настроений становятся представители развивающейся буржуазии, различных средних слоев.

Наиболее ярким проявлением этого процесса стало распространение идей буржуазного просветительства, важная роль в котором принадлежит южноазербайджанской интеллигенции.

Характеристика государственно - политического устройства

Социально - экономический и политический кризис в рассматриваемый период во многом обусловливался сохраняющимся в стране феодально - монархическим режимом.

Здесь, как и во многих других странах мусульманского Востока, вследствие особенностей их предшествующей исторической эволюции, не выработались институты, подготавливающие определенные предпосылки для перехода к капитализму, буржуазной государственности, которые характерны для абсолютистского государства, как это было в позднефеодальной Европе. Правда, с начала XIX в. в некоторых из этих сфер намечаются первые слабые признаки сдвигов, которые усиливались в связи с насильственным втягиванием Ирана в орбиту тесных политических и экономических связей с Западом. Как реакция на это, уже с конца XVIII в. в процессе становления монархии Каджаров делались настойчивые попытки, направленные на ограничение самостоятельности крупных феодалов и племенной знати, централизации государств. Но все это, по существу, не выходило за рамки традиционных многовековых методов, опирающихся исключительно на феодальные элементы, и направленные лишь на военно - политическое подчинение феодалов шахской власти и почти не затрагивающих их административных и иных прав в отношении всего населения на данной территории, что уже само по себе заранее обрекало на неудачу любые усилия в этом направлении. Поэтому и те первые робкие попытки модернизации отдельных звеньев государственного аппарата, прежде всего вооруженных сил, которые предпринимались небольшой частью феодальной бюрократической верхушки, начинавшей понимать необходимость перестройки государственных учреждений на современный европейский манер, почти не дали результатов. Следует отметить, что такая реформаторская инициатива была предпринята в Южном Азербайджане одним из энергичных и дальновидных представителей Каджаров наследником престола Аббас Мирзой (1789 – 1833 гг.)**

Первая серьезная попытка обновления государственного аппарата, политических учреждений была предпринята после вступления на престол Насреддин-шаха (1848) его сазрамом Мирза Таги-ханом, которому был пожалован титул Амир Кебир.

К этому времени все более обострялась классовая борьба, вылившаяся в крестьянские и городские антифеодальные восстания, крупнейшими из которых являются бабидские***. Расправляясь с бабидскими восстаниями и подавляя сепаратизм провинциальных феодалов, Мирза Таги-хан пытался осуществить более глубокие преобразования. Хотя его реформы не затрагивали основ феодального строя, они, тем не менее, несли в себе некоторые черты буржуазных

реформ* Будучи направлены на укрепление центральной власти, сохранение независимости страны, они объективно вели к созданию абсолютистского государства и, следовательно, в дальнейшем могли бы способствовать развитию страны по капиталистическому пути. Эти

* Сеидов Р. Иранская буржуазия, с 155.

** Подробнее о нем см.: Анаркулова Д. М. Социально – политическая борьба в Иране. М., 1983, с.46 – 54; Кузнецова Н. А. Политическое и социально – экономическое положение Ирана в конце XVIII первой половине XIX в. – В кн.: Очерки новой истории Ирана. М., 1978

*** Подробно об этом см.: Иванов М.С. Антифеодальные восстания в Иране в середине XIX в. М., 1982.

* Подробно об этом см.: Анаркулова Д. М. Социально - политическая борьба в Иране, с. 45 - 87; Адамийат Ф. Магалате тарихи. Техран, 1325, г.х., с.86 - 88.

реформистские тенденции, однако, были приостановлены господствующими силами, а сам Таги-хан был убит.

Ага-хан Нури пришедший к власти после Таги-хана за период своего правления (1852-1858) вел политику по уничтожению реформ и новшеств, начатых Таги-ханом.

Все это приводило к тому, что зарождавшаяся прогрессивная интеллигенция продолжала искать пути модернизации государственного управления. С этой целью в 1858 году один из ярких представителей нового течения второй половины XIX века Мирза Мальком-хан (1833-1908) со своими единомышленниками в Тегеране создает первую полулегальную политическую организацию «Фарамуш-ханэ» (Дом забвения), именуемая так за тайный характер организации**.

В "Фарамуш-ханэ" входили представители аристократии, государственных служащих, торговцы, студенты Дар-оль-фонуна. Одним из видных представителей этой организации был Мирза Юсиф-хан.

Уже в 1861 году под давлением реакционных кругов, которые убеждали шаха, что деятельность «Фарамуш-ханэ» направлена против интересов монархии, отношение Насреддин шаха к организации становится подозрительным и он официально распускает ее. Ответом на политическую активность членов общества явились ссылки, аресты, казни.

В этот период всякие попытки проведения реформ в иранской действительности были обречены. Одна из причин видится в сопротивлении окружения Насреддин-шаха, который для удержания своей власти не мог пренебречь той реальной силой, какой в большинстве своем являлась правящая феодально - помещичья верхушка и особенно шиитское духовенство. И поэтому желание европеизации государственного аппарата Насреддин-шахом не имело успеха. Одним из проявлений неудавшихся преобразований было то, что шах, сместив садр-азама Ага-хана Нури, в период правления которого в правительстве значительно расцвела коррупция, создает кабинет из шести министерств: внутренних дел, иностранных дел, обороны, финансов, юстиции, вакуфов и пенсий. Кабинет министров непосредственно подчинялся шаху.

В 1858 году Насреддин-шах также учредил консультативный меджлис, в уставе которого не было упоминания о шариатских нормах***

Проводимые шахом ряд административных реформ, которые сводились к внешней европеизации правительственного аппарата ничего стране не дали.

Не были реализованы также некоторые общественно - политические реформы Мирза Джафар-ханом Мошир-ад-Доуле, назначенным в 1860 году на вновь восстановленную должность садр-азама.

Однако потребность осуществления преобразований оставалась острой, Упадок и застой в экономике, обществе нарастал. Усиливалось колониальное проникновение иностранных держав в Иран.

В этой сложной обстановке, в 1871 году Хосейн-хан Мошир-эл-Доуле Сепаксалар, воспитанник Мирза Таги-хановского дар-оль-фонуна назначается садр – азамом.

Целью Сепаксалара было установление законных принципов структуры государства, в связи с чем были осуществлены некоторые реформы государственной системы. Ф. Адамийат эпоху правления Сепаксалара оценивает как началом новой системы законодательства в истории Ирана****.

Сепаксалар свою деятельность начал с реформы министерства юстиции. В связи с этим следует отметить исключительную роль Мирза Юсиф-хана в зарождении светских норм в законодательстве страны. Ф. Адамийат характеризует Мирза Юсиф-хана как одного из самых близких, мудрых друзей, единомышленников Сепаксалара****. Именно Мирза Юсиф-ханом был написан первый официальный проект конституции Ирана, основанный на светских принципах, гражданской справедливости и равенства, которые нашли свое обоснование в его известной книге "Йек калме", изложение которой мы дадим в последующей главе.

Сепаксалар с целью создания условий для реализации реформ в 1873 и 1878 годах, вопреки всяческим препятствиям со стороны религиозных деятелей организывает поездку шаха и

** Подробно о деятельности общества « Фарамуш – Ханэ» и о Мальком – хане см. Ибрагимов Т. А. (Шагин) Иранда сијаси чэмијјатлар вэ тэшкилатларын јаранмасы вј онларын фэалијјэти (1858 – 1906). Б., 1967, с. 21 – 63.

*** См.: Адамийат Ф. Андишейе тарагги ва хокумате ганун. Асре Сепаксалар, Техран, 1351. с. 53 – 62.

**** См.: Адамийат Ф. Андишейе тарагги ва хокумате ганун. Асре Сепаксалар, с. 120

***** Там же, с. 173.

представителей правящих кругов в страны Европы, чтобы они воочию убедились в прогрессе европейских строя.

Однако ни после этих реформаторских начинаний, ни после этих ознакомительных поездок существенных преобразований социально - политических институтов иранского общества не произошло. Борьба между кликой шаха и зарождающейся буржуазии обострялась. В результате, в 1881 г. Сепасалар был отстранен от должности, и "вместе с ним ушла его мечта о создании либерального монархического государства"* , вскоре его постигла та же участь, что и других реформаторов. Он был убит. Впоследствии также был убит и Мирза Юсиф-хан.

По возвращении из Европы Насреддин-шах под влиянием реакционных кругов, которые в новшествах западного образца видели угрозу своему положению, старается ограничить поездки иранцев в европейские страны. В телеграмме, адресованной послу Ирана в Лондоне, он писал, что если не приостановить визиты иранцев в Европу, то последствия могут быть опасными**.

После ухода Сепасалара, до 1896 г., то есть до убийства Насреддин-шаха никакие общественно - политические реформы не проводились. Правда, в 1888 г. шах издал ферман о свободе личности, охране имущества, развитии промышленности. Однако и этот ферман не был осуществлен.

После убийства Несреддина (1896) шахом становится Музаффареддин.

В 1897 г. Музаффареддин садр - азамом назначает Амин ад-Доуле, который пытается осуществить некоторые реформы, способствующие социально - экономическому и культурному развитию страны и ограничивающие влияние иностранных держав. Однако, поскольку эти реформы не отвечали интересам реакционных кругов и империалистов. Амин ад-Доуле вскоре был отстранен от должности (1898). На этот пост назначается Амин ос-Солтан. Период его правления (1898 - 1903) характеризуется как полная зависимость реакционного феодального правительства от иностранных империалистов, которая способствовала обострению социальных противоречий внутри иранского общества.

Итак, с эпохи Каджаров в Иране начинается сложный и противоречивый процесс становления государства, основанного на светских принципах и внешне приближающегося по структуре к европейским государствам. Подобные процессы были характерны и для многих других стран Востока в XIX в., которые под угрозой окончательного порабощения старались ускорить свое развитие. Несмотря на очевидные трудности, сильное торможение любых новшеств в феодальных условиях, новые идеи прокладывали себе дорогу, постепенно охватывая все более широкий круг феодальной верхушки, представители которой начинали связывать будущее государства с буржуазными реформами.

На рубеже XIX - XX вв. тем не менее, почти вся государственная система, начиная с центрального аппарата и до провинциальных учреждений, продолжала оставаться типично феодальной. Лишь в сфере внешнеполитической службы и отчасти в вооруженных силах наметились определенные сдвиги, но и те не могли быть достаточно эффективными, поскольку все остальные институты государства оставались неизменными.

В административном отношении в XIX в, Иран делился на 30 областей и 4 провинции: Южный Азербайджан, Хорасан, Фарс, которыми управляли в основном, сыновья и близкие родственники шаха.

В системе Каджаров Южный Азербайджан управлялся исключительно наследниками шахского престола и именовался «валиахднешин» (местонахождение престолонаследника), а Тебриз — «даруссалтане» (резиденция верховного правителя).

Южный Азербайджан в административном отношении в XIX в. состоял из ряда областей и весьма влиятельных ханств, таких как Макинское, Урмийское, Неминское, Керкерское.

Каждый правитель, являясь неограниченным владельцем в своей провинции или области, старался решать свои внутренние проблемы самостоятельно и сохранять независимость от центра. Особенно большой самостоятельностью пользовались ханы, которые иногда отказывались даже номинально признавать власть шаха. Но каждый правитель должен был ежегодно вносить определенную сумму собираемых налогов в казну шаха и поставлять войска.

Южный Азербайджан в XIX в. был основным источником формирования воинских частей иранской армии*.

* Мостафи А. Шархе вендегийе мен йа тарихе еджтеман ве дойрейе гаджарийе. Дж. I, Техран, 1134, с.204.

** Теймури И. Асре бихабари йа тарихе емтейазате Иран. Техран, 1332г. х., с. 6.

* Отчет о поездке по Персии генерального штаба капитана Томилова в 1900г. ч. 1. Тифлис. 1902. с. 13.

Как в центральном государственном аппарате, так и в местных провинциальных органах было широко распространено взяточничество, расхищение казны и государственных доходов. Взятничество, вымогательство при назначении на ту или иную государственную должность были обычным явлением. От размера взяток, подарков шаху зависело назначение высших административных чинов. У шаха было специальное управление по сбору пишекшей.

Коррупция была широко распространена и в судебно - правовых органах. Гражданское судопроизводство было сосредоточено в руках религиозных авторитетов, а светский суд - урф рассматривал уголовные дела. Верховным судьей этого суда считался шах. Борьба за влияние в системе судопроизводства между духовным сословием и центральной властью особенно обострилась в рассматриваемый нами период,

В XIX в. служители культа, как одно из правящих сословий Ирана, сосредоточив в своих руках религиозную власть, народное образование, судопроизводство, вакуфы, играли очень важную роль в социально - экономической, общественно - политической и культурной жизни страны.

С начала XIX в. государство предпринимает попытку ограничить позиции религиозных авторитетов, первоначально в политической сфере, а с середины XIX в. и в других областях общественной жизни **, чем и вызвало многочисленные нападки с их стороны. Служители культа всегда противодействовали попыткам осуществления реформ, грозящих сузить их влияние. С. Ломаницкий, посетивший Иран в конце XIX в. писал: "За редкими исключениями, духовенство является ярким противником науки, всяких нововведений и реформ, а также сближения населения с европейцами"***.

В зависимости от социально - политической обстановки, мусульманские духовные авторитеты занимали позицию, позволяющую им или критиковать действия Каджаров, или же поддерживать их. Так, в 1891 - 1892 гг. религиозные деятели возглавили борьбу против предоставления англичанам табачной монополии, фактически вылившуюся в широкое антишахское, антиимпериалистическое движение, центром которого был Южный Азербайджан. В начальный период иранской революции 1905 - 1911 гг., когда шла борьба за введение конституции и ограничение прав шаха, против закабаления Ирана империалистическими державами, часть высших шиитских авторитетов выступила в союзе с либеральными помещиками и буржуазией. Поступая так, они рассчитывали, используя конституцию, укрепить свои позиции.

Культурные условия

В начале XIX в. в процессе втягивания Ирана в политические и экономические связи с Западом и Россией молодые представители высших слоев Ирана выезжали в европейские страны в качестве дипломатических чиновников, в составе официальных миссий или для продолжения образования. В результате они знакомились с европейскими формами жизни и быта, с культурными очагами, с интеллектуальными и техническими достижениями Европы, и перед их умственным взором все рельефнее выявлялась отсталость родины.

К концу XIX в. расширяются торгово - экономические отношения Южного Азербайджана, как и Ирана в целом, с европейскими странами и Россией. Соответственно возрастает и число выезжающих в эти страны, уже не только представителей высших слоев общества, но и коммерсантов, разного рода посредников и т.д. В этот период начинаются масштабные контакты южноазербайджанцев с внешним миром, в чем значительная роль принадлежит массовому отходничеству.

Выходцы из Южного Азербайджана составляли большие компактные группы в Баку, Тифлисе и некоторых других городах России, а также в Стамбуле, создавая здесь свои землячества, благотворительные общества, школы и не порывая связей со своей родиной, что служило дополнительным каналом проникновения из-за рубежа новых культурных веяний. В то же время активизируется и обратный процесс — поездки в Иран, в том числе в Южный Азербайджан, европейцев и подданных России, причем и сюда приезжали не только официальные лица, но и представители деловых кругов и творческой интеллигенции: купцы, служащие разного рода фирм и банков, журналисты, ученые и т.д. Все это оказало решающее влияние на развитие в Южном Азербайджане НОВОЙ буржуазной интеллигенции и новой культуры. Теперь

** Анаркулова Д. М. Мальком – хан и шиитское духовенство в Иране. – Народы Азии и Африки, 1983, №4, с. 108.

*** Ломаницкий С. Персия и персы. Петербург, 1902, с. 124.

инициаторами и носителями новых тенденций в социокультурном процессе становятся представители развивающейся буржуазии, разночинных средних слоев. Культурная жизнь в значительной степени теряет былую сословную замкнутость и, хотя не становится массовой, все же впервые охватывает более широкие, нежели узкая элита, слои общества*.

Конец XIX - начало XX век — это время широкого движения за обновление общества, переоценки ценностей и переориентации идей, пробуждения гражданского и национального (общеиранского) самосознания. Возникшие на базе новых экономических и политических связей, подобные процессы ускоряли высвобождение сферы культуры из плена средневековых консервативных норм и традиций.

Как известно, одним из факторов развития культуры в новое и новейшее время является печатное дело. В первой половине XIX в. в Южном Азербайджане были предприняты, первые попытки наладить книгопечатание. В 1817 г. в Тебризе был установлен первый печатный станок, который положил начало типографскому делу в Иране. В 1822 - 1823 гг. там же были открыты две типографии, специалисты для которых прошли подготовку в Петербурге. В этой типографии первоначально печатались книги по истории, беллетристика, а в основном - религиозно-схоластическая литература. Введение книгопечатания создавало материальную базу для дальнейшего развития культуры, распространения просвещения.

Со второй половины XIX в. в Иране широко распространяется светская литература, В попытках преобразований Мирза Таги-хана нашла свое отражение и реформа системы просвещения, активные меры по внедрению в стране современных наук. При его же содействии было приступлено к переводом и изданию разнообразной научно - популярной и общественно - политической литературы**.

С ростом интереса к современным наукам в последней четверти XIX в. широкое распространение получает литература по истории, географии и т. п. В 1880 - 1890-е гг. в Тебризе были изданы "Основы географии" Мирза Рафиаддин-хана, "Люди и страны" Тарбийата и др. Авторы этих книг приводят обширные научно - статистические сведения о различных народах и странах, данные о географическом положении и климате последних и т. д.

С распространением просвещения постепенно начинается обособление науки от религии и теологии.

К этому времени в Южном Азербайджане, как и в целом в Иране, система образования оставалась традиционной. Как и в других мусульманских странах, она носила религиозный характер и была представлена духовными учебными заведениями двух ступеней - мектебами (духовные школы) и медресе (богословские училища). Обычно мектебы открывались в городах и больших селениях, а их число зависело от величины населенного пункта. В конце XIX в. количество мектебов в Тебризе доходило до ста***. Учащиеся знакомились с персидской и арабской литературой, историей, арифметикой, но основу преподавания составляло богословие.

Медресе формально, по своему статусу в традиционной системе образование, выполняли функции высшего учебного заведения, однако реально они обеспечивали только среднее образование. Как и мектебы, медресе основывались и содержались за счет вакфов. Студенты медресе (толлабы) изучали грамматику персидского языка, основы логики и риторики, математику, географию, астрономию. Изучение курса истории в медресе не входило в число обязательных дисциплин, но самостоятельно студенты почти всегда штудировали сочинения по истории ислама, древнего Ирана, мусульманского Востока****.

Таким образом, существовавшая система образования носила религиозный характер и не отвечала требованиям времени. Монополия духовных авторитетов на интеллектуальную деятельность на протяжении всего нового времени тормозила развитие науки и культуры, общественный прогресс страны.

Со второй половины XIX в. в Иране начинает складываться система школ полусветского типа. В 1852 г. стал функционировать тегеранский Дар-оль-фунун, открывшийся по инициативе Мирза Таги-хана*. Впервые в истории страны государство само приступило к созданию учебных

* См.: Чэнуби Азербайджан тарихинин очерки (1828 – 1917) с. 211 – 213.

** .Адамийат Ф. Эмир Кебир ве Иран Техран, 1333, с. 179 - 180

*** Оmid X. Тарихе фарханге Азербайджан. Дж.1. Тебриз, 1332 г. х. с. 13

**** Дорошенко Е. А. Система просвещения в Иране. М., 1959, с. 8.

* Об этой см.: Эмир Кебир ве дар-оль-фонун (Меджмуэе хетабахайе тахгиги). Техран, 1352 г. х.

заведений и несло ответственность за обучение в них^{**}. Несмотря на то, что студенческий корпус Дар-оль-фонун формировался из представителей семей аристократии, его создание явилось первым шагом на пути формирования новой, буржуазной системы просвещения в Иране^{***}. Дар-оль-фонун положил начало приобщению Ирана к буржуазной культуре и в какой-то мере подготовил почву для возникшего во второй половине XIX в. либерального просветительства^{****}.

Позднее, в последней четверти XIX в., в ряде городов Ирана, в том числе и в Южном Азербайджане, было открыто еще несколько школ полусветского типа. В 1877 г. по аналогии с тегеранским был создан тебризский Дар-оль-фонун^{*****}, куда были приглашены для работы и европейские педагоги.

В 1888 г. в Тебрире Рушдийе основал первую школу нового типа "Дабестан", однако служителям религии удалось добиться ее закрытия. Позже, в 1893г., Рушдийе основал в Тебризе "Мадрасею меллийе Рушдийе" ("Национальная школа Рушдийе"), особую материальную и моральную помощь которой оказывал правитель Азербайджана Амин ад-Доуле. В этой школе обучались выходцы из самых разных слоев населения, причем дети из неимущих семей учились бесплатно.

В конце XIX в. в Тебризе создаются еще несколько новых школ — "Камалие", "Тарбийат", "Логманийе", которые продолжали и развивали начинание Рушдийе.

Создание новой системы просвещения в Азербайджане, как и во всем Иране, сталкивалось с серьезными препятствиями, чинимыми реакционными силами, вследствие чего многие из вновь открытых школ закрывались или меняли содержание обучения.

Таким образом, в рассматриваемый период, несмотря на очевидные проявления реформаторских тенденций, не было внесено радикальных изменений в систему просвещения. Только революция 1905 - 1911 гг. смогла существенно повлиять на развитие просвещения в Южном Азербайджане и во всем Иране.

Новые тенденции в образовании определенное отражение получили и в деятельности иностранных миссионерских школ для религиозных меньшинств. Первая школа такого рода открылась в Урмии, в 1836 году, позднее они появились в Тебризе, Хое и других местах. Содержание учебных программ в них ограничивалось религиозными дисциплинами, а позже предусматривало также изучение персидского, арабского, азербайджанского и айсорского языков, медицины, истории, географии, алгебры, геометрии и т.д.^{*****}. Подобные школы способствовали ознакомлению населения с западной культурой и идеологией.

С просветительством тесно связано и развитие иранской прессы^{*****}. Еще в первой половине XIX в., в 1837 г., начала издаваться газета "Мирза Салех", а позже (1851) стала выходить основанная Мирза Таги-ханом первая официальная газета "Рузнамейе вакайе эттефагийе", которая под разными названиями просуществовала до 1911 г. (более позднее ее название — «Рузнамейе расмийе Иран»).

В 1858 г. в Тебризе начала издаваться газета "Азербайджан", которая в последующие годы выходила под названиями "Ахбаре даруссолтанайе Азербайджан", "Рузнамейе мамлакате махрусейе Азербайджан", "Рузнамейе меллийе мамлакате Азербайджан". В последней четверти XIX в. издавались также газеты «Тебриз» (1878), «Маданийат» (1883), "Насери" (1893 - 1894).

В провинциях местные органы не уделяли должного внимания прессе, не предусматривали бюджетных ассигнований на ее развитие, а иногда попросту запрещали газеты. Поэтому многие провинциальные периодические издания были недолговечны или выходили с большими перерывами.

В целом печатные издания этого периода можно разделить на два вида:

- нелегальные листовки и брошюры типа "Шабнамэ" издававшейся в Тебризе. Все они имели антииранский и антиимпериалистический характер;

- легально издающиеся газеты, выходившие более или менее продолжительные сроки^{*},

** Садег И. Тарихе фарханге Иран аз агаз та замене хазер. Тегеран, 1338г. х., с. 338.

*** Шамси М. Развитие просвещения в Иране (1851 - 1911). Автореферат докт. дисс. Баку, 1981, с. 11.

**** Анаркулова Д. М. Социально - политическая борьба в Иране в середине XIX в. М., 1983, с. 93.

***** Оmid X. Тарихе фарханге Азербайджан. Дж. 1, с. 93.

***** Шамси М. Развитие просвещения в Иране (1851 - 1911), с. 16

***** Подробное об этом см.: Натэми Н. Муъачир Иран газетлэринин муъамлакэчилик вэ империализм элејинэ мубаризэси. Баку, 1964.

* Натэми Н. Муъачир Иран гээтлэринин муъамлакэчилик вэ империализм элејинэ мубаризэси, с. 67 - 68.

В конце XIX в. в Тегеране выходили такие буржуазно - либеральные газеты, как «Тарбийат» (1896), "Маариф" (1896), в Тебризе - "Ал-Хадид" (1897), «Адаб» (1898), "Эхтийадж" (1898), "Камал" (1899), "Маарифат" (1901). Среди этих газет можно выделить "Эхтийадж" под редакцией Алигулу Сафарова, хотя и небольшую по объему, но отличавшуюся демократической направленностью. Цель публикаций этой газеты состояла в том, чтобы убедить иранских государственных деятелей в необходимости развития национальной промышленности. Так, в одном из номеров газеты подчеркивалось, что только осознание этой задачи правительственными органами, их настойчивость и энергичность в ее реализации даст необходимый импульс экономическому прогрессу, освободит страну от иностранной зависимости^{**}. После выхода нескольких номеров "Эхтийадж" она была запрещена местными властями.

В целом местные официальные органы проводили правительственную линию, обнародуя решения правительства и знакомя читателей с внутренними событиями. В то же время важное место в них занимали вопросы экономического развития, создания новых предприятий, просвещения народа. Неоднократно ставился и вопрос о необходимости государственного контроля над проведением мероприятий по благоустройству страны. На страницах практически всех местных изданий раздавались призывы к состоятельным людям создавать благотворительные фонды для оказания помощи неимущим, строить школы и больницы, организовать "Союз по воспитанию детей", под эгидой которого могли бы учиться дети из различных социальных слоев^{***}. В связи с этим в иранской прессе широко пропагандировалась благотворительная деятельность азербайджанского мецената Зенналабдина Тагиева.

Следует отметить, что эти издания не затрагивали на своих страницах таких острых проблем, как произвол и злоупотребления властей, бесправие и нищета народа и т.д. Надо, однако, учитывать время и условия становления национальной (иранской) прессы — преграды, чинимые цензурой, незащищенность журналистов, огромное влияние реакционеров и мракобесов. Поэтому уже сам факт постепенного налаживания газетного дела в стране имел безусловно прогрессивное значение и служил развитию культуры.

Прогрессивная иранская пресса, выходившая в эмиграции, издавалась усилиями в основном азербайджанской интеллигенции. В Стамбуле выпускались газеты "Ахтар" (1875 - 1896) и "Шахсевен" (1888), в Калькутте — "Хабл оль-Матин" (с 1893), в Каире — "Сорайа" (1398 - 1899) и "Парвареш" (1900 - 1901) и т. д. Эти издания провозглашали своей целью служение прогрессу и цивилизованности народов Востока, созданию в Европе позитивного общественного мнения относительно жизненно важных для мусульманского мира проблем. Статьи, печатавшиеся на страницах этих газет, демонстрируют широту просветительской мысли: здесь и материалы, разоблачающие колониальную политику империалистических держав и пороки каджарской династии, и требования осуществления демократических преобразований, и призывы к просвещению народа, воспитанию нравов и т.д. В эмигрантской прессе активно участвовали и прогрессивные деятели, остававшиеся в Иране.

Газеты нелегально переправлялись в страну вопреки всем стараниям иранского правительства воспрепятствовать этому, так как издававшаяся в эмиграции пресса весьма способствовала росту рядов антиабсолютистской оппозиции. Репрессивный аппарат Каджаров жестоко расправлялся с теми, кто читал и распространял нелегальные издания^{****}.

Особой популярностью пользовалась одна из наиболее авторитетных эмигрантских газет "Ахтар", редактором и ответственным секретарем которой были известные южноазербайджанские публицисты Мохаммед Таир Тебризи и Мирза Мехди Тебризи. Это была первая газета, выступившая с резкой критикой режима Каджаров и с требованием проведения глубоких реформ в стране^{*****}, за что она указом Насреддин-шаха была категорически запрещена для распространения в стране^{*****}.

Под давлением иранских реакционных кругов газета неоднократно закрывалась, а в 1896 г. османские власти окончательно запретили ее издание.

^{**} Эхтийадж. Тебриз, 1316 г. х., № 4.

^{***} Насери. Тебриз, 1897, № 9

^{****} Джавид Э. Нехзате машрутийате Иран ва нагше аздахахана ДЖАХАН. Техран, 1347 г. х. с. 18

^{*****} Хатэми Н. Мубачир Иран гезетларинин мустэмлекэчилик вэ империализм алејьинэ мубаризэси, с. 81

^{*****} Сафай И. Аснаде доурани Гаджарийе. Техран, 1346 г. х. С. 230

Таким образом, периодика, издававшаяся южноазербайджанцами внутри страны и за рубежом, сыграла большую позитивную роль в развитии прогрессивных тенденций в общественном сознании Ирана.

В общем процессе социально - экономического и идеологического обновления Ирана определяющую роль сыграли различные, в том числе религиозные и светские общества, политические партии, возникшие со второй половины XIX века. Образование этих обществ и партий несомненно было важным шагом в развитии политического и национального (общеиранского) самосознания иранцев.

Хотя социально - экономическое развитие иранского общества в силу действия ряда объективных факторов шло низкими темпами, его нельзя было остановить, ибо общественный прогресс невозможно блокировать никакими преградами. Зарождавшаяся здесь новая демократическая культура, буржуазно - либеральная идеология приобретает черты, характерные для эпохи Просвещения. Как и в других странах, в Иране на определенном этапе его исторического развития просветительство стало подлинным знаменем общественного прогресса, утверждения передовых идей в самых разных областях жизни.

Однако Просвещение в Южном Азербайджане, как и во всем Иране и в других странах Востока, по своим масштабам, глубине и общественным результатам не составило самостоятельной эпохи не только из-за ограниченности во времени, но и главное, вследствие того, что ему не предшествовали и даже далеко не сопутствовали процессы национальной консолидации и формирования национальной интеллигенции*. В этом смысле просветительство в Иране сильно отличалось от западноевропейского Просвещения XVIII века. Как пишет З. И. Левин, "на Востоке просветительство развивалось в условиях господства феодализма, когда "средние слои" только начали формироваться; умы не были подготовлены к ломке традиционных представлений и восприятию буржуазной идеологии, восток проходил курс новой социально - политической и философской мысли в невиданно короткий срок за несколько десятилетий"**.

Действительно, просветительское движение в Иране, как и на всем Востоке, не имело тех необходимых социально - экономических и научно - культурных предпосылок, которые подготовили наступление эпохи гуманизма (XIV – XVвв.) и эпохи Просвещения (XVIII в.) на Западе. С другой стороны, «время созревания, степень прогрессивности и формы выражения национально-освободительных идей (т.е. просветительской идеологии в целом, — Авт.) в отдельных странах Востока были неодинаковы и определялись, уровнем их социально - экономического развития, мерой зависимости от капиталистических государств Запада (различия между колониями и полуколониями), характером господствовавших традиционных религиозных систем (специфике ислама, буддизма, индуизма)»***.

Именно вследствие указанных факторов просветительская идеология в Иране в своем развитии отставала от соседней Турции, Северного Азербайджана, от схожих процессов в Сирии и Египте. Так, например, если в Турции она уже в 60 - 70 гг. выступает с достаточно четкой программой буржуазного конституционализма, а в Северном Азербайджане во второй половине XIX в. очень быстро выходит на четко очерченные демократические аспекты, то конституционные воззрения южноазербайджанских просветителей за редким исключением (Мирза Юсиф-хан) почти до конца XIX в. оставалась в той или иной степени сплетенной с идеей "просвещенного монарха. Высокого идейно - философского уровня М. Ф., Ахундова южноазербайджанские просветители, считавшие последнего своим учителем, в этот период не достигли.

* Чэнуби Азербайжан тарихинин очерки (1828 – 1917), с. 213

** Левин З. И. Эпоха национального пробуждения и буржуазного правительства на Востоке, — Народы Азии и Африки. 1978, № 4

*** Зарождение идеологии национально - освободительного движения (XIX — начало XX в.). М., 1973, с. 5

ГЛАВА II. ОБЩЕСТВЕННО - ПОЛИТИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ ЮЖНОАЗЕРБАЙДЖАНСКИХ ПРОСВЕТИТЕЛЕЙ

Толчком для формирования в общественной мысли Ирана новых социально – политических представлений послужило фактически первое знакомство иранцев с политической, общественной культурной жизнью Запада, произошедшее на рубеже XVIII - XIX вв. и в последующие несколько десятилетий*.

Наиболее дальновидные представители господствующих классов стран Востока уже с конца XVIII в, и особенно в 30-50-е гг XIX в. путем ограниченных реформ пытались предотвратить развал своих государств и оказать противодействие расширяющейся экспансии европейских держав. В Иране первые робкие попытки такого рода предпринимались еще в 20-х годах (реформы Аббас Мирзы), а с середины XIX в. представителями феодально - бюрократической верхушки осуществлялись и более серьезные преобразования, имевшие целью модернизацию государственного устройства страны. Среди реформаторов этого периода особое место занимает Мирза Таги-хан, преобразования которого были призваны укрепить суверенитет Ирана, создать сильное абсолютистское государство, и объективно могли бы способствовать развитию страны по капиталистическому пути. Хотя эти реформы и потерпели неудачу, они не прошли бесследно, оказав влияние и на дальнейшее развитие общественной мысли страны.

Объективные процессы социально - экономического развития, хотя и протекавшие в формах, характерных для колониальных и полуколониальных стран, постепенно открывали, особенно в последней трети XIX — начале XX в., путь для зарождения и развития новых общественных сил, в первую очередь буржуазии и буржуазной интеллигенции, значительную часть которой составляли южноазербайджанцы.

Несмотря на крайнюю свою малочисленность, на многие узы, связывающие их с существующим строем и его социально - политическими институтами эти социальные слои, тем не менее, уже сознавали, что необходимы какие-то перемены, без которых не избежать дальнейшего усугубления стагнационных процессов в обществе и полного закабаления страны внешними силами.

Но, с другой стороны, ограниченность традиционными представлениями о законах общественного развития, в особенности экономических**, недостаточное знание научной истории человеческого общества мешали им понять основные движущие силы общественного прогресса. Именно поэтому для просветительской идеологии Востока в целом характерным был приоритет общественно - политических проблем над социально – экономическими, т. е. стремление найти выход из общественного кризиса на путях административно - политических реформ.

Сложность и противоречивость процесса формирования и развития буржуазной идеологии Ирана определили ту ее характерную черту, что вся она была пронизана духом компромисса, прежде всего компромисса с монархией и феодализмом. Такая двойственность проявлялась и в отношении просветителей к науке и религии, в их социально - политических и этических взглядах, для подтверждения которых они обращались к Корану, шариату. Но исламская окраска идеологии буржуазного просветительства, прежде всего в лице его наиболее демократических представителей, не означала возврата к давно отжившим нормам общественно - политического устройства, экономических отношений. Они, напротив, стремились привести исламские концепции в соответствие с условиями и требованиями современной им эпохи, вели борьбу за определенную секуляризацию общественной жизни, оставаясь при этом людьми глубоко верующими. В то же время ислам служил для них средством защиты от экспансионизма Запада и колониализма.

Просветительская идеология, однако, не была однородной как и сами ее носители. Поэтому не был однозначным и подход просветителей к общественно - политическим проблемам, обуславливаясь уровнем их идейно - культурной зрелости и социально - политическим положением, степенью пробуждения общественного и национального (общейранского) самосознания.

* Как пример укажем на сочинения Мирза Абу Талейб-хана (Масире Талеби моштамел бер ахвале Мирза Абу Талейб-хан. Калкутта, 1299.) и Мохаммеда Ильчи Ашрафи (Мохамед Мохсен Ашрафи. Шахнамайе Екатерине доввом. Петербург, 1793) с описаниями Англии и России в самом конце XVIII века.

** См.: Чануби Азербайжан тарихинин очерки (1828 - 1917), с 289 - 290

В этом смысле среди южноазербайджанских и вообще иранских просветителей можно выделить Мирза Юсиф-хана, который первым по - новому поставил важные социально-политические проблемы Ирана, Основные работы Мальком-хана, А. Талыбова, З. Марагаи со схожими высказываниями написаны позже, чем "Йек калме" Мирза Юсиф-хана (1871), Хотя эта его книга — формально всего лишь популярное объяснение французской конституции, автор всем своим изложением настаивает на необходимости соответствующих конституционных порядков для Ирана, в чем как по времени написания, так и по глубине затрагиваемых вопросов опережает других представителей просветительской идеологии Ирана, у которых почти до начала революции 1905 - 1911 гг. такая тенденция была выражена намного слабее.

Взгляды южноазербайджанских просветителей на проблемы общественного устройства

Общественно - политические концепции южноазербайджанских просветителей находились в прямой зависимости от основных социальных противоречий феодально - деспотического Ирана и других мусульманских стран.

Прежде всего они старались выяснить причины социального гнета как главного источника бед общества. К решению этой проблемы они подходили путем "конструирования" общества.

Южноазербайджанские просветители трактовали основные принципы общественной жизни, исходя из теории "естественного права" — доминирующего элемента французского просветительства. Людей, писала газета "Ахтар", объединяет в общество "природная потребность", ибо человек, испытывая нужду в помощи, вынужден сам оказывать поддержку другим, в результате чего и образуется основа социальных связей — "общий интерес"

Своим глубоким анализом выделяются рассуждения о возникновении общества А. Талыбова, который дает характеристику определенных периодов в жизни человечества. Обитатели каменного века, писал он, подобны зверям; они были невежественны, не имели ни веры, ни обычаев, ни традиций. В более поздние периоды человек становится разумнее, выходит из состояния дикости, создает семью, появляются первые общественные связи, И начинается соперничество, стремление к превосходству между семьями и племенами, что вело к неизбежным столкновениям. Во избежание этого и для защиты естественных прав людей из разных племен образуется общество, возникают институты управления, во главе которых становится государь**.

Размышления А. Талыбова об обществе перекликаются с идеями Т. Гоббса. А. Талыбов в своей теории, в отличие от Руссо, не идеализирует "естественного человека", а подобно английскому философу выдвигает идею, что человек по своей природе алчен, эгоистичен, преисполнен стремления к собственной выгоде.

Основой человеческой жизни, по Талыбову, является удовлетворение потребностей. Человек действует также, руководствуясь инстинктивным стремлением к самосохранению, которое заставляет его заботиться о собственном благосостоянии и побуждает захватывать все, что возможно***. Поэтому возникает необходимость удерживать людей от действий друг против друга, вследствие чего, собственно, и рождается общество. Общество должно сдерживать и направлять природные склонности своих членов, обеспечивая естественные права человека, а для их безопасности создаются общественные учреждения — законы и государственная власть****. Таким образом, государственная власть, по мысли А. Талыбова, перекликающейся с идеями Гоббса, является необходимым результатом предшествующего развития человеческого общества.

Процесс образования общества для А. Талыбова, как и для Руссо, это поэтапно происходящий во времени процесс "развития культуры и устранения пороков" человека, Если в начале этого процесса мы видели невежественного, грубого дикаря, то с развитием его деятельности, мышления и потребностей постепенно закрепляются и общественные узы между людьми, а логическим завершением этого процесса становится образование государства (монархии)*****.

* Ахтар 9. 02. 1876

** См.: Талыбов А. Кетабе Ахмад. Т. И. Истанбул, 1311 г. х., с. 62 - 64.

*** См.: Талыбов А. Масаил ал-хайат, с. 58, 65

**** См.: Талыбов А. Кетабе Ахмад, Т. 1, с. 64.

***** Там же, с. 64

Характеризуя процесс, приведший к образованию государства, А. Талибов пытался связать его также с материальными условиями существования общества. Вместе с тем, подобно Руссо, он считал, что потребности человечества на определенных этапах развития тоже были ограничены. Не исключая их зависимости от уровня духовного и нравственного развития того или иного народа, А. Талибов приходил к выводу, что "разница между дикими и цивилизованными народами не в физической и природной способности а может быть в большей или меньшей степени потребности"*.

Из этого хода рассуждений им делается вывод, что люди различаются между собой по своим потребностям. И пока потребности у людей ограничены, они не чувствуют на себе гнета борьбы за их удовлетворение. С каждым новым этапом, когда человечество поднимается на более высокую ступень эволюции, борьба за существование обостряется, что и является источником постоянного развития. Склонность А. Талибова, как и у Руссо, к диалектическим построениям приводит его к выводу, что человек существенно меняется в ходе исторического развития рода людского и того что пригодно для одной эпохи, непригодно для другой**.

Для А. Талибова, в отличие от З. Марагаи, развитие не есть плавный, бесконфликтный процесс — это вечная борьба противоположных начал, т. е. без борьбы нет прогресса, в ходе которого теряет значение отжившее (идея, которая перекликается со взглядами Чернышевского) Однако, в отличие от Чернышевского, А. Талибов эту диалектику не рассматривал как необходимость революционных преобразований, а делал вывод о необходимости постепенных, мирных реформ, осуществляемых на демократических началах.

З. Марагаи в своих рассуждениях об обществе проводит известную аналогию между развитием социума и индивида, устанавливая определенную закономерность смены основных этапов развития общества. Таковые он уподобляет возрастам отдельного человека: это периоды роста, зрелости и упадка. Общество с момента своего возникновения непрестанно стремится к прогрессу и та ступень, на которой оно достигает могущества и совершенства, как материального, так и с точки зрения реализации идеи равноправия — это ступень "зрелости": "Ведь недаром говорят, что самое лучшее состояние — золотая середина"***.

Характеризуя период дряхления общества, с которым З. Марагаи связывал такие явления политической жизни, как деспотизм, просветитель подчеркивал, что царящие в этот период алчность, честолюбие, борьба интересов, взаимная ненависть лишь ускоряют наступление упадка. Такой период, по его мнению, и переживало современное ему иранское общество. В это время, считал З. Марагаи, у господствующего класса проявляются страсть к роскоши, его представители, соперничая между собой, стремятся к "увеличению богатств, расширению своих владений, прибавлению титулов", жертвуя всем ради обогащения. В конце концов эта эпидемическая страсть захватывает все общество, главным принципом которого становится накопление богатств, "Расходы и издержки" общества растут и все это в конечном итоге приводит к его гибели****.

З. Марагаи понимал, что с ростом богатства отдельных лиц растет нищета большинства. Массовое обнищание же, считал он, ведет народ к моральному упадку. В связи с этим он решительно осуждал социальный паразитизм, насильственное присвоение феодальным сословием и без того мизерной доли простого народа.

З. Марагаи признавал, что возвратиться назад, ко временам "зрелости", невозможно, ибо общество уже в одряхлевшем состоянии. Единственное, к чему надлежит стремиться, полагал просветитель, — это по возможности задержать разрушительный процесс, смягчить общественные противоречия. Выход из социального кризиса он видел в конечном торжестве справедливости, "истины", путь к достижению которых пролегает через провозглашение борьбы с "чрезмерным" неравенством.

Подобно Гельвецию, З. Марагаи был убежден, что расслоение общества на бедняков и богачей — результат крайне неравномерного распределения материальных богатств. Последнее, с точки зрения просветителя, неизбежно ведет к распространению роскоши, которая, в свою очередь, порождает нищету, "общенародный крах", ведет к упадку общества*****.

* Талибов А. Масалик ал – мухсинин. Каир, 1905, с. 334.

** См. Талибов А. Масалик ал-хаят. Тифлис, 1906, с. 57.

*** Мараган З. Дневник путешествия Ибрахим-бека, ч.1, М - Л., 1963, с. 96.

**** Марагаи З Дневник путешествия Ибрахим-бека, ч.1, М. – Л., 1963, с. 97

***** Там же, с. 94 - 97

Итак, З. Марагаи в анализе тяги к роскоши как феномена реальной иранской жизни, углубляясь до выявления ее социально - политических причин, утверждал, что она приводит к дифференциации общества и "служит причиной антагонизма между различными классами"^{*}. Здесь просветитель подошел к пониманию того, что политический гнет утверждается в условиях резких противоречий между классами.

Отсюда З. Марагаи делал революционный по своей сути вывод: угнетенные должны выступать против деспотизма, ибо "государство... не может существовать с угнетением"^{**}.

Вместе с тем З. Марагаи отдавал предпочтение эволюционным переменам, к изменениям путем совершенствования законов и государственного управления, ибо в основе развития общества у него, как и у других просветителей, лежит закон эволюции. Общество, по его мнению, может развиваться плавно, если при этом соблюдать «закон равновесия», а для его поддержания необходим "принцип равномерности".

У З. Марагаи, в отличие от Мирза Юсиф-хана и А. Талыбова, мы не находим перспективу дальнейшего развития общества. Для него развитие и гибель общественного организма происходят в соответствии с присущими этому процессу закономерностями.

В свою очередь, у Мирза Юсиф-хана попытки понять движущие силы и источники исторического прогресса пронизаны оптимизмом. Он был уверен, что человеческое общество развивается поступательно от низших ступеней и форм к высшим. И как просветитель, он важнейшим условием общественного прогресса считал человеческий разум, развитие науки^{***}.

Южноазербайджанские просветители настойчиво привлекали внимание читателя к вопросу о целях общественного прогресса. Прежде всего их интересовали возможности создания общества, в котором прекратится соперничество между людьми и установится полная гармония интересов личных и общественных. Взаимопонимание между членами общества исключит такое положение, при котором одним достаются блага, а другим — только тяжкий труд и лишения.

Как уже отмечалось, согласно А. Талыбову, человек по своей природе постоянно стремится к получению большей выгоды, и основой прогресса является борьба за существование. В то же время мы видели, что А. Талыбов стремился к созданию общества, где будет функционировать социальная гармония. Эту несовместимость антагонистических начал в своей теории — идеала гармоничного общественного устройства и принципа борьбы за существование — он пытался решить путем предотвращения всякой конкуренции: внутри общества, где индивид благодаря врожденному "запасу альтруистических чувств" может пожертвовать личным ради интересов общества. При этом А. Талыбов особые надежды возлагал на роль интеллекта и духовно - этических регуляций.

Но появление такого социально гармоничного общества А. Талибов предсказывал в весьма отдаленном будущем, полагая, что в результате длительной эволюции произойдет усовершенствование личности и будет достигнуто "примирение" ее интересов с интересами общества. Эта идея в конкретно - историческом контексте иранской действительности имела четкую ценностную ориентацию: во имя прогресса отчизны и блага народа каждому необходимо отказаться от личных интересов, если они приходят в противоречие с задачами общества.

Вслед за своими французскими предшественниками южноазербайджанские просветители утверждали идею разумного социального строя на основе равенства, свободы и братства. Они полагали, что равенство и свобода людям даны Богом, но затем незаконно отняты у них. Настаивая на естественно - правовом равенстве людей перед законом, просветители требовали отмены всех сословных привилегий, в том числе наследования владения землей.

Равенство в их учении — формальное, это — гражданское равенство с соблюдением субординации, но отнюдь не равенство индивидумов как членов общества, тем более имущественное. Поэтому в "справедливом обществе" южноазербайджанских просветителей сохраняются "равные перед законом" богач и бедняк, эмир и нищий^{****}.

Просветители неустанно проповедовали свободу, зависящую только от закона, считая ее важнейшим условием общественного прогресса. "Свобода, — писал А. Талыбов, — это когда человек независим, самостоятелен, без оков, а равенство — без различий и предпочтений между людьми... Равенство и свобода друг без друга немыслимы, ибо тогда личная свобода одних станет

* Там же с. 95

** Марагаи З. Дневник путешествия Ибрахим-бека, ч.1, с. 98.

*** См.: Юсиф-хан М.Берайе талиме атфале ноу амуз. 1318 г. х., с. 6.

**** Марагаи З. Дневник путешествия Ибрахим-бека, ч I, с. 223

ограничением свободы других. Поэтому свобода без равенства приведет к деспотизму, посягательству на права других"*.

Важнейшим условием создания социально справедливого общественного строя южноазербайджанские просветители видели в избавлении общества от резких, контрастных противоречий, что могло бы смягчить сосуществование разных социальных слоев и сблизило бы членов общества в смысле их реальных прав и жизненных условий. Поэтому в произведениях южноазербайджанских просветителей наибольший акцент приходится на гуманистическую идею уничтожения социальной несправедливости, что отражало настроения широких крестьянских и городских масс, их ненависть к феодалам.

Один из наиболее красноречивых выразителей боли и чаяний народа среди иранских просветителей З. Марагаи подверг беспощадной критике общественные отношения современного ему Ирана, в частности на основе анализа политического строя страны и свойственных этому строю социальных противоречий. Оценивая существующий феодальный строй, З. Марагаи исходил из постулатов справедливого общества как "источника человеческого счастья".

Характеризуя общественные отношения в стране, З. Марагаи с большой симпатией и теплотой отзывается о крестьянах. Эти простые люди восхищают его своим трудолюбием, добродушием, нравственными качествами. Он не скрывает своей глубокой печали по их нищенской жизни, полной страданий и жестокого угнетения. С яростью и гневом просветитель обрушивается на угнетателей крестьянства — феодалов, "которые в жестокости превосходят воинов Чингиз-хана, ссыпают и прячут тайком свое зерно по амбарам и не знают милосердия к своим погибающим от голода согражданам" **.

З. Марагаи не мог мириться с тем, что за счет народа живет множество людей, совершенно бесполезных как для него так и для страны. К разряду таковых он относил тех купцов, у которых "сильно развито честолюбие и жажда власти", и в особенности «батраков европейцев» — крупную компрадорскую буржуазию, которая, «наполняя свои чаши кровью бедного народа, предпочитает достигать богатства путем его ограбления»***.

Среди многочисленных категорий туенядцев просветитель обращает особое внимание на служителей исламского культа. По его мнению, от былых шиитских улемов осталось лишь одно название, духовные авторитеты стремятся только к тому, чтобы приобретать богатства, получать выгодные должности и участвовать в политике. Они порочат и оскверняют чистые и неколебимые законы шариата, превращая их в орудие извлечения незаконных доходов****.

Острой критике З. Марагаи подверг также беглярбеков, губернаторов, сельских старост, из — за жестокостей и притеснений которых вынуждена эмигрировать масса людей. И просветитель с досадой резюмирует: "Получить в Иране какую-либо должность, титул или управление областью может всякий человек из любого сословия и класса, трудность заключается лишь в том, чтобы достать большую или меньшую сумму денег на подношении и взятки..."*****.

Так в основном изобразил черты социальной структуры современного ему Ирана З. Марагаи. Мы видим, что основной объект его книжки — общественные отношения, характерные для феодального порядка. Это — угнетаемый народ, в основном крестьяне, батраки, ремесленники. Это — эксплуатирующие их светские и духовные феодалы, к ним З. Марагаи иногда присоединял шаха с его кликой, Это — города, деревни, провинции без признака прогресса.

С критикой социальных отношений феодального порядка у просветителя непосредственно связана и критика основ этого строя: неограниченная власть феодалов, беззаконие, произвол, деспотизм.

Ратуя за гуманные отношения, З. Марагаи разделял общество на четыре категории (класса) — улемов, воинов, купцов и земледельцев. Утверждая, что неравномерное распределение национальных богатств приводит к подрыву между отраслями экономики, такими как сельское хозяйство и торговля, следовательно между крестьянами и купцами, З. Марагаи высказывался за "принцип равенности". Иначе не предотвратить "антагонизма между этими классами", считал просветитель*****.

* Талибов А. Масаил ал-хайат, с. 92.

** Марагаи З. Дневник путешествия Ибрахим бека. ч. 1, с. 187.

*** Там же, с. 166.

**** Там же, с. 125.

***** Марагаи З. Дневник путешествия Ибрахим-бека. ч. 1, с. 195.

***** Там же, с. 95.

По такому принципу З. Марагаи предлагал провести налоговую реформу, видя в нем один из путей разрешения социального неравенства.

Мирза Юсиф-хан, в свою очередь, также резко осуждая существующее в странах мусульманского Востока несправедливое налогообложение в пользу привилегированных, подчеркивал, что налог должен быть пропорционален возможностям каждого. Но сперва, предлагал просветитель, нужно точно определить доходы и расходы государства, после чего можно будет избавиться от расточения государственных доходов, устранить произвол*.

Мирза Юсиф-хан в социальную структуру иранского общества включал четыре класса — знать, промышленников, военных и земледельцев» у которых, как он полагал, хотя и различные интересы, но есть возможность сообща активно участвовать в общественно-политической жизни во многом предопределяя благополучие страны**.

Хотя просветитель и пользуется термином "класс промышленников" (ахл-е санат), определяющего признаке этого класса мы у него не видим. Это в сущности, те же самые ремесленники, только специализирующиеся на новых видах производства, как, например, мастера по телеграфной связи, железнодорожники, часовщики и т.п.***

В свою очередь, А. Талыбов различал такие классы, как крестьяне, помещики, а в последних своих произведениях — также зарождающиеся классы пролетариев и буржуазии. Его симпатии как демократа всецело на стороне крестьян. Выступая в защиту разоренного феодальной эксплуатацией крестьянства, земельный вопрос он считал одной из важнейших социальных проблем. При этом А. Талыбов, как и Руссо, стоял на позициях мелкобуржуазного эгалитаризма, видя социально - экономический идеал в равномерном распределении мелкой частной собственности. Так, его проект сельской общины предусматривал превращение крестьян-арендаторов в независимых собственников, Для этого государство должно выкупить землю у помещиков и продать крестьянам в рассрочку и со скидкой****.

Сущность аграрной программы А. Талыбова — дать возможность человеку пользоваться плодами своего труда, проявить все свои способности и умение. Становясь полноправным собственником, считал он, крестьянин больше привяжется к своей земле, к родине.

Для А. Талыбова, как и для других просветителей, собственность не являлась источником социальных противоречий, а напротив, она рассматривалась ими как условие сохранения равноправия людей, т. е. они стояли за частную собственность, более равномерно распределенную, с исключением крайностей богатства и нищеты. Такое сочетание принципа эгалитаризма с принципом частной собственности в установлении имущественного равенства было характерно для всей европейской просветительской идеологии XVIII века.

В трудах южноазербайджанских просветителей мы находим и другие предложения, направленные на улучшение положения крестьян. Отстаивая их интересы, они признавали, что труд является «опорой страны» и считали, что государство обязано защищать небезразличные для отчизны права земледельца. С целью улучшения их положения предлагалось также создание сельскохозяйственных школ, популяризация прогрессивных орудий труда и т.д.

Одним из главных источников социального зла для просветителей было невежество людей. Они были убеждены, что разум, просвещение определяют характер общественных отношений и открывают путь к светлому будущему. Поэтому свое внимание они сосредоточивали на том, чтобы передовые слои обществ сами были достойны высокого предназначения, соответствовали требованиям гуманности и образованности, несли в народ свет знания, воспитывали человека подлинным гражданином и патриотом своей отчизны, прививали ему гуманизм и бескорыстие, воодушевляли его на способствующие общественному прогрессу начинания.

Можно сказать, что моралистическая проповедь виделась просветителям одним из главных средств избавления общества от социального гнета и разрешения общественных противоречий. Эта проповедь у них была связана с религией, которая в данном случае выступала не только как национальное знамя, но и как инструмент достижения социального компромисса и создания общества, свободного от угнетения.

Подводя итог, следует еще раз подчеркнуть, что историческое развитие общества, согласно воззрениям южноазербайджанских просветителей, в противовес теократической концепции

* Мирза Юсиф-хан Мостешар эд - Доуле. Йек калме. Петербург (б. г.) с. 41

** Мирза Юсиф – хан Мостешар эд-Доуле. Йек калме, с. 37.

*** Мирза Юсиф-хан. Берайе талиме атфале ноу амуз, с. 61

**** Талибов А. Масалик ал-мухсинин, с. 123.

является процессом естественным, процессом деятельности самих людей увязанной с их потребностями и интересами.

Главной же темой просветителей, всегда был человек, его благо и счастье. Идеальное общество просветителей, построенное на принципах свободы, равенства, справедливости, ставило заботу о человеческой личности на приоритетное место. Трактую общественное и историческое назначение человека в жизнеутверждающем духе, они старались развить в нем альтруистические чувства.

Будучи яростными противниками угнетения человека человеком, просветители ставили вопрос о несправедливом характере феодальных отношений в Иране и предлагали средства искоренения социальных пороков. Гуманистическая идея устранения социальной несправедливости была стержнем их творчества. Для решения проблемы общественного неравенства южноазербайджанские просветители выдвигали рациональные принципы, которыми должны были бы руководствоваться все члены общества. Вместе с тем ими признавалось и право народа на насильственное низвержение угнетателей, попирающих естественные права людей и справедливость.

Взгляды южноазербайджанских просветителей на государственное устройство

Важнейшей и злободневнейшей темой для просветительства на Востоке, в том числе в Иране, была проблема государственных преобразований, вопросы общегосударственного устройства. В связи с этим в трудах восточных просветителей обсуждалась проблематика государства и права, роли личности в государстве, соотношения власти монарха и народа, конституционных форм правления в европейских саранах и Японии и т.д. В общих чертах постановка ими этих проблем сводилась к необходимости борьбы с существующим феодальным режимом, политическим деспотизмом, к введению разумного законодательства и правопорядка.

Признавая возможность существования разных форм государственного строя, восточные просветители, в том числе южноазербайджанские, отвергали как недостойную политической жизни "нормального" общества лишь предельно, на их взгляд, "извращенную" форму — тираническую.

Протест против произвола, насилия, беззакония феодальных порядков был основным содержанием европейской просветительской мысли XVIII в., под воздействием которой в течение XIX века такие прогрессивные деятели Востока, как М. Ф. Ахундов, Намык Кемаль, А.ал-Кавакби и другие, подвергали острой критике феодально - деспотический режим в мусульманских странах, доказывая, что он является основной причиной их социально - экономической и культурной отсталости.

Такой же, в целом, позиции придерживались и южноазербайджанские просветители, которые, критикуя феодально - патриархальный общественный государственный строй Ирана, разоблачали деспотизм вообще.

Подвергая уничтожающей критике Каджарскую монархию, южноазербайджанские просветители прежде всего порицали царившие при шахском дворе и в системе управления бесчинства, бичевали жестокость феодалов, сословное неравенство, коррупцию, протекционизм и т.п. "Произвол, деспотизм, беспорядок в стране породили всеобщую ненависть, внутренние волнения, усилили иностранное вмешательство и привели к утрате независимости и падению тысячелетней монархии", — писал, характеризуя социально - политическое положение страны конца XIX — начала XX вв., А. Талыбов*.

Южноазербайджанские просветители, разоблачая в своих трудах деспотизм, приводили множество конкретных фактов, воссоздающих картону царившего в Иране глубокого упадка и разложения. Прежде всего в их рассуждениях понятие деспотизма выступает синонимом господства произвола, беззакония, невежества. З. Марагаи заявлял: «Нынешняя разруха в Иране и неустойчивость государства... — от беззакония и невежества»**.

Характеризуя деспотизм, З. Марагаи утверждал, что он возникает на определенной ступени развития общества, когда государство проявляет "небрежение" в правосудии и соблюдении законов, когда в обществе широко развито крайнее экономическое неравноправие, вследствие

* Талибов А. Сийасате Галеби. Техран, 1328 г. х., с. 121.

** Марагаи З. Дневник путешествия Ибрахим-бека, ч. 1, с. 101

чего общественное неравенство возрастает до резкой поляризации богатства и нищеты Эти идеи Марагаи перекликаются с взглядами Руссо.

Ход развития общества З. Марагаи представлялся аналогичным развитию индивида: это период роста, зрелости и упадка, т.е. основные этапы жизни общества им уподобляются возрастам человека. Деспотизм просветитель считал возможным отнести к периоду "дряхлости", "немощи", приводящих к упадку и, в конечном счете, полному исчезновению государства*.

При определении понятия деспотизм южноазербайджанские просветителя пользовались приемами, широко применявшимися другими мусульманскими просветителями, в частности, вуалированием своих суждений. Так, Мирза-Юсиф хан, резко осуждая ТИРанический режим в мусульманских странах, свои критические высказывания подкреплял цитатами из Корана. А. Талыбов, в свою очередь, при этом пользовался высказываниями неких мудрецов, философов. Например, ссылаясь на одного из ученых он писал; «Бедность, невежество — результат гнета, что присуще абсолютной монархии»**.

А. Талыбов, "подобно Монтескье, теоретически отделял монархию от деспотизма, полагая, что по своему историческому происхождению монархия не деспотична. Если деспотизм КАК система правления основан на произволе, то "нормальная" монархия предполагает наличие определенных ограничений абсолютной власти самодержца неписанными законами, традициями и, главное, религиозными установлениями. У просветителя монархия — это лишь форма государственного устройства, возникшая на ранней стадии общественного развития.

Правда, хотя А. Талыбов и признавал, что абсолютизм в свое время был нужен в борьбе с анархией, но при этом подчеркивал, что он, тем не менее, носил "захватнический характер" и попирает права людей. Поэтому, резюмирует просветитель, такая форма правления «противоестественна» и не отвечает требованию времени***.

Абсолютизм А. Талыбовым расценивался как деспотическое правление, реакционную сторону которого он видел в единовластии, неограниченной власти монарха над жизнью и имуществом людей. "Абсолютный монарх — тот, кому по наследству достался трон и корона, кто бразды правления отдал в руки нескольким везирям, которые несут ответственность только перед ним, выполняя его приказы. В такой монархии нет закона, а если даже и есть, то законодательная и исполнительная власть не разделены, монарх безгранично властвует над жизнью и имуществом своих подданных, поступая так, как ему заблагорассудится... Такая монархия называется абсолютной"****.

Таким образом, типичная черта абсолютизма для А. Талыбова — прежде всего, неограниченность власти, ее несвязанность никакими законами. Он стремился доказать, что такая власть приводит также к произвольности действий сановников, подотчетных только номинально высшему правителю. И реальная сила, при всей неограниченности власти деспота, находится в руках именно этих людей — придворной клики, местных чиновников, которые безмерно отягощают участь народа.

Развивая свою мысль в связи с определением сути деспотического правления, А. Талыбов приходит к выводу о том, что политической основой такого правления является устремление к тому, чтобы подданные "ничего не понимали, ничего не видели и не слышали"*****.

Анализируя недостатки деспотического правления, южноазербайджанские просветители подчеркивали, что его необходимым условием являются религиозные суеверия, предрассудки, активность реакционной части служителей культа, затемняющих сознание народа. Оправдывая и защищая деспотизм, отсталость, традиционализм, они уводят людей от понимания их насущных интересов и тем самым закрывают дорогу к социальному прогрессу. Противопоставляя «чистый», «неискаженный» ислам официальной религии, стоящей на службе деспотизма, южноазербайджанские просветители пытались доказать несовместимость деспотизма с "истинной" исламской традицией. "Святая вера ислама, писал З. Марагаи, — предписывает нам справедливость и равенство"*****.

* Там же, с. 97

** Талыбов А. Масаил ал-хайат, с. 114 – 115.

*** См.: Там же, с. 114 - 115.

**** Талыбов А. Сафине-йе талеби. Дж. Н. Истанбул, 1312 г. х, с. 80

***** Талыбов А. Сийасате Талеби, с. 124

***** Марагаи З. Дневник путешествия Ибрахим-бека. Ч. 1, с. 219

Просветители видели, что в деспотическом правлении человек, "имуществом, совестью и верой" которого распоряжается феодальная верхушка, теряет всякий интерес к жизни, нравственно опускается и деградирует, "У нашей свободы, — писал А. Талыбов, — два сильных врага. Первый враг — внутренние лицемеры, тираны, лишённые чести, веры и родины, которые продолжают высасывать кровь своего народа... Второй враг — наша обедневшая духовность и ослабевшая вера".*

Выступая против порабощения человека человеком, просветительский дух не мог мириться с гнетом, тиранией, от кого бы она не исходила — от монарха или феодального сословия. Поэтому порицание деспотизма у просветителей всегда проникнуто ненавистью к этим пособникам тирании, пагубно воздействующим на нравственный облик человека.

В связи с этим они описывали целый ряд представителей господствующего сословия, которые ради наживы предают интересы народа. "Разве не пришло время, — с возмущением писал З. Марагаи, — положить конец тому, чтобы министры Ирана продавали народ губернаторам, губернаторы — управляющим, управляющие — беглярбекам, беглярбеки — старостам, а те — полицейским и секретарям"**. З. Марагаи рассматривал действия коррумпированных чиновников не только как следствие присущих им корысти и жестокости, а вскрывал язвы общественной системы, порождающей эти пороки.

Итак, южноазербайджанские просветители, доказывая что деспотизм во всех его проявлениях противоречит Корану, шариату, порождает всеобщий произвол, отсутствие законности, раболепие перед высшими и предательство по отношению к низшим, утверждали тезис о его трансформации как формы правления в тормоз социально - экономического, политического и культурного развития страны. Их критика тирании, деспотизма прежде всего отражала чаяния угнетённого народа, а критика феодальных институтов, стоящих на службе деспотизма, была ударом по авторитарной власти.

В противоположность деспотизму, произволу и насилию они выдвигали идею гуманизированного и демократизированного государственного устройства в рамках монархической системы, предполагающей, прежде всего, упорядочение законодательства, при помощи которого можно будет достигнуть всеобщего равноправия, положить конец неограниченной власти правителей и привилегиям феодалов.

Так идеологи южноазербайджанского просветительства сходились в осуждении существующего политического порядка и сосредоточивали свое внимание на проблеме освобождения всего общества, чего, по их мнению, можно достичь на путях создания буржуазного государства. При этом они апеллировали к светским правовым и политическим учреждениям, требуя политической, социальной и юридической справедливости, воплощенной в гражданских законах.

Противопоставление Закона гнету и произволу вообще было лейтмотивом социально-политических концепций южноазербайджанских просветителей. По мнению южноазербайджанских просветителей, в законах государства должна быть выражена общая воля различных слоев общества и соответственно государство должно выступать как орган политического компромисса между господствующим классом и народом, а не как инструмент реализации воли отдельных личностей или классов, иначе говоря идеальный закон рассматривался ими как выражение общей воли. Именно в связи с этим они определяли права и обязанности отдельных граждан и общества в целом, их отношения друг к другу.

З. Марагаи свой Закон, который виделся им как основной принцип государственного строя, разделял на четыре главных пункта. Анализируя каждый из них, он считал, что первый — это обязанность по отношению к родине, которая предусматривает защиту ее свободы и независимости; второй — обязанность по отношению к согражданам, которая обеспечивает членам общества охрану их жизни, имущества и чести КАК от посягательств внутренней тирании, так и от внешнего врага, третий — обязанность по отношению к обществу, определяющая права и обязательства людей; четвертый — обязанность, относящаяся к делам управления государством, которая состоит в установлении и исполнении законов***.

З. Марагаи и другие просветители были убеждены, что установление и соблюдение Закона служит гарантом социально - экономического и духовного развития страны, ибо, как писал А.

* Талыбов А. Азади ве сийасат. Техран, 1357 г.х., с. 111

** Марагаи З. Дневник путешествия Ибрахим-бека. ч. 1, с. 69.

*** Марагаи З. Дневник путешествия Ибрахим-бека. ч.1, с. 82 - 83.

Талыбов, "в той стране, где нет закона, нет и справедливости..., нет основ заинтересованности; там же, где нет заинтересованности, нет и культуры (цивилизации); там, где нет культуры, там — варварство; там, где варварство — там нет счастья и благоденствия...".* Значит Закон, заключает просветитель, — это безопасность жизни и имущества, равенство, всеобщая любовь, распространение просвещения, возрождение религии, патриотизм, развитие промышленности и торговли, предотвращение иностранного засилья.

А. Талыбов, подобно основному положению теории Монтескье о разнообразии законов в зависимости от условий существования и характера народов, приходил к мнению, что законы должны определять "дух народа" и соответствовать своей эпохе. Так, он, требуя преобразования общества на основе буржуазных правовых, отношений и свобод, обосновывал это тем, что законы, необходимые в одно время, теряют свою суть в другое время, т.е. подчеркивал постоянство прогресса человеческого общества. При этом просветитель говорил о важности нравственной, духовной стороны, определяющей "лицо и перспективу" любого закона. Эту свою теорию А. Талыбов развивает и для последующей эпохи**.

Концепция Закона у Мирза Юсиф-хана по глубине затрагиваемых социально-политических вопросов выделяется среди аналогичных теоретических построений большинства мыслителей Востока второй половины XIX в. Его Закон — конструктивный признак легитимной власти. Возвеличивая роль Закона, видя в нем источник национального развития, прогресса, цивилизованности, южноазербайджанские просветители предусматривали на его основе возникновение новых общественных отношений, установление нового политического порядка. Их политическим идеалом была сильная, но не деспотическая централизованная государственная власть с прочным правопорядком, во главе с личностью, сильной как в нравственном, так и в физическом отношениях. Так как просветители строили свои теории применительно к задачам социально - политического преобразования монархического Ирана, то в качестве «сильной личности» ими мыслился, главным образом, наследственный монарх.

Как известно в XVIII в. у буржуазных мыслителей Европы была популярна политическая теория просвещенной монархии, в русле которой развивалась идея ограничения королевской власти. Подобно им, у южноазербайджанских просветителей конституционная теория, по крайней мере в начале, в той или иной степени была сплетена с идеей "просвещенного монарха".

Сочувствие З. Марагаи этой идее прослеживается на всем протяжении его литературной деятельности. Свою склонность к ней просветитель подтверждал историческими примерами, придавая большое значение деятельности шаха Аббаса, Петра I роль которых в укреплении независимости своих стран расценивал как исключительную. Эти образы в то же время служили ему для противопоставления в качестве антитезы реальному шаху Ирана — Насреддину. Так, он идеализирует иранскую монархию времен шаха Аббаса, "приложившего невероятные старания для процветания державы и благоденствия народа"***, противопоставляя ей перерождающееся в бесплодную деспотию правление Насреддин-шаха, за время которого "никогда еще на Иран не свалилось столько бед и не проявлялось такого безразличия к ним"****. З. Марагаи остро критикует Насреддин-шаха, попирающего права народа, предпочитающего свою личную выгоду общенародному благу.

Однако просветитель не хотел терять веру в возможности монархов, призывал их к доброте и милосердию по отношению к народу и старался убедить в том, что установление просвещенного правления сделает могущественной страну и обеспечит династии любовь подданных****. В этом смысле он с надеждой смотрел на наследника престола Мозаффареддина, который, как он полагал, обладает достойными качествами, способными "воскресить Иран"*****. Доказывая справедливость своей мысли, З. Марагаи обращается к разбору личных качеств наследника. "Во-первых, — пишет просветитель, — он глубоко религиозен..., верует в день Страшного Суда..., когда за все взыщется. Во-вторых, он — не расточитель..., и не допустит... чтобы в его святом доме сотни людей занимались беззаконием. В-третьих, он недоволен

* Талыбов А. Сафинейе Талеби. Дж. II, с.80

** См.: Талыбов А. Масалик ал-мухсинин, с. 43

*** Марагаи З. Дневник путешествия Ибрахим-бека ч. 1, с. 44.

**** Там же, с. 106

***** Там же, с. 89

***** Марагаи З. Дневник путешествия Ибрахим-бека. ч. I, с. 89

нынешним положением государства, ибо знает о ропоте народа... Кроме всего, он одарен человеколюбивым нравом. Заносчивость и высокомерие чужды его натуре"*.

С другой стороны, З. Марагаи не мог не видеть того, что в действительности возможности воздействия на общественные процессы со стороны монарха весьма ограничены. И во второй части романа "Дневник путешествия Ибрагим-бека" просветитель выступает с требованием законодательной регламентации власти иранского монарха, аргументируя это тем, что "никакой монарх не располагает такой властью"**. Решительно защищая ограниченную монархию как форму правления, по его мнению, единственно отвечающую потребностям современности, просветитель, в качестве образца приводил Японию. Высоко оценивая перемены в социально-политической и экономической жизни в Японии и игнорируя при этом фактор буржуазной революции, он считал, что причиной подъема страны является мудрость императора, который, убедившись в преимуществах конституции, сам пожаловал ее народу, отказавшись от своих привилегий и огромных прав***.

Таким образом, З. Марагаи, отстаивая идею конституционной монархии, не терял надежды на "добрую волю" монарха.

Немало страниц в своих произведениях отвел характеристике форм государственного устройства и А. Талыбов. Отличая одну форму от другой, он имел целью показать разницу между абсолютной и ограниченной монархией, а также республикой.

Просветитель стремился выявить достоинства и недостатки каждой из форм государственного устройства в зависимости от специфики социально - политической жизни страны. Общий вывод А. Талыбова состоит в том, что любая из этих форм приемлема, если она отвечает определенным условиям данной страны, духу ее народа и времени. Он, однако, как уже отмечалось, отвергал "извращенную" форму правления — абсолютную монархию как "не созвучную со временем".

А. Талыбов одобрително отзывался о республиканском правлении, рассматривая его на примере Америки, и с горячей симпатией говорит о преимуществах американского президента перед монархами Востока****.

А. Талыбов был знаком также и с идеями социализма. Социализм ему представлялся как демократическое общество, где будет больше социальной справедливости и где «каждый должен трудиться, проявляя свои способности, и в меру способности удовлетворять свои потребности»****. Социализм для А. Талыбова — это, прежде всего, социальная категория, а не определенная форма государства.

Хотя А. Талыбов с самого начала своей просветительской деятельности и настаивал на буржуазных принципах равенства и свободы, подчеркивал преимущества Закона, эти положения у него до поры носили довольно абстрактный характер. Только к началу XX в. А. Талыбов окончательно становится на позиции буржуазного демократизма и идея конституционной монархии в его работах начинает звучать более рельефно.

Для Талыбова монархия — дань исторической традиции Ирана, о чем он неоднократно говорил: "Иранцы по своей природе патриоты, монархисты..."*****. Он, как и другие просветители, считал, что задача монарха — обеспечить прочность, свободу и могущество государства, безопасность и порядок среди народа. Монарх должен иметь силу, власть, чтобы подчинить частные интересы общим, но при этом не может употребить свою власть во зло, ибо она ограничена законами. Монарх обязан управлять страной согласно закону, как и народ обязан повиноваться ему в силу того же закона.

Таковы основные принципы "здорового правления" как их видел А. Талыбов и другие просветители.

Для А. Талыбова с другой стороны монархия не обязательно отождествлялась с наследственным монархом. Государем, считал он, может быть военный или политический деятель — личность, отвечающая всем требованиям "здорового правления" и своей эпохи. Однако А. Талыбов видел, что иранская действительность далеко не соответствует этому принципу, и он

* Там же, с. 89

** Марагаји З. Ибраһим бәјин сәјаһәтнамәси. ч. П., Бақы, 1982, с. 394

*** Там же, с. 386

**** Талыбов А. Масаил ал-хайат, с 121

***** Талыбов А. Масалик ал-мухсинин, с 5

***** Там же, с. 130

приходил к выводу, что власть, сосредоточенная в одних руках, порабощает общество, а неограниченная монархия всегда имеет тенденцию превратиться в тираническую.

В то же время А. Талыбов не мог не считаться с укоренившимися взглядами и многовековым господством монархического строя, а также уровнем развития народа. К тому же он был против слишком крутых общественных поворотов. Поэтому для сохранения монархического строя он шел на компромисс, предлагая введением Закона ограничить абсолютизм, установив конституционную монархию.

Одним из первых в Иране, кто внес огромный вклад в становление и развитие буржуазно-либеральных идей и наиболее капитально подошел к проблеме государственно - политического устройства, был Мирза Юсиф-хан. С самого начала своей общественно - политической деятельности он выступил за реализацию буржуазного правопорядка на Востоке, требуя введения конституции в Иране. В отличие от З. Марагаи и А. Талыбова, высказывания которых по этим проблемам разбросаны по различным художественно - публицистическим произведениям и иллюстративны, Мирза Юсиф-хан посвятил этому специальное произведение "Йек калме". Хотя внешне оно является как бы описанием французской парламентарной системы, здесь четко прослеживается приверженность Мирза Юсиф-хана к наиболее демократическим по тому времени формам конституционализма. Просветитель, непосредственно не затрагивая формы государственного устройства, явно отдает предпочтение республиканской. Главное же в том, что основу его конституционных взглядов составляет принцип суверенитета народа. Источником власти, основой государственного устройства он считает уже не добрую волю монарха, а право народа.

Так, он писал: "На свете никто — ни шах, ни военный, ни поданные — не имеет право на приказ; если сказать иначе, они не правители, а ответственные лица... Правители лишь условно носят это название...". Настаивая на осознании и строгом исполнении правителями своих обязанностей перед народом, Мирза Юсиф-хан подчеркивал, что именно в этом является суть справедливой политики. По сути дела. Мирза Юсиф-хан идет еще дальше, утверждая, что государственная должность доступна для всех граждан, и выступает за широкую политическую активность подданных: обсуждение ими деятельности правительства, участие в разработке законов, выполнение тех или иных административно - управленческих функций и т.д.

Важность мысли Мирзы Юсиф-хана состоит в утверждении принципа народовластия, в том, что суверенитет принадлежит не монарху, а народу.

В свою очередь, З. Марагаи также указывал, что интересы государства требуют назначения на государственные должности способнейших. Поэтому он настаивал на определении закона, предусматривающего условия при назначении на высокие государственные должности. Его наипервейшие условия — образованность и просвещенность **. Правда, при этом З. Марагаи, как другие просветители, не указывает, кто именно допускается к государственным постам. Но сама идея, что звание, должность, положение в обществе должны зависеть от способностей и степени образованности гражданина независимо от его социального происхождения делала эту мысль ценной и прогрессивной.

Согласно А. Талыбову, в результате привлечения народа к управлению государством и установления верховенства Закона ограничатся притеснения, земля будет передана земледельцам, своевременно, без посредства фискального аппарата свободные собственники будут вносить налоги, люди почувствуют себя полноценными гражданами, миллионы безработных получат возможность трудиться, некогда вынужденные эмигрировать возвратятся на родину, будет покончено с предоставлением на кабальных условиях концессий иностранному капиталу и т.д. Одним словом, в решении этих и других проблем народ и государство будут действовать сообща ***.

Как сторонник реорганизации общественного и государственного строя "сверху" и привлечения народа к управлению государством А. Талыбов возлагал надежды на мудрость монарха, который во имя процветания и могущества родины сознательно откажется от единовластия. В случае-же нежелания монарха поступиться толикой власти, народ силой может навязать ему свою волю ****. Здесь важность рассуждений мыслителя состоит в том, что он

* Мирза Юсиф-хан. Йек калме, с. 62.

** См.; Марагаји З. Ибраһим бәјин сәјабәтнамәси, ч. II, с. 395

*** См.: Талыбов А. Масаил ал-хайат, с. 131 - 132.

**** Там же, с. 121

апеллировал не только к монарху, но и к народу, за которым признавал политически дееспособную и активизировавшуюся силу. Идея А. Талыбова, как и у Мирзы Юсиф-хана и З. Марагаи, состоит в том, что для превращения всех членов общества в полноценных граждан необходимо заинтересовать их в принятии самого деятельного участия в управлении государством.

В то же время А. Талыбов боялся революционных процессов. Здесь желание избежать разрушений, опустошений, кровопролития, что неизбежно во время революций. Надо принять во внимание, что под революцией А. Талыбов, как и другие идеологи просветительства, понимал "мятеж", "бунт" невежественных социальных низов — деклассированной "черни". Поэтому, признавая право народа на неповиновение угнетательской власти, он в то же время отказывался от поддержки революции, проповедовал мирное, постепенное изменение общества как единственно желательное и приемлемое. К тому же возвращение видного политического деятеля Атабека в Тегеран казалось знаменовало для А. Талыбова начало таких преобразований, о чем он и писал в письме этому ранее опальному политику*.

Аналогичное обращение к правителям с призывом вступить на путь прогрессивных реформ встречаем мы и у З. Марагаи. Предупреждая о возможности свержения монархии восставшим народом, он приходит к заключению: "Гнет — это топор, рубящий дерево своего хозяина под корень"**. Смысл этих слов З. Марагаи состоит в том, что только благодеяниями, преобразованиями можно добиться привязанности народа, а гнет и произвол рано или поздно поднимут народ против власти. Признавая право народа на вооруженную борьбу, З. Марагаи внушал правителям, что когда народ доведен до отчаяния, он может взяться за оружие. Однако З. Марагаи был против революционных потрясений, являющихся для общества бедствием. Ему, как просветителю, больше импонировало сугубо эволюционное изменение государственного, строя благодаря мудрости монарха и просвещенному правительству.

К концу своей жизни Мирза Юсиф-хан пишет послание наследнику престола Мозаффаредину с просьбой довести написанное до сведения Насреддин-шаха. Критикуя деспотический режим, произвол, разложение двора, Мирза Юсиф-хан в своем послании настаивал на необходимости установления новых законов и подчеркивал, что только после этого можно будет приступить к осуществлению прогрессивных реформ. В противном случае, предупреждал он, "ход исторических событий вынудит нас к этому"***, что в иранских условиях звучало революционно.

Таким образом, южноазербайджанские просветители, будучи убежденными сторонниками мирных, проводимых «сверху» преобразований, в своем стремлении убедить монархов в необходимости реформ не ограничивались призывами к их рассудительности, доброте. Они считали, что эти чувства могут возникнуть у монархов только в случае осознания ими угрозы насильственного свержения их власти народом. Примечательно, что в подобных своих рассуждениях они обращались не только к самодержцам, но и к народу, что способствовало формированию у них революционного сознания.

Исходя из идей конституционализма, южноазербайджанские просветители стремились направить страну по пути буржуазного законопорядка. Модель конституционной монархии восточные, в том числе южноазербайджанские просветители строили, прежде всего, с учетом традиционных особенностей многовекового развития своих народов. Это был поиск ими собственного, «восточного» пути.

Преследуя цель приобщения народа к современной цивилизации, они знакомили своих читателей с научно - техническими достижениями, общественно - политическим устройством передовых европейских стран, Японии, Америки, указывая на прогрессивную роль их государственного устройства.

Попытка разобраться в причинах политической и социально - экономической отсталости Востока в сравнении с прогрессивными странами была продиктована стремлением подчеркнуть огромную разницу между ними и направить мысль читателя в этом направлении.

Южноазербайджанские просветители, подобно большинству идеологов восточного просветительства, делали вывод, что конституционное развитие Ирана может идти с использованием восточных духовных ценностей, традиционного культурного наследия. В этой

* См.: Талыбов А. Азади ве сийасат, с. 51 - 55.

** Марагаи З. Ибраһим бәјин сәјаһнамеһи. ч. III, с. 433

*** Чит. по: Яхья Ариан Пур. Аз саба та нима. Дж. 1, с. 283

связи они пропагандировали мысль о полном соответствии Корана, шариата принципам конституционного правления.

Идея о новом государственном строе для просветителей была связана, в первую очередь, с решением вопроса о правах монарха и подданных, определении функций парламента, установлении независимости законодательной, исполнительной и судебной власти. Отстаивая идею ограничения власти монарха, южноазербайджанские просветители в целом выступали за парламентарную конституционную монархию. Однако их взгляды на систему будущего парламентского устройства существенно различались.

З. Марагаи выступал за весьма умеренную конституционную реформу. Предлагаемый им парламент представлялся ему чем-то вроде совещательного органа при шахе, который сам утверждал бы важные политические решения (за исключением объявления войны и заключения мира), возлагая выполнение этих решений на правительство. Образцом государственного и политического устройства для него была Япония*.

А. Талыбов же высказывал свое преклонение перед английским парламентаризмом, где идеально, на его взгляд, сочетаются ограничение королевской власти и народное представительство. Преимущество такого строя А. Талыбов видел и в характере, нраве английского народа, в его бережном отношении к своим традициям. "Если другие народы, — утверждает просветитель, — свободы и правопорядка достигли благодаря установлению Закона (конституции), то у англичан их конституция рождена от уважения своих старинных обычаев"**. Здесь мысль просветителя заключается в том, чтобы воодушевить своих соотечественников к возрождению богатого духовного наследия иранского народа, в котором содержится и образец общественной организации.

Позиция А. Талыбова в конституционном проекте была более радикальной. За монархом, личность которого объявлялась неприкосновенной, он оставлял право назначения членов сената, присуждения воинских званий, предоставления привилегий, назначения членов кабинета министров и командующих армией, утверждения законодательных решений***. Ему также предоставлялось право распускать парламент в случае больших расхождений с ним, однако А. Талыбов тут же указывал, что монарх обязан в четырех — пятимесячный срок созвать новый парламент****.

Двухпалатный парламент должен состоять из полностью равноправных палат депутатов и сената, на которые возлагались выработка законов, определение бюджета, решение вопросов войны и мира*****.

А. Талыбов, как и З. Марагаи, полагал, что конституционное правление создаст условия для контроля за общественным богатством и ликвидации злоупотреблений государственной казной. В связи с этим он заявлял: «Государственная казна — это богатство народа и должна расходоваться на его нужды». Шаху же принадлежит определенная пенсия, наследственное имущество и доход»*****.

В сочинениях, написанных в последние годы жизни, А. Талыбов старался дать более обстоятельное разъяснение основных принципов конституционного правления, детализируя положения о функциях Национального Совета (парламента), обязанностях народных депутатов, необходимости налоговой реформы и т.д.

Мирза Юсиф-хан, в свою очередь, пришел к такому выводу, что пока мусульманские народы, подобно европейским, не поймут необходимости установления юридических законов, прогресса у них не будет. Среди конституционных режимов предпочтение он отдавал английскому и французскому. В своих сочинениях он преследовал цель не столько точного описания европейского политического порядка ни примере Франции, сколько доказательства того, что такой порядок обеспечивает гражданам политическую свободу и вытекающие из нее блага. Задача Мирза Юсиф-хана — показать руководителям мусульманских стран, что юридические законы — это устанавливаемые, изменяемые и отменяемые людьми необходимые нормативы, без которых нет прогресса. Так, он, утверждая приоритет гражданских законов перед религиозными, приходил

* См.: Марагаи З. Ибрагим бэжин сэжаэтнамэси. ч. II. с. 336

** Талыбов А. Масаил ал-хайат, с. 102 - 103.

*** См.: Талыбов А. Сафине-е Талеби. Дж. II, с. 81.

**** См.: Талыбов А. Масаил ал-хайат, с. 108.

***** См.: Талыбов А. Сафине-е Талеби. Дж. II, с. 31

***** Талыбов А. Масаил ал-хайат, с. 106.

к выводу, что законы любой страны должны соответствовать социально - политическим нуждам ее народа и времени, а также быть легкопонимаемыми и одобряемыми людьми*.

В конституции (Законе) Мирза Юсиф-хана заключена сила правового состояния. В связи с этим он подчеркивал, что закон, охраняемый государством и народом, должен обеспечивать неприкосновенность имущества и жизни членов общества**. Это — первое условие, выполнение которого позволит осуществить и другие поставленные задачи.

В этом своеобразном проекте конституционного документа для Ирана Мирза Юсиф-хан приводит 19 статей, которые, как он говорит, аналогичны основным положениям Французской Конституции. Каждая из статей подкреплена ссылками на Коран и шариат и содержит необходимые пояснения. Вот некоторые из них:

равенство в судебном процессе; доступность государственных должностей и званий всем гражданам; право народа участвовать во всех мероприятиях правительства; личная свобода, т.е. независимость каждого в рамках закона; свобода собраний (если они не противоречат закону); свобода печати (при условии соблюдения органами печати закона); политические свободы, право народа избрать парламент; разделение законодательной и исполнительной власти; участие присяжных заседателей в следствии; отмена телесных наказаний; открытие начальных школ для детей из неимущих семей***.

К числу важнейших функций государства Мирза Юсиф-хан относил обеспечение равенства всех граждан независимо от религиозных убеждений, отделения политической власти от духовной, гарантий безопасности капиталов, имущества и чести.

Конституция, по мнению Мирза Юсиф-хана, должна определять функции двухпалатного парламента, в котором палата депутатов состоит из представителей народа. Однако опорой парламента он видел в сенате, который называл "великим совещательным органом" и члены которого назначались бы без права отзыва****.

Важнейшие политические вопросы должны были решаться парламентом, а шаху отводилась функция установления законов. При этом просветитель полагал, что если закон касается налогов, пошлин и т.п., то он принимается палатой народных депутатов.

Мирза Юсиф-хан заявлял о необходимости разделения законодательной и исполнительной власти. При этом он утверждал, что законодательная власть не должна иметь права вмешиваться в действия власти исполнительной, ибо их соединение приводит к упадку государства*****.

Конституция Мирза Юсиф-хана декларировала пропорциональное распределение налогов и податей на основе закона, запрещение штрафов и конфискации. Одна из статей конституции провозглашала право на создание в рамках закона партий и обществ для обсуждения важных общественно – политических вопросов при активном участии знати, военных, промышленников и земледельцев*****.

Мирза Юсиф хан на судебную власть смотрел как на важнейший орган государства в ликвидации произвола, казнокрадства, взяточничества. Он допускал привлечение к судебной ответственности любых членов общества, злоупотребляющих своими правами. Справедливые суды, считал он, должны решать на основе законов все вопросы, касающиеся чести, жизни, имущества народа. В одной из статей своей программы Мирза Юсиф-Хан едва ли не первым в Иране предлагал ввести суды присяжных (жюри) из двенадцати человек, избирающихся из честных и достойных граждан*****. За членами суда, которые входили бы в состав сената, закреплялось право пожизненно занимать свою должность. Необходимость этого, считал просветитель, проистекает из того, что за долгое время работы судьи приобретает необходимую практику и опыт, позволяющий им чувствовать себя компетентнее и увереннее*****.

*См.: Мирза Юсиф-хан. Йек калме, с.14.

** Там же, с. 13.

*** См.: Мирза Юсиф-хан. Йек калме, с. 17 - 19

**** Там же, с. 50

***** Там же, с. 48.

***** См.: Мирза Юсиф-хан. Йек калме, с. 51 - 53

***** Там же, с. 50

***** Там же, с. 50

Несмотря на то, что проект Мирза Юсиф-хана не был продуман в деталях (например, как должны разрешаться разногласия между палатами парламента, как будут формироваться исполнительные органы и т.д.), в целом он имел большое прогрессивное значение.

Большое внимание южноазербайджанские просветители уделяли и внешнеэкономическому положению Ирана, требуя полной независимости и самостоятельности страны. При этом они были убеждены, что только провозглашение конституции создаст условия для равноправных отношений с другими государствами.

Ценными являются мысли Мирза Юсиф-хана, высказанные о добрососедских отношениях с иностранными государствами. "Ясно одно, — писал он, — пока между народами не будет установлено взаимодействие и взаимопонимание, не будет достигнута и взаимовыгода в сферах торговли и промышленности"

В области внутренней политики главной задачей прогрессивных сил Ирана являлся поиск путей преодоления экономической отсталости и достижения экономической независимости от империалистических держав. Ратуя за буржуазно - демократический путь, просветители были убеждены, что только с ликвидацией феодально - абсолютистского режима, обуславливающего упадок национального производства и засилье иностранных товаров, можно будет добиться экономического прогресса. Правда, они специально экономические проблемы не ставили, а старались только подчеркнуть значение тех отраслей народного хозяйства, которые смогли бы внести радикальные перемены в социально - экономическую жизнь страны.

Касааясь причин упадка местного производства, З. Марагаи обращается к правительству: "Знаете ли вы, какое именно количество иранских товаров ежегодно вывозится за границу и сколько разных товаров ввозится в эту страну?... Разве вам не приходилось никогда задумываться над тем, что количество отечественных товаров, идущих за границу, должно быть больше того, что поступает сюда из-за границы, дабы доход государства превышал его расход?... Знаете ли вы о беззакониях в таможене, что там за одинаковый товар, и ввозимый и вывозимый, с одного взимают два тумана, а с другого — один... Повсюду одно - страна разорена, народ нищ, торговля в загоне..., правители нерадивы..."

Для З. Марагаи торговля была той отраслью экономики, которая, как он полагал, может сыграть решающую роль в оздоровлении социально - экономической жизни страны. Призывая к ограничению иностранных капиталовложений, он выступал за самостоятельное развитие отечественного производства. Так, негативно оценивая фактор раздробленности торгового капитала, что являлось характерной чертой иранской торговли, З. Марагаи призывал состоятельных купцов к объединению, к учреждению обществ, строительству фабрик и предприятий чтобы можно было вести равноправную торговлю с зарубежными странами.

Мирза Юсиф-хан, в свою очередь, особо отмечал сферу ремесла, которое в то время было широко развито. Он полагал, что с развитием ремесла страна наполнится промышленными изделиями, для чего следует расширить специализацию ремесленников^{***}. Поощрение свободного индивидуального труда для него являлось одним из способов развития национальной промышленности.

В целом, все прогрессивные силы страны высказывались за развитие национальной промышленности, торговли, сельского хозяйства, разработку природных богатств, строительство железных дорог. Газета «Тарбият», например, по этому поводу отмечала, что "сегодня фактором мощи и прогресса государств является сельское хозяйство, промышленность, торговля, рудники и т.п., которые при эффективном пользовании могут приносить большую прибыль стране, укрепить военную, политическую мощь государства"^{****}.

Выступая против вывоза из страны сырья, они настаивали на выпуске собственной продукции. Так, в частности, газета «Хабл ол-метин», выступая в одном из своих номеров против ввоза в страну иноземных товаров, выдвигала идею бойкотировать их. Предлагалось незамедлительно создавать свои торговые фирмы, строить фабрики^{*****}. А. Талыбов в связи с этим

* Там же, с. 71

** Марагаи З. Дневник путешествия Ибрахим-бека, ч I, с. 68 - 70

*** См.: Мирза Юсиф-хан. Йек калме, с. 57

**** Тарбият. 22. 12. 1904

***** Хабл ол метин. 1902, N 41.

считал, что "в той стране, где есть компании, фирмы, — там есть нация, богатство и благие помыслы..."*

Однако А. Талыбов в увеличении национального дохода не исключал роли иностранных предпринимателей, считая, что иностранные инвестиции можно использовать для социально - экономических нужд страны.

Призывы к созданию коммерческих фирм, обществ усилиями состоятельных людей звучали на страницах почти всех газет этого периода, которые всячески поощряли подобные начинания. Например, газета "Насери" считала, что всякого рода компании должны создаваться во имя родины и народа, ибо в результате этого устранится безработица и ее последствия**.

Проблемы занятости и эмиграции были одними из волнующих южноазербайджанских просветителей и их единомышленников вопросов. С их точки зрения, строительство промышленных предприятий, железных дорог смогло бы решить эти острые социальные вопросы дня. Считая необходимым также развитие сельскохозяйственного производства, как одного из источников увеличения национального богатства, они настаивали на применении новейших достижений науки Европы.

Всякое усилие, прилагаемое для развития национальной промышленности, объявлялось ими патриотическим долгом, и они требовали от государства осуществления регулирования и защиты национального производства.

Итак, южноазербайджанские просветители и их единомышленники, требуя накопления финансовых ресурсов из внутренних и внешних источников, планировали развитие ремесла, расширение равноправных торговых отношений с границей, осуществление аграрных преобразований, создание промышленных предприятий и т.д.

Важным препятствием на пути социально - экономического, политического и культурного прогресса страны прогрессивные силы Востока, в том числе Ирана, видели в крайней отсталости народа, в его невежестве. Считая, что опорой нового строя должен быть образованный и воспитанный человек, они постоянно подчеркивали значение просвещения и образования. Так, например, газета "Ахтар", много места уделявшая пропаганде этой идеи, писала, что первое условие для благоустройства отчины — распространение знаний и культуры***. Свое видение проблемы газета обосновывала и тем, что «распространение науки и просвещения среди каждого народа дает четкое представление как о степени продолжительности существования государства, так и о периоде его могущества, времени упадка и гибели»****.

В свою очередь З. Марагаи предупреждал, что "если иранцы и впредь будут, так же как ныне, пренебрегать средствами науки и прогресса и жить по старинке, то..., тогда навеки попропано будет наше национальное достоинство и наша независимость"*****.

Доказывая чрезвычайную важность осуществления мероприятий в области просвещения и образования, южноазербайджанские просветители требовали, чтобы государство, придавая этому направлению своей деятельности приоритетное значение, не жалело на него никаких сил и средств. В качестве первых шагов они предлагали открытие школ нового типа, улучшение положения в начальных школах, расширение круга изучаемых дисциплин, учреждение учительских семинарий и т. д.

Таким образом, южноазербайджанские просветители выступали с рядом прогрессивных требований, осуществление которых, несомненно, способствовало бы социально - экономическому и культурному развитию страны, что было шагом вперед в условиях феодально-абсолютистского режима.

Проблема религии и духовенства.

В рассматриваемый период господствующей формой общественного сознания в Иране, как и в других странах мусульманского Востока, подчинявшей себе социальные институты науку, философию, право, политическую мысль, культурную жизнь и т. д., была религия — ислам.

* Талыбов А. Сафинеие Талеби. Дж. II, с. 63

** Насери. 1896, № 232

*** См.: Ахтар. 1883, N 23.

**** Ахтар. 1886. № 16

***** Марагаи З. Дневник путешествия Ибрахим-бека. ч. 1, с. 198

Во второй половине XIX в. в результате социально - экономических и политических, сдвигов, распространения естественнонаучных, технических, общественно - политических знаний и под влиянием знакомства с секулярной западной мыслью последовательно происходили определенные подвижки и в общественной мысли стран Востока. В это время к религии — доминирующей форме общественного сознания — обращались как в целях сохранения средневековых устоев, так и в целях демократизации политической и духовной жизни общества, сопротивления колониальной экспансии Запада»

В ходе разложения феодального строя зарождающиеся новые идеологические течения, в частности просветительское направление, становились влиятельной общественной силой, противостоящей в определенной мере традиционным исламским воззрениям. Мусульманские просветители стремились сочетать в своих социально - политических и философских концепциях богатое традиционное наследие Востока и прогрессивную общественно - политическую мысль стран Европы. Например, "Новые Османы", стоявшие в авангарде первого конституционного движения в Турции 60-70-х годов XIX в., в борьбе с феодальным абсолютизмом свои конституционные проекты подкрепляли ссылками на законоучительные книги ислама. "Наш шариат, базирующийся на конституционных принципах в делах всенародного управления, несовместим с произволом", — писали они*.

Выдвигая на первый план ислам как основу прогрессивного движения, мусульманские просветители, в том числе южноазербайджанские, с одной стороны, признавали широкие возможности религии, как неотъемлемой части культурно - исторического наследия, с другой — учитывали невежество и фанатизм народа, безраздельное господство религиозного мировоззрения. Поэтому они выбирали те формы и средства выражения, которые могли быть доступны для понимания широких масс и не исключали бы возможность найти поддержку влиятельных духовных авторитетов в борьбе за обновление общества. Религия для просветителей служила также духовным оружием в противоборстве с абсолютизмом и колониальной политикой иностранных держав.

Мирза Юсиф-хан в своем письме М. Ф. Ахундову особенности своего подхода к данной проблеме объяснял так: "Я ссылался на Коран и хадисы, чтобы не сказали: что-то противоречит исламу, или же ислам мешает развитию культуры и прогрессу"**.

Таким образом, южноазербайджанские, как и другие мусульманские просветители брали за основу своих социально - политических и этических взглядов коранические положения, исламское предание, шариатские нормы, считая, что соответствующим образом истолкованный ислам открывает самые широкие возможности для совершенствования человеческого общества. "Если нам придется устанавливать закон, — писал А. Талыбов, — то он должен быть основан на чистом шариате и на Священном Коране"***, ибо "шариат был и есть лучший светский и религиозный закон мира"****.

Такой же в целом позиции придерживались и другие южноазербайджанские просветители. Так, например, газета "Ахтар" во многих своих публикациях, посвященных проблемам социально-политического устройства Ирана, считала необходимым постоянно подчеркивать этот момент. Даже заглавия подобных статей в разные годы давались однотипные (к примеру, "Закон — шариат")****. Эта же мысль красной нитью проходит и через роман З. Марагаи: "Шариат — вот основа закона"*****.

Поскольку, однако, просветительская идеология не была и не могла быть совершенно однородной и в ней сочетались самые различные направления — от крайне умеренных до радикальных — то и взгляды южноазербайджанских просветителей по отношению к религии и духовному наследию тоже отличались друг от друга

Позиции либерально настроенного З. Марагаи в вопросе о соотношении религии и политики противоречива и непоследовательна. Если, с одной стороны, он, провозглашая

* Цит. по: Зарождение идеологии национального движения (XIX-XX вв.), с. 22.

** Ахундов М.Ф. Әсәрләр. ч. III Баки. 1988, с. 286.

*** Талыбов А. Сафинейе Талеби, с. 9.

**** Талыбов А. Масалик ал-мухсинин, с. 42

***** Ахтар. 20.2. 1883; 9.2.1886.

***** Марагаи З. Дневник путешествия Ибрахим-бека. ч.1, с. 90.

неразрывную связь религии и политики, считал, что религии принадлежит руководящая роль в этом единстве и настаивал, чтобы "правители неукоснительно следовали шариату" *, то с другой стороны, он осуждал манипулирование религией в пластических целях, когда "правительству выгодно, чтобы народ был чем-то занят, чтобы крестьянство все время находилось в религиозном возбуждении и не задумывалось нимало ни о своем положении, ни о прогрессе, ни о потребностях нашего времени"**. Есть у просветителя и более радикальные суждения: «Государство может существовать с безбожием»***.

А. Талыбов также с либеральной позиции рассуждает по этому вопросу. В своем письме известному южноазербайджанскому муджтахиду Сагат ол-Исламу он писал, что как основы религии народа являются его духовность, так и основы управления тоже должны быть формой выражения религиозности народа, и защита их в одинаковой степени важна****.

Таким образом, южноазербайджанские просветители не стремились к жесткому подчинению всей своей программы исламским нормам, религиозному идеалу. Напротив, при конкретизации своих требований они в ряде отношений исходили из светских норм. Для них характерно было стремление доказать, что Коран дает возможность и даже предполагает установление таких прогрессивных форм государственного и общественного устройства, которое существует на Западе. В их высказываниях ислам выступает также как тождество культуры и цивилизации.

При освещении данного вопроса своим радикализмом отличался Мирза Юсиф-хан, который, несмотря на то, что по всем затрагиваемым проблемам общественно - политического устройства апеллирует к священным текстам ислама, постоянно подчеркивает необходимость отделения религиозных установлений от светских. В связи с этим он приводит различия между юридическими кодексами и религиозными догмами, стараясь показать приоритет гражданских законов. «Кодексы Франции, — писал Мирза Юсиф-хан, — также дороги ее народу, как мусульманам их шариат. Но между ними значительная разница. Первая разница — кодексы написаны с согласия государства и народа, а не "Единого"; вторая — кодексы Франции — это обычные гражданские законы и далеки от устаревших и слабых суждений, а шариат исполнен подобными мыслями...; третья — кодексы написаны на простом народном языке и доступны пониманию каждого, а в нашей книге Закона — все наоборот; четвертая — основная и значительная: в кодексы включены светские проблемы, которые могут быть применены к общественной жизни всех народов, независимо от их национальной и религиозной принадлежности и которые по религиозным аспектам имеют отдельную Книгу. А у мусульман все светские и религиозные вопросы смешаны, что является большим ущербом для общей политики мусульманских стран, и немусульманское население этих стран не будет проявлять интереса к этим книгам, так как они не соответствуют их религиозным убеждениям. Однако в едином государстве народы с различными религиозными убеждениями должны одинаково относиться к светским проблемам, пятая — кодексы охватывают мирские и повседневные законы. Но у мусульман большинство этих вопросов — в сердцах, и пока не написаны мирские законы, под именем закона будут совершаться беспредельное бесправие и произвол...»****. В этом сравнении Мирза Юсиф-хан стремится убедить читателя в том, что причиной отсталости политических режимов стран Востока, в том числе и Ирана, следует искать и в сфере религии. В связи с этим он, как бы заключая свою мысль, подчеркивал, что если предписания ислама основаны на справедливости и совести, то почему же страны Востока так отстают от прогрессирующего мира?

Эти взгляды Мирзы Юсиф-хана, на наш взгляд, можно считать одним из наиболее ранних проявлений секуляристских тенденций в общественно - политической мысли Ирана. Следует отметить, что подобные идеи звучали в мусульманском Иране революционно и требовали от автора большого гражданского мужества.

Главным в подходе мусульманских просветителей к проблеме религии и ее роли в развитии общества была мысль о необходимости освободить общество от архаических обычаев и норм поведения, и аргументировала это они тем, что "святой Пророк завещал не привносить в

* Марагаи З. Дневник путешествия Ибрахим-бека. ч I, с 98

** Там же, с. 54.

*** Там же, с. 58.

**** Талыбов А. Азади ве сийасат, с. 66.

***** Мирза Юсиф хан. Йек калме, с 9 - 11.

великое дело веры НИКАКОГО фанатизма и искоренять всякую ересь".*

Центральное место в пропаганде южноазербайджанских просветителей занимала борьба с суевериями и предрассудками. Они боролись с религиозным суеверием и фанатизмом не только потому, что те были широко распространены в народе, но также и потому, что являлись преградой для правильного понимания окружающего мира.

3. Марагаи решительно критиковал религиозные мистерии. "Где это видано, чтобы люди избивали себя цепями и полосовали кинжалами головы?"** — писал он, стараясь доказать, что обряды в месяце мухаррам противоречат действительному учению ислама, так как «истинные та'зие должны проходить скромно, в полном благоговении»***. По мнению Марагаи, именно "искаженный" и "фанатически воспринятый" ислам вынуждает народ к исполнению подобных ритуалов.

Мирза Юсиф-хан, ведя борьбу против религиозно - мистических представлений, считал их одним из тормозов прогресса народов Востока. Он был убежден, что воздаяние в потустороннем мире — несбыточная надежда и противопоставлял ей реальную жизнь, земное бытие с его великими задачами познания и преобразования мира****. В свою очередь З. Марагаи обращался к соотечественникам: "Родина — это не потусторонняя жизнь, ... а любовь к родине — превыше жизни"*****.

Таким образом, южноазербайджанские просветители, выступая за освобождение разума от предрассудков, боролись по преимуществу за перестройку общества на рациональных началах.

В ходе нарастания социальных противоречий в странах Ближнего и Среднего Востока во второй половине XIX в., наряду с просветительством возникли и другие идейные течения. Одним из них был получивший серьезное общественное звучание религиозный реформизм. Под воздействием европейской общественно - политической мысли прогрессивно мыслящая часть мусульманской интеллигенции все глубже осознавала необходимость реформации религии.

Реформация ислама осуществлялась преимущественно в двух формах: модернизации и возрожденчества. Религиозный модернизм предполагал, что предписания Корана и сунны Пророка должны трактоваться в зависимости от меняющихся условий жизни, примиряя традиционные нормы с буржуазной культурой Запада. А последователи религиозного возрожденчества выступали против подражания Западу, призывали возврат к первоначальному исламу. В то же время реформаторами делались попытки соединить эти две основные тенденции, т.е. интерпретировать установления раннего ислама в духе времени, приспособить исламские нормы к требованиям современности путем устранения наиболее архаичных их положений.

С такой позиции выступали южноазербайджанские просветители, взгляды, которых перекликались с идеями мусульманских реформаторов. "Ислам не противоречит многим установлениям, которые ныне жизнь ставит перед народом и которых нет в шариате"*****, — писала газета "Ахтар". Ту же мысль продолжал А. Талыбов: "Шариат... нуждается во внесении тысячи новых дополнений в соответствии с условиями своего времени"*****.

Несмотря на различия в политических вопросах, и подходе к самой реформации ислама, в общественных взглядах идеологов указанных направлений было немало схожего. Так, все реформаторы ислама ратовали за сближение религии с наукой, за распространение современных научно - технических знаний, за развитие национальной промышленности, торговли и т.д. Подобно им, мусульманские просветители свои позиции по отношению к современной научной мысли решали путем компромисса между наукой и религией. Так, например, известный арабский просветитель А. ал-Кавакиби писал: «Наука за последние столетия обнаружила ряд (новых) истин и свойств. Эти открытия приписываются европейским и американским ученым. Но тщательный исследователь Корана найдет в этой книге, появившейся почти тринадцать столетий назад, прямые или косвенные указания на большинство таких открытий»*****.

* Марагаи З. Дневник путешествия Ибрахим-бека. ч. 1, с. 152.

** Там же, с. 153.

*** Там же, с. 153

**** Мирза Юсиф-хан. Йек калме, с. 68.

***** Марагаи З. Дневник путешествия Ибрахим-бека. ч. 1, с. 146.

***** Ахтар 9. 2. 1879

***** Талыбов А. Масаллик ал-мухсинин. с. 43

***** Аль-Кавакиби Абд ар-Рахман. Природа деспотизма и гибельность порабощения. М., 1964. с. 22.

Такой же позиции придерживались в целом и южноазербайджанские просветители. Отличительной чертой их построений было стремление найти форму, удобную для маскировки своих прогрессивных идей, и такой формой, как и для материалистов XVIII в. у них был деизм*.

Искренне веруя в Бога, южноазербайджанские просветители ратовали за освобождение науки, философии от теологии и выступали за приобщение мусульманских народов к светским наукам. В этот период большое внимание уделялось популяризации современных достижений стран Европы, России в области науки и техники и подчеркивалось, что "все унижения и бедствия народов Востока — из-за неграмотности и темноты, а истинной причиной величия и гордости народов Запада является наука и просвещение"**.

В то же время большинство мусульманских просветителей, в том числе южноазербайджанские, старались доказать, что овладение светскими науками никак не может помешать человеку выполнять свои обязанности перед Богом, а даже напротив, это нужно чтобы «понять истинный смысл ислама». Так, веру в силу науки, просвещения многие просветители провозглашали составным элементом исламского воспитания. В разные годы газета «Ахтар» свои статьи о необходимости приобщения мусульманских народов к науке и культуре издавала под характерными названиями «Острая необходимость ислама в науке и воспитании», «Знание во имя Бога» и т. п.

Основной целью статьи "Острая необходимость ислама в науке и воспитании", опубликованной в 1881 г., является доказательство того, что причиной упадка стран Востока, особенно в последнее столетие, стали плохая организация науки, беспечное отношение к воспитанию и образованию. А ведь когда-то, с сожалением напоминает автор статьи, европейские страны первоначальный импульс своего развития получили от средневековой цивилизации Востока. Выход из создавшегося положения газета видела в обновлении основ образования и всемерной заботе о нем со стороны государства. Статья завершалась обращением к тем, кто говорит о разногласиях между исламской религией и наукой: "Если соединить религию с наукой и философией, то превосходство исламского мира над язычеством и христианством будет "очевидным"***.

Таким образом, результатом борьбы мусульманских просветителей за секуляризацию общественной мысли стал рационалистический подход к вопросу о роли науки в обществе, освобождению научных знаний от догматического теологического мышления феодальной эпохи.

У мусульманских просветителей второй половины XIX в. одним из наиболее важных и активно дискутируемых вопросов было отношением к европейской культуре и цивилизации. Это отношение у них определялось, с одной стороны, с позиций борьбы против империалистического влияния и необходимости защиты национальных ценностей, с другой — признанием потребности в приобщении мусульманских народов к прогрессивным идеям Запада.

Подобно многим мусульманским просветителям, южноазербайджанские в этом вопросе противостояли как идеологам, выступающим с крайне националистических позиций, которые, пытаясь замкнуть духовную жизнь своего народа в пределах национального культурного наследия, препятствовали проникновению в страну любого европейского влияния, так и против тех, кто звал к слепому преклонению перед Западом.

Так, например, А. Талыбов, признавая, с одной стороны, что европейцы превосходят мусульман в науке, просвещении, промышленности и принципах государственного управления, с другой старался предотвратить процесс интеграции социальной и культурной жизни иранцев в общемировое русло. «Тот иранец, — писал просветитель, — который хочет увидеть свою родину похожей на европейскую, стремится к заимствованию их свободы и равенства, пытается подражать их цивилизации, является врагом своей религии и родины»****.

З. Марагаи также придерживался этой позиции, настаивая, что у европейцев нужно перенять только то, что соответствует "положению Ирана и природе иранцев" и что источником спасения народов Востока является мусульманское законоведение и богословие*****.

Как и многие другие мусульманские просветители, А. Талыбов и З. Марагаи предостерегали мусульман от восприятия духовных ценностей и пороков европейского общества,

* См.: Галипов Н. А. Общественная мысль в Иране в начале XIX- начале XX в. М., 1988. с. 160.

** Марагаи З. Дневник путешествия Ибрахим-бека, ч.1, с. 101.

*** Ахтар. 9. 2. 1881.

**** Талыбов А. Кетабе Ахмад, с. 182.

***** Марагаи З. Дневник путешествия Ибрагим-бека. Ч. I, с. 84 - 85.

ибо они были убеждены, что слепое подражание европейцам приведет к окончательной утрате национального духа и традиции. Для того, чтобы возродить былую славу странам Востока, уверяли они, необходимо бережно относиться к Корану и шариатским законам, традиционной культуре мусульманского мира. В этом смысле З. Марагаи, придававший большое значение состоянию святых мест, культовых сооружений, писал: «Мечеть — мусульманский храм, обитель, из которой должна распространяться благодать мусульманства!»*, без нее «не останется ни ислама, ни мусульман... Все величие и честь нашего народа зависит от нее... Это — один из самых глубоких политических вопросов**».

В отличие от них Мирза Юсиф-хан, хотя и идеализировал европейский образ жизни, но при этом его преследовала только одна мысль — как вывести народы Востока на дорогу социального прогресса. Средство преодоления отсталости мусульман он видел в их "европеизации", считая, что для этого мусульманскому миру необходимо сблизиться с европейским, приобщиться к западной цивилизации. "Европеизация" для Мирза Юсиф-хана не означала "денационализации" мусульманских стран. Он был убежден, что пробил час, когда народы Востока должны принять передовую западную культуру, которая не может обезличить мусульманский Восток. В связи с этим он писал: "Это дело великих мужей — своими глазами увидеть и понять истинное положение европейских стран..., ибо Бог не отрицал (возможности) быть в дружбе и согласии с немусульманами..."***. И, подтверждая сказанное ссылкой на Коран, далее: «Господь Бог приказал жить в справедливости и в любви с теми, кто терпимо относится к твоей национальности и вере...»****.

Здесь просветитель выступает также против тех реакционных сил, которые, исходя из идеи мусульманской исключительности, разделяли народы на мусульман и неверных, создавая тем самым непреодолимое противостояние между ними. «В Европе запрещено всякое надругательство над иноверцами, никому нет дела до твоей национальной и религиозной принадлежности»****. Мирза Юсиф-хан хотел убедить читателя в том, что замкнутость мусульман, их обособленность от европейского мира стала причиной отставания в политическом, экономическом и культурном отношениях. Поэтому он настойчиво проводил мысль о сближении мусульманских народов с христианскими, приобщении народов Востока европейской цивилизации.

Противопоставление себя Европе, христианскому миру со стремлением принизить роль европейской цивилизации на Востоке было связано с колониальной политикой европейских держав, а также было направлено против апологетов европоцентризма, утверждающих исключительность христианского мира как носителя прогресса.

Следует отметить, что во многих своих сочинениях этого периода восточные просветители старались опровергнуть и ту широко распространенную на Западе во второй половине XIX в. мысль, что причиной застоя в мусульманских странах являются именно культурно - исторические традиции. Поэтому, противопоставляя себя Европе, христианскому миру, многие мусульманские прогрессивные мыслители стремились принизить роль европейской цивилизации на Востоке.

Характерной является статья, опубликованная в газете "Тарбият", в которой, обращаясь к апологетам европоцентристской концепции, автор утверждал, что ни ислам, ни мусульмане никогда не были в противоречии с цивилизацией, ибо "ислам - сущая мудрость"*****.

В 1901 г. газета "Хабл ол-метин" напечатала свой протест в связи с письмом группы священнослужителей, которые видели в исламской морали, обычаях и традициях причину упадка мусульманских стран. В ответе говорилось, что ислам состоит из достоверных и прочных законов Бога, ниспосланных с пророком Мухаммедом, и если исламская этика противоречит светским законам, мешает прогрессу, в таком случае европейские страны должны были больше пострадать, ибо все их житейские предписания позаимствованы из ислама*****.

Как и для других мусульманских просветителей, для южноазербайджанских тезис о безусловном превосходстве восточной культуры при подчеркивании, что «все благое в законах

* Марагаи З. Дневник путешествия Ибрахим-бека. ч. 1, с. 117.

** Там же, с. 91.

*** Мирза Юсиф-хан. Йек калме. с. 70.

**** Там же. с. 70.

***** Там же. с. 75.

***** Тарбият. 1904, N 334

***** Хабл ал-метин. 1901, №2.

европейцев ими заимствовано из предписаний великого шариата"*, что "все основные свои достижения Европа приобрела благодаря распространению и популяризации исламской культуры"**, имел целью также доказать совместимость исламской религии с наукой, техникой и прогрессом.

В последней четверти XIX в. на Востоке широкое распространение получает такое идейное течение как панисламизм, согласно которому религия выступает вдохновителем объединения всех мусульман независимо от их принадлежности к тому или иному мазхабу, подданства и т. д.

Панисламизм в той или иной степени был характерен для общественно - политической мысли всех мусульманских стран, в том числе Ирана. Не являясь самостоятельным социальным или политическим учением, панисламизм, в зависимости от того, какое конкретное содержание вкладывалось в общие лозунги объединения мусульман, мог выражать и выражал самые различные идеи — от открыто реакционных, феодальных, до буржуазно - националистических.

Выдающийся пропагандист панисламистских идей Джамал ад-Дин ал-Афгани (1838 - 1897) в условиях разобщенного мусульманского мира подчеркивал необходимость духовного единства мусульман, которое со временем должно обеспечить и их политическое единство. Он критиковал колониальную политику империалистических стран и призывал к объединению всех мусульман, к их духовному возрождению.

Важнейшей политической задачей Джамал ад-Дин ал-Афгани считал объединение мусульман под эгидой халифата. Национальная принадлежность халифа не имела для него первостепенного значения. В концепции ал-Афгани халифат был не просто религиозным символом, он был государством, а ислам — не только религией, он воплощал собой и национальную и политическую общность, причем религиозная и политическая основа доминировала над национальной***.

Идеи Дж. ал-Афгани были популярны и в Иране. В 1887 и 1890 гг. ал-Афгани был в Иране по приглашению Насреддин-шаха, который сам мечтал поднять знамя халифата, провозгласил Тегеран "резиденцией халифа Насери" и хотел, чтобы в день пятидесятилетия династии Каджаров об этом узнал и османский халиф. Но во второй приезд ал-Афгани в Иран шах приказал выслать его из страны****, в чем сыграли роль и реакционно настроенные шиитские духовные авторитеты.

Панисламизм не получил в Иране такого распространения, как в странах суннитского ислама. Причиной этого следует считать тот идеологический фон, на котором воспринимались идеи панисламизма в этой стране и который был для него во многих отношениях неблагоприятен. Нельзя упускать из виду, что благодаря своему географическому положению и в древности, и в средние века Иран интенсивно впитывал достижения других народов, создавая своеобразную синкретическую культуру. Влияние идей нового времени (учение бабидов, популярный в определенных кругах бехаизм, зарождающиеся идеи буржуазного национализма), противоречия на почве вероисповедания (так как государственная религия Турции — ислам суннитского толка, а Ирана — шиизм), иранотурецкий антагонизм, сложившийся еще с XVI в. во время войн и, главное, тенденции самостоятельного экономического и политического развития — все это в какой-то мере объясняет, почему в разные периоды попытки некоторой активизации деятельности панисламистов в конце XIX — начале XX в. в Иране, по сути дела, терпели неудачи*****.

В эти годы большинство антиимпериалистически настроенных общественно-политических деятелей Востока видели путь к независимости в преобразовании общественной и политической системы и на этой основе призывали всех мусульман объединиться для защиты своих национальных прав. В антиколониальной идеологии южноазербайджанских просветителей, облеченной в панисламистскую форму, преобладали религиозные мотивы и патриотизм.

На страницах газеты "Ахтар" было опубликовано множество статей, пронизанных панисламистскими идеями. В одной из них отмечалось; "Панисламизм на сегодняшний день имеет важное значение для народов и племен ислама в сохранении их религиозности и национальных особенностей"*****. Такая же тенденция наблюдалась и в местных иранских газетах. Так,

* Марагаи З. Дневник путешествия Ибрахим-бека. ч. 1, с. 187

** Ахтар. 14. 11. 1882.

*** См.: Фадеева И. Л. Официальные доктрины в идеологии и политике османской империи (османизм-панисламизм). XIX — начало XX в. М., 1985, с. 164

**** Табари Э. Джаханбиниха ве джонбешхайе эджтемаи дар Иран. Дж.П., Тегеран, 1354, с. 137

***** См.: Зарождение идеологии национально - освободительного движения (XIX-начало XX в.), с. 115

***** Ахтар. 14. 10. 1881

например, газета "Насери" призывна все мусульманские страны основать единое государство, которое стало бы могучим источником дальнейшего прогресса исламской религии и центром руководства мусульман, живущих в немусульманских странах*. Для подобного рода публикаций характерным было утверждение, что стремление к исламскому единству не преследует каких-либо разрушительных целей, а диктуется задачей защиты мусульманских стран.

Объединение мусульманских стран, их материальных ресурсов, образование сильной армии, писала газета "Ахтар" в статье "Прочность ислама", является неперенным условием для успешной борьбы против возрастающей экспансии Запада**. В другой своей публикации эта газета, сравнивая Запад и Восток, усматривала превосходство мусульманских народов в том, что их объединяет "духовное единство", которого нет у европейских народов, связанных лишь чувством национальной общности. Резюмируя свою мысль, газета писала: "Слава Богу, что исламская умма, несмотря на все разногласия между многочисленными мусульманскими сектами и странами, все еще сохраняет единство и не скатилась до национального патриотизма"***.

Привлекательность идеи исламского единства просветители видели также в том, что оно, как им казалось, положит конец религиозной розни и разногласиям в исламе, которые ослабляют мусульман и являются преградой их развитию. В одном из своих номеров "Ахтар" специально перепечатала статью из исфаганской газеты, в которой содержался призыв «не делать Али и Омара причиной раздора в исламской религии»****, имея в виду преодоление вражды между суннитами и шиитами — идею, нашедшую в 70-80-х гг. прошлого века широкое распространение в Иране.

3. Марагаи, анализируя причины возникновения в исламе уже в новое время различных течений и движений, в частности учения Баба, приходит к выводу, что они заключены в социально - экономических проблемах иранского общества: "Основная причина всех неурядиц — это безработица и отсутствие просвещения. Но если бы у каждого человека был кусок хлеба и хоть немного знаний, он никогда бы не вошел в это сообщество... Все это, — заключает просветитель, — лишнее доказательство бедственности (положения) Ирана и иранцев"*****.

Анализ причин расхождения мусульман в вопросе религиозной доктрины пронизанное патриотическим духом, как у Марагаи, так и других исходил также из понимания необходимости национального объединения иранского народа и преодоления феодальной раздробленности страны, ибо в религии они хотели найти силу, способную предотвратить угнетение, социальные конфликты, обеспечить национальное единство. Вместе с тем пробуждение чувства патриотизма в борьбе с колониализмом и деспотизмом мусульманские просветители рассматривали как задачу, тесно увязанную с религиозным общемировоззренческим контекстом. Не видя таких важнейших факторов формирования наций, как общность историческая, экономическая, территориальная, языковая, психологическая и, по сути, не понимая самой проблемы становления нации, они сводили все к одному — к общности религии. Поэтому все южноазербайджанские просветители говорили лишь о "мусульманской нации" (оммэте ислам, меллэте ислам). "Иран - одна страна с одним народом и одной религией"*****, — заявлял А. Талыбов.

Правда, А. Талыбов также ратовал за объединение мусульман путем преодоления разногласий между суннитами и шиитами. Хотя он специально и подчеркивал, что не является панисламистом, однако считал союз суннитов и шиитов «Божественным предопределением»*****. Тем не менее А. Талыбову было чуждо узкое понимание исламского единства, он считал, что в конечном счете все человечество должно объединиться в одной семье, или в "Красной республике"*****. Таким образом, во взглядах просветителя причудливо сочетались идеи буржуазного национализма, панисламизма и своеобразного интернационализма.

В тесной связи с вышеизложенным выступает и проблема отношения южноазербайджанских просветителей к мусульманскому духовному сословию. Они не могли игнорировать этот фактор, ибо служители культа веками играли ведущую роль в общественно-

* Насери. N 15. 1897

** Ахтар. 24. 9. 1881

*** Ахтар. 30. 12. 1889

**** Ахтар. 16. 2. 1881

***** Марагаи 3. Дневник путешествия Ибрахим-бека. ч. 1, с. 144.

***** Талыбов А. Азади ве сийасат, с. 97

***** Талыбов А. Масаил ал-хайат, с. 88

***** См.: Там же, с. 91

политической жизни страны, в сфере идеологии и культуры, что "во многом обусловлено его устойчивыми экономическими позициями... ролью хранителя традиций и обычаев в Иране"*.

Вот как характеризует нравственный облик религиозных авторитетов З. Марагаи: "От былых улемов осталось одно название... Ни один из них в мыслях не держит поддержание великолепия тех святых обычаев, кои бы возродил, все их усилия направлены прежде всего к тому, чтобы заполучить, чего бы это не стоило, пять или шесть доходных деревень, а уж тогда, на досуге, в полном душевном удовлетворении, они начинают бегать по всяким местам, участвуют во всяких тяжбах, в которых используют по отношению и к истцам, и к ответчикам существующие и несуществующие законы и постановления... Они порочат и оскверняют чистые и неколебимые законы шариата и превращают их в орудие для извлечения незаконных доходов. Вместо того, чтобы подумать об улучшении положения мусульман, они потворствуют всеобщей разрухе и лишний раз подтверждают верность поговорки: «Когда развращаются улемы, развращается и весь мир»**.

Просветители критиковали служителей культа как сословие, заинтересованное в насаждении фанатизма, суеверия среди народа: «Вместо того, чтобы нести свой народ по путь науки, знаний... они разжигают, в нем суеверие»***. Просветители считали, что поддерживая в людях предрассудки, служители культа преследуют только одну цель — воспитывать их «в слепой приверженности» к себе подобно "бессловесному скоту"**** и объективно являются зачинщиками междоусобной распри между мусульманами. А. Талыбов утверждал: "В том, что в стране существуют различные секты, льется кровь..., виновны духовники"****. З. Марагаи, как бы продолжая эту мысль, отмечал, что «улемы сами раздувают огонь распри..., рвут нити единения»****. Марагаи более обстоятельно подвергал критике моральное разложение служителей религии, описывая, как они "враждуют между собой", разоблачал сеидов как "подонков общества", а последователей сектантских учений хейдаритов и нематитов — как "зачинщиков смут и подстрекателей невежественного люда"*****.

Борясь за распространение просвещения, культуры, южноазербайджанские просветители особенно резкой критике подвергали обскурантизм, схоластическое мышление служителей религии и, утверждая, что "богословы мешают прогрессу"****, "ради своих целей нарекают тираном того, кто готов честно служить своей родине, всячески отвращают народ от объединения с ним"****, требовали их невмешательства в дела просвещения.

Не отрицая роли религиозных авторитетов в культурном и духовном возрождении общества, просветители видели, что те отстали от времени, не в состоянии отвечать возросшим требованиям жизни. Им было очевидно, что корыстолюбивые служители религии заинтересованы в сохранении удобных для эксплуатации простого народа феодальных порядков. Тем не менее, несмотря на критику в отношении духовного сословия, между просветителями существовали и расхождения по вопросу о его политической роли. Так, например, З. Марагаи с присущей мусульманским просветителям непоследовательностью идет на компромисс с духовным сословием, отводя ему одно из руководящих мест в обществе. Отмечая, что "роль духовников очень велика", что "уважение к духовным главам государства является необходимейшим условием политической жизни любой страны"***** и уподобляя при этом человеческое общество биологическому организму, он писал: "Сословие улемов играет роль крови, питающей наше сердце"*****.

З. Марагаи, распределяя улемов по должностям, очень осторожно идет на ограничение их положения. "Поле деятельности одних улемов — управление судами, а других — мечети, ка-

* Дорошенко Е. А. Шиитское духовенство в современном Иране. М., 1975, с. 6

** Марагаи З. Дневник путешествия Ибрахим-бека. ч. 1, с. 125

*** Там же, с. 153.

**** Там же, с. 151

***** Талыбов А. Масалик ал-мухсинин, с. 141

***** Марагаи З. Дневник путешествия Ибрахим-бека. ч. 1, с. 151, 153

***** Там же, с. 151

***** Талыбов А. Сийасате Талеби, с. 131

***** Марагаи З. Дневник путешествия Ибрахим-бека. ч. 1. с. 153

***** Там же, с. 90

***** Там же, с. 93

федры, совершение молитв и проповедей"*, — писал просветитель.

Развернутую критику улемов дал А. Талыбов, который, смело обнажая их социальное лицо, писал: "Духовники всегда в стороне от народа..., а тех, кто их не любит, и не целует им ноги, они считают неверующими, нелюдьми"**. А. Талыбов разоблачал улемов как силу, оказывающую сопротивление замене консервативных устоев жизни, как подстрекателей беспорядков в стране, и призывал вести решительную борьбу с этой прослойкой, "отнявшей у народа духовную свободу"***. В то же время он обращался с призывом следовать за теми "путеводителями и советчиками" мусульман, которые зовут к поклонению Богу и познанию личности, а также приобретению знаний и просвещенности****.

Мирза Юсиф-хан одним из первых в Иране вел борьбу за освобождение народа от влияния фанатически настроенных религиозных деятелей. Он требовал их устранения от государственных дел и судопроизводства. Идеи Мирза Юсиф-хана о демократизации судов предусматривали лишение духовных лиц судебной власти и передачу всех уголовных и гражданских дел в светские суды.

Реакционную роль служителей культа в социально - политической жизни разоблачали и другие прогрессивные силы страны. Например, газета "Хабл ол-метин" в своей статье открыто признавала, что духовные лица не заинтересованы в проведении реформ и в развитии страны. Обращаясь к улемам, газета просит их не оказывать сопротивление реформам, не организовывать антиправительственные выступления, а стать на сторону правительства и поддержать его программу преобразований*****.

Таким образом, южноазербайджанские просветители, резко критикуя негативные стороны деятельности улемов, причину их усматривали в социально - экономических и политических условиях, низком образовательном уровне и т.д. При этом радикально настроенные в данном вопросе Мирза Юсиф-хан и А. Талыбов требовали устранения религиозных деятелей из политической жизни страны, а либеральная позиция З. Марагаи состояла в ограничении их вмешательства в государственные дела. Но в целом все южноазербайджанские просветители ратовали за идейное перевоспитание духовных наставников на пути возрождения ислама, вследствие чего, как они полагали, можно будет преобразовать общество.

* Там же, с. 91

** Талыбов А. Масалик ал – мухсинин, с. 140

*** Талыбов А. Азади ве сийасат, с. 111.

**** Талыбов А. Масалик ал – мухсинин, с. 142

***** Хабл ол – метин. 1901, № 23.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

История зарождения и развития новой, буржуазно - демократической культуры, общественно - политической мысли, идеологии в Южном Азербайджане в конце XIX - начале XX в. поучительна еще одним моментом, а именно - проблемой национальной, имеющей самое непосредственное отношение и к современной его жизни. Мы выше уже отмечали, что после раздела Азербайджана на две части в результате русско - иранских войн в первой трети XIX в. пути и темпы их дальнейшего социально - экономического, политического и культурного развития значительно разошлись.

Условия развития Северного Азербайджана, хотя и колониальное, т.е. крайне ограниченные, объективно способствовали национально - консолидационным процессам азербайджанских тюрок в т. ч. в отходе от персоязычной традиции сферы культуры и утверждению азербайджанского тюркского языка как важнейшей основы национального развития. Уже к исходу второго десятилетия XX в. эти процессы приобрели необратимый характер, стали одним из фундаментов первой попытки создания национального государства 1918 - 1920 гг. Советское государство, вновь поглотившее Северный Азербайджан, стремилось использовать национальные формы в интересах установления тоталитарной системы и поэтому национальное развитие Северного Азербайджана, как и других союзных республик, хотя и жестко подчиненное идеологическим схемам коммунизма продолжалось.

Иные условия сложились в Южном Азербайджане. Здесь персоязычная традиция продолжалась почти во всех сферах культурной жизни. Южный Азербайджан был важнейшей экономической, политической, духовной и культурной опорой общеиранской государственности. Южноазербайджанские просветители свою задачу видели в пробуждении общеиранского национального самосознания, а не только в обращении к азербайджанцам. Поэтому и южноазербайджанские просветители не ставили вопросов собственно азербайджанского национального сознания, языка. Не было этого и позже в ходе иранской революции 1905 - 1911 гг., а также в демократическом движении в Южном Азербайджане в 1918 - 1920 гг. под руководством Хийабани. Одна из причин этого заключалась в том, что в то время национальный вопрос еще не стоял ни перед одним из многих этносов проживающих в Иране, национализм в узком значении еще ни кем не пропагандировался, выражаясь больше в общегосударственном и "мусульманском" национализме.

Коренным образом изменившаяся мировая обстановка после первой мировой войны, в особенности стремление бывших колониальных стран к независимости превратил национализм в главную их идеологию. В частности, в Иране в силу ряда причин такой идеологией стал иранизм на основе персидского шовинизма, отрицающего этно и культурную самобытность других мусульманских народов, прежде всего тюркоязычных. Именно эта идеология была поднята на уровень государственной политики, особенно после установления диктатуры Рза шаха, стала важнейшим оружием национального угнетения в Иране. Не изменялось положение в этой области и в дальнейшем. Более того, напуганные ростом национального самосознания южноазербайджанцев, их стремлением защитить свою культуру, обычаи, язык особенно в период демократического движения 1945 - 1946 гг. правящие круги Ирана, в том числе и некоторые представители южноазербайджанской интеллигенции продолжали такую политику.

Революция 1979 г., свергнувшая тоталитарный шахский режим победила в немалой степени благодаря активному участию в ней Южного Азербайджана. Южноазербайджанцы ожидали от нее не только решения проблем демократизации всей общественной жизни страны, но и национального вопроса. Однако консервативное духовенство, захватившее руководство движением, не только отказалось от идей подлинной демократии, заменив их теократическими принципами, но и отбросило прочь саму идею национальной самобытности под предлогом того, что в исламской религии нет национальной проблемы. Таким образом, персидский шовинизм недавнего прошлого, теперь подменило религиозное отрицание всего национального, причем эта «новая» политика в национальном вопросе отнюдь не менее жестоко, чем в прошлом.

Естественно, что судьба наших единокровных братьев по ту сторону Араза нам небезразлична. Ни в кое мере не желая вмешиваться во внутренние дела, общественно - политическую жизнь соседнего нам Ирана, мы вместе с тем глубоко сочувствуем национальным чаяниям южноазербайджанцев, немало сделавших и способных еще больше сделать для процветания всего Ирана.