

Российская академия наук
Институт востоковедения

О. И. Жигалина

ЭТНОСОЦИАЛЬНАЯ
ЭВОЛЮЦИЯ
ИРАНСКОГО
ОБЩЕСТВА



Москва
Издательская фирма
«Восточная литература» РАН
1996

ББК 60.59(5Ирн)
Ж68

Ответственный редактор
М.С.Лазарев

Жигалина О.И.

Ж68 Этносоциальная эволюция иранского общества. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1996. — 264 с.
ISBN 5-02-017952-3

В данной книге на широком историческом материале анализируются тенденции этнического развития иранского общества и изменение основных элементов его социальной структуры; прослеживается процесс формирования национального состава Ирана, дается общая характеристика основных этнических групп; рассматривается динамика этносоциальных изменений на различных этапах исторического развития страны (в период монархии и при республиканском исламском режиме).

ББК 60.59(5Ирн)

Научное издание

Жигалина Ольга Ивановна

ЭТНОСОЦИАЛЬНАЯ ЭВОЛЮЦИЯ ИРАНСКОГО ОБЩЕСТВА

Утверждено к печати

Институтом востоковедения РАН

Редактор *В.В.Волгина*. Художник *Э.Л.Эрман*

Художественный редактор *Б.Л.Резников*

Технический редактор *О.В.Аредова*

Корректоры *Н.Ч.Годунова, И.И.Чернышева*

Компьютерный набор *К.В.Лихачев*. Компьютерная верстка *А.Н.Лылко*

Изд. лиц. № 020910 от 02.09.94

Сдано в набор 30.09.96. Подписано к печати 09.12.96

Формат 60×90¹/₁₆. Бум. офсетная. Печать офсетная. Усл. п.л. 16,5

Усл. кр.-отт. 16,9. Уч.-изд. л. 18,8. Тираж 500 экз.

Изд. № 7719. Зак. № 220. «С»-1

Издательская фирма «Восточная литература» РАН

103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

3-я типография РАН

107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

© О.И.Жигалина, 1996

© Издательская фирма

«Восточная литература» РАН, 1996

ISBN 5-02-017952-3

ВВЕДЕНИЕ

На рубеже 70—80-х годов XX в. в Иране произошло событие глобального масштаба. Шахская монархия, находившаяся у власти свыше двух тысячелетий и казавшаяся незыблемой, была свергнута, и в стране установился республиканский режим, возглавляемый шиитским духовенством, представлявшим собой плеяду современных мусульманских (шиитских) реформаторов. Создатель концепции теократического государства, аятолла Хомейни, стремившийся на практике воплотить свою теорию, поначалу склонялся к полному игнорированию существующих этнических различий населения страны. Но вскоре обнаружившиеся в районах проживания неперсидского населения центробежные тенденции напомнили ему о полиэтничности Ирана.

Обострение этносоциальной обстановки в постмонархическом Иране поставило шиитских идеологов перед необходимостью выработки конкретной позиции в области национальных отношений, которая бы соответствовала современной этнополитической ситуации. Общинный характер иранского общества, как известно, уже давно был разрушен, и оно приобрело современный облик, обусловленный концепцией модернизации, хотя в Иране все еще оставались институты, свойственные докапиталистическому общественному укладу. Несмотря на это, исламские политические деятели стремились к воссозданию мусульманской общины, которая, согласно их представлениям, должна была стать не только религиозной, но и социальной ячейкой нового общества. Этим должен был определяться и характер межэтнических отношений. Между тем времени на разработку концепции национальных отношений у них не было. Необходимость укрепления нового режима требовала стабилизации внутриполитической ситуации, и народные движения, охватившие районы неперсидского населения, где шиитские принципы не были достаточно прочны, стали подавляться силой. Это показало, что для новых иранских властей проблемы сохранения целостности Ирана, создания крепкой государственности не только не потеряли своей значимости, а, напротив, приобрели первостепенное значение. Все это и актуализирует исследование этносоциальных процессов в современном иранском обществе.

В отечественной и зарубежной иранистике уже проводились исследования по истории этногенеза конкретных этносов, населявших страну. Тщательному анализу, преимущественно с позиций экономического детерминизма, подвергалась также социальная структура иранского

общества. Между тем комплексного анализа этносоциальных процессов, происходящих в иранском обществе, проведено не было. Этот аспект принадлежит к слабо изученному разделу востоковедения, называемому политической этносоциологией. Выделение проблематики взаимодействия этнической и политической систем в самостоятельную область исследований диктуется ее актуальностью, поскольку в полиэтничном Иране корреляция культурной традиции народа и имперской политики рассматривается как столкновение культур доминирующего в общественных структурах и периферийных этносов.

В данной монографии предпринимается попытка на широком историческом фоне проследить процесс формирования национального состава основных элементов социальной структуры в период складывания современной макросоциоструктуры начиная с XIX в., когда под влиянием вестернизации начались кардинальные изменения на микросоциальном уровне.

Работа ограничивается анализом наиболее существенных явлений этносоциальной истории, играющих основополагающую роль в становлении иранской макросоциальной целостности (государства), трансформации иранского общества, с одной стороны, на микросоциальном уровне (социальная структура), а с другой — на этническом, как процесс эволюции иранской нации (“суперэтнота”), состоящей из конгломерата различных этносов.

* * *

Основой для написания настоящего исследования послужили документальные материалы, хранящиеся в отечественных архивах. Самые ценные сведения для разработки данной темы дали документы архива царского Министерства иностранных дел (АВПР). В его фондах содержится богатейшая переписка, изобилующая важными сведениями о внутренней жизни разных народов Ирана. Донесения царских дипломатов в Константинополе и Тегеране, рапорты консулов и послов, людей в большинстве случаев хорошо подготовленных, знавших персидский язык и обычаи, являются весьма ценным источником.

Кроме того, в работе были использованы материалы фонда “Национальный архив Индии”, в котором имеются материалы о различных иранских племенах — курдах, белуджах, бахтиарах, собранные английскими чиновниками и общественно-политическими деятелями в 20—30-е годы XX в. Для своего времени конфиденциальный характер и чисто служебное назначение всех этих документов в значительной степени (хотя и не всегда) гарантируют исследователя от тенденциозных искажений и прямых фальсификаций. Эти материалы широко не использовались отечественными иранистами.

Весьма плодотворным для освещения данной темы явилось обращение к документам Главного Архива Российской Федерации (ГАРФ),

в котором сосредоточены фонды бывшего Центрального Государственного Архива Октябрьской Революции в Москве (ЦГАОР). Ценные документы хранятся в персональных фондах видных государственных деятелей России и бывшего СССР – ф. “Н. П. Игнатъев”, “Д. Извольский”, “М. П. Павлович” и ряде других. Весьма информативны хранящиеся в архиве “Бюллетени информбюро Персии”, в которых содержатся данные иранской прессы 20—30-х годов XX в. Обзоры различных иранских журналов имеются также в фонде Иранского общества культурной связи с СССР. В фондах “С. Я. Трубецкой” и “Т. И. Филиппов” имеются копии работ русских историков, принадлежащих отечественной исторической школе, также редко используемые современными иранистами.

Поиски материалов проводились и в других архивах. В Российском Государственном Военно-историческом архиве (РГВИА) хранятся документы, собранные русскими офицерами в период ведения Россией войн с Персией в начале прошлого века. В них отражена национальная ситуация в северо-западных районах Ирана.

Ряд материалов был почерпнут в Архиве востоковедов Санкт-Петербургского Отделения Института востоковедения РАН. Здесь есть неопубликованные рукописи, имеющие непосредственное отношение к нашей теме. В их числе, например, работа Г. Петрова [28] и др.

Ценные сведения этнографического характера содержатся прежде всего в различного рода опубликованных документальных источниках. Большой интерес, в частности, представляют выписки из арабских и персидских хроник. Так, например, “Тарих-и Бахтиари” [212] содержит гипотезы о происхождении бахтиар, основанные на легендах. В ней содержатся географические описания, сведения о составе племен, их языке, расселении, обычаях, генеалогии правящих родов, а также хронологический перечень важнейших событий в Бахтиарии до начала иранской революции 1905—1911 гг. Таких документов существует довольно много. В их числе произведения иранской придворной историографии: “Ахсан ат-таварих” Хасан-бека Румлу (XVI в.), “Тарих-и аламара-йи Аббаси” Искандер-бека Туркемана (XVII в.), “Тазкират ал-мулюк” (XVII в.) и многие другие.

Достоверный фактологический материал содержит публикация документов американского посольства в Тегеране, относящихся к иранским событиям в апреле—октябре 1979 г. Как известно, после отъезда шаха из страны студенты — последователи имама Хомейни захватили американское посольство и стали обладателями его документации. Многие документы были испорчены, поскольку сотрудники посольства пытались уничтожить их, используя бумагорезательные машины. Однако многие документы, относящиеся к освещению событий, связанных с обострением этнополитической ситуации на периферии страны, сохранились. Они в дальнейшем были опубликованы в Иране. В нашей работе использованы некоторые материалы из двух томов (т. 31 и 32) сбор-

ника “Документы американского посольства в Тегеране” по курдскому вопросу [29].

К числу важных источников можно отнести и публикации высказываний иранских мусульманских мыслителей Д. Але Ахмада [42], А. Шариаги [322, 323], Р. Хомейни [294] и др.

Мы также обращались к изучению источников личного характера (запискам путешественников, мемуарам, литературе биографического характера), авторы которых посещали районы расселения различных иранских этносов, а также описывали быт, материальную и духовную культуру населявших Иран народов. Сведения по этнографии можно найти в донесениях посольств в Иране и отчетах царских “купчин” начиная уже с XVI в. Затем эта работа была продолжена путешественниками, посещавшими различные уголки Ирана. В их числе Н. Ханыков, А. Ходзько, русские и иностранные офицеры и дипломаты. Несмотря на то что эти лица состояли на государственной службе, их работам присуща исключительная научная добросовестность. В числе добротных работ — исследование Н. Ханыкова “Записки по этнографии Персии” [225]. Эта книга, получившая высокую оценку современников, представляла собой первый опыт подобного рода исследований и была подготовлена с учетом достижений и открытий в области исторических и филологических наук первой половины XIX в. Но если современников Ханыкова его книга привлекала главным образом “новизной сюжета”, а также практическим применением новой методологии, то для современных исследователей наибольший интерес представляет содержащийся в ней обильный оригинальный материал и в особенности составленные Н. Ханыковым таблицы краниологических измерений и сделанные на их основе выводы, до сих пор сохраняющие ценность.

В одном ряду с этой работой стоит исследование И. Ф. Бларамберга “Статистическое обозрение Персии” [72], написанное автором по следам путешествия в северные провинции Ирана — Гилян, Мазандеран, Хорасан и Туркмению. Наряду с ценными сведениями этнографического характера в ней представлены: перечень всех племен и народностей, населявших эти регионы, этнический состав, а также данные о социальной структуре кочевого и оседлого сельского и городского населения и много других сведений. С работой И. Ф. Бларамберга перекликается публикация П. М. Власова “Статистические сведения о Дерезгезском, Кучанском, Буджнурдском и Келатском округах Хорасана” [81], “Сведения о курдских племенах капитана Орановского”, а также другие историко-этнографические материалы, публиковавшиеся в “Сборниках материалов по Азии”. Важно также отметить отчеты путешествий по стране Д. Беляева [69], А. Туманского, П. Томилова, Б. Миллера [163], В. Минорского [164—169] и др.

Источники такого рода послужили основой написания научных исследований о различных народах, населявших иранское государство.

Их история освещалась известными востоковедами, среди которых в первую очередь следует назвать труды В. В. Бартольда, А. Вострова,

А. П. Колпакова [139], Б. Коллюбакина [141], М. П. Петрова и др. В этих работах освещаются частные вопросы, касающиеся того или иного народа, или же даются самые общие сведения о них.

Тема этнической и социальной истории получила освещение и в исследованиях иранистов и востоковедов широкого профиля в советской историографии. Среди них в особенности можно выделить работы О. Л. Вильчевского [79—80] о курдах, о племенах Фарса М. С. Иванова [122—125], о белуджах М. Г. Пикулина [189], о бахтиарах В. В. Трубецкого [212], о туркменах Б.-Р. Логашовой [151], о южных племенах Ирана (лурах, арабах и некоторых других) Б. Балаяна [59] и т. д. Этой же проблематике посвящены отдельные части в монографиях Н. А. Кузнецовой [144], А. Д. Давыдова [97], статейных разработках В. Тардова [208], М. Павловича, Г. Петрова и других авторов. Особо следует выделить статьи В. В. Трубецкого, С. М. Алиева, Б.-Р. Логашовой о национальной ситуации в Иране в 60—80-е годы XX в.

Наиболее полно этносоциальные проблемы были освещены в работах В. В. Трубецкого. Выходец из известного рода русских князей, родственник одного из разработчиков евразийской исторической школы Н. Трубецкого, В. В. Трубецкой известен как автор монографического исследования о бахтиарах, в котором он использует данные, собранные его родственником путешественником П. С. Трубецким. Культурные традиции, носителями которых являлись представители рода Трубецких, отразились и на исследовательской работе В. В. Трубецкого-ираниста. Основное внимание В. В. Трубецкой уделял социально-экономическим проблемам иранских кочевников. В своих работах он анализировал процесс перехода кочевых племен Ирана на оседлость в период правления последнего шаха Мохаммеда Реза Пехлеви. На добротном фактологическом материале В. В. Трубецкой показывал изменения, которые произошли в положении оседло-кочевых племен в условиях, порожденных развитием капиталистических отношений, утверждением частной земельной собственности и формированием буржуазно-помещичьего государства. В результате скрупулезного анализа он пришел к выводу о том, что перестройка хозяйства указанных племен являлась крайне мучительным процессом, связанным с громадными жертвами и разорением. “Оседание, — заключал В. В. Трубецкой, — не улучшало положения кочевников, означая утрату для них личной и хозяйственной независимости, нищенское, полукрепостное, зависимое состояние. При оседании племен усиливалось ассимиляторское воздействие господствующей нации” [211, с. 38—39].

Эта проблема была детализирована в дальнейших трудах ученого. Несмотря на то что ломка кочевого уклада не приносила на первых порах улучшения социально-экономического положения кочевников, новые формы хозяйствования на капиталистической основе расширяли их представления о внешнем мире. Вследствие ширившихся контактов с городом сознание своей исключительности и превосходства сменяется у кочевников чувством неудовлетворенности, сознанием своей отста-

лости. Культурно-просветительская деятельность иранского правительства открыла для бывших кочевников доступ к образованию, из представителей племен стало формироваться поколение интеллигенции. Среди дипломированных агрономов, врачей, учителей были уже не только выходцы из верхов, но из средних и даже низших слоев племени. Формирование местной интеллигенции является важнейшим фактором в процессах национального развития племенных этнических групп и народностей [210, с. 99].

В. В. Трубецкой уделял внимание не только этой группе населения, но также разделенным государственными границами этносам, рассматривая национальные процессы в Иране под влиянием общественных реформ 60—70-х годов, а также в ходе иранской революции 1978—1979 гг. Автор справедливо полагал, что анализ положения разделенных народов чрезвычайно сложен и отличается широким многообразием в каждом конкретном регионе. Эту сложность определяет то обстоятельство, что разделенные части этноса, связанные с различными государственно-правовыми структурами, как правило, находятся на различных уровнях национального и культурного развития. В. В. Трубецкой также сделал важный вывод о том, что стандартизация и модернизация общественной жизни вовсе не ведет к смягчению национальных противоречий, которые приобретают большую остроту, стимулируя рост национального сознания. Жизнь показывает, что интеграционные процессы не устраняют окончательно основных причин движения этнических групп к национальному обособлению, в основе чего лежит принцип неравномерности хозяйственного и общественного развития, дискриминационные тенденции в политике правящих классов.

Таким образом, в отечественной иранистике были предприняты исследования историко-этнографического, социально-экономического и социально-политического характера как отдельных народов, населяющих Иран, так и исследования комплексные, целью которых был анализ основных закономерностей национальных процессов в различные исторические периоды.

Особенно тщательно изучение социальной структуры иранского общества проводилось отечественными историками. Исследование иранской буржуазии предпринималось Р. А. Сеидовым. В монографических исследованиях Н. М. Мамедовой [157] предпринят глубокий анализ иранской мелкой и компрадорской буржуазии. Изучению крупной промышленной буржуазии посвящены исследования А. З. Арабаджяна [48]. Для нашей работы полезным было ознакомление с монографией В. П. Цуканова [228], в которой на конкретном фактологическом материале доказывается неравномерность экономического и социального развития различных регионов страны.

Однако в отечественной иранистике отсутствуют комплексные социологические исследования иранского общества, несмотря на то что отчасти этот аспект рассматривался в коллективной монографии «Иран-

ская революция 1978—1979 гг. Причины и уроки” [126] в современном социологическом аспекте.

Аналогичная работа проводилась и западноевропейскими и иранскими специалистами.

Базовой работой для социологических исследований конкретных этнических групп Ирана является книга Ф. Барта [254], цитируемая многими учеными мира.

Общетеоретические социально-политические проблемы были глубоко исследованы американской социологической школой. Так, еще в 40-е годы К. Хэделом была написана работа о психологии социальных движений. В 50—60-е годы эта тема была углублена и детализирована учеными различных университетов и научных учреждений США. В их числе книги Х. Точа [327] “Социальная психология и социальные движения” (1965), Л. Биндера [257] “Иран: политическое развитие в меняющемся обществе (1962), “Социология религии и социология знания” [255] П. Бергера и Т. Лакмана (1969) и др. Исследования этого аспекта были продолжены и в 70-е годы. В числе заслуживающих внимания исследований труды Э. Обершала [310] “Социальные конфликты и социальные движения” (1973), Э. Орама [313] “Введение в политическую социологию” (1978) и т. д.

Среди исследований 80—90-х годов упоминания заслуживает книга Парса Мизага [317] “Социальное происхождение иранской революции” (1989) и др.

Социологический анализ содержится также в работе Дж. Р. Гартвейга [279] о бахтиарах, лурах и некоторых других этнических группах.

Социальные проблемы затрагиваются в книге Терборна Горана “Наука, класс и общество”, изданной в Лондоне в 1980 г. [326].

Важны также результаты социологических исследований, проводящихся востоковедной школой немецких ученых. В этой связи следует упомянуть ряд трудов, изданных в Тюбингене в 60-е годы и слабо используемых отечественными иранистами. Это работы Рудольфа Вольфганга [330] о социальной организации западноиранских курдов, его исследование совместно с Хасаном Салахом, посвященное изучению курдских аристократических фамилий. Несколько интересных исследований по современной истории Ирана осуществила немецкая исследовательница Ильзе Ичеренска совместно с иранскими специалистами [268, 309].

Большинству теоретических построений присуща абсолютизация роли одного фактора (самосознания, культуры, элит, экономики, государства, политики и др.). В то же время взятые вместе подходы, ориентации и конкретные этносоциологические исследования охватывают существенные аспекты исследуемой нами проблемы во всей ее сложности и многообразии. В современной зарубежной иранистике обращается внимание на цикличность иранской истории. Об этом, в частности, упоминалось еще Р. Фраем в его широко известной монографии “Наследие Ирана” [222]. Профессор Д. Морган связывает цикличность с правлением тех или иных династий. Он полагает, что различия отдельных эта-

пов истории Ирана определялись тем, как воспринималось иранское наследие, какие формы принимал процесс слияния норм жизни самих иранцев с традициями кочевников-степняков. Соединение опыта иранского общества и традиционализма кочевников Центральной Азии выразилось в политическом институте султаната. Верховная власть выступала как главенство определенной семьи, династии. Далее автор отмечает, что если в сельджукский период приток кочевников не нарушал баланса между скотоводческим и земледельческим населением, то ситуация при монголах переменилась. Их приход был связан с миграцией значительных масс кочевников, что нарушило нормальное соотношение земледельцев и скотоводов и негативно, по его мнению, сказалось и на экономике, и на возможностях их взаимной ассимиляции в рамках единого общества. Однако со времени правления Газан-хана (1295—1304) становятся все более заметными перемены и в среде завоевателей. Меняется, в частности, их отношение к земледелию, сам Газан-хан принимает меры к возвращению крестьян на землю. Обращение монгольских верхов в ислам существенно облегчило их сближение с местной бюрократией. Морган полагает, что причинами цикличности иранской истории является противоборство между цивилизованным персидским обществом и варварской кочевой периферией. Начало каждого такого цикла, по Моргану, отмечено появлением новой империи, включавшей и территорию собственно Персии, и соседних с ней стран ближневосточного региона. Создателями империй выступали, как правило, предводители кочевых орд, вначале тюркок-сельджуков, затем монголов, чагатайцев и, наконец, туркменских племенных конфедераций Кара-Коюнлу и Ак-Коюнлу. Завершающий и самый короткий цикл был начат в первые десятилетия XVIII в. выступлениями афганских племен.

Действительно, нельзя не согласиться с проф. Морганом в том, что история Ирана циклична. Однако мы склонны связывать смену циклов с характером этногенетических процессов как всего иранского суперэтноса в целом, так и этногенезов многих народов этого ареала. Каждый из этносов, обладая своим этническим возрастом и соответствующим ему пассионарным потенциалом, оказывал мощное воздействие и на ход этногенеза всего иранского суперэтноса, т. е. динамика последнего в Иране имела своим источником межэтническую социокультурную гетерогенность, сплавленную “идеей” иранского национализма или шиизма. Иранцы — это особый тип культурно-исторической общности, организуемый исламом (шиизмом) и этатизмом. Иранская империя создавалась через экспансию прежде всего культурную, благодаря подчинению ее территории единому цивилизационному порядку и принципу, который этот народ считает высшим и которому считает должным подчиняться. И крушение этой объединяющей идеи угрожает расколом и разъединением империи или “суперэтноса”.

Для нашего исследования в большей мере важно учитывать взгляды на этнические и социальные процессы в Иране иранских авторов. В числе глубоких исследований такие, как работа Мохаммеда Мокри

о курдских племенах [304], книга Мохаммеда Бахманбеги “Обычное право и обычай племен Фарса” [66] и др. Эти авторы сами являлись выходцами из племен, хорошо знали эти племена, их обычаи и социальную структуру. В этом заключается очень большая ценность их исследований. Очень важные сведения содержатся в книгах Махмуда Бавери [57], мирзы Хасана Фесаи [220] и многих других авторов.

После свержения шахского режима некоторая часть иранских ученых покинула страну и продолжала заниматься наукой за рубежом. В 80-е годы иранскими учеными было написано немало интересных работ по социально-политическим проблемам Ирана. Одни из них были изданы в Тегеране, другие — за рубежом. Так, например, в Тегеране была издана книга Мехрабана Расуля [162] “Некоторые аспекты истории Ирана” (1982), а также Ш. Ахави [237] “Религия и политика в современном Иране” (Нью Йорк, 1980) и др.

В числе иранских ученых, работающих за рубежом, Мансур Моаддель [303], выполнивший в Колумбийском университете диссертацию, представляющую социологическую характеристику иранской революции 1978—1979 гг. Он, в частности, отмечает, что, как иранец, надеялся на то, что свержение шахского режима приведет к политической демократии в стране. Однако на практике этого не случилось. В своей работе автор характеризует некоторые общественные слои, в той или иной степени задействованные в процессе общественной демократизации конца 70-х годов. Для нашей работы полезным было ознакомление с опубликованной в Кельне в 1985 г. диссертацией иранского специалиста Т. Х. Шальмани [321].

Весьма обширен список зарубежной литературы, касающейся проблем национализма и ислама, начиная с работы Р. Коттама “Национализм в Иране” (1964), переизданной в 1979 г. и ставшей “классической” по данной теме [265], до исследований иранских авторов, изданных в Европе, например Арджуманда Саида [245] “От национализма до революционного ислама” (1984) и Аземи Фахреддина [249] “Иран: кризис демократии” (1989) и пр. В их числе также книга М. Резы Годса [195] “Иран в XX веке. Политическая история” (1989), переведенная на русский язык и опубликованная в Москве в 1994 г. В ней автор пытается ответить на вопрос, почему большинство социальных движений зарождаются в Иране на севере страны. Он поставил перед собой задачу “показать непрерывность и прерывность политической истории Ирана” [195, с. 3]. Пытаясь обосновать свою точку зрения по этим проблемам, автор подчеркивает, что в Иране личные отношения часто берут верх над национальными интересами или любыми идеологическими обстоятельствами.

Немало литературы, относящейся к нашей теме, было опубликовано в Иране, Европе и США в 90-е годы. Хотя большая часть ее остается для нас недоступной в силу известных обстоятельств, мы старались по возможности учесть ее в нашем исследовании.

Методологической базой настоящего исследования являются труды некоторых представителей зарубежной социополитологии и специалистов по истории мировой философской культуры.

Представители классической зарубежной социологической науки предлагают различные подходы, касающиеся развития человеческого общества. Одни из них отдают большее предпочтение ценностному подходу к общественным процессам, нежели экономическому детерминизму (Шарль Луи Монтескье, Э. Дюркгейм и др.). Другие, напротив, свои приоритеты связывают с закономерностями развития производительных сил и соответствующих им производственных отношений. Эти процессы исследуются марксистской политической экономией и социологией.

Многие идеи классиков социополитологии были развиты и дополнены представителями современной социологической мысли. В числе новых подходов к анализу общественных процессов теория коммуникаций, политической мобилизации центра-периферии или внутреннего колониализма и др., содержащиеся в трудах современных обществоведов США и Европы (Г. Зиммеля, Л. Коузера, К. Дойча, Р. Дарендорфа, Д. Тибо, Г. Келли, Ф. Хайдера и др.).

В то же время в современной зарубежной историографии можно отметить стремление ученых и специалистов анализировать национальные процессы в Иране с помощью различных методик и подходов. Это, на наш взгляд, является достаточно продуктивным, поскольку содействует выявлению истины с более высокой долей точности.

Некоторые авторы склоняются в пользу компаративистского подхода для изучения взаимодействия этносов и государства в Иране. Так, например, английский ученый Р. Тэппер [325] отмечает в своей книге, что взаимоотношения между государством и его политикой в отношении этносов, характеризующиеся многообразием экономических, социальных и политических связей, наиболее полно раскрываются при использовании комплексного компаративистского подхода. Он подчеркивает, что такой анализ следует начинать с определений, типологии и классификации того, что будет сравниваться. Кроме того, понимание природы трибальной организации и отношений между племенным и неплеменным обществом может быть достигнуто при условии тщательного исторического анализа социальной и этнополитической основы трибальной системы. Касаясь анализа трибальных социополитических форм в Иране, Р. Тэппер считает, что ситуация на периферии, где трибальная организация и номадизм все еще имеют важное социальное значение, может быть рассмотрена с точки зрения политической и социальной реакции этих институтов на государственную политику, а также с точки зрения их экономической или экологической адаптации к меняющимся социальным условиям. При этом городская центральная власть рассматривает племена как синоним центра оппозиции.

Р. Тэппер различает в XIX в. три социополитические группы среди иранских кочевников: централизованные конфедерации (района Южного Загроса), децентрализованные диффузные группировки (туркмены и белуджи) и промежуточную между этими двумя. В то же время автор затрудняется ответить на вопрос, насколько глубоко такой иранский стереотип, как кочевник, связан своими корнями с культурой иранского оседлого общества. В то же время он полагает, что племена имеют свои этнические названия (курды, луры и др.) до тех пор, пока они не перешли к оседлости. После изменения их кочевого уклада на оседлый они ассимилируются, по мнению автора, и могут принять наименования доминирующей этнической группы.

Этот подход к анализу такой важной социальной группы, как племена, представляется интересным, но не бесспорным. Безусловно положительным является то, что это исследование имеет дело не с отдельными представителями такой социокультурной системы, как племена (курдами, лурами, бахтиярами и т. д.), а рассматривает иранское общество в целом как сложную социополитическую систему. Справедливым является утверждение Тэппера о том, что племена — это социальная система, отличающаяся от государства. В то же время он не дифференцирует социальные системы, составляющие государства, концентрируя внимание на внутренних и внешних составляющих племен.

Между тем государство, на наш взгляд, состоит из различных объединений: этнических (языковых) и национальных групп, территориальных общин, каждая из которых представляет особую социальную группу, отличающуюся одна от другой. Причем государство, а также языковые и территориальные социальные системы отличаются от нации как многосвязной группы. Возражение вызывает и тезис автора о полной ассимиляции племен при переходе на оседлость и идентификации их с доминирующим этносом. С изменением норм общественной жизни социальные и национальные противоречия приобретают большую остроту, стимулируя рост национального самосознания. Это доказывает полная острота национальными, религиозными и этническими конфликтами жизнь меньшинств в промышленно развитых странах Запада.

В отличие от Р. Тэппера позиция другого современного американского ученого Р. Кэнфилда [262а] связана с тезисом о сближении различных этнических культур на основе общеиранской культуры. Его система доказательств весьма фундирована и основывается на знании истории Ирана. Он делает важное замечание о том, что Иран, приняв ислам, многое сохранил от своих домусульманских воззрений и образа жизни, приспособивая их к мусульманским представлениям о развитии общества. Тем самым он стремится установить связь между устойчивостью иранской социокультурной системы и исламо-персидским историко-культурным синтезом. Таким образом, именно ислам (в его шиитском выражении), по мнению Кэнфилда, способствовал устойчивости иранского суперэтноса. Это исследование в определенной степени отвечает

на вопрос, поставленный в работе Р. Тэппера, о соотношении иранской культуры и культуры кочевого общества. Кэнфилд полагает, что иранская культура, будучи прерогативой элитарных классов, была абсорбирована многими местными культурами. Он считает, что, несмотря на социальные и языковые (этнические) различия, население этой обширной территории “на многих общественных уровнях имело общие представления о нормах взаимодействия и противодействия” [262а, с. 20], т. е. имело общность культуры.

Р. Кэнфилд использует культурологический подход к анализу этносоциальных процессов, выдвигая тезис об общности иранской культуры для всех или большинства населяющих страну этносов в качестве интеграционного фактора, способного создать положительный баланс национальных интересов многих населяющих Иран этносов и ведущего к общественной стабилизации.

Историко-культурологический подход представляется достаточно интересным. В современном Иране ему придается большое значение поскольку, как полагают иранские ученые, “описание и разъяснение сущности иранцев, которые показали бы их историческое движение, должны прежде всего сконцентрироваться на вечных ценностях иранской культуры (культуры в широком смысле слова, которая включает в себя идеи, религию, искусство, все относящееся к религиозным обрядам и представлениям и др.), а также на постоянном изменении повседневной жизни и сохранении ее постоянных потребностей” [345а, 1995, №38, с. 27].

В отечественной этносоциологии до последнего времени доминировало два направления. В советской этнологии господствовала концепция этноса, разработанная учеными под руководством Ю. Бромлея [74; 75], которая, однако, принимается не всеми этнологами, поскольку используемая ее авторами терминология представляется достаточно дискуссионной. До сих пор продолжается дискуссия по вопросу о трактовке основополагающих этнологических понятий “этнос”, “нация”, “народность”, “этническое и национальное” и т. д. При разграничении двух последних понятий авторы этой концепции имеют в виду под первым все то, что относится преимущественно к внешним признакам, отличающим отдельные социальные коллективы людей друг от друга и присущим как всему данному коллективу (или общности), так и отдельному ее члену (“этнофору”). Эти признаки — место постоянного обитания, язык, основные, наиболее характерные черты материальной и духовной культуры, наконец, неповторимый психический облик, разнообразно проявляющийся как в объективной, так и в субъективной формах [74, с. 68]. К числу собственно этнических признаков отчасти принадлежат и некоторые антропологические категории, характеризующие людей как в расовом, так и в морфологическом отношении.

В последнее время отечественные этнологи все более критично относятся к этой точке зрения, которая определяется некоторыми из них как несоответствующая современному уровню науки. Набор призна-

ков, позволяющих различать и отождествлять исследуемые общности людей, был признан неадекватным, не отражающим сущность этноса.

Другое направление отечественной этносоциологии уходит своими корнями в философию русского зарубежья (Н. Трубецкой, Г. Вернадский и др.), которая до недавнего времени была “белым пятном” для российских ученых.

Преемником и продолжателем идей евразийцев 20—30-х годов, как они себя называли, был известный отечественный историк и этнолог Л. Н. Гумилев. Он являлся автором теории этногенеза, согласно которой различал периоды возникновения этноса, его развития до кульминации и старения, между которыми имеются промежуточные стадии [92]. После смерти ученого его учениками была продолжена работа по изучению этнической истории с позиций евразийской исторической школы. Попытка проанализировать события в Иране в 1979 г. с этой точки зрения была предпринята В. А. Мичуриным в статье “Возрождение Ирана в свете теории этногенеза” [169].

В последнее время в отечественном востоковедении появились публикации, свидетельствующие о том, что в России стали проводиться исследования в области этносоциологии, которые имеют одну отличительную черту. Они изначально культуроцентричны. Сторонники этого научного направления мало интересуются экономическими факторами, цементирующими “суперэтнос”. Предлагаемый ими концептуальный аппарат, применяемый к анализу этносоциальных процессов с культурологической точки зрения, делает акцент на культурно детерминированных процессах разграничения этносов в рамках империй.

Анализ отдельных сфер этносоциального развития и межэтнических отношений не дает, однако, полной картины изучения объекта исследования. В лучшем случае он остается фрагментарным, в худшем содержит противоречивые выводы, оценки и суждения, оторван от реальной действительности. Исследование этносоциального аспекта общественного развития выходит за рамки какой-либо из существующих дисциплин, поскольку охватывает широкий круг взаимосвязанных друг с другом проблем. В него входят этнографические, социологические, культурологические и прочие аспекты. В связи с этим представляется, что для анализа избранного объекта изучения необходимо выработать комплексный, междисциплинарный подход, который бы позволил по возможности полно проанализировать этносоциальные процессы в иранском обществе в избранный нами период.

* * *

Для разработки собственного подхода к анализу этносоциальных процессов в Иране большое значение имело ознакомление с концепцией “центра-периферия”, или внутреннего колониализма, сформулированной в 60-е годы латиноамериканскими исследователями и развитой в ос-

новном Иммануилом Уоллерстейном и Майклом Хечтером в 70-е. Эти концепции возникли на стыке экономической географии и политологии и исходят из теоретических предпосылок экономического детерминизма. Акцент при этом смещается на выявление и анализ противоречий между доминирующим, более развитым ядром (центром) и отсталой, подчиненной центру периферией. Эти моменты важно учитывать при рассмотрении процессов интеграции-ассимиляции, свойственных официальной доктрине “единой нации”, широко распространенной в Иране и лежащей в основе государственного национализма. Сторонники этой концепции, следовательно, рассматривают межэтнические отношения как особое взаимодействие между силами и институтами, выражающими интересы доминирующего этноса, и силами и институтами периферии.

Прежде чем предложить свой вариант междисциплинарного подхода к анализу этносоциальных процессов в иранском обществе, отметим, что этническое развитие существенно отличается от ритмов развития социальной истории. В связи с этим методологически начать исследование этносоциального аспекта можно, исходя из преднамеренного отвлечения от конкретных способов производства. При этом мы попытаемся на практике использовать некоторые приемы анализа, характерные для структуралистских концепций 60—70-х годов, уже давно отошедших на Западе на второй план, но позволяющих, на наш взгляд, при сквозном рассмотрении конкретного исторического материала осуществить новое видение уже известных фактов, ввести новый фактический материал и получить продуктивные результаты.

В нашей работе мы рассматриваем иранское общество как сложную макросоциальную структуру, состоящую из различных взаимодействующих между собой достаточно сложных социальных систем. В то же время в этническом аспекте она представляет собой “полиэтническую целостность”, т. е. “суперэтнос”, состоящий из этносов и более мелких подсистем. Этносы, как известно, имеют системную природу. В их основе находятся связи, цементирующие коллектив и простирающиеся на природные особенности населяемого данным коллективом ландшафта. Наряду с пространственными связями этнос формируется связями временными, т. е. традицией. Как всякая системная целостность этнос бесконечно делим на субэтнические единицы (подсистемы, звенья, блоки, элементы и пр.) [92, с. 16]. В связи с этим мы основное внимание уделяем функционированию этих подсистем (этнических и социальных) в рамках этносоциальной макроструктуры Ирана.

Мы оперируем некоторыми терминами, характерными для ряда этнологических концепций. Так, например, под понятием “суперэтнос” понимается группа этносов, взаимосвязанных экономическим, идеологическим и политическим общением. При этом “этнос” — не просто группа людей, а система различных по вкусам и способностям личностей, продуктов их деятельности, традиций, вмещающей географической среды, этнического окружения, а также определенных тенденций, господ-

ствующих в системе. Этноты, как было упомянуто выше, имеют внутритническое дробление. В их состав входят, в частности, субэтноты, т. е. подсистемы или часть этноты, которые возникают в результате различных исторических обстоятельств, иногда они совпадают с сословиями, классами и пр., легко рассасываются. Они отличаются особыми манерами, обхождением, способом выражать свои чувства [92, с.17].

Связь этнических и социальных процессов проявляется в возникновении временных социальных объединений (кружки, артели, секты, банды и пр.), которые именуется в этнологии "консорциями". Разъяснение других, менее часто используемых терминов приводится в постраничных примечаниях.

Поскольку ключевыми аспектами нашего исследования являются процессы интеграции, дезинтеграции и взаимодействия доминирующего и периферийных этнотов, мы будем руководствоваться следующими положениями.

В нашем исследовании мы различаем этноты, занимающие внутреннюю и внешнюю периферию. Последние включают прежде всего разделенные государственными границами этноты, а внутреннюю составляют те, которые располагаются между центром, т. е. условным ареалом компактного проживания доминирующего этноты (иранцев-шитов), и внешней периферией, населенной инонациональной и инорелигиозной массой. Включение периферии в общегосударственную экономическую систему вызывает не сближение контактирующих этнотов, а скорее этносоциальную стратификацию, неравное положение между представителями ядра или центра, занимающими элитарное общественное положение (торговля, финансы, предпринимательство и пр.), и населением периферии.

Осознание своего подчиненного, неравноправного положения побуждает лидеров периферийных этнотов добиваться перераспределения власти и ресурсов в свою пользу с помощью политической организации на базе этнической общности. В свою очередь доминирующая группа, используя свои исходные преимущества, стремится к институционализации и закреплению сложившейся системы стратификации, пытается регулировать распределение ресурсов и социальных ролей, ограничивая для индивидов из периферии доступ в верхние звенья иерархии путем юридического или фактического закрепления неравенства и дискриминации.

При анализе интеграционных процессов, цементирующих иранский суперэтнот, мы отдаем предпочтение как экономическим, так и культурологически детерминированным факторам.

Детерминантом общественного развития в целом и критерием его успеха очевидно является экономический комплекс. Экономические факторы играли объединяющую и регулирующую роль в иранском обществе, для которого была характерна социокультурная дробность, поскольку его составляющими были представители различных этнотов, сект, кланов, каст, общин, фракций, землячеств, орденов и т. д. Важным

консолидирующим фактором специалисты называют монетизацию хозяйства и общества. Не случайно известный отечественный востоковед Л. И. Рейснер подчеркивал, что “в восточном обществе деньги, будучи аккумулированы в достаточном количестве в казне, служили мощнейшим средством политической консолидации страны” [194, с. 80], гарантом социальной стабильности общества в целом. Основные источники дохода в восточном обществе контролировались нобилитетом, что способствовало поддержанию его господствующего положения.

Хозяйство периферии в Иране было подчинено нуждам центра. Экономическое подчинение закреплялось юридическими, политическими и военными мерами, этническое неравенство принимает форму дискриминации на почве языка, религии, культуры.

В роли наднациональной, обращенной ко всем большим и малым народам, выступала иранская культура с ее духовной жизнью и ценностными ориентациями. Важным национально-этническим фактором выступала религия. В Иране, как известно, важную роль сыграл зороастризм, а затем и ислам в его шиитском выражении, который, как и зороастризм, на первых порах имел для иранцев генотейстическое значение. Носителем наиболее универсального принципа, объединяющего столь разнородный конгломерат социальных и культурных структур, выступало государство, которое могло выходить за локальные пределы, “обеспечивая несомненное единство пространства и населения в политическом, административном, а в определенной степени и хозяйственных планах” [109, с. 51].

Разработка комплексного междисциплинарного подхода к изучению этносоциальной эволюции иранского общества, предпринятого нами, базировалась на исследованиях смежных дисциплин, которые предпринимались отечественными и зарубежными специалистами. В особенности внимание уделялось исследованиям, осуществляемым в области этнографии, социологии, политологии, истории и общественной мысли Ирана, изучения ислама и национализма. Как удачно отметил Л. И. Рейснер, высоко оценивший роль всестороннего подхода к анализу научного объекта, “большое значение приобретает комплексное изучение исторических и современных вопросов развития Востока, что предполагает установление тесного сотрудничества востоковедов-медиевистов, с одной стороны, с экономистами, социологами и политологами, занятыми современной проблематикой — с другой” [194, с. 92].

Обрисованный выше комплекс проблем входит в рамки предлагаемой читателю монографии, что определяет и структуру данной работы.

Поскольку литература затронутых в нашем исследовании вопросов достаточно велика, поэтому, помимо весьма сжатого обзора основных источников и историографии, даются отсылочные сноски на новые обобщающие работы, а при цитировании — на первоисточники.

Автор выражает благодарность всем коллегам, оказывавшим помощь при подготовке, написании и публикации настоящей монографии.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ИСТОРИЧЕСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ И НАПРАВЛЕНИЯ ЭТНОСОЦИАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ ИРАНА В XIX — НАЧАЛЕ XX в.

К началу XX в., когда стабилизировался национальный состав Ирана в рамках его современных границ, Иранская империя прошла долгий и неоднозначный путь своего становления как суперэтнической целостности, связанный, с одной стороны, с возникновением и изменением персидского этноса, а с другой — с этнонациональным оформлением многочисленных народов, принадлежащих преимущественно к иранской, тюркской и арабской языковым группам. Характеристика этнического состава Ирана, однако, не ограничивается представителями этих трех этнических групп. Его географическое положение благоприятствовало тому, что на иранской территории осуществлялись контакты и взаимоотношения многочисленных народов. Различны были обстоятельства, сопровождавшие присоединение-вхождение этих народов в Иранскую империю. Однако сохранение этого огромного единства поддерживалось не только военной силой, но и потребностью в общем нормативном порядке и внешнем органе, обеспечивающем порядок, ограничивающем местное своеволие и разгул локальных страстей. Позитивный и созидательный по своей исторической направленности исход предлагала государственная власть, которая превращала свою единичную волю в организованную форму деятельности многих групп.

Некоторые традиции взаимоотношений этносов и политической системы, которые в той или иной степени сохранились в современном Иране и являлись важными факторами межэтнических отношений на протяжении многовековой истории страны, берут свое начало в домусульманскую эпоху и первые века распространения ислама, и в особенности шиизма, среди персов. Наиболее зримы эти особенности в период правления персидских династий эпохи Ахеменидов, Сасанидов и Сефевидов. В связи с этим представляется целесообразным подробнее остановиться на анализе некоторых главных тенденций этносоциальных процессов ко времени завершения формирования национального состава Ирана.

Формирование национального состава Ирана

В числе важных тенденций во взаимоотношениях этносов и политических структур власти, зародившихся еще в домусульманский период истории страны и сохранившихся до наших дней, — значимость этносоциальной эволюции персов, консолидирующей роли личности шаха, официальной религиозной идеологии, иранской культуры, политики насильственного переселения неперсидских этносов, роли государства как регулятора межэтнических взаимоотношений и некоторые другие.

Границы первых иранских государственных образований то расширялись, то сужались, что оказывало влияние и на их национальный состав. Возникновение и развитие иранских государств связывается с возвышением династий персидского происхождения [64] (Ахеменидская держава (VI в. до н. э.), Парфянское царство (247 г. до н. э. — 224 г. н. э.) и др.), возглавляемых представителями персидской элиты. Это, очевидно, означает, что социальные изменения на макроуровне были возможны вследствие определенных сдвигов, происходивших в эволюции и структуре прежде всего персидского этноса, который, как представляется, опережал на определенных этапах развитие других проживавших совместно с ним этносов по уровню этнического и политического сознания. Этому процессу способствовали различные обстоятельства. По свидетельству ученых, уже в VII в. до н. э. персы отличались своей внутренней сплоченностью и составляли племенной союз. Благоприятные ландшафтно-климатические условия Фарса, где они занимали господствующее положение, способствовали активизации хозяйственно-экономической деятельности персидского этноса, развитию его языка, материальной и духовной культуры [132, с. 14]. Эти и другие факторы их обитания и жизнедеятельности привели к тому, что персы ощутили способность к экономической консолидации и заняли в Фарсе неосвоенную экологическую нишу, обеспечившую им успех в хозяйственной деятельности. Совокупность экономических, политических и идеологических факторов позволила им фиксировать свое позитивное отличие от других этнических групп. Это стимулировало их социальное движение, приведшее к созданию персидской государственности. Фарс в памяти древних авторов оставался “сердцем Персии”. Это государство унаследовало многовековые традиции более ранних цивилизаций; оно возникло из конгломерата сражавшихся племен, объединенных своей приверженностью иранской идее, под которой понималась актуализация иранской духовной культуры, религии, искусства. Профессор М. А. Дандамаев справедливо отмечал, что Персидское государство “стало величайшей мировой державой... Это путь борьбы, имеющий тенденцию к неограниченному господству царской власти против родовой знати, отстаивающей упорно свои прежние привилегии” [99, с. 168]. В этнографическом отношении под “иранцами подразумевали ветвь арийского племени, находящуюся в ближайшем родстве с арийцами Индии” [60, с. 2]. Ахеменидская держава, состоявшая из множества сатрапий (“культурно-исторических зон”), выявила, что именно государ-

ство выступало для иранцев в качестве наиболее универсального принципа, объединяющего столь “разноликий конгломерат социальных и культурных структур”.

Ядро социально-классовой структуры Ахеменидской державы составляли персы, поскольку они занимали верхнюю ступень военно-политической и бюрократической иерархии, являлись носителями своеобразной культурно-интеллектуальной традиции. Им удалось занять такую пространственно-географическую и экологическую нишу, которая обеспечила им приобретение материального базиса иранской культуры (цивилизации). Как справедливо отмечал Л. П. Карсавин, “природа, подобно человечеству, есть индивидуализация высшего субъекта — макрокосмоса... Природа оказывает влияние на исторический процесс не как таковая, но как взятая изолированно, но лишь отражена в сознании и преобразована в социально-психический элемент” [135, с. 358].

Персы в подавляющем большинстве закрепились в Фарсе и после образования персидской державы не ощущали потребности распространения на другие племена ни своей веры, ни законов, в соответствии с которыми они жили. Персы стремились сохранить свою этническую обособленность и положение руководящего слоя. Они не намерены были менять свой язык и не отказывались от дуалистической веры, но довольно четко осознавали, какие практические преимущества для улучшения жизни открывает им господствующее положение.

Важным культурно-цивилизационным фактором, игравшим существенную роль в консолидации персов на всех этапах их исторического развития, являлась религия. Несмотря на то что в домусульманском Иране были распространены различные верования, они не сумели добиться такого влияния на народные массы, как учение Авесты — зороастризм, появившийся в Иране одновременно с появлением индоевропейских арийских племен. Ортодоксальный зороастризм олицетворял собой идею иранской государственности и сохранения условий, способствующих закреплению за персами положения господствующего этноса. Как известно, зороастризм, подобно иудаизму, генотеистическая религия, т. е. все персы должны были следовать учению магов и поклоняться огню, но ни один иноземец к культуре не допускался. При таком последовательном подходе ассимиляция исключалась, а этническая принадлежность стала ассоциироваться с религиозной. Так, этноним “иранец” стал употребляться как синоним терминов, которые передавали понятия “зороастриец”, “зороастрийский”, а его абстрактная форма служила синонимом понятия “зороастрийская религия”, “религиозно-этические нормы зороастризма”. Соответственно “не-иранец” превращалось в форму “иноверец” [185, с. 9].

Наряду с этносоциальной консолидацией персов в Иране протекал, с одной стороны, сложный и длительный процесс сложения других иранских народностей, а с другой — формирование национального состава происходило за счет миграций, завоеваний, экономической и торговой деятельности.

Значительная роль в этносоциальной эволюции других иранских народностей и в изменении основных черт населения собственно Ирана принадлежит распространению персидского языка. Следствием общения внутри ираноязычной группы явились процессы национальной консолидации кочевых и полукочевых племен, получивших в средние века названия “луры”, “бахтиары”, “курды” и т. п. Их этносоциальной консолидации предшествовал довольно длительный этап развития, который характеризовался интенсивными процессами этнического смешения и синкретизации культурных и религиозных представлений разных народов. Этому прежде всего способствовало то, что контакты между различными частями государства постепенно становились все более регулярными. По свидетельству специалистов, на формирование народов Восточного Ирана влияние оказывали контакты с Северо-Западным Афганистаном и Средней Азией, а на складывание народов Западного Ирана воздействие оказывали семитические, арамейские и греческие элементы. В Иранскую империю входили территории, состав населения которых никогда не был вполне иранским. Так, например, расположенную к западу от Фарса пограничную область Ирана — Хузестан населял народ, носивший название уксиа. То же относится и к северной части собственно Ирана, району, получившему в эллинистическую эпоху название Атропатена, население которого общалось на особом языке азери [63а, т. 7, с. 265].

Иран, следовательно, отличался этнической пестротой, которая способствовала политеизму, т. е. мировоззрению сверхтерпимости, когда почитают не только своего бога, но и культы соседей. Действительно, включение в Иранскую империю все новых и новых территорий не сопровождалось установкой на ассимиляцию, изменение жизни, религии и языка подчиненных народов. Напротив, населению предоставлялась значительная культурная и религиозная автономия, а элита привлекалась на государственную службу. Хотя все эти неперсидские этносы были достаточно сильны, чтобы отстаивать свои интересы силой оружия, имперские власти довольно рано стали руководствоваться принципом этнорелигиозной терпимости для налаживания эффективной системы управления. Ахемениды и другие династии персидского происхождения до мусульманского времени не отягощали себя распространением зороастризма, но пытались поддерживать определенные нормативные отношения с местной духовной и политической элитой. Прагматическая, регулирующая политика манипулирования интересами разнородных этнических, конфессиональных, политических и социальных общностей корректировалась общими нормативными принципами, позволявшими сохранять определенный положительный баланс внутри дробного по своей этнической и социальной сущности социокультурного конгломерата. Принудительным инструментом ограниченного взаимодействия и единения различных народов выступало государство, которое, однако, не могло стать устойчивой основой подобных взаимоотношений. Внимание персидских царей привлекали более культурные области Вавилона, Византии и т. д. По словам В. В. Бартольда, “государственность в Персии сложилась

под влиянием западных соседей” [64, с. 43]. Политическая авторитарность, базирующаяся на зороастризме, не обеспечивала, однако, иранской государственности достаточно высоких прозелитических возможностей.

Несмотря на политическую раздробленность страны, иранцы осознавали свое системное единство, невзирая на то что с момента своего возникновения и до последнего часа войска Ахеменидской державы выступали в поход, построившись по народам и племенам. На территории собственно Ирана начинает формироваться суперэтническая традиция, когда “радужная сеть”, состоявшая из разнообразных этносов, начала ощущать общность культуры, пусть даже заимствованной, но принимаемой искренне и добровольно. Материальная и духовная культура разных народов амальгамировалась, и в результате постепенно возникла иранская культура, которая в значительной степени являлась синтезом научных знаний, приемов искусства и религиозных верований многих стран. В эту культуру свою лепту внесли племена и народности как Востока, так и Запада. Смешение элементов разных культур можно наблюдать и в одежде персов, изображенных на рельефах Персеполя. Персы здесь, подобно эламитами, изображены в длинных платьях, а не штанах и сапогах, характерных для многих иранцев, в том числе и мидян [154]. Процесс культурного синтеза различных народов способствовал расширению культурного горизонта иранцев и содействовал интенсивному общению между собой различных народов. В столицах Ахеменидской державы — Сузах и Персеполе и в других городах жили сотни и тысячи выходцев из Вавилона, Египта, Греции и т. д. Ахемениды назначали в административный аппарат представителей различных народов. В государственных мастерских и на строительных работах использовались ремесленники чуть ли не всех стран мира. Разнообразные данные о чужеземцах, находившихся в различных городах Ирана (индийцах, арабах, греках и др.), содержат персепольские документы. Большую роль играли и народы Востока — бактрийцы, хорезмийцы, согдийцы, парфяне, маргианцы и др., которые входили в состав вооруженных формирований и помогали центру держать периферийные районы, населенные небогатыми племенами, в повиновении [132, с. 91—102].

Вместе с тем в Иране начали выкристаллизовываться традиции имперской социальной структуры. Так, формировалась “четырёхступенчатая” структура иранского общества: различались четыре социальные группы — жрецы, воины, писцы, чиновники, а также ремесленники [332, с. 119; 229, с. 20—21]. “Четырёхступенчатая” структура была освящена Авестой и поддерживалась [222, с. 81—102] зороастрийским жречеством, являвшимся одной из наиболее могущественных прослоек господствовавшего класса, игравшей важную роль в политической жизни страны. Оно подтверждало святость власти шаха и удержание в повиновении его подданных. Отметим, что множество чужеземцев, находившихся в собственно Иране, легко включались в общественную и экономическую жизнь страны. Они размещались в определенных кварталах и имели свое

народное собрание и органы самоуправления. Между тем Ахеменидам не удалось создать этнической целостности, поскольку их власть опиралась на силу оружия. Причем необходимость укрепления власти заставила Ксеркса и его преемников начать религиозные гонения как против иноверцев, так и против ортодоксальных последователей зороастризма, не признававших религиозного главенства царя царей. Персидский царь, как известно, был единственным “великим царем”, символом величайшего достижимого на земле “благополучия”, считался “происходящим от бога” [91, с. 121]. Между тем Ахеменидская держава распалась, но персы, составлявшие ее этническую доминанту, с ожесточением воевали с хуннами и тюркитами, питая, однако, этническую симпатию к евреям. Стереотип поведения персов начинает изменяться под воздействием западной цивилизации, когда наступила фаза взаимодействия иранцев с греками как представителями западной цивилизации. Однако в отличие от сирийцев и египтян иранцы не были поглощены новой культурой. Александр Великий, заимствовав административную схему персов и стремясь опереться на греко-македонцев в качестве надежной социально-этнической основы, вместе с тем заботился о сближении греческой и восточной структур [63а, с. 242]. Его, в частности, привлекло положение шаха, выполнявшего консолидирующие функции. Персидский царь был для греков единственным “великим царем” [73, с. 98—99]. Но отняв у персов политическое господство, “великими царями” или “царями царей” сделались греческие властелины с тем существенным различием, что со времени Александра мировой владыка (или считавший себя таковым) был уже не только ставленником бога, как персидские цари, но сам называл себя богом. Это представление, усвоенное Александром в Египте, было привнесено им в Иран, где продолжало жить и после уничтожения греческого господства [63а, с. 242—243].

Следовательно, одно и то же созданное Александром греко-восточное или “эллинистическое” воззрение на царскую власть легло в основу греко-македонской, впоследствии римской и восточноримской государственности на Западе и Иранской государственности на Востоке. Согласно персидским историческим преданиям, Александром был нанесен удар не только по персидской государственности, но и по иранской национальной религии — зороастризму [63, с. 210]. В Бартольд считает, что греческое завоевание произвело такой решительный разрыв с прошлым, что из народной памяти исчезло даже название династии Ахеменидов, не говоря уже об именах отдельных царей. Не только при исламе, писал В. Бартольд, но и при Сасанидах остатки ахеменидских построек приписывались мифическим героям [65, с. 212].

Об ахеменидской атрибутике и о том, что персом надо было родиться, иначе нельзя стать “арийцем”, вспомнили лишь в период правления Мохаммеда Реза Пехлеви (1941—1978), который не случайно добавлял ко всем своим царственным титулам “Ариамехр”. Эта тенденция была заимствована им у своего отца, Реза-шаха Пехлеви, фамилия которого уже указывала на почитание этим шаханшахом традиций домусульманского

Ирана, в особенности периода раннего средневековья, когда во главе Ирана находилась правящая династия персидского происхождения — Сасаниды.

Именно в период Ахеменидского государства были заложены основные составляющие процесса национального строительства. Одни из них обуславливались существованием собственно империи, представлявшей собой систему, оказывавшую уравновешивающее воздействие, способное держать “радужную сеть” в рамках определенной макросоциальной целостности, а другие являлись следствием культурных и этнопсихологических особенностей народов, создавших иранскую империю. В эту эпоху определились главные ценностные доминанты, давшие толчок имперскому строительству, в том числе межэтническим взаимоотношениям. Важнейшими из них стали центральный принцип империи (“государственный национализм”, обуславливающийся религиозной идеей) и ее культурные доминанты. С потерей общей идеи империи (культурно детерминированной экспансии персов) начался внутренний распад Ахеменидской державы, который привел и к ее внешнему распаду. Однако идея империи не была утеряна иранцами. Им удавалось не раз воссоздавать могущественные империи, оставившие заметный след в иранской истории, как это случилось, например, в период возвышения персидской династии Сасанидов. Возрождение в сасанидскую эпоху собственно идеи империи повело за собой реанимирование прерванной европейской экспансией иранской культурологической традиции, нашедшей отражение и в межэтнических отношениях внутри Сасанидского государства.

Первым Сасанидам (III—VII вв.) сопутствовала военная удача, и в их руках оказались Иран до Бехруда (Аму-Дарья) на востоке, Месопотамия до Евфрата на западе и Закавказье вплоть до Дербента на севере. В сравнении с Ахеменидской державой конфигурация иранского государства изменилась. Персидское царство превращалось в империю, но народы, включенные в ее состав, как и при Ахеменидах, сохраняли присущее им общественное устройство: горцы Дейлема, одной из прикаспийских областей, и арабы слушались своих родовых вождей; христиане, евреи и гностики подчинялись органам самоуправления городов Месопотамии, а армяне находились под протекторатом шаханшаха. Для нового иранского государства были характерны и другие оставшиеся от старых времен черты. Большое внимание Сасаниды уделяли пропаганде личности шаха, о чем свидетельствуют сохранившиеся до наших дней наскальные рельефы. По распоряжению Сасанида Варахрана II за 17 лет было высечено десять больших скальных рельефов. В. Г. Луконин, в частности, отмечает, что “как и другие шаханшахи до него, он изображал себя среди своих придворных, но делал это чаще, чем его предшественники” [154]. Главный смысл громадных скальных композиций первых сасанидских царей заключался в политической пропаганде величия власти шаха. Вместе с тем среди этих изображений встречаются сцены триумфа, но там победа не над “внешними” врагами, а подавление восстания в стране. Социальные противоречия, сопровождавшиеся ожесточенной борьбой, восстания

завоеванных народов сотрясали державу. Но власти стремились обуздать непокорные народы. С одной стороны, они проявляли терпимость по отношению к их верованиям и обычаям, а с другой — осуществляли депортацию целых племен, поселяя их в разных концах государства. Стремясь сократить сепаратистские тенденции, шаханшахи создали и совершенствовали устойчивую систему государственного управления и контроля над завоеванными странами. Олицетворяя собой немногочисленную касту “святого воинства” и их родичей, персидские цари представляли себя ставленниками бога на земле, тем самым культивируя культурно-духовное высокомерие, которое в сочетании с властью привлекало их подданных.

В период правления Сасанидской династии социальная структура иранского общества сохраняла установившуюся в ахеменидский период систему. На макроуровне, как и при Ахеменидах, эта структура составляла систему самоуправляющихся регионов, а на микросоциальном — элита, например, также была разделена на более мелкие подразделения, которые утверждались монархом, позволявшим им функционировать при шахском дворе. Ближайшими к шаху были министры, за которыми следовало духовенство, судьи и военный нобилитет. Персидский нобилитет состоял, как известно, из семи фамилий, которые вместе с шахской семьей были известны как “Семь принцев”. Высшее руководство состояло из членов этого сословия, выходцы из которого образовывали и постоянные советы. Внутри этой группы, однако, не было единства. Соперничество персидского нобилитета, являвшегося этнополитическим ядром, духовенство и периферийная полиэтничная элита оказывали влияние на уровень этничности, генезис и рост цивилизационных форм. Следовательно, центр этносоциальной и этнополитической традиционной структуры иранского общества занимали персы, составившие “первый” элитарный слой. Сасанидские (средневековые) персы не мыслили даже возможности включить кого-нибудь в свои ряды, поскольку они называли себя “благородные” (намдаран), а прочих к их числу не относили. В возглавляемую шаханшахом иранскую элиту входили члены шахской семьи, а также ближайшее окружение шаха, гражданские и военные чиновники. Периферийная элита находилась на менее высокой ступени той же элитарной группы. Полнота прав дееспособного физического лица зависела от его социального (свободный или зависимый), семейно-гражданского статуса (село или городская община, принадлежность к религиозной общине и т. п.).

Американский исследователь М. Зонис, характеризуя социальную структуру иранского общества эпохи Сасанидов, отмечал: “Эта социальная структура была более чем теоретической и представляла кастовую социальную структуру скорее с горизонтальной, чем вертикальной мобильностью” [332, с. 120]. Причем персам удавалось сохранять свое положение на вершине этносоциальной пирамиды благодаря благоприятным условиям, позволявшим им обеспечить себе привилегированное экономическое положение, обрести психологическую стабильность. Это означа-

ет, что действия персидского этноса были как бы запрограммированы окружающей средой, культурой и генетической памятью.

Сасаниды оказались в центре целого культурного мира, и это обстоятельство было источником их силы и слабости в равной мере. В Сасанидской империи имелось все, что было необходимо крупному государству того времени: развитое земледелие и свободное крестьянство, знать, представители которой занимали административные и командные посты в армии; остальная аристократия представляла собой ударное конное войско. Кочевые племена востока страны являлись основными производителями продуктов скотоводства и одновременно составляли вспомогательную легкую конницу, а храбрые воины Дейлема охотно служили шаханшаху за одну военную добычу. В горной же Месопотамии процветало ремесло и торговля. Интеллектуальная область была монополизирована собственно персами и делилась между духовенством (мобедями) и писцами [73, с. 99]. Шахское правительство стремилось быть самодержавным, следовательно, оно должно было вступать в контакт с аристократией, владевшей львиной долей богатств страны и стремившейся во что бы то ни стало иметь на престоле слабого шаха, неспособного обуздать своеволие знати. Союз с зороастрийским духовенством означал политику религиозных гонений на христиан, гностические секты и еврейскую общину, а именно эти категории населения были наиболее экономически сильны, так как в их руках была торговля. Вместе с тем известно, что при Сасанидах в Иране периодически производились гонения на незороастрийцев. Достаточно упомянуть длившиеся 40 лет преследования христиан при Шапуре II (339—379). Это было связано с происходившими в Иране структурными изменениями иранского общества того времени. Превратившись в административную и военную опору государства, под властью которого находилась территория современного Ирана, привилегированное положение заняла знать оседлых землевладельцев.

Чтобы обеспечить с ними союз, важный как в смысле получения денег, так и в смысле использования их против главного внешнего врага — Византии, нужно было занять позицию религиозного индифферентизма и полной терпимости, а тогда начинало противиться зороастрийское духовенство [132, с. 110]. Горные и степные племена охотно подчинялись шаху на словах, но на деле хотели быть вполне независимыми, и, например, чтобы получить с них хотя бы минимальные налоги, нужно было применять силу. Чтобы самому удержаться на престоле, шаху нужно было постоянно менять союзников и таким образом не давать ни одной из групп усилиться. Это удавалось не всегда. Перечисленные группы боролись не только с шахской властью, но и между собой. Постепенно идеологическую роль зороастризма попытались взять на себя христианские общины. Христиане попробовали разрушать храмы и проповедовали Евангелие среди персов, причем они требовали, чтобы шах разрешил им это. Хотя христианство в целом и имело определенное значение для Ирана, оно оказывало лишь поверхностное влияние на персов [63, с. 13], которые отстаивали примат своей культурно-идеологической основы в форме зоро-

астризма. Зороастрийское жречество тем не менее стремилось преодолеть идеологический кризис, прибегнув к редакции Авесты. Но этим ему не удалось восстановить пришедшее в ветхость содержание. В стране усиливались социальные протесты, идеологической основой которых были религиозные ереси. Важнейшими из них были манихейство и маздакизм (между 491 и 529 гг.). Импульс развитию был придан маздакитским движением. Оно способствовало возникновению новых форм общественных отношений. Но это в целом не отражалось на традиционализме общественных отношений. Маздакитское движение значительно ослабило аристократию, которая уже не могла вернуть себе прежнего положения. Затем были предприняты некоторые попытки заменить зороастризм христианством. Христианские книги занимали не последнее место в богатой библиотеке Хосрова I (531—578). Кроме того, у него было две жены-христианки, оказывавшие материальную поддержку христианским церквям. Наиболее важным официальным актом Хосрова I было издание закона, который прекращал гонение на христиан. Этот закон, как свидетельствует Н. В. Пигулевская, был связан с поддержкой благоприятных отношений с Византией и был издан под ее давлением или как поставленное ею требование [188, с. 209]. Идеологическое влияние христианства содействовало расцвету культуры в Иране. В стране были открыты научные Академии. Ученые, изгнанные из Византийских стран, находили убежище в Иране. Так, в городе Нисибине продолжала свою деятельность школа, изгнанная из Эдессы, а в городе Гундешапуре обособилась Афинская академия. Павел, перс из Дершахра, написал сочинение об Аристотеле, посвятив его Хосрову I Ануширвану, а также перевел с греческого языка ряд сочинений на сирийский язык и пехлеви [230, с. 166]. Литературно-переводческая деятельность содействовала развитию среднеперсидского языка. Его обогащение и формирование на основе иранской национальной культуры способствовало процессу консолидации народов, составлявших “иранский суперэтнос”, в этнонациональную целостность. Христианской общине, однако, не удалось взять на себя функции этнополитического центра, несмотря на то что многие христиане, в особенности несториане, занимали важные государственные должности. Их также ценили как технических специалистов, врачей, чиновников. Несторианскому духовенству поручались дипломатические миссии, в частности переговоры с византийским двором. Купцы-христиане играли важную роль в международной торговле. Эта деятельность христианской общины не давала стимула развитию ни этнических, ни социальных отношений в Иране. Для персов христианство не имело такого же значения, как зороастризм.

Если до Хосрова I шел процесс не только механического включения, но и органического освоения разнообразных культурных типов общей иранской культурой, что и создавало ее великолепное разнообразие в единстве, то дальнейшее развитие этого процесса не отмечалось уже с середины VI в., хотя при Хосрове II Парвизе (590—628) христианство играло все еще достаточно большую роль в обществе. Оно имело своих аде-

птов в ремесленном и торговом населении иранских городов. Такие крупные экономические центры, как Нисибин, Арбела, Ктесифон, Гунде-Шабар, и другие многочисленные общины и клир возглавлялись епископами. Этот шаханшах разрешил созывать соборы епископов. Христианин мог занимать официальную должность и даже нести военную службу в войске “царя царей”. Источники — хроники, жития, послания епископов говорят о мощной экономической организации несторианской церкви в Иране, о том положении, которое она занимала в государстве и при дворе сасанидских правителей [188].

Поскольку Хосров II получил свою корону из рук Византии, то политическая связь с нею несомненно должна была сказаться на его управлении внутренними делами Ирана.

Созданная в первых иранских государственных образованиях этносоциальная схема в целом обнаруживала необычайную устойчивость. Ядро супердержавы составляли персы, а неперсы — полиэтнические регионы во главе с традиционными вождями, где преобладало местное самоуправление. В городах неперсидские вкрапления составляли самоуправляемые кварталы. При разнообразии этнических культур, обычаев, верований и т. п. признавался примат иранской культурной традиции, созданной при взаимодействии восточных и западных элементов.

Пропаганда личности шаха имела консолидирующее влияние и способствовала сглаживанию социальных противоречий. В этих условиях особой значимостью обладала идеология как фактор сплочения общества. В полиэтничном Иране зороастрийская культурно-идеологическая основа воспитывала у подданных державы чувство преданности государству. В Иране преобладала теистическая стихия*.

Как писал Л. П. Карсавин, “...теистическая религиозность не выходит и не выводит за пределы имманентного мира. Она живет потребностями и задачами окружающего мира... Она связывает себя с благодетельными или страшными явлениями природы, освящает семью, род, государство, быт земледельца или кочевника, оседлость и мирный труд” [135, с. 21]. Аскетическая энергия христианства, как оказалось, не была достаточна для придания импульса развитию этой формы религиозности. Все это подготавливало почву для возникновения в Иране новых идейно-политических и социальных течений [218, с. 78—82]. Образовавшийся вакуум заполнил ислам с его универсальной законодательной системой — шариатом, философией и социально-экономической структурой (общинной). Кроме того, на первых порах шиизм как бы взял на себя генотеистическую функцию, выполнявшуюся прежде зороастризмом.

С появлением арабских завоевателей на территории Ирана его национальный состав пополнился еще одной группой населения — арабоязычной. В завоеванных областях арабы, как известно, устраивали военные лагеря, где жили наместники халифа. Эти поселения постепенно превращались в центры городской жизни. В них, как правило, преобладал араб-

* Учение о божестве как об абсолютном, стоящем над миром и человеком.

ский этнический элемент с доминированием арабского разговорного языка. В VII в. арабами был завоеван Рей, который служил иногда местопребыванием арабского наместника. Ему подчинялась вся восточная часть Ирана до Хорасана включительно. Даже в X в. в Иране были города и ремесленные поселения с говорящим по-арабски населением. Распространению арабского этнического элемента способствовали и захваты определенной территории бедуинскими племенами. Однако вскоре арабский этнический элемент, преобладавший в городах, стал вытесняться ираноязычным населением. Уже в X в. арабы доминировали лишь в юго-западной части страны — Хузестане. В “Книге климатов” Истахри, написанной в середине X в. персом-путешественником, указано, что арабы (а также курды) населяли пограничные районы между Ираном и Месопотамией. Они пользовались не только арабским и персидским языками, но и языком, который называли хузи [60, с. 49].

Русский этнограф Н. Ханьков отмечает, что арабы внесли новые элементы в этногенетический тип ираноязычной группы, поскольку, очевидно, заключались ирано-арабские браки [225]. Однако они не были распространены до такой степени, чтобы изменить антропологический тип ираноязычных народностей. Об этом, в частности, упоминает также акад. В. В. Бартольд [62; 63] и некоторые другие ученые.

Очевидно, арабам удалось немного усилить ассимиляционные процессы на первых этапах своего пребывания в Иране только в городах, где они размещали свои гарнизоны. Обстановка же в деревне почти не изменилась. Там активизировалась деятельность зороастрийского жречества, по-прежнему ратовавшего за чистоту иранской этноструктуры и иранскую государственность. Однако персы вскоре поняли, что зороастризм теперь уже не способен обеспечить им доминирующего положения в обществе и они сумеют остаться этнокультурным центром лишь при сотрудничестве с завоевателями. Если прежде в иранском обществе понятие “иранец” совпадало с понятием “зороастриец”, то положение ислама о независимости веры от этнического происхождения привлекало персидскую элиту. А тезис о неразделенности светской и духовной власти соотносился со староперсидскими традициями. Однако переход к исламу был сложен и болезнен. Тем не менее персам удалось соблюсти свои интересы путем принятия ими шиизма, выразившего первоначально интересы верхушки старых фарсиско-мидийских родов, признававших принцип наследования в халифате, но считавших законными наследниками Али и его потомков. Шиизм с самого начала своего возникновения пользовался поддержкой верхушки покоренного халифатом персидского населения, которое видело в нем средство к ослаблению иноземного ига [62, с. 45]. Он также поддерживал притязания сасанидского дома и его наследников через шахбану. Персы-шииты, следовательно, не только указывали на отличие иранского этноса от арабского, но своим обращением в шиизм как бы подчеркивали свою приверженность “чистоте арийской крови”, т. е. этноним “шиит” в то время означал их персидское происхождение. Им удалось как бы синтезировать ислам и иранскую

этнокультурную традицию. Персоязычные иранцы-шииты продолжали придерживаться обычаев и привычек, характерных для персов, уважали религию предков, которая по сути своего учения и нравственному значению не уступала в величии новой вере. Их появление явилось вторым важным результатом воздействия арабского мира на персидский этнос.

Становление персоязычных иранцев-шиитов сопровождалось ослаблением связей между отдельными районами. Как писал Р. Фрай, “это совпадает с общим ростом сельской автономии в Иране раннемусульманского периода, когда децентрализация стала особенно заметной” [222, с. 109]. Неперсидские этносы стремились сохранить и развивать свои этнокультурные традиции. Появление самосохранительных тенденций у этих племен и народностей приводило, с одной стороны, к их политической и экономической самоизоляции, а с другой — оно отражало борьбу против отношений подчинения и господства, навязываемых арабами. С приходом ислама в сельской местности усиливается распространение народных ересей. Так, например, часть курдов, став езидами, составили замкнутые общины, в то время как другая их часть осталась верной суннитскому исламу. Это являлось причиной сложностей между курдами и иранцами-шиитами, которые рассматривали курдов не как единоверцев, а этносом, являвшимся частью западномусульманского мира. Согласно высказыванию И. П. Петрушевского, ислам в Иране представлял собой “пестрое собрание разнообразных мнений, школ, законоведческих толков” [186, с. 109—110].

В процессе развития персоязычных иранцев-шиитов иранская культура приобрела новое содержание, которое было зафиксировано в памятниках культуры и искусства. В стране возникло множество новшеств в металлургии, в производстве текстиля, в технологии изготовления бумаги, керамики, стекла, развились горнодобывающая и обрабатывающая отрасли [230, с. 164]. В сельском хозяйстве была создана целая сеть ирригационных и гидротехнических сооружений, строились плотины, поднималась культура земледелия, садоводства, выращивания технических сортов растений. В то же время среди арабских философов началось распространение материалистической философии Аристотеля, которая нашла отражение в сочинениях иранских перипатетиков* аль-Кинди (IX в.), Абу Насра Фараби (X в.), Абу Али ибн Сины (980—1037 гг.), ставших комментаторами Аристотеля и в той или иной степени последователями его учения. Против этой школы выступали сторонники ортодоксального ислама, утверждавшие “правовереие”. Показателем расцвета культуры Ирана был рост числа общественных и дворцовых библиотек, развитие науки, духовной и материальной культуры, создание различных школ и направлений. Процесс взаимодействия иранской и арабской культур продолжался. При этом не предавались забвению и домусульманские культурные традиции. С одной стороны, поэты стали пользоваться стихотворными раз-

* Развивали в своих трудах некоторые стороны учения Аристотеля сообразно с потребностями современной им исторической действительности.

мерами домусульманского происхождения, а с другой — эти размеры получили арабские наименования и были изменены по правилам арабского стихосложения [230, с. 170]. Были созданы выдающиеся произведения на новоперсидском языке (Рудаки, Дакики), а с середины X в. новоперсидский получил доступ и в научную литературу.

Однако имеются и другие объяснения феномену расцвета иранской культуры. Одни ученые полагают, что этот процесс был предопределен всем предшествующим историческим развитием Ирана. Современные мусульманские политологи и философы утверждают, что ни одна религия так не призывала к раскрытию духовного и творческого потенциала человека, как ислам. В качестве подтверждения они приводят тот факт, что глагол “акала” (рассуждать, понимать, размышлять) встречается в тексте Корана более 50 раз. А выражение “а фалья такилуна” (разве вы не рассуждаете?) встречается там раз 12. “Бог” сам — это “логос”, разум, наука, мудрость, и он является, по их мнению, только тем, кто способен думать [128а, с. 189].

Элементы арабо-иранской культуры и шиизма пытались соединить в своей политике и идеологии такие династии, как, например, Тахириды (821—873), Буиды (935—1055) и некоторые другие. Так, Тахириды приняли решительные меры для организации твердой власти в Иране; усиленно насаждали ислам, стремясь в мусульманском духовенстве найти опору своей централизаторской политике. Правители стремились сделать образование доступным широким группам населения; разрешали поэтам прославлять их, сравнивая с царями и героями домусульманского Ирана. Тахириды вместе с тем не отвергали достижений и арабской культуры.

Ослабление халифата в X в. в Иране связывается с активизацией военно-политической деятельности другой династии персидского происхождения — Буидов. Воинственные владетели южного побережья Каспийского моря стали совершать нашествия на более культурные области Ирана. Вожди некоторых из этих движений открыто ставили себе целью уничтожить халифат и восстановить престол Сасанидов. Буидам до некоторой степени удалось достигнуть этого. Они овладели Багдадом и лишили халифов светской власти. Вместе с тем Буиды покровительствовали шиитам и поддерживали иранские государственные традиции. На их монетах появился титул домусульманских царей Ирана — шаханшах (“царь царей”). Буидское государство не было единодержавным, а имело “федеративное” устройство [61, с. 64]. Представители династии разделили между собой завоеванные области, и преобладание переходило от одной ветви к другой. Не было постоянной столицы государства. Первенство принадлежало той области, в которой правил самый могущественный в то время князь. Буиды содействовали развитию городской жизни и образованию культурных центров. Носителями государственности в Иране выступали иранцы-шииты. Шиитские богословы возродили семейно-клановый принцип наследования власти на иной идеологической основе, выдвинув догмат об эманации божественности, божественного света всего мужского

потомства от дочери пророка Фатимы. Он вошел в шиитское учение об имамае и стал в дальнейшем краеугольным камнем государственно-правовой доктрины шиитских государств вплоть до наших дней. Незыблемой оставалась и главная доктрина шиизма о 12 имамах и “сокрытом имамае” [103].

Таким образом, арабское завоевание в определенной степени изменило этническую карту Ирана. Арабы в Иране не испытывали ассимилятивного воздействия персов. Арабоязычные “островки” представляли собой инокультурные вкрапления в доминирующей массе персоязычного населения. Следы той исторической эпохи наблюдаются и в наши дни: в современном Иране арабские бедуины сохраняют приверженность традиционному образу жизни и культам на берегах Персидского залива; компактный арабский анклав остается в Хузестане, имеется также несколько арабских анклавов (берберов), разбросанных в Хорасане и Систане.

Важное значение для этнической истории Ирана имело также появление на его территории в XI в. тюркоязычных племен. Миграция тюрков отличалась по характеру от процесса внедрения арабской этнической общности. Тюрки поначалу не встретили в Иране серьезного сопротивления. Поднять население против нашествия тюрков под лозунгом религиозной войны было невозможно, так как караханидские тюрки использовали ислам суннитского толка, который распространился среди них в результате торговых связей с городами и земледельческими оазисами Мавераннахра. Постоянные столкновения тюрков с земледельческим населением и их требования новых земель, наконец, захват в 1038 г. Нишапура вынудили иранцев-шиитов вступить в борьбу с тюрками, которую они проиграли. Тюрки-огузы, которые сыграли важную роль в этногенезе туркмен, осели в Хорасане [61, с. 74—75]. Другая орда огузов осела во владениях династии Раввадидов в Азербайджане (1021 г.). Происходит сближение, с одной стороны, между персами и тюрками, а с другой — тюрков с населением Азербайджана. Усиление притока тюрков сопровождалось процессом тюркизации. Так, например, язык азери вобрал немало тюркских заимствований. Генетическое влияние тюрков распространилось на районы Азербайджана, Фарса, Луристана, Хузестана, почти весь Западный Иран. Вскоре тюркская этническая группа стала преобладать в Азербайджане не только среди кочевого, но и среди оседлого населения.

Тюрки-сельджуки, как оказалось, находились на менее высоком культурном уровне, чем персы. Они легче смогли подчинить свою духовную жизнь религиозной идее, тогда как в культурных странах постепенно устанавливалось исламское течение, противоположное ортодоксальному. Тюрки же являлись поборниками восстановления правоверия [186]. Хотя тюрки и внесли новую струю в этнологические процессы, ираноязычное население все же не перешло на тюркский язык, хотя различные говоры и вообрали в себя определенное число тюркских слов. В позднем средневековье тюркское население в Иране представляло не отдельные

островки, а значительный пласт, особенно в северных областях страны, где он был (или становился) преобладающим. Воздействие сельджуков на иранское общество проявилось прежде всего на модификации институтов, например религиозных. Будучи суннитами-ханифитами, Караканиды придавали большое значение иджме, обеспечивающей право на верховную власть. Шииты же признавали непогрешимость имама и считались с мнением авторитетных богословов — иджмой лишь в том случае, если она совпадала с мнением имама. В связи с этим в Иране начались серьезные распри на религиозной почве. Этой борьбой особенно были охвачены города. Академик В. В. Бартольд оценивал ее как борьбу “между деревней и городом и между аристократическими и демократическими элементами городского населения” [61, с. 72]. Иран вступил в эпоху “тяжелую и трагичную”, его раздирали религиозные распри и усобицы. К XI в. мусульманская культура достигла своего наивысшего расцвета и уже стали обнаруживаться тенденции ее упадка.

Периферийное племенное общество стремилось выразить свой протест против персо-шиитской элиты активизацией деятельности мусульманских сект. Среди сектантов было немало представителей тюркских кочевых племен, вожди которых старались сохранить реальную самостоятельность. Они лавировали между представителями противоположающихся сторон. На периферии широкое развитие получил суфизм. Руководители множества религиозных сект усилили свое политическое влияние в общинах.

Несмотря на то что тюрки не были в подавляющем большинстве по отношению к остальному населению Ирана, они сумели обеспечить себе главенствующее положение в структурах власти и военных кругах. Следствием усиления влияния правоверного ислама явилось доминирование в юриспруденции ханифитского мазхаба, потеснившего господствовавшие в этой сфере прежде маликитский и шафитский. Одновременно наблюдается выдвижение мыслителей религиозно-идеалистического течения, ярким представителем которого был Газали. В Иране возникли, с одной стороны, ирано-арабская неоплатоническая философия, а с другой — суфизм, выразивший свободомыслие низших слоев общества. В то же время проходил процесс взаимодействия тюркской культуры с арабо-иранской. Касаясь этого вопроса, специалисты подчеркивали, что до XI в. иранские этносы отстаивали свою культуру и традиции в борьбе с тюрками. Но тюрки, так же как и арабы, сохранили глубокое уважение к иранской культуре: “Персофицированные тюрки являлись поборниками иранской культуры”, — отмечал Р. Кэнфилд [262а, с. 8].

Таким образом, вторжение тюрков оказало влияние на процесс дальнейшего формирования национального состава Ирана. В результате здесь появилась тюркоязычная группа населения. Тюркизации подверглись даже вторгнувшиеся в Иран монголы (1220—1258). В период монгольского нашествия этот процесс особенно усилился на северо-востоке Ирана и в Азербайджане. С одной стороны, монголы стремились восстановить роль ортодоксального ислама, а с другой — покровительствовали христи-

анам. Им, однако, не удалось внедрить в Иране суннитскую концепцию власти. Суннитскому толку, очевидно, не хватало гибкости для того, чтобы приспособить теорию государства к реальной действительности. Поскольку халиф считался только символом идеи единства ислама, которую в повседневной жизни проводили улемы, то исчезновение подобного символа не нанесло серьезного удара общине верующих. В XIII—XIV вв., когда идея создания единой мусульманской империи, которой правил бы один человек и притом методами, близкими к методам правления первых халифов, стала совершенно абсурдной, были заложены политические и нравственные основы модернизации ислама. Эти веяния получили вполне четкое отражение в новых суннитских концепциях государства [89].

В то же время монголы выступили в Иране как защитники христианства*. Будучи язычниками-шаманистами, они старались опереться на христианских союзников и вассалов [131, с. 151]. Монгольская и тюркская военно-кочевая знать, а также провинциальная иранская оседлая земельная знать были носителями центробежных тенденций, в то время как гражданская бюрократия и мусульманское духовенство были заинтересованы в существовании сильной централизованной власти. Иранцы выступили против тюрко-монгольского доминирования в структурах власти. Между тем вторжение Тимура (1336—1405) способствовало усилению тюркского этнокультурного начала, обусловившего повышение значимости шиитского Азербайджана в политике и культуре Ирана. Заметно активизируется городская жизнь этого региона. В конце XIII — начале XIV в. Марага и Тебриз, города Азербайджана, были резиденциями первых ильханов. Они стали наиболее развитыми политическими и культурными центрами мусульманского Востока. В начале XIV в. в окрестностях Тебриза были созданы новые городки — Газанийе и Рашидийе, в которых находились учебные и научные учреждения, обширная библиотека и художественные мастерские. Там работали лучшие каллиграфы, художники и другие мастера из разных стран, которые переписывали и иллюстрировали книги-рукописи, в том числе капитальный труд “Джами ат-Таварих” (“Сборник летописей”) Рашид-ад-Дина, известного врача и государственного деятеля.

Все это способствовало взаимодействию культур различных этносов на основе шиизма и их вхождению в общую культуру иранской государственности. Следует также отметить, что официальным исповеданием во всех государствах Ирана XIV—XV вв. был суннизм. Официально большинство населения также считалось суннитским. В городах, кроме немногих (Кум, Сабзевар, Кашан и др.), преобладали сунниты. Но учитывая, что с середины IX до начала XVI в. все народные движения в Иране протекали под идеологической оболочкой разных течений шиизма, есть основание предполагать, что среди сельских жителей было множество тайных шиитов, руководствовавшихся шиитским принципом “такие” —

* Золотоордынские ханы стремились завладеть Сирией и Палестиной, находившимися под властью мамлюкских султанов Египта, считавшихся ревностными защитниками ислама, и борьба с ними была непопулярна в Иране.

“благоразумного скрывания” своей веры [131, с. 16]. Можно также предположить, что это отражалось и на этнологических процессах, поскольку персоязычные иранцы-шииты уже состояли не только из лиц персидского происхождения, но и людей из других этнических групп. Это фиксируется, в частности, возвышением в Иране династии Сефевидов (XVI в.).

Ирано-исламская культура получила новый импульс развития в процессе борьбы за власть между династиями тюркского и иранского происхождения в XVI в. Победу одержали Сефевиды (1500—1722), сделавшие окончательный выбор пути развития иранского общества.

Несмотря на смещение этнической доминанты в сторону тюркитов, Иран уже несколько веков был страной господства шиизма. В нем сформировалась исламская система ценностей. Не одно поколение иранцев было шиитами по духу и образу мышления, по стереотипам сознания и мотивам поведения. Мусульманская традиция связывала происхождение Сефевидов с пророком Мухаммедом по алидской линии, поэтому культурно-идеологической основой Сефевидского государства был шиизм. Психологический параметр стереотипа поведения Сефевидской династии [332, с. 121] определялся культурой “иранского суперэтноса”, традиции которого уходили в седую старину. Идея величия и сакральности власти правителя оставалась существенным элементом цивилизационного отличия Ирана. Особое положение правителя, подчеркиваемое приниженным статусом придворных, один из наиболее распространенных сюжетов персидской миниатюры. Придворные художники должны были прославлять шаха и придворных. Их образы идеализированы, не отличались индивидуальными чертами и лишены психологической характеристики. Это говорит прежде всего о господствовавших устоях в условиях иранской военно-феодальной деспотии.

Стремясь укрепить шиизм как основу иранского государственного строя, шахи распространили новые ритуальные новшества. В основе насильственного насаждения шиизма лежали политические мотивы: стремление ослабить власть и влияние могущественных противников Сефевидов — османских султанов на западе державы, узбекских ханов — на востоке, ширванских ханов — в Азербайджане и суннитов — в Иране. Сефевиды жестоко расправлялись с крайними шиитскими сектами. В выборе же союзников лавировали между шиитскими аристократическими династиями тюркского происхождения и иранской элитой, заинтересованной в сильной центральной власти.

Смещение этнополитического центра в сторону тюркоязычных этносов повлияло на их этногенетическое развитие. При этом эволюционирование азербайджанского этноса, более восприимчивого к внешним и внутренним влияниям, шло со значительным опережением эволюции других этносов той же тюркоязычной группы. Довольно влиятельной и многочисленной этносоциальной группой являлись кызылбаши — кочевники тюркского происхождения, сплотившиеся вокруг Сефевидской династии. Они имели значительные привилегии, силой оружия удерживая власть над

Ираном. Они составляли ядро вооруженных формирований, занимали важные государственные должности.

Попытка усиления иранского традиционализма в управлении государством была предпринята сефевидским шахом Аббасом (1587—1629), которому удалось восстановить традицию великих национальных иранских династий; утраченную с падением Сасанидов. Аббас I стал широко выдвигать на посты беглербегов феодалов из местных персидских семей, представителей новой военной знати из гулямов, давая им ханский титул. Эту тенденцию поддерживал и Керим-хан Зенд, выдвигая персов на руководящие управленческие посты [332, с. 121].

Определенное воздействие на общественные процессы оказывало появление европейских путешественников. Шестнадцатое столетие открылось одним из самых обширных из всех вообще известных путешествий, а именно путешествием Лудовико Вартемы, посетившего Египет, Сирию, Иран, Индию и др. Затем в Иране появились англичанин А. Дженкинсон, португалец П. Теймейра [131] и др.

Ранний колониализм придал импульс этнополитическим процессам этносов, занимавших районы внешней периферии Ирана. Затем он коснулся центра и районов внутренней периферии. Центробежные тенденции были характерны для ареала расселения грузин, азербайджанцев, курдов, афганцев. Некоторые иранисты связывали эти процессы с усилением эксплуатации и налогового гнета. Нам представляется, что они являлись отражением прохождения этносами своих этногенетических циклов, связанных с их способностью осознать необходимость развития своей этнокультурной самобытности.

В этот период началось формирование новой этнической группы — шахсевенов, основу которой составили представители из семи кызылбашских племен. При дворе преваляло тюркское влияние. Французский путешественник Шарден отмечал, что при Аббасе I большинство государственных должностей было закреплено за тюрками, а при дворе больше говорили “по-тюрки, чем по-персидски” [263а, т. 10, с. 34—35].

Выдвижение тюрк-шиитов сопровождалось усилением давления на христианскую общину. Так, шах Аббас разрушил богатый армянский город Джульфу, и под предлогом развития торговли и ремесла в Исфахане семьи армянских купцов и ремесленников были переведены на правый берег Зайендеруда, где они построили новый город с тем же названием.

Этногенетические процессы внутри тюркоязычной группы усиливали центробежные тенденции на окраинах государства, где просматривался процесс образования полунезависимых государственных образований — эмиратов. В XVI в. возник эмират Арделан, в котором правили местные курдские династии. Этот процесс был характерен для внешней периферии Сефевидского государства. Однако их владельцы признавали номинально власть иранского шаха. Ранний колониализм ускорил назревшие трансформации внутри социально-этнических общностей, оказав влияние на их этногенез и социальную эволюцию.

Важное место в племенной политике шахов занимали принудительные массовые переселения племен, препятствовавшие процессам политической и этнической консолидации компактных групп. Они практиковались как карательная мера в отношении мятежных племен, как средство ослабления племенных союзов и нередко имели целью создание из переселенцев военных заслонов на пограничных землях. Насильственные переселения были частью централизаторской политики шахов, основанной на принципе “разделяй и властвуй”; политики, разжигавшей племенные раздоры в целях противодействия консолидации племенных групп. Однако даже в периоды наибольшего могущества центральная власть была не в силах окончательно сломить сопротивление феодального сепаратизма племен, борьба с которым занимала центральное место во внутренней политике Ирана.

Достаточно длительный период острой этнополитической ситуации на иранской периферии завершился вытеснением доминировавших там прежде персоязычных иранцев-шиитов шиитами неперсидского происхождения, как правило, выходцами из военной знати преимущественно тюркских племен, а также курдов. Местная племенная элита стала играть ведущую роль в верхних эшелонах власти, ведя постоянно борьбу за верховную власть в государстве. Гражданскую бюрократию составляли в основном лица персидского происхождения. Но многие представители местной элиты, претендующие на высшие должности в государстве, не были шиитами. Это противоречие приобрело особую остроту, когда шахский престол занял Надир-шах, выходец из туркменского племени афшаров. Туркмены, как известно, считаются приверженцами Абу Ханифы, т. е. являются суннитами. Эту проблему Надир-шах попытался разрешить путем введения джафаритского толка ислама. Таким образом он стремился к сглаживанию религиозных противоречий между шиитами и суннитами. Но последние не могли согласиться с этим нововведением. Внутри суннитской общины наблюдались сложные социальные процессы. С одной стороны, некоторые суннитские общины стали консолидироваться и формировать эмираты, с другой — начался отток суннитских племен за пределы Ирана (афганские племена абдали, узбекские племена и т. д.). В 1733—1734 гг. произошли восстания арабов, белуджей и части населения Фарса под идеологической оболочкой суннизма [180, с. 32].

Религиозные реформы Надир-шаха вызывали и недовольство иранцев-шиитов, так как шииты вытеснялись из высших эшелонов власти. Это отчасти служило причиной активизации религиозно-политической деятельности шиитского духовенства.

Объединение племен и народностей на одной лишь религиозной основе, путем насильственного обращения всех подданных в одну религию было невозможно, поскольку они психологически не были подготовлены к столь глубоким переменам. Объединяющей силой в Иране всегда выступала идея “иранской культурной государственности”, носителями которой были иранцы-шииты. Но после гибели Надир-шаха династии персидского происхождения не сумели консолидироваться и выдвинуть из

своей среды лидера, способного занять иранский трон. Инициатива перешла в руки ираноязычных племен — бахтиар и луров. В борьбу вступили и некоторые из руководителей азербайджанцев и каджаров. Победу одержал Керим-хан Зенд (1750—1779).

Керим-хан стремился вернуться к форме иранской государственности, сложившейся при Сефевиде, поскольку большинство населения Центрального Ирана, снова ставшего политическим центром, ощущало ностальгию по ушедшим временам Сефевидской державы, когда страна переживала экономический и хозяйственный расцвет. Зенд не мог не учитывать свою этнорелигиозную принадлежность и в стремлении удержаться у власти старался сгладить обострение национальных проявлений. Он был персидского и нетюрского происхождения и поэтому не решился принять титул шаха, а назывался вакилем (наместником). “Титул шаха он признает за неким Исмаилом, принцем, происходящим по материнской линии из шахского рода Сефевидов”, — сообщает источник [180, с. 53].

Существуют различные гипотезы о том, почему Керим-хан Зенд назывался “регентом”. С. М. Алиев, например, считает, что тем самым шах хотел подчеркнуть свою приверженность династии Сефевидов, которая пользовалась популярностью среди большинства населения страны, и прежде всего духовенства, торговцев и ремесленников. Этим он якобы стремился ослабить позицию будущих претендентов на шахский престол [45, с. 44—45]. Последний тезис представляется дискуссионным, поскольку претенденты на престол были и при жизни Керим-хана.

Можно предположить, что, будучи выходцем из лурско-курдских племен (а курды, как известно, стремились к созданию собственного государства), Зенд считал морально неправомерным для себя возглавлять государство, основателем которого была династия иранцев-шиитов. Возможно, поэтому он приступил к возрождению традиций сефевидского Ирана. Керим-хан возобновил практику выдвижения персоязычных шиитов на руководящие управленческие посты. В этом можно усмотреть сходство с правлением Аббаса I. В то же время он не забывал поощрять и некоторую часть периферийной элиты. Так, например, староста деревни Савадкх получил ханское звание и распространил свою власть на Мазандеранское ханство при поддержке Керим-хана, которому оказал помощь в борьбе с каджарами [332, с. 121; 297].

Укрепление внутриэкономических связей и формирование единого внутреннего рынка при Керим-хане усиливало процесс консолидации “иранского суперэтнуса”. При этом он признавал приоритет ирано-шиитской государственности и поэтому покровительствовал шиизму и шиитскому духовенству. Этот политический курс обеспечивал возвращение многих персов, бежавших из Ирана, спасаясь от преследований, войны и зверств Надир-шаха. “Многие персы, — писал епископ Корнелиус, — уже вернулись со своими семьями домой, привлеченные отчасти приглашениями и обещаниями регента, отчасти по религиозным соображениям, поскольку, исповедуя шиитскую веру, они не могут открыто отправлять ее под оттоманским правлением, где господствует суннитская вера, а та,

к которой принадлежат персы, считается еретической...” [180, с. 55]. Персам снова стали предоставлять разные привилегии.

С помощью персов-шиитов Керим-хан предполагал восстановить разрушенную экономику. Не случайно епископ Корнелиус писал: “Выступая против кровопролития, он (Керим-хан. — О. Ж.) ищет поддержки только в милосердии, которым хочет приобрести доверие персов, в поощрении прежде нарушенной торговли, в возвращении к изобилию путем возделывания огромных площадей земли, брошенных владельцами, в восстановлении прежних мануфактур и прежде всего в возвращении Персии путем освобождения от налогов, поощрений и многократных приглашений множества ее бывших подданных, вынужденных бежать от войны и зверств Кули-хана и искать приюта в других странах, отчего многие города и многие селения Персии пока остаются без жителей” [180, с. 54].

Восстановление этнополитической значимости иранцев-шиитов персидского происхождения и выдвижение их в качестве главного фактора развития общеиранского рынка содействовало активизации процессов общеиранской интеграции. Оживление межрегиональных хозяйственных и торговых связей давало предпосылки для изменения и национальных процессов.

Периферийная часть Ирана, где признавалась власть местных вождей, была слабо вовлечена в процесс общеиранской интеграции. Крайние вожди племен, обладавшие судебным и административным иммунитетом, находились в весьма слабой вассальной зависимости от шаха. Среди подвластного им населения господствовало самосознание племенной и этнической обособленности. Выходцы из деревни, жившие в городах, сравнительно развитых районах, не порывали связи с общинно-клановыми кругами. Эти отношения накладывали специфический отпечаток на семейный и общественные уклады городской жизни.

Таким образом, процесс национального формирования Ирана, начавшийся в домусульманскую эпоху, в основном завершился в XVIII в. [183]. Империя объединяла пестрый этнический конгломерат племен и народностей, главным образом иранского, тюркского и семитского происхождения. Менялись и границы империи. Вместе с тем постепенно этнический состав племенных объединений стабилизируется. За ними закрепляются места их обитания, что указывает на усиление роли экономических факторов в процессе национальной интеграции. При этом у них вырабатываются общие элементы поведения, психологии, культуры.

Общая характеристика социоструктуры Ирана в начале XIX в.

К началу XIX в. “в границах Иранской империи” под воздействием колониализма происходит трансформация традиционного иранского общества. В социологическом плане наблюдается постепенная замена социально-политической значимости традиционной элиты представителями новых

социальных страт — иранскими предпринимательскими кругами. Ломка традиционного уклада обуславливает усиление социальной дробности иранского общества.

Причем в силу неравномерности этого процесса центр охватывается им более активно, чем иранская периферия, населенная нешиитскими этносами. Рассмотрим механизм этих процессов несколько подробнее.

Как общая тенденция, к началу XIX в. прослеживается растущая устойчивость состава крупных племенных объединений и локализация районов их постоянного обитания. По мере укрепления идейно-политических норм шиизма наряду с сохранением политической значимости племенной элиты в общественной жизни Ирана усиливается общественно-политическая роль приверженцев шиизма. Об этом свидетельствует хотя бы то, что обращение в шиизм становится одним из главных инструментов в шкале социальной мобильности. В результате исторического и политического развития Ирана, а также в силу географических, экономических, культурных и других условий происходит интеграция разнообразных этносов в “полиэтничную целостность”, формирующую “иранский суперэтнос”.

Иран в конце XVIII — начале XIX в. в аспекте социальной макроструктуры представлял собой традиционное общество. В нем было две формы собственности — государственная и общинная. Их границы были условны. Главное для иранцев состояло в сохранении внутренней структуры общин. Устойчивость исламского общества определялась его организацией. Она обеспечивалась самой основой общины — сочетанием общинного “владения” — пользования водой или пастбищем, и монопольного, личного владения отдельной семьей (большой или малой) орошаемым земельным участком или скотом. В зависимости от размеров сельского поселения в нем возникали кварталы-махаллы, которые объединяли более мелкие социальные организации, состоящие из родственных семей. Сельская и городская община — “квартал” — составляла, следовательно, низовую ячейку этой структуры. Общинная структура стала внедряться в Иране после арабского завоевания благодаря росту городов.

В сознании иранских шиитов общество представляло собой как бы систему общин — кочевую, сельскую, городскую, религиозную.

Кочевые и сельскохозяйственные общины, как правило, представляли “большую” общину (иль), в которую входили все полноправные мужчины племени, старшие в семье. Несколько семей, составлявших один род (тайфе), управлялись советом старейшин (ришсефиды), один из которых являлся старостой (кедхода). Несколько родов составляли ветвь племени (тире), несколько тире — тайфе. Во главе каждого тире стоял кед-

хода или калантар. Все тире вместе составляли полный иль, т. е. племя, управляемое начальником — райсом [208, с. 138].

Достаточно сложной была социальная структура таких объединений, как племя, племенные конфедерации (эмираты), где прежняя рангово-ролевая система социального неравенства трансформировалась в иерархическую стратификацию. Вершину сословной иерархии, как известно, составляли главы крупнейших объединений, союзов племен — ильханы, сардары, шейх-ош-шуюхи и др. — обладатели шахских фирманов на управление не только племенами, но и всем округом, закрепленным за племенем как титульное пожалование от шаха. Ниже рангом стояли ханы, беки, калантары — главы отдельных племен и ветвей. Далее следовало сословие кетхода, райсов, ришсефидов — глав мелких подразделений племени. Эти сословные группы, представлявшие элитарную (имущую) часть племени, имели кастовые черты. По справедливому замечанию Л. С. Васильева, “как вершина всего иерархического членения общества на страты возникла родовая наследственная знать” [78, с. 34]. Власть вождей всех рангов была наследственно закреплена за правящими родами и переходила от отца к сыну, хотя принцип наследования часто нарушался во время борьбы соперничавших группировок. Таким образом, существовала трехступенчатая система власти: совет старейшин внутри рода, совет калантаров внутри племени и вождь. Семьям правящих сословий принадлежала основная масса скота, а выполнение ими различных функций хозяйственного руководства кочевьем, включая и право распределения пастбищ между лагерными группами, ставило их в положение фактических собственников пастбищ и деревень, расположенных на племенных землях. Следовательно, общинно-клановая элита являлась тем слоем-стратой, которая обладала не только профессиональной специализацией, но и передавала свои функции по наследству. Принцип наследования статусного положения фигурирует в схеме деления курдского правящего класса, предлагаемой В. Никитиным. Согласно его точке зрения, элитарно-племенная страта состоит из пяти категорий: мулла-заде — потомки известных своей ученостью и праведной жизнью мулл; шейх-заде — потомки шейхов; бег-заде — могущественные знатные семьи; ага-заде — главы мелких племен и зевес-дар — принадлежащие к семьям святых [179, с. 204]. Это означает, что она была достаточно замкнутой, что в наиболее крайних случаях превращало ее в этногенные наследственные касты. С начала правления в Иране династии Каджаров стало наблюдаться сближение родовых вождей и оседлых феодалов. Сближение это имело обоюдный характер в том смысле, что не только вожди племен обнаруживали тенденции слияния с оседлыми землевладельцами и феодальной бюрократией, но и имущие слои зоны оседлости (помещики, купцы, духовенство, чиновники) нередко приобретали власть над племенем благодаря системе откупов и земельным захватам. Этот процесс явился причиной того, что в роли попечителя (сарпараста) племени или его главы (ильхана) встречались чуждые ему элементы, не обремененные патриархальными традициями, которым власть над племенем помимо ма-

териальных выгод давала огромные политические преимущества [183, с. 185]. Так, например, купеческая семья Кавамов Ширазских откупила право сбора налогов с местных кочевых племен и расширила свои кочевые владения. Это дало ей возможность объединить разнородные этнические группы (тюркские, иранские, арабские) в единую племенную конфедерацию — хамсе. “Шахским фирманом, — писал В. В. Трубецкой, — глава семьи был утвержден попечителем хамсе, а его потомки уже управляли конфедерацией как наследственные ильханы. Под защиту племен хамсе, — продолжал автор, — была поставлена обширная торговля Кавамов с портами Персидского залива, которой постоянно угрожали разбои кашкайцев” [183, с. 185]. Примеры подобного рода могут быть продолжены. Между тем племенная община существовала в двух видах: кочевники и оседлые. Многие из рядовых кочевников (илятов) “теперь живут в городах и селениях, и потому они разделяются на городских обитателей (шаер-нишин) и полевых (саара-нишин). Последние живут круглый год на открытом поле, летом в горах, зимой в равнинах” [72, с. 199]. Те, которые жили в городах, постепенно ассимилировались, “мало-помалу принимали нравы и обычаи оседлых жителей” [72, с. 199].

В 40-е годы XIX в. насчитывалось свыше 70 кочевых племен. Внутри этой страты наблюдалась должностная иерархия. Например, “ильхан” назначался правительством. Титулом “ильхана” наделялся начальник илятов почти с неограниченной властью, но он должен был отвечать за других подчиненных ему ханов и начальников. Между тем в традиционном обществе должностное положение не могло само по себе выполнять роль социального лифта. Реальная власть, связанная с должностной позицией, зависела, как правило, от престижа людей, которые ее занимали. Так, все дела общины (деревни) решались деревенской джиргой, состоявшей из старейшин. Хотя они и находились в подчинении у хана племени или клана, но были обязаны информировать его о принятых на джирге решениях и получали от него соответствующие указания. “Старшины их или ришсефиды, — писал И. Ф. Бларамберг, — т. е. белобородые, имеют большую власть над ними... Старшины эти решают споры, предлагают взрослых невест, дают свое согласие на браки, которые редко случаются между разными племенами. При перекочевке на другие пастбища они уведомляют об этом шахских губернаторов” [72, с. 201]. Об этом упоминается и в записках других путешественников, например англичан Морриера и Фрезера [277]. В работах такого же рода отмечается наличие социальной мобильности по вертикали. Так, сын пастуха или повара мог выдвинуться на высокий государственный пост. Визир Насер эд-Дин-шаха Мирза Таги-хан был выходцем из мещан, а губернатор Исфохана Хаджи Мухаммед Хусейн-хан был зеленщиком, а стал беглербегом с помощью богатого подношения шаху, а в 1806 г. он сделался министром финансов [332, с. 121].

Роль престижа как функции заслуг, как индекса принципа меритократии была характерна для общества с рангово-ролевой структурой. Как нами было показано, именно престиж открывал перед кандидатами

на должность старейшины (обычно ими были главы семей и семейно-клановых групп) путь к намеченной цели. “И именно для обретения столь страстно желаемого и так необходимого престижа шли они на огромные затраты, подчас отдавая все свое имущество на щедрые угощения”, — резюмировал Л. С. Васильев [78, с. 34]. Этот процесс углубился в конце XVIII — начале XIX в. В одной из своих работ Н. А. Кузнецова отмечает, что “отсутствие строгой социальной замкнутости позволяло надеяться на выдвижение, на переход в более привилегированную социальную группу” [144, с. 93]. В течение XVIII и XIX вв. в состав высшего правящего слоя вошли неизвестные ранее предводители мелких племен и родов, в том числе Надир-шах и Керим-хан Зенд, старосты деревень, потомки дворцовых слуг, принявшие ислам христиане и иудеи. Так, кедхода ширазских синфов, сборщик налогов мврза Мохаммед, при Керим-хане Зенде стал калантаром Фарса. Переход племенной страты на более высокий социальный уровень иногда сопровождался усилением ассимилятивных процессов. Так, некогда кочевавшее и воинственное племя каджаров вследствие ассимилятивных процессов смешалось с персами, или “оно рассеялось между... дворянством Ирана” [144, с. 93]. Это означало, что с выдвижением его представителей в высшие эшелоны власти эта этно-социальная общность перешла в другую страту.

Мобильность через замужество иллюстрирует случай с третьей женой Насер эд-Дин-шаха Анис эд-Доуле, которая была дочерью мельника [332, с. 121]. В процессе социальной мобильности определенную роль играла также принадлежность к шиизму.

В первой половине XIX в. туркмены иногда образовывали временные объединения для осуществления набегов. Эти шайки избирали временно-го сардара из членов этой группы. После набега власть его прекращалась, он снова обретал свой прежний социальный статус. В данном случае путь вверх был открыт для тех, кто имел силу и на чьей стороне была удача. В Иране, по мнению И. Бларамберга, “существует только право сильнейшего или того, кто ловчее и хитрее” [72, с. 159]. Богатство не играло важной роли при продвижении вверх, хотя дифференциация на богатых и неимущих прослеживалась четко. “Тот, кто имеет 1000 баранов, 20 верблюдов и 55 лошадей, считается богатым” [72, с. 201].

Внутри страты илятов находились и другие сословные группы, которым были присущи черты кастовости. Рядовые кочевники (иляты) принадлежали к военному сословию нукеров и были далеко не однородны в социальном отношении. Существовали знатные и захудалые роды нукеров. Важное значение имела степень знатности семьи, рода, к которому нукер принадлежал. С одной стороны, нукеры были зависимы от племенных верхов, а с другой — считались привилегированным сословием по отношению к райятам — наследственным арендаторам племенных земель и в еще большей степени по отношению к бесправному сословию ремесленников и изгоев, презираемому даже в среде райятов. Черты кастовости сословиям придавали, прежде всего, строго соблюдаемые обычаи внутрисословных браков. Иногда позволялось брать в жены из ниже-

стоящего сословия ремесленников. Эти обычаи и поныне живы среди кашкайцев, луров, бахтияр [183, с. 183].

Большинство племен Ирана, в той или иной пропорции, сочетали скотоводство и земледелие, поскольку рядовые члены племен обрабатывали небольшие участки земли в зоне летовок и зимовок. Однако они предпочитали числиться кочевыми, так как в этом случае не платили податей в отличие от оседлых, облагаемых податями. Тем не менее тенденции перехода на оседлость проявлялись среди скотоводческого племени во все исторические эпохи, так как земледелие было более производительной отраслью труда и более надежным источником существования. “В период стабилизации государственной власти, — писал В. В. Трубецкой, — всегда происходил отход к земледелию значительной части кочевников. Однако в феодальный период оседание кочевников было стабильным. Этот процесс в значительной степени тормозился обратным переходом к кочевому образу жизни уже осевших племен и даже части исконно оседлого населения (в периоды феодальных смут, вследствие разрушения ирригационной системы и т. д.)” [183, с. 183].

Переход кочевников на оседлость не сопровождался коренной ломкой общины. Консервация социальных пережитков была неизбежным следствием медленного развития производительных сил в экономически изолированных зонах племен, где преобладало натуральное хозяйство. Бездорожье, разбой, произвол феодалов локализовали и делали непрочными торговые связи. В этих условиях только община могла гарантировать жизнеспособность и неприкосновенность имущества. Иногда под влиянием природных факторов происходило изменение социальной стратификации. Иногда потеря скота или другие обстоятельства заставляли кочевников оставаться в селениях или заниматься ремеслами в городах. Это нередко связывалось с сезонными работами. Зимой, когда кочевники находились на зимовках, женщины и мужчины занимались выделкой ковров, войлока, различных тканей и веревок из козьей шерсти. С началом весны деятельность кочевников возобновляется: женщины доят стада, приготавливают масло, выючат и развьючивают скот, ставят и снимают палатки, смотрят за детьми. Мужчины стерегут стада, продают их избыток и т. д. Подъем с зимовок начинается обычно через месяц после Ноуруза [72, с. 202—207].

Одной из особенностей функционирования племенной общины становилось закрепление оседло-кочевых племен за определенной территорией. Это нашло отражение в названиях ряда регионов — Белуджистан, Курдистан, Луристан, Арабистан, Туркменистан, Бахтиярия и т. д. В то же время в названиях эмиратов или ханств фигурировали имена правящих династий (Арделан) или важных населенных пунктов (Кучанское, Дерезгеское и т. д.). Общество этих ханств или эмиратов иранские хронисты разделяли на “знать и простонародье”. В отличие от должностной иерархии, распространенной в Центральном Иране, здесь она заменялась иерархией личностных отношений, или отношениями вассалитета. С начала XIX в. эмираты оказались вовлеченными в стремительно развивающийся-

ся процесс этнополитической консолидации. “С начала XIX в. в Курдистан, — пишет Е. И. Васильева, — из европейских стран устремился целый поток политических разведчиков и христианских миссионеров” [77, с: 178]. При этом если эмират Арделан тяготел к шахским властям Ирана, то Талышское ханство еще с XVIII в. de facto находилось под сюзеренитетом России. На востоке Ирана также существовало несколько феодальных княжеств. Между тем в начале XIX в. в Белуджистан началось проникновение Англии. Западный Белуджистан в 1849—1857 гг. был включен в состав Ирана. Феодальные ханства находились и на территории Туркмении. Здесь шел активный миграционный процесс, связанный как со стремлением самих туркмен расширить свой этноареал, так и с политической иранских властей, пытавшихся таким способом стабилизировать ситуацию на севере Ирана. “Здесьние жители, — писал И. Бларамберг, — приписывали туркменцам все свойства и хорошие качества легавой собаки, т. е. тонкое чутье, верный глаз, неутомимость в преследовании и никогда не обманывающий инстинкт” [72, с. 244]. Жители занимались торговлей, разными ремеслами и, между прочим, также маклерством товара, “весьма отыскиваемого туркменцами, т. е. невольников” [72, с. 244], которых продавали узбекам или хивинцам.

Большинство крестьян арендовали землю, связывая себя экономической зависимостью с землевладельцем, но лично они были свободны. В случае выплаты всех платежей они могли менять место жительства, переводя семью и имущество куда угодно. Так, например, часть тюркских племен Афшаров после монгольского вторжения переселилась из Иранского Азербайджана в Хузестан, откуда она была вытеснена арабскими племенами в Фарс, а затем в Керман, где рассредоточилась небольшими группами. Примеров подобного рода можно привести множество [183, с. 178].

Кочевые и сельскохозяйственные общины имели тесные связи с городской общиной. Последние представляли тип городского поселения с базарной площадью посередине, который стал распространяться в Иране со времени арабского завоевания. В них одни жители были заняты сельским хозяйством, другие существовали за счет ремесла, домашнего промысла, торговли, личных услуг. Борьба за власть над страной была по сути борьбой за власть над городами, оазисами и контролирующими горные проходы крепостями, ибо обладание обширными территориями каменных плато и пустынь ничего не давало. Поэтому на каких бы землях ни располагались города — на государственных (дивани), церковных (вакф) или частнособственнических (мульк), — высшая администрация назначалась непосредственно шахом и управляла от его имени. Это делало внутреннюю структуру городской общины более рыхлой, а выборные власти — старосту (калантара), купеческого старшину (малик-ат-туджжара), — полностью подчиненными центральной власти. Последнюю в городах представляли: даруга, или градоправитель, выполнявший также функции главного судьи; вазир, или распорядитель имуществом и финансами, одновременно являвшийся заместителем даруга; вака-невис, или

секретарь, выполнявший по отношению к первым двум контрольные функции [144, с. 130, 133]. В крупных селениях и небольших городах главным лицом считался назначаемый непосредственно шахом раис — управляющий, ему помогал назначаемый непосредственно шиитским духовенством (садром) местный судья — кази. Все они получали жалование из казны и отчитывались перед шахскими властями. В правовом отношении жители городов были такими же подданными шаха, как жители селений. Теоретически все мусульмане равны перед Аллахом. На практике дело обстояло иначе: каждый человек рождался в своей этнической группе, имевшей определенный статус в обществе, что определяло его шансы в жизни. Неравенство положения в обществе традиционно сочеталось с экономическим расслоением и усиливало его.

В отличие от сельской общины городская община характеризовалась пестротой социального состава. Ее социальная стратификация определялась имущественным неравенством. В рамках этой системы членение шло на богатых и бедных, имущих и неимущих, включая беднейших. Социальная мобильность внутри этой системы могла быть более энергичной, чем в сельской общине. Экономическую жизнь иранского города определяли феодально-бюрократические слои. Они являлись владельцами базаров, караван-сараяв, ремесленных рядов и отдельных лавок, собирали налоги с горожан в качестве государственных чиновников или взяв их на откуп. Они принимали участие в городской, оптовой, караванной и транзитной торговле, осуществляли регламентацию производства и торговли, влияли на ценообразование. Каджары расширили и организовали гражданскую бюрократию путем назначения на должности для выполнения специфических административных обязанностей. Например, садр-е а'зам — премьер-министр, мустауфи ол-мамалик — финансы, вазир-е лашкар — военные дела, мунши ол-мамалик — госсекретарь и др. составляли шахский кабинет. В 1850 г. Насер эд-Дин-шах назначил шесть министров по делам финансов, обороны, иностранных дел, юрисдикции и религии.

В городах в начале прошлого века развивалось мануфактурное производство. Здесь выделывали хлопок, козий и верблюжий пух, шерсть, а главное — шелк. Следовательно, города были взаимосвязаны с окружающими деревнями, где преобладал оседло-кочевой уклад.

Другой значительной по численности социальной группой было купечество. В его руках была сосредоточена внешняя и внутренняя торговля. Особенностью иранского купечества, неоднократно отмечаемой иранистами, была его тесная связь с феодалами и духовенством. Купечество в Иране считалось привилегированной частью общества. Купец был уважаемым человеком. Он становился видной фигурой в политической жизни страны и всегда, особенно глава купечества (таджер-баши), был одним из главных лиц города. Однако, несмотря на это и на издавна существовавшие связи между торговым и ремесленным населением, “бюргерства” в Иране, т. е. третьего сословия, не сложилось. Иранское купечество делилось на несколько групп, в соответствии с имевшимися в их распоря-

жении капиталами. К крупному купечеству относились торговцы, располагавшие капиталом свыше 5 тыс. туманов. В начале XIX в. очень богатых купцов было немного. Но их численность постепенно возрастала, и уже к середине прошлого века насчитывалось около 40—50 купцов, имевших не менее 30—50 тыс. туманов оборотного капитала. Но основная часть купцов имела капиталы от 500 до 5 тыс. туманов [2, л. 31, 42]. Они обычно занимались оптовой торговлей, преимущественно мануфактурными товарами и назывались бонекдарами (оптовиками). Внешняя торговля находилась преимущественно в руках европейских купцов и небольших групп иранских купцов — персов, армян, а также на востоке — индийцев.

Высокая социальная мобильность наблюдалась между такими социальными стратами, как купец-ремесленник. Во многих отраслях ремесленного производства функции производителя и продавца объединялись в одном лице, хотя это не означало, что данный ремесленник-торговец не продавал свои изделия оптом или не изготавливал их по заказу купца. Ремесленник-торговец оставался чуть ли не самой заметной фигурой на иранских базарах, особенно в мелких городах.

Судя по описаниям путешественников [72], дифференциация среди ремесленников одной профессии уже началась. А положение ремесленников разных профессий, торгово-ремесленных объединений в городе было неодинаковым со времен средневековья. Привилегированное положение занимали ювелиры, иногда диктовали свои условия хлебники. В каждом ремесленном цехе (хемкари, синф) выбирали старост, обычно из самых уважаемых мастеров, через которых даруга собирал налог с базара. Чаще всего это были семейные ремесленные цеха, в которых не было наемных рабочих. Так, в Тебризе производили шелковые, хлопчатобумажные ткани; в Тегеране — хлопчатобумажные ткани, оружие, изделия литейных и пороховых заводов. В Исфахане — хлопчатобумажные ткани, лакированные вещи, зеркала. В Кашане — медную посуду, в Хамадане — изделия из кожи, войлока, в Хорасане — ковры. Относительно большой процент среди ремесленников и торговцев составляли армяне и евреи. В Азербайджане ремеслом славились шагаги, выходцы из тюркских племен. Часть населения прибрежных провинций занималась рыбным промыслом, на севере — персы, туркмены, а на юге — белуджи, бени-хуле, бени-саиб, бени-киаб и др. Широко известно было имя Мир-Багирова, взявшего промысел вдоль почти всего южного берега Каспийского моря и получавшего огромные прибыли. Он пользовался шкоутами, построенными в Астрахани и Казани, на которых работали русские лодчаны и моряки. Иранские купцы охотно занимались бизнесом в Астрахани. Но чтобы обойти бюрократические проволочки, чинимые российским и иранским чиновничеством, иранские купцы числились астраханскими и писались русскоподданными [72, с. 14]. Не случайно писатель И. С. Аксаков писал: "...здесь множество персиян-торговцев, которые живут себе преспокойно, безбедно, имеют дома, снимают подряды" [41, с. 57]. Коммерческой деятельностью в Астрахани занимался Мир-Шаги-Мир-Баги-

ров, брат известного предпринимателя Мир-Абуталаб-Мир-Багирова. В Прикаспии персы, туркмены, курды и др. занимались ремеслами и торговлей. В Иране было довольно много рабов из христиан и негров, которые работали слугами.

Юридический статус лично свободных торговцев, ремесленников мало чем отличался от статуса свободных земледельцев, охотников и рыболовов приморья. Все перечисленные группы имели право менять место жительства и род занятий, обзаводиться семьей и имуществом, заключать сделки, свидетельствовать в суде и приносить жалобы лично шаху, не говоря уже о менее высоких инстанциях. По свидетельству многих путешественников, в традиционных иранских городах отсутствовала жесткая иерархия социальных слоев, характерная для западных стран, а также внешние ограничения для низших социальных групп [263a]. Жилище, одежда, степень общественного признания иранского горожанина определялись его характером, родом занятий и денежным состоянием. Малая плотность населения позволяла в селах и в городах строить жилье на свой вкус и окружать его садом.

Крупные города Ирана отличались высокими и красивыми общественными зданиями — мечетями, медресе, а также дворцами знати, просторными рыночными площадями и караван-сараями, крытыми базарами, аллеями, оросительными системами.

Элиту иранского общества составляла иранская аристократия, общинно-клановая верхушка, духовенство и бюрократия. Военные находились наравне с ильханами и ильбеги из иранских племен. Остальное население представляло престолярное, дифференцируемое по имущественному признаку — средние слои и низшие. Иерархия статусов оставалась характерной для традиционной иранской государственности.

Тенденции самосохранения многочисленных этносоциальных общностей, которые были объектами давления со стороны шахской власти, стимулировали интеграционные процессы. Этносы, обладавшие высокой степенью этнической идентичности, отличались более высоким уровнем социальной практики. Об этом свидетельствуют факты, показывающие, как два или более племенных союза или конфедерации составляли эмират. Главы конфедераций являлись советниками в окружении эмира и во многом определяли его политику. В эмиратах, имевших на подвластных ему землях более одного городского центра, эмир выбирал самый значительный город и объявлял его столицей, в другие города назначал наместников, обычно из числа близких родственников. Эти наместники (вали) занимались военными и финансовыми делами, осуществляли правовой надзор. Прочие дела исполняли старейшины племен и руководители ветвей, родовой аристократии — “князей”, обращавших свой народ в подданных. Районы их расселения испытывали деспотизм этих “царьков” и становились очагами, упорно сопротивлявшимися централизации. На первом месте находился Арабистан. Источники свидетельствуют, что его вали “стоит выше трех других и почитается более них ввиду принадлежности к роду сеидов, его весу в государстве и числу [подчиненных ему] племен.

За ним следует вали Луристана, который, будучи мусульманином, почитается выше, чем вали Грузии... После вали Грузии следует вали Курдистана, резиденция которого в Синандадже. После него идет правитель Бахтиарии, некогда пользовавшийся большим почетом и уважением” [180, с. 6]. Четко определялась и должностная иерархия. “В каждой области состоит только по одному Хану, — сообщает источник, — и по одному Калентеру, которые имеют свое постоянное пребывание в главном городе. Хан, как управитель шаха, обязан чинить суд и правду, а также приводить во исполнение свои решения; очень редко получается, чтобы на суды их приносились жалобы Шахову двору. Калентер то же почти, что и казначей или сборщик в области, обязан собирать доходы и доставлять их шаху или ханам, со своей ответственностью за них. Даруга то же, что сельский староста“ [180, с. 7].

С точки зрения политического устройства эмираты представляли собой как бы восточное феодальное государство в миниатюре. Важное место занимали командующий вооруженными силами, визир — главный управитель по государственным и гражданским делам, вакее-невис — госсекретарь, ведавший перепиской. Эмир был не только главой эмирата, но и главным светским судьей.

Отечественные и зарубежные ученые уделяли достаточно внимания проблеме формирования и развития эмиратов как особых социальных институтов. Так, например, Г. Абдуллаев [34, с. 72] указывает на то, что этот процесс связан с активизацией развития общественных отношений, воздействовавших на тенденции децентрализации, которые усилились при последних Сефевидях. Он также придерживается мнения, что одним из факторов образования эмиратов (или ханств) явились феодально-административные деления, такие, как беглербегства, олькэ (удел) и пр. С. М. Алиев оспаривает точку зрения Г. Абдуллаева, подчеркивая, что сами по себе образования беглербегств или олькэ не могли быть факторами “отхода отдельных частей империи от центра” [45, с. 38]. С. М. Алиев утверждает, что общественно-политической базой при образовании эмиратов часто выступали этносоциальные группы — племя или род, сплоченные вокруг своих предводителей. Он показывает этот процесс на формировании Урмийского ханства. Оно, по мнению С. М. Алиева, было образовано феодальной знатью племен афшар, представители которой со времени Сефевидов были наследственными правителями этой округи. Ханства Карабах и Маку были созданы предводителями племенных ополчений, вернувшихся из Хорасана. Во главе Керманского ханства стал афшарский хан из округа Кубан. Основателем Гилянского ханства стал хаджи Джамал, являвшийся старостой округа Фумен. Эмират Ка’б был образован знатью мигрировавшего в XVIII в. из Ирака в Хузестан объединения арабских племен. Ханства Шеккак, Арделан, Луристан и многие другие были образованы знатью местных кочевых и полукочевых племен [45, с. 37].

Иначе эту проблему рассматривает Е. И. Васильева, изучавшая курдские и иранские источники, посвященные истории эмиратов Арделан

и Бабан. Это позволило ей прийти к мнению, что образование ханств или эмиратов является результатом достаточно долгого процесса этносоциального развития местных (периферийных) династий. Включение эмиратов в рамки социально-политической структуры Иранской империи временами носило формальный характер, и вассальный статус довольно часто сводился к соблюдению ритуала покорности. Социально-экономическая жизнь эмиратов находилась вне системы регламентации извне, в режиме самообеспечения. Процесс саморегуляции происходил через отток производительных сил из деревни на кочевье, из оседлого и полuosедлого уклада в кочевое скотоводство и в обратном направлении [77].

В зависимости от местной социальной специфики процесс складывания эмиратов, очевидно, не везде проходил одинаково. В то же время повсеместно эмираты представляли собой сложные по своей структуре социальные образования, функционирующие автономно.

Сложившаяся в Иране социальная структура со всеми ее многочисленными и связующими нитями намертво скреплялась традицией, в основе которой находилась мусульманская община, с одной стороны, как социальная, а с другой — как культурно-идеологическая система. Внутри общины соблюдалась иерархическая структура. На высшей ступени находилась иранская элита, сохранявшая с древних времен четырехступенчатую систему: после шаха с семьей следовало духовенство, затем вожди племен — местная элита и бюрократия. Внутри каждой из этих страт была своя иерархическая лестница. Особое место в традиционном обществе Ирана занимало шиитское духовенство, которое, по словам очевидцев, обладало исключительной властью над народом, почитавшим “постановления пророка” и “исполнения уставов веры и обрядов”.

Определенной автономностью обладали в Иране и религиозные общины. Одной из древнейших общин была община зороастрийцев, потомков древних персов. Они проживали в Йезде, Кермане, по берегам Персидского залива, занимаясь в основном земледелием, садоводством, виноградарством, считая земледелие занятием не только достойным и безгрешным, но и богоугодным. Иранские зороастрийцы одевались бедно, имели “простые и мягкие нравы и очень мирно жили под руководством своих старейшин, которые отправляют обязанности судей и утверждаются в своих должностях персидским правительством” [263а, т. 8, гл. 11]. Они были также искусными ковроделами и ремесленниками — изготавливали головные уборы и очень тонкие шерстяные ткани.

И. Бларамберг отмечает многочисленность зороастрийцев Йезда: “...сохранилась и до сих пор между тамошними гебрами чистая и несмешанная кровь древних персов, красота которых и особенно красота древних персидских женщин известна была и грекам, и римлянам” [72, с. 277—278]. В каждой из этноконфессиональных общин существовала своя особая иерархическая шкала. Так, например, у езидов она состояла из нескольких категорий — шейхи, пиры, мюриды и т. д., имевших черты кастовости [179].

Другую религиозную общину составляли иудеи, проживавшие в Азербайджане, Хорасане, Мазандеране, а также на юго-востоке страны и вдоль побережья Персидского залива. Они занимались ремеслом, торговлей, ростовщичеством, виноторговлей, а также медициной, “приносящей им наибольший доход”. Как и зороастрийцы, иудеи занимали невысокое положение в обществе, “не отличались ни образованностью, ни светскими манерами”.

Образованию индийских общин способствовали торговые связи с Индией. Еще со времени раннего колониализма, с XVI в., торговля Ирана с Индией и странами Дальнего Востока стала переходить в руки индийцев-купцов. На севере страны появились индийские поселения. Они пользовались в Иране свободой отправления культа, имели свои храмы. Они занимались не только торговлей, но также ростовщичеством и меновой торговлей. Сделав ростовщичество своим основным занятием, индийцы отгеснили на второй план иудеев. Кроме того, они практиковали вывоз серебра из Ирана, чем, по мнению иранских правящих кругов, наносили урон денежному обращению страны. По этой, а также по ряду других причин индийцам не позволяли прочно обосновываться в стране [263а, т. 8, гл. 11].

Наиболее процветающей немусульманской общиной Ирана являлась армянская. Европейские купцы и дипломаты, приезжавшие в Иран, предпочитали поддерживать с ней прочные связи. Обосновавшись в Исфахане еще при Аббасе Великом, армяне стали играть заметную роль в международной торговле. “Вскоре здешние армяне, благодаря своим ремеслам и торговле с Индией, разбогатели, и Аббас предоставил им большие привилегии. В то время все товары из Индии еще переправлялись по суше через Кандагар, Исфахан, Багдад в Смирну и Константинополь, а столица Персии была главным центром этой грандиозной торговли. В Джульфе жили консулы Португалии, Голландии и других стран”, — писал известный русский военно-политический деятель И. Ф. Бларамберг после своего посещения Ирана в первой половине XIX в. [71, с. 187]. Европейских посланников и миссионеров, прибывавших к сефевидскому двору, обычно размещали в Новой Джульфе — армянском поселении вблизи Исфахана, где находились христианские храмы и другие религиозные учреждения. Армян должно было насчитываться больше, чем индийцев банья из-за усиления их миграции из Закавказья в Иран. Крупнейшие коммерсанты Джульфы являлись официальными контрагентами сефевидских шахов в международной торговле шелком, приносящей большие доходы. Внутри армянской общины наблюдалась социальная дифференциация. К высшему классу принадлежали 100 семейств, к которым относились священники, крупные домовладельцы и торговцы, занимавшиеся внешней торговлей. Вторую категорию составляли торговцы-разносчики, торговцы сладостями, ювелиры, ковроделы, кузнецы, бакалейщики, мясники, продавцы пшеницы, ткачи. В третью категорию входили ремесленники и земледельцы, каменщики, банщики, брадобреи, виноделы, сапожники, седельщики и др. В четвертую группу входили бедняки и нищие [72].

Кроме армян в Иране проживало немало представителей народов Кавказа — грузин, мингрел, черкесов, лезгин, а также узбеков и других выходцев из Центральной Азии.

На побережье Персидского залива обитала немногочисленная община сабеян, которые считали себя христианами, последователями Иоанна Крестителя. Это были “бедные люди, ремесленники и земледельцы”. В целом христианская община в Иране была незначительна. В основном это были последователи несторианского и якобитского толка, в дальнейшем перешедшие в католичество [179а, с. 121—123].

Характер макросоциоструктуры Ирана определял значимость административно-территориального деления по провинциям.

Для европейцев общинная социальная структура иранского общества была непонятна. Поэтому в записках европейских путешественников, да и в более поздних трудах и даже научных исследованиях число провинций и административно-территориальных единиц колеблется. Так, русский путешественник И. Н. Березин отмечал, что Иран составляли 12 крупных провинций, которые делились на уезды, округа, а также на деревни и города, а город в свою очередь — на кварталы [70, с. 231]. По данным И. Ф. Бларамберга, существовало 29 провинций и 12 свободных городов [72, с. 64—67]. Британский политический деятель Дж. Керзон считал, что существовала 31 провинция [267, vol. 1, с. 435]; француз Гаспар Друвиль писал, что Иран состоит из 10 больших провинций [105, с. XVI]. М. С. Иванов констатировал на начало XIX в. — 30 областей (вилайетов) и 4 провинции (аялета) — Азербайджан, Хорасан, Фарс и Керман [122, с. 123]. Приведенные данные свидетельствуют о смешении административно-территориального деления с социальной стратификацией. Это объясняется тем, что эти авторы исходили из реалий и категорий, существовавших в странах их проживания, составленных, так сказать, “глазами европейца”. На самом деле эта стратификация не имела ничего общего с реальной действительностью. Лишь Березин отмечает, что “город делился на кварталы”, указывая тем самым на общинный характер социальных связей.

Таким образом, этнические процессы, протекавшие в Иране, привели к тому, что здесь сформировались отдельные этносы, такие, как курды, луры, бахтиары и многие другие, в числе которых находились и иранцы-шиты. У каждого из этих этносов была своя культура. Специфичность этих локальных культур не следует, однако, преувеличивать, поскольку факторами, обеспечивающими социокультурную целостность Ирана, были экономические и общекультурные категории. Несмотря на существование местных языков, важную интеграционную функцию выполнял персидский язык, являвшийся одновременно языком государства и межнационального общения.

Границы этнических образований отнюдь не были непроницаемы, этническая диффузия происходила постоянно и непрерывно. Этот процесс протекал не только между однородными в культурном отношении массивами, но и между разнородными, скажем, между кочевниками и осед-

лыми. Разноязычные этнические массивы, в условиях территориальной близости, вступали в теснейшие культурные, экономические и межгрупповые этнические контакты. Это приводило к частичному или полному двуязычию, различным формам взаимного усвоения элементов культуры и хозяйства или всего культурно-хозяйственного комплекса, созданию форм взаимосвязанного хозяйственного уклада и т. д. Унификация культуры отдельных исторических областей, населенных различными по своей культуре этносами, происходила на базе общеиранской культуры в широком значении этого слова, при сохранении индивидуальной специфики отдельных культурных регионов страны. Совокупность народов, связанная общностью исторической судьбы и культурных традиций, составляла в Иране категорию этнологически значимого “целого”, формирующего государство.

Этносоциальные процессы в иранском обществе во второй половине XIX — начале XX в.

Во второй половине XIX в. наблюдается усиление борьбы развитых европейских стран за влияние на Востоке, и в частности в Иране, где сталкивались интересы Англии, Германии, России и Франции. Если прежде (с XVI в.) они проявляли лишь торговую заинтересованность в Иране, то теперь активизация их внешней политики здесь была продиктована экономическими и политическими проектами. Иностраный капитал стимулировал развитие тенденций капитализма в иранской экономике, земледелии, промышленности, банковском деле и пр. и тем самым способствовал разложению общинного хозяйства. Община, как основной элемент социальной организации иранского общества, начала разлагаться, что повлияло на изменение макросоциоструктуры Ирана.

Деятельность иностранного предпринимательства в Иране (организация телеграфа и торговых представительств, строительство дорог и пр.) способствовала укреплению внутреннего рынка, что содействовало интеграционным процессам в стране. В то же время колониальные мероприятия в отдельных районах вызывали обратный процесс. Все это отражалось и на социологической характеристике иранского общества.

Как проходили эти процессы, можно показать при рассмотрении конкретного исторического материала.

* * *

Активное вовлечение племен в процесс товарно-денежных отношений способствовало ускорению разложения некоторых видов общин. До середины XIX в. поместья Северного и Северо-Западного Ирана принадлежали ханам, представлявшим господствующий слой, местной аристократии страны, являвшейся землевладельцами, и военному сословию. Но со второй половины XIX в. имущие слои и духовенство стали скупать

земли. Большая часть земель ушла из рук ханов, и слово “хан” потеряло значение экономическое и социальное, которое оно имело раньше, т. е. значение лендлорда, или помещика, с одной стороны, и рыцаря-дворянина — с другой [183, с. 185]. В Иране возникло сословие мулькдаров — просто помещиков-землевладельцев, сосредоточивших в своих руках все земли. Этому способствовала фискальная (налоговая) система.

С трансформацией докапиталистического хозяйства начинается ломка внутренних связей и происходят сложные изменения внутри социально-этнических общностей. Этим процессам свойственна неравномерность, что связано с контрастностью хозяйственно-культурной деятельности населения разных регионов страны, труднодоступностью значительных территорий, причем не только малозаселенных, но и достаточно освоенных населением. Все это способствовало формированию необычайно дробной социальной стратификации.

В ряде районов Ирана (Табаристан — горные районы Мазандерана или в районе расселения племен кухгелуйе) чуть ли не до первой трети XX в. сохранялись традиционные социальные связи в их первоначальном виде. В течение долгих веков почти незатронутыми иранской государственностью оставались социальные отношения у луров и некоторых племен Белуджистана. Кочевая община обладала устойчивостью и у курдов, лето и часть весны и осени проводивших со своим скотом на пастбищах, за которые никому ничего не платили, а зимой спускавшихся на равнины, где помещик сохранял для них принадлежащие ему лучшие луга и зимние пастбища, и размещавшихся по селам помещика. Все племя или род должны были содержать весь его мелкий скот. Доходы с этого скота принадлежали помещику. Община сохраняла примитивные родовые черты у курдских племен, кочующих на иранско-турецкой границе [166]. Во второй половине XIX в. кочевая община все еще сохраняла устойчивость и у бахтиар. Это, как известно, горцы, обладавшие значительными стадами быков и баранов. Пространство, занимаемое бахтиарами, гористо и изобиловало пастбищами, где многочисленные стада бахтиар находили себе обильную пищу летом. С приближением зимы бахтиары со всем скотом спускались к северо-западным равнинам, где был более мягкий климат. Их численность тогда равнялась примерно 50 тыс. лиц мужского пола. До 1850 г. бахтиары враждовали друг с другом и нападали на караваны, и путешественник “начинал дрожать от страха, когда замечал высокую цилиндрическую шапку людей этого племени” [9, л. 5]. Бахтиария, а также Луристан довольно медленно вовлекались в процесс товарно-денежных отношений, поскольку в этих регионах во второй половине прошлого века все еще не было в обращении денег. Тем не менее тенденции ломки традиционных социальных связей у бахтиар уже наметились.

Среди бахтиар начались изменения социальной стратификации по ряду направлений. Введение частной собственности на общинно-племенные земли и продвижение товарного земледелия в зону кочевий лишило кочевников прежних источников доходов, связанных с набегами и взиманием дани. Это повлекло за собой сокращение номадизма, что

свидетельствовало о разложении традиционных социальных связей. В конце XIX в. бахтиары начали обрабатывать землю плодородных равнин, которой немало находилось на их территории. Их регион, таким образом, явился ареалом активного взаимодействия кочевой, полукочевой и оседлой культур. Элементы традиционной социальной структуры своеобразно сочетались там с современными элементами, привнесившимися извне, но постепенно включаемыми во внутренний общественный строй иранской периферии. Так, в частности, меняется содержание связи “представитель племенной элиты — военачальник”. Если прежде вожди племен, хотя номинально, назначались шахом, но влияние последнего среди них было ничтожно. Теперь влияние центра достигалось путем привлечения представителей племенной элиты на государственную службу. Бахтиары, например, были обязаны содержать в Тегеране небольшой отряд кавалерии под командой одного из сыновей или ближайшего родственника главного бахтиарского вождя [9, л. 5].

По некоторым данным, в начале XX в. в Иране оставалось около 3,5 млн. кочевников [10, л. 10]. И они рассматривались как единственная вооруженная сила страны. Не имея регулярной армии для защиты от внешнего нападения, иранские шахи использовали этих номадов как единственную поддержку правительства в случае как внешней, так и внутренней опасности.

Социальная связь “представитель племенной элиты — предприниматель” укрепляется и наполняется новым содержанием. Отметим, что племенные верхи еще до появления европейских держав в Иране занимались предпринимательской деятельностью. Это было связано с операциями аренды земли и пастбищ или с переработкой сельскохозяйственной продукции, производимой племенами. Известен обычай “чупанкарэ”, когда владелец отдает свое пастбище какому-нибудь предпринимателю бесплатно, но с тем, чтобы тот обязался также бесплатно пасти весь его скот. Такой пастух-предприниматель на деле является крупным дельцом, который сам содержит много пастухов-рабочих и собирает огромную дань со скотоводов, прибегающих к его покровительству. Другой формой предпринимательства являлось разведение и продажа племенных лошадей, верблюдов и ослов. Многие ханы имели у себя обширные и хорошо организованные конные заводы. Третьей формой предпринимательства было производство в местах основных поселений и в особенности в принадлежащих ханам деревнях значительных мастерских по выделке ковров, паласов и другого тканья. Широко была распространена посредническая деятельность оба-баши, выступавшего посредником между своей обой и скупщиками. Колониальная экспансия европейских держав способствовала расширению форм предпринимательской деятельности представителей племенной элиты.

Когда англичане развернули свою деятельность в Бахтиарии, по согласованию с бахтиарскими племенами английская компания “Братья Линч” с помощью британских инженеров, руками индусских рабочих, построила горную дорогу от Ахваза до Исфахана, получившую название Бах-

тиарской. Вожди бахтиарских племен Сардар Асад и его брат Самсам приобрели права на ее эксплуатацию за 30 тыс. туманов. Они взяли на себя охрану торговых путей на своей территории. Подобный источник дохода получили и другие племена — сборы за использование дороги. Они строили вблизи дорог поселки и жили в них. Таким образом, каждая торговая дорога сделалась личным владением какого-нибудь племени, которое эксплуатирует ее горные проходы и водные источники, а из своих доходов лишь кое-что выплачивает шахским губернаторам. В то время как у курдов Керманшаха и бахтиар традиционные формы общины уже начали разлагаться, у луров и кельхор общинные отношения не претерпели радикальных изменений. В этих же районах сохранялись военные дружины.

Процесс разложения традиционных общин сопровождался, как мы уже отметили выше, увеличением их разновидностей. Так, например, у туркмен существовало пять форм общин, представляющих ряд переходных типов от полной общины с неразделенным владением до подворной и подворно-наследственной, при которой хозяева становятся уже “хордамалеками” (мелкий землевладелец) и от общинных социальных отношений остается уже немногое [197].

Предпринимательская деятельность ханов племен вызвала появление сельскохозяйственных рабочих. Так, например, крупный овцевод держал целый штат: это прежде всего работники-скотоводы — пастухи-“чупань” для пастбы взрослых овец; “гав-чепан”, пастух для коров; “рамэ-чепан” — пастух для лошадей и катыров. Причем имели работника не только богатые ханы, но и средние и мелкие хозяева. В домах крупных “раисов” служили работницы, которые занимались дойкой скота, выделкой масла в мехах и домашними работами.

Деятельность европейских предпринимателей в Иране способствовала возникновению слоя сезонных и постоянных рабочих из племен. Они работали, в частности, на гилянских рисовых плантациях, а также в прилегающих к скотоводческим районам сельскохозяйственных и промышленных центрах. Там формировался, с одной стороны, контингент постоянных рабочих из племен, а с другой — осуществлялась циркуляция сезонных рабочих, приходящих из этих близких районов. Так, например, на предприятиях Хузестана работали выходцы из лурских племен Поштекуха и Бахтиарии, а также арабы. Основной неквалифицированной рабочей силой на промыслах, заводах и портах Англо-иранской нефтяной компании, в Месджеде-Солейман, Дер-Хазине, в Абадане и др. (землекопами, рабочими на буровых скважинах, грузчиками, погонщиками животных и пр.) были именно эти луры, бахтиары и арабы. В порту Бендер-Бушира было много рабочих из прилегающих к нему береговых районов. Халхал снабжал сельскохозяйственными рабочими Гилян. Курды работали на промыслах и заводах Нефтешаха. Из некоторых племен горного Мазандерана целые группы вместо перекочевки на кишлаг со скотом на берег моря ходили в тот же нижний Мазандеран работать дольщиками на рисовых мельницах (абданк), получая за труд отходы (дроб-

ленный черный рис) и некоторое количество чистого риса. Затем, с развитием транспорта по дорогам, многие выходцы из племен стали работать чарвадарами. Этим делом в Бахтиарии занимались целые деревни. С переходом впоследствии к автотранспорту они теряли работу, хотя некоторые из них переквалифицировались и становились шоферами [208].

Социальная трансформация охватила не только племена внутренней части страны, но и многочисленные ханства и эмираты, номинально подчинявшиеся иранскому шаху, а практически являвшиеся полунезависимыми или независимыми социальными объединениями. Их территории подверглись разделению в связи с установлением новых государственных границ империи, осуществлявшимся в течение всего прошлого столетия. В числе разделенных этносов оказались арабы, азербайджанцы, курды, белуджи и туркмены.

Иранские разделенные этносы обнаруживали определенное отставание в темпах и уровнях национального формирования по сравнению с их зарубежными соплеменниками, что во многом было обусловлено самим фактором разделенности, порожденным эпохой колониализма. За исключением азербайджанцев, свыше половины которых проживало в Иране, остальные иранские разделенные этносы были отсечены от основной части своего этноса, занимая меньшую территорию своего исторического ареала. Отставание иранских разделенных этносов в общественном развитии вызывалось сохранением элементов традиционного общества. Разделенные территории этнически были далеко не однородны. Они включали родственные основному ядру и отчасти ассимилированные этнические группы или вовсе не родственные. Так, среди азербайджанцев обитали родственные тюркские группы шахсевенов, афшар, карадагцев; курды, туркмены, белуджи, арабы оставались жить на землях своих предков. Каждый из них точно знал, выходцем из какого племени он является.

Разделенные народы Ирана обитали на исконной территории своего этнического происхождения. Для них была характерна диалектная вариантность, отражавшая специфику их общественной эволюции, особенности хозяйственной деятельности, самобытность культуры, традиции постоянного противодействия давлению персидской государственности. Обособление национальных процессов в разделенных этносах не означало взаимоиолязацию, а сопровождалось влиянием более развитой части этноса на отстающую. Это влияние формировалось и крепло в процессе переориентации хозяйственных и культурных связей отдельных окраин Ирана на сопредельные зарубежные области, экономически и политически более освоенные колониализмом. Так, ускоренное формирование азербайджанского этноса в пределах Российской империи, в свою очередь, стимулировало аналогичные процессы в иранской его части: Российский капитализм ориентировал хозяйственную жизнь иранской провинции на "русское" Закавказье, в ущерб ее связям с Центральным Ираном. Не случайно район Ардебилля выделял рабочих для Баку. Это сопровождалось ростом политических и культурных связей между разделенными азербайджанцами.

В процесс децентрализации были вовлечены и районы, включенные в зону господства английского колониализма. Торговое освоение Англией бассейна рек Месопотамии повлекло ослабление хозяйственных связей местных арабских и курдских племен юго-западных областей с городами Центрального Ирана. Иранские белуджи, отрезанные от остального Ирана, в значительной степени ориентировали свои разносторонние связи главным образом на города нынешнего Пакистана.

Социально-экономическое развитие разделенных этносов, происходившее главным образом в рамках колониальных связей, в известной мере делало относительно обособленными и сепаратными направления процессов их национальной формирования.

Нередко существование того или иного ханства или эмирата было связано с интересами представителей европейского колониализма. Так, например, англичане были заинтересованы в поддержании шейхства Мохаммеры [28], которое до 20-х годов XX в. находилось в фактической независимости от Ирана. Большинство населения здесь говорило на арабском языке и в культурном и в языковом отношении имело гораздо больше общего с населением Ирака, проживавшим по ту сторону границы. Тесные связи поддерживала аристократическая элита по обе стороны границы. В этом районе, принадлежащем Ирану, находились нетронутые запасы нефти, которые начали разрабатываться только в начале XX в. Сюда устремились британские нефтеразработчики, которые были заинтересованы в ограничении контроля этого района центральными властями. Это согласовывалось и с интересами шейха Мохаммеры Хазалы Сардара Агдаса, пользовавшегося независимостью в течение ряда лет. Он также полагал, что англичане окажут ему поддержку в его противостоянии любым попыткам нарушить эту независимость. В то же время, если представители европейского колониализма не были заинтересованы в существовании подобного рода социальных объединений, они способствовали их разрушению. Европейскими державами стали широко использоваться и курдские полунезависимые эмираты и племена для оказания давления на правительства Ирана и Турции. Курды, владевшие важнейшими линиями ирано-турецкой границы, привлекали самое пристальное внимание английских, российских, французских и германских политических деятелей.

Неоднозначная ситуация складывалась на севере страны. Если Тальшское ханство в начале XIX в. все же перестало быть зависимым от иранского шаха, то такие ханства, как Кучанское, Дерезгезское, Буджнурдское, Келатское, оставались в неизменном состоянии до начала XX в. Здесь, даже в 90-е годы XIX в. еще сохранялся прежний традиционный социальный порядок. Ими управляли ханы из числа местной элиты, назначаемые Тегераном. Они подчинялись хорасанскому верховному правителю в вопросах пограничных и податных. Правители ханств имели всю полноту власти над жителями, и тегеранский двор не решался урезать "самовластие и изменить систему наследственного самоуправления" [81]. Эти ханства разделялись на махалы (участки), управляемые

беками, назначаемыми ханами по их личному усмотрению и ему одному подотчетными. Попытки шахского двора назначить правителями округов персидских чиновников терпели неудачу, вызывали сильное волнение среди местного населения, которое держалось своих наследственных ильханов, являвшихся лишь вассалами по отношению к центральному правительству, не допуская последнее к делам управления. Наследственные правители округов, имевших статус самоуправления, обладали неограниченной властью над населением и его имуществом, правом рассмотрения дел гражданского и уголовного суда, решения которого не вели за собой смертной казни. Последним правом обладал верховный правитель. Нарушение традиционно сложившихся социальных связей отмечалось, например, в период установления русско-персидской границы в 1881 г. в районах расселения иранских туркмен. Это, в частности, затронуло интересы туркменского населения.

Сами российские дипломаты признавали: "...наша граница с Персией на востоке от Каспийского моря... не отвечает этнографическим условиям. Некоторые из туркменских племен, живущих на персидской территории, остались на прежних местах жительства и после разграничения, а другие, как, например, ямуты, продолжали вести кочевой образ жизни, причем проводили большую часть года в пределах Закаспийской области, а остальное время за Атреком, где находились их зимние кочевья..." [7, л. 63 об.]. Эти сведения подтверждает и содержание Записки коллежского советника Таирова военному министру 1901 г.: "Из Заатрекских гокланов и иомудов, живущих в пределах Персии, кочевники Чарва имеют неразрывную племенную и экономическую связь с нашими туркменами и нашу территорию, благодаря тому, что многочисленные стада верблюдов их, не находя себе корма и простора в пределах Ирана, нуждаются в обширных пастбищах наших..." [26]. Однако эти связи разорвать было очень трудно, "несмотря на все старания Персидского правительства", которое увеличивало с туркмен поборы. Последние отвечали на это усилением грабежей и разбоев. Установленный русско-персидской конвенцией о разграничении 9 декабря 1881 г. пограничный порядок постоянно нарушался туркменами, хотя существовали договоренности на дипломатическом уровне между Россией и Ираном о том, чтобы "персидское пограничное население старательно воздерживалось от всего того, что могло бы повести к нарушению порядка... Равным образом правительство Его Величества Шаха обязуется ни под каким видом не позволять туркменам селиться на Персидской территории сопредельной как с Закаспийской областью, так и с Атреком" [7, л. 64]. Туркмены между тем все время старались воспользоваться своей разделенностью в своих торгово-экономических интересах, прибегая даже к грабежам. В связи с этим МИД России составил специальную записку, в которой отмечалось, что шах "просил нас или вовсе не допускать ямутов в наши пределы, дабы лишить их возможности укрываться у нас, или же не дозволить им переходить в Персию, отведя им зимние кочевья в Закаспийской области" [7, л. 64]. Кроме того, шах также предлагал разоружать туркмен. Россия не

согласилась с доводами шаха, выставив свои условия, а именно: Россия предложила шаху усилить оборону своей границы или же согласиться на признание всех ямутов подданными России с тем, чтобы все вопросы, связанные с нарушением границы и с податями, решались ямутами с представителями российских властей, а шах воздерживался бы от всякого вмешательства. Но шах не согласился, хотя такие же правила существовали при переходе на российскую сторону шахсенов, подданных Ирана.

Если на северо-западных и северных рубежах установление границ проводилось с учетом интересов России, то на востоке определение границ империи давало преимущества Британии [299а]. Не случайно российский гофмейстер Гартвиг писал из Тегерана: "...проектированная демаркационная линия от Иезда к восточной границе Афганистана дает Англии громадные преимущества в ущерб нашим торговым и политическим интересам" [5, л. 64]. Это затрагивало интересы белуджей. Кроме того, англичане проявляли свою заинтересованность и в Арабистане, как нами уже было отмечено выше. Особенно их интересовал Ахваз как важный узловой пункт. В связи с этим они содействовали тому, чтобы иранские власти налаживали современную инфраструктуру (дорожные и паромные сообщения). Этим целям служила известная компания "Братьев Линч". Ахваз был настолько важен, что в эксплуатации его природных ресурсов соперничали предприниматели Англии, России, Германии и ряда других стран, которые в 1903 г. выдвинули проект образования международной компании для выполнения оросительных работ в Ахвазе. Несмотря на это, англичане так и не оставили своих позиций в Ахвазе.

Колониальные разделы с самого начала определили обособленное и в то же время неравномерное национальное и общественное развитие поделенных частей этносов, обусловленное самой неравномерностью колониального освоения территории Ирана и сопредельных стран. В зависимости от степени вовлечения в сферу внешнеэкономических и культурных связей, от метода и характера колониальной эксплуатации происходило ускорение или замедление темпов общественного вызревания поделенных частей этноса. На территориях, населенных народами, составившими "ядро" полуколониального Ирана (в особенности персыязычными иранцами-шиитами), социально-экономические перемены осуществлялись быстрее, чем в большинстве периферийных районов, где традиционные общественные отношения и связи обнаруживали особую устойчивость. Неравномерность этносоциального развития центральных и периферийных этносов была связана с тем, что социокультурный уровень иранцев-шиитов и прочих этносов не был одинаков.

Новые социальные связи не сразу начали складываться даже в зонах прямого колониального господства: нарушались старые производства, а новые не приносили немедленного процветания. Обычно жены кочевников занимались изготовлением ковров, но после открытия швейцарцами своих фабрик в Керманшахе, Султан-Абаде и других городах эта промышленность у них сильно упала [21а, л. 6].

В Иране, достаточно высоко урбанизированной стране (15%), действие новых факторов было весьма заметно в сфере промышленной и городской занятости. Большинство европейцев, посещавших Иран в XIX в., как нами отмечалось выше, констатировали упадок большинства старых городов, ухудшение положения торгово-ремесленного населения, исчезновение ряда промыслов. Значительно ухудшилось и положение крестьянства, когда с 1880 г. различные иранские товары (хлопок, лен, рис, плоды, шелк) появились в большом количестве на рынках Европы и главным образом России. Это было связано с увеличением налогов, которые составляли от 20 до 25—30% [10, л. 7]. В городах и окрестностях поднялась земельная рента. В короткое время пустующие земли были превращены в цветущие сады, а городская элита приступила к лихорадочной скупке помещичьих земель. Чиновничество пользовалось царящим беспорядком: оно скупало старые деревни, от которых оставались несколько домов; они все еще облагались, как и прежде; были и новые поселки, которые не были включены в кадастр, но о которых хорошо знали шахские чиновники, взимавшие с них в свою пользу.

Определенные изменения произошли и в группе ремесленников и кустарей, которые разорялись и пополняли ряды неимущих слоев. В целом пропорции различных групп городского населения остались теми же: 30% по обыкновению составляли духовенство и торговцы, 15% — ремесленники и кустари [21], а остальные — огородники и разорившиеся мелкие производители.

Англо-русское предпринимательство способствовало свертыванию местной промышленности в крупных городах — Тегеране, Тебризе, Реште, Бендер-Аббасе и т. д. Так, например, открытые в Тегеране в конце XIX в. сахарные заводы были закрыты по настоянию русских и английских сахарозаводчиков. Подобные действия представителей европейского колониализма мешали развитию национальной промышленности и формированию иранских национальных предпринимательских кругов, которых поддерживало и шиитское духовенство, призывавшее в многочисленных фетвах верующих поддерживать отечественную промышленность и не покупать иностранных товаров.

Но для великих держав конца XIX в. колониальная экспансия была хозяйственной необходимостью. Все растущая индустрия требовала сырья, технические изобретения вызвали колоссальную потребность в нефти и приводили к борьбе за ее ограниченные естественные источники. Иран в этом плане был особенно притягателен. В этих условиях “политическое господство становится формой, орудием и броней экономической эксплуатации”, — писал Г. Федотов [219]. К погоне за иранским рынком подключаются Франция и Германия, которой “не нашлось уже” достаточно рентабельного места под солнцем “Африки и Азии, и она обратила главную ось своей экспансии на Ближний Восток”, проникнув в зону влияния Англии и России.

Шахская казна, однако, была пуста, и шах беспрестанно обращался за займами к Англии и России, которые поделили Иран на сферы влияния,

а взамен предоставлял им концессии [145]. Более того, оба эти государства старались не допустить или по крайней мере ограничить размещение германских капиталов в Иране. Российские дипломаты, например, содействовали проволочкам в организации Германского банка в Тегеране. Гофмейстер Гартвиг в депеше в Петербург из Тегерана сообщал, что в разговоре между немцем Г. Стемрихом и французским посланником немец воскликнул не без некоторого волнения: “Россия и Англия до сих пор играли крайне негативную роль в Персии (un role n`e faste); нельзя допустить, чтобы в XX в., ради какой-то прихоти этих Держав, самостоятельное государство лишено было всех плодов цивилизации — фабрик, заводов, железных дорог и прочего. — Я убежден, что частные немецкие предприятия найдут здесь широкое применение своих знаний и капиталов” [5, л.12].

Англии и России удалось сорвать проект организации в Иране Германского банка. И российские дипломаты понимали, что это заставит немцев с новой энергией взяться за дела подобного рода. Не случайно все тот же Гартвиг подчеркивал в одной из своих депеш в российский МИД: “...испытанная немцами первая неудача в деле основания кредитного учреждения в Персии заставит их несомненно с большей настойчивостью добиваться иных, по всем вероятностям промышленных, путей для внесения в страну своих капиталов. — А это для нас будет несравненно опаснее учреждения Германского банка в Тегеране” [5, л. 11 об.].

Таким образом, традиционная макросоциальная структура Ирана претерпела изменения в связи с разложением прежних общинных социальных связей и возникновением новых социальных отношений, обусловленных проникновением капитализма. Определенные сдвиги стали заметны и в этническом размежевании. Персоязычные иранцы-шииты были сосредоточены в центральных районах, где они занимали ключевое положение в экономических и политических сферах. Пограничные территории империи занимали разделенные государственными границами этносы, ранее составлявшие ядро ханств или эмиратов, номинально входивших в состав Ирана и функционировавших в режиме автономии. После распада эмиратов как особых социальных структур усилились контакты их населения с населением центра. При этом персоязычные шииты подчеркивали исторически определенную им функцию в укреплении “органического целого”. Община уже не могла выступать фактором консолидации иранского общества, но культурно-идеологическое значение шиизма и общеперсоязычной культуры оставалось незыблемым.

Колонизаторские устремления ведущих стран Европы вели к распространению прагматизма в мышлении и морали, хотя в иранском обществе по-прежнему преобладало религиозно-фундаменталистское мировоззрение. Хотя иранские буржуазно-помещичьи круги были настроены на то, чтобы противопоставлять интересы иранского национального государства наступлению Запада, колониализм открывал иранцам путь к знаниям, становлению наук и образования.

Результатом освоения нового типа цивилизации, новых для страны и Востока технических и научных ценностей, нового стереотипа поведения явилось возникновение в Иране просветительского движения. Оно способствовало пробуждению национального самосознания и постепенному формированию буржуазной идеологии, которая зародилась и некоторое время развивалась исключительно в русле просветительства. Касаясь этого вопроса, Л. Р. Полонская справедливо подчеркивала: “При этом здесь проявилось не только формирующееся национальное сознание масс, но социально ограниченная трактовка проблем, связанных с этнической и национальной консолидацией, с позицией зарождающихся буржуазных слоев. Таким образом, одновременно с ростом классового самосознания буржуазии происходит и становление национализма” [190, с. 23]. Вместе с тем в литературе высказывается и другая точка зрения, согласно которой исламский фактор не играл существенной роли или по крайней мере имел второстепенное значение в истории восстания шейха Обейдуллы [224а, с. 125]. Анализ документальных источников приводит, однако, к мнению о том, что религиозный аспект движения Обейдуллы нельзя сбрасывать со счетов.

Особую роль в просветительской деятельности сыграли иранские образованные слои персидского и азербайджанского происхождения. Они заметно выделялись своей активностью в межэтнических контактах, в становлении городской культуры; обладали сформированной системой национального языка.

Распад традиционных социальных связей ставил вопрос о будущем страны, вызывал интерес к идее общественного прогресса вообще и к поискам путей дальнейшего развития попавшего в зависимость от европейского колониализма мусульманского Ирана в частности. Просвещенная иранская элита осознала, что Иран вряд ли избежит экономической унификации на западном основании, хотя основы духовных, культурных и религиозных форм Ирана и Европы были уж слишком различны. Европейские новшества неоднозначно воспринимались в Иране из-за сложившегося стереотипа мышления.

Колониализм придал импульс развитию светских форм консолидации, таких, как единый рынок, единое правовое пространство и т. п. Но в Иране приоритетным считался тип духовности, скрепленный шиитской идеей, которая придавала иранцам осознание своего особого положения как иранцев-шиитов. Это означает, что в Иране действовали интеграционные факторы как экономического, так и духовно-идеологического порядка, связанные с шиитским исламом.

* * *

Социальные процессы, происходившие в иранском обществе в конце XIX — начале XX в., стимулировали определенные сдвиги и на этническом уровне, поскольку новые формы производственных отношений вы-

звали к жизни соответствующие культурные комплексы, социальные институты, нормы, ценности. Начавшийся, таким образом, процесс модернизации общества на первых порах усилил этническое самосознание трансформирующихся этносов.

Наиболее острая реакция наблюдалась у курдов, которые принадлежали к числу разделенных этносов, переживавших несколько раз такого рода разделы. Их протест отражало движение курдов под руководством суннитского шейха Обейдуллы (1880 г.). Сунниты в то время подвергались притеснениям со стороны иранских властей. Об этом, в частности, свидетельствуют архивные документы. В представлении иранского правительства говорится, что это “курдское движение родилось на персидской почве и оно было вызвано безобразными злоупотреблениями, которые были допущены по отношению к курдам-суннитам, находящимся в Иране, со стороны шиитской администрации и войсками шаха. Религиозные различия (разногласия), которые привели к конфликту, привели к акциям неслыханной жестокости, к насилиям, убийствам, грабёжам. Обейд-Улла сделал все, чтобы подчинить это движение себе” [1, л. 112]. Шейхи пользовались непререкаемым авторитетом среди курдов. “Он один может помешать тому, чтобы османские курды захватили территорию Ирана, чтобы отомстить за угнетение своих братьев...” [1, л. 112 об.]. В итоге, по словам Д. Керзона, “религиозный антагонизм между шиитами и суннитами послужил тому, что шейх Обейд-Улла предпочел Турцию иранскому сюзеренитету в объединении курдского народа” [267, т. 1, с. 287].

Социальная напряженность в курдских районах вызвала этносоциальный конфликт, который создал питательную почву для формирования курдского национализма и его распространения среди значительной части населения Северо-Западного Ирана. Здесь проживало население, в этногенетической истории которого курдский этнический элемент играл определенную роль. Они испытывали значительное ассимилятивное воздействие курдов. В числе таких этносов были, например, луры, лаки и некоторые другие этносы. Но ассимилятивное воздействие курдов ощущали и этносы, не имевшие в своем этногенезе курдского компонента. В их числе, например, евреи, ассирийцы и пр. Долгое время проживая совместно с курдами, евреи воспринимали и окружающую их культуру. Они говорили, как правило, на курдском языке, хотя религиозные обряды исполняли на арамейском языке, испытывавшем значительное влияние курдского языка. При переезде из курдских районов евреи продолжали считать себя курдами, т. е. испытывали ассимилятивное воздействие со стороны курдов. Аналогичные процессы отмечались и при курдо-ассирийских контактах.

Эти процессы свидетельствуют о тенденции укрупнения курдского этноса, что дает основание предположить о возможном формировании здесь в отдаленном будущем курдского “суперэтноса”. Основой же курдского национализма была и остается сейчас их консолидация на основе этнополитической общности.

Зажатые в сложных ландшафтно-географических условиях и обладающие незаурядной социально-политической активностью, курды не имели возможности нормально развиваться ни в социальном, ни в экономическом, ни в этническом плане. Руководителями курдских восстаний чаще всего были шейхи, поскольку именно они наиболее четко осмысливали идею о праве курдов на самостоятельное существование. Действительно, среди руководителей курдских восстаний были представители духовного звания — Обейдулла, Кази Мохаммед (руководитель шариатского суда) и др. Именно идея родины предполагает в человеке живое начало духовности. У курдов эта идея была осмыслена и облагорожена мусульманской религией (в ее суннитском выражении) или освящена иными религиозными учениями (например, езидизмом). Эта идея передавалась из поколения в поколение. Она составляла основу курдского национализма и являлась генератором множества движений и восстаний во имя решения ответственной задачи — права на независимое существование. Но курды являлись гражданами целой группы государств, обладающих своей национальной спецификой. В связи с этим их рассматривали как недоминирующую этническую группу. Но, как известно, заставить человека любить какую-нибудь “страну” как свою родину — невозможно. Формальная принадлежность к какому-нибудь государству создает недобровольное подданство и вызывает в душах антипатриотическое ощущение. Право на самостоятельное существование курды выражали в лозунгах “независимого” Курдистана (а в дальнейшем и автономного), а шейхи при этом выполняли консолидирующие функции. Поскольку доминирующее сознание у курдов и культурная система (религия, философия, этика и пр. в их идеологических, поведенческих и материальных формах) были религиозными, то реализация общекурдских идеалов являлась прерогативой традиционной элиты (исламо-суннитской или езидской). Иран не мог игнорировать столь бурные проявления курдского национализма (хотя бы на примере восстания шейха Обейдуллы), но признавал только правомерность национализма иранского, шиитско-исламского. “Иранский национализм, — писал в связи с этим Р. Коттам, — обладает огромной внутренней силой, поскольку он связан с большой массой людей членов одной секты, но для тех, кто не находится под воздействием шиизма, эта форма национализма неприемлема” [265, с. 69]. Далее он уточнял: “Религия является важным фактором, отвлекающим курдов от Ирана и тем самым помогающим курдскому национализму” [265, с. 70]. Но не столько эта причина являлась питательной основой курдского национализма, сколько стремление обрести свою родину, где курды могли бы всесторонне развиваться в режиме самоуправления.

Интересы иранского государства, однако, расходились не только с заинтересованностью курдской этнической группы, но и с запросами туркмен, белуджей и др. Это приводило к подавлению их интересов государством. В 80-е годы XIX в. волнения прокатились и по Туркменской степи, где восстали туркмены, которые не желали отказываться от установив-

шихся социальных норм жизни. Туда для их усмирения были направлены силы иранской армии [151, с. 14—16].

Таким образом, несмотря на то что к концу XIX в. на официальном уровне была завершена стабилизация границ Ирана с Российской империей, Турцией, Афганистаном и Британской Индией, разделенные границами этносы (курды, туркмены, белуджи, арабы, азербайджанцы) испытывали не только необходимость общения со своими родственниками, но и политическое влияние различных сил. С последней четверти XIX в. наблюдаются первые признаки консолидации отдельных малых народностей (туркмен, луров, бахтиар, белуджей и др.) на базе этнических племенных групп, что было во многом связано с процессом оседания кочевников и развитием товарного земледелия в зонах племен. Важным показателем этого процесса стало появление идеологии “местного национализма” (курдского, белуджского, арабского и пр.). Новым элементом во взаимоотношениях этнических групп явилось то, что их отношения стали приобретать характер межнациональных отношений.

Процессы национальной консолидации основных, наиболее крупных этносов, в особенности иранцев-шиитов азербайджанского и персидского происхождения, сказались на зарождении в конце прошлого века идеологии иранского национализма, или паниранизма [210]. Возникновение этой идеологии связано с появлением присущих иранскому обществу таких социальных слоев, как, например, национальной торговой буржуазии; частных земельных собственников, связанных с рынком; либеральной интеллигенции, вышедшей из феодальной и купеческой среды, и пр. Понятия “национальное единство”, “национальное суверенное государство” в их западноевропейском толковании распространялись одновременно с обличением феодального деспотизма, либерально-демократическими и антиколониальными идеями. “Европеизация” в Иране сопровождалась принижением социально-политической значимости нешитских народов, что усиливало их оппозиционные настроения против существовавшего в то время государственного порядка. Многие из них приняли активное участие в революционных событиях 1905—1911 гг. Люди, посвятившие себя революции, называли себя “моджахединами”, т. е. “ведущими священную войну”, или “федаями”, т. е. “жертвами”. Совместно с духовенством и национальной иранской буржуазией они отстаивали интересы иранского национального государства, которые были жестоко попораны шахами Каджарской династии [13а, л. 7].

На фоне усиления центробежных тенденций повысилась политическая значимость иранского национального предпринимательства, активность которого выразилась и в требовании закрепления законодательным путем превосходства иранцев-шиитов (персов). Согласно Основному закону Ирана, принятому 30 декабря 1906 г., и дополнению к нему, принятому 7 октября 1907 г., Центральному Ирану и столице Тегерану, населенным преимущественно иранцами-шиитами (персами), была предоставлена повышенная норма представительства в меджлисе. Если Тегеран получил в нем 60 мест, то Курдистан — только 6 [31]. В конституцию

была также включена статья, согласно которой пассивное избирательное право давалось лишь гражданам, умеющим писать и читать по-персидски.

Иранская конституция, закон об избирательном праве, о порядке представительства отдельных районов страны в парламенте, ценз грамотности и знание персидского языка действительно давали персам (иранцам-шиитам) определенные привилегии. О правах неперсидских народов, исповедующих ислам, в конституции ничего не говорилось. Ограничение политических прав национальных меньшинств нашло выражение и в том, что иранская конституция объявила так называемое учение о двенадцати имамах толка джафари государственной религией Ирана. В то же время конституция ограничивала и власть шаханшаха в связи с образованием иранского парламента. Об этом, в частности, сообщается в письме посланнику России в Тегеран 24 мая 1907 г.: "...в Персии необходимо ныне считаться не только с властью Правителя, но также и с Народным Представительством, и что только единодушие между этими политическими факторами может служить действительным залогом серьезного прогресса страны и укреплению ее малоразвитых еще сил" [5, л. 13 об.].

В первой четверти XX в. в Центральном районе, а также в Западном и Восточном Азербайджане возникли новые социальные объединения, оказывающие реальное влияние на экономику и политику страны. Это было прежде всего национальное предпринимательство. Развитие торговли, накопление капитала и приобретение земель обусловили зарождение земельных собственников, связанных с рынком, и укрепление купечества в Иране. Для северных районов важное значение имела российско-иранская торговля. По данным, опубликованным администрацией персидских таможен о внешней торговле Ирана, общий оборот иранской торговли по всем границам равнялся в 1910 г. 859 934 534 кранам. Из этой суммы половина приходилась на долю России. В 1910—1911 гг. Россия ввезла в Иран половину всех товаров, в которых он нуждался, а Иран экспортировал в Россию приблизительно 70% своих вывозных товаров. Особенно быстро рос экспорт российского сахара в Иран. Накануне первой мировой войны Россия заняла первое место по ввозу сахара в Иран, вытеснив своих конкурентов — Францию, Австрию и Индию [19, л. 27]. Эти примеры свидетельствуют о том, что развитие внутреннего и внешнего товарного обращения в указанных выше районах способствовало быстрейшему разрушению отживших форм общественных отношений. Действительно, с конца XIX в. иранские предпринимательские круги азербайджанского и персидского происхождения стали обнаруживать тенденцию к выделению из своего состава фабрикантов и заводчиков. Этому во многом способствовало активное участие России в общем обороте внешней торговли Ирана. Развитие торговли и применение новых методов производства существенно изменили структуру иранского общества: на верхней ступени иерархической пирамиды оставался шах и иранские предпринимательские круги; на противоположном конце обнищавшие крестьянские и городские полиэтничные массы, а в центре располагались такие слои, как духовенство, купечество и помещики. Рождалась и новая социальная стра-

та — промышленные рабочие. Вместе с тем в ряде районов неперсидской периферии сохранялись социальные объединения в форме общин. Это были замкнутые общины, которых новшества совсем не затронули или затронули только слегка. Примером тому могут служить генджамские арабы, сунниты (секта мамки) племени бени яс. В 1906 г. их насчитывалось, по свидетельству российских дипломатов того времени, около 400 человек. Они представляли собой довольно бедное, мирное население одной деревни под названием Бенздр-уль-Адд и одного небольшого поселка Гейлян. Арабы этого района жили рыбной ловлей и продажей жемчуга, имели небольшие стада овец и коз, а также небольшие финиковые сады (до 1000 пальм). Это были выходцы с оманского побережья, селившиеся здесь еще с древности. Генджамские арабы состояли в родстве с арабами оманских портов Дубай и Бузеби [6, л. 2].

Основная же часть арабского населения была сосредоточена в так называемом персидском Арабистане, где власть находилась в руках арабского шейха, стремившегося в 20-е годы поставить под свой контроль “лежащие к северу исконные персидские города” [166, с. 270].

Провинция Арабистан, как мы отмечали выше, представляла собой в прежние времена процветающую самоуправляющуюся арабскую общину. Генерал-губернатор имел здесь непререкаемый авторитет. Не случайно известный русский дипломат и ученый В. Минорский писал, что “в старые времена носители этого титула нередко, действительно, заставляли греметь свое имя, и до сих пор на языке у всех имена принца Эйнед-Доуле и покойного Низам-ус-Сальтане, от которого осталась масса укреплений, караван-сараев, мостов и т. д. Нынешний правитель Иджлял-ес-Сальтане имеет вид скорее пленника или заложника, чем губернатора” [166, с. 270].

Несмотря на доминирование здесь арабов, общая этническая ситуация осложнялась политическими симпатиями иных обитавших рядом с ними этнических групп. Это обстоятельство отмечает, в частности, В. Минорский, когда описывает город Шустер, один из городских центров провинции. Его население представляло собой “результат смешения крови арийской (персидской) и семитической (арабской), город лежит на границе гор, занятых сильными численно и политически — бахтиарами, и равнин, населенных арабами. Первые с начала персидской революции (имеется в виду иранская революция 1905—1911 гг. — О. Ж.) выступили в качестве поборников либеральных начал и нового строя; последние управляются единовластно представителем старых иерархических начал” [166, с. 271]. Внутри собственно арабской общины тоже не было единства. “Предводитель “мира” Мухаммед-Земан-хан сторонник Мохаммерского шейха, а предводитель “келантеров” — Багыр-хан типичный федай, тяготеющий к бахтиарам. Борьбой всех этих начал — религиозных, расовых, политических — и поглощена вся жизнь маленького провинциального мирка. Губернатор, родом исфаханец, является ставленником бахтиаров... а потому ему приходится лавировать между партиями”, — писал В. Минорский [там же].

О том, что курды не представляли консолидированной этнополитической целостности, также свидетельствовал В. Минорский в 1911 г., когда посещал оккупированные Турцией персидские округа. Ученый отмечал различные политические симпатии даже среди членов одной курдской семьи. Так, вождь мамашских курдов Карани-ага не был сторонником турок, в то время как его отец Мамед-ага Мамаш, напротив, поддерживал их [165, с. 53].

В расширении контактов между многочисленными этническими группами страны более развитые (центральные) районы оказывали сравнительно слабое воздействие на периферию. Они оставались в значительной степени взаимно изолированными и сохраняли существенные различия в сферах экономики, культуры, социальной политики и пр.

* * *

Таким образом, начиная с домусульманского периода истории Ирана этнический состав его отличался пестротой. Культурологические и этнопсихологические особенности доминирующего этноса Иранской империи — персов — отложили определенный отпечаток и на характер межэтнических взаимоотношений в ареале их распространения. Эти взаимоотношения так или иначе проявлялись и в другие исторические эпохи в государственных образованиях, созданных путем возвышения династий персидского происхождения, стремящихся наряду с военно-политической и экономической прежде всего к культурно-идеологической экспансии.

Арабское завоевание открыло для иранцев возможность выбора конкретной социальной модели общественного развития с учетом всей совокупности исторических традиций, национальных особенностей и других социокультурных факторов. Возвышающей идеей для возрождения Ирана, способной объединить народ в мусульманский период его истории, явился идеал возрождения государства на новой идеологизированной основе. Однако прежде чем возникли условия для его возникновения, Иран сотрясали серьезные распри на конфессиональной основе, сопровождавшиеся кровопролитиями. Это было время радикальных перемен, когда иранское общество приобрело новое качество благодаря распространению стереотипа взаимоотношений, культурная доминанта которых опиралась на шиитскую идеологию.

По своей этнической принадлежности племена Ирана представляли три основные группы. Наиболее многочисленной была иранская группа, заселившая горный Загрос на западе, включая Фарс, прикаспийские горные области на севере, Мекран и Белуджистан на юге, отдельные области Восточного и Центрального Ирана. В средние века завершился процесс этнического оформления многих этносов ираноязычной группы — луров, бахтиар, курдов и др. [131, с. 46], которые были противниками централизаторской политики и неоднократно выдвигали из своей

среды претендентов на шахский престол. Но их политические запросы встречали сопротивление иранцев-шиитов, чья этнополитическая значимость постепенно усиливалась. В литературе этот этнос именовали этнонимом “персы” [263а, т. 10, с. 35].

Можно предположить, что распространение среди персов шиизма, который с самого начала своего возникновения выражал интересы верхушки старых фарсисто-мидийских родов, было нацелено на то, чтобы подчеркнуть этнополитическое отличие иранцев от арабов. Положение ислама о независимости веры от этнического происхождения привлекало персидскую элиту. А тезис о неразделенности светской и духовной власти соотносился со староперсидскими традициями. Постепенно этноним “иранец” стал совпадать с понятием “шиит”.

Иранцы-шииты стали вырабатывать новые нравы и обычаи в соответствии с главной книгой ислама — Кораном; фундаментом исламского общества становится община, основу которой составляла собственность на ирригационную систему и землю. Важнейшей чертой такого общества являлась автономия функционирования ее структур. Его культурно-идеологической основой явилась теистическая система мировоззрения, т. е. ислам. Однако устои зороастризма оставались крепкими еще долгое время. Распространение арабского языка воздвигало преграду между иранцами-мусульманами и зороастрийцами, питавшими отвращение ко всему исламскому [62, с. 45]. Иранцы-шииты заимствовали арабский алфавит, а арабский язык поначалу становится литературным языком Ирана. Более того, при Омейядах этот язык был языком правительственных учреждений, заменив используемый там прежде среднеперсидский и пехлевийское письмо.

Иранцы-шииты отличались не только своими культовыми обрядами, но и философским пониманием ислама. Шиизм, который вобрал в себя и мифологию, и религиозные традиции страны, противопоставлялся арабскому правоверному исламу. Так проявилась преемственность религиозной формы общественного сознания арабов и иранцев, преемственность, не отрицавшая национального своеобразия формы иранской культуры, а шиитское духовенство стало укреплять свои позиции и приобретать различные привилегии. Иранские правители со своей стороны использовали ислам в своих политических интересах.

В данном исследовании мы можем лишь постулировать процесс оформления в средние века особого этноса иранцев-шиитов, поскольку в нашу задачу не входит рассмотрение этногенеза Ирана, так как этот вопрос должен решаться этнологами и специалистами по средневековой истории Ирана. Между тем в работах некоторых авторов, посещавших Иран в XVII—XVIII вв., имеются сведения, дающие основания для такого предположения. Так, например, французский путешественник Ш. Шарден, побывавший в Иране в конце XVII в., отмечал, что этнонимом “персы” обозначалось в то время население Ирана независимо от его этнической принадлежности, но исповедовавшее шиизм. Это были не только лица тюркского и персидского происхождения, но даже грузины

или армяне, которые были обращены в ислам насильственно, являлись гулямами и занимали видные посты в сефевидской административной системе. Вместе с тем существовал персидский этнос, именуемый “персами” в узком значении слова. “Персы, — писал Шарден, — по натуре смелы и воинственны; они, так сказать, цвет азиатских народов, основатели древнейшей и обширнейшей из империй... Мужчины обычно высоки, стройны, полнокровны и мужественны, красивы и обходительны” [263а, т. 10, с. 35].

Среди иранцев-шиитов большой религиозно-политической активностью отличалось шиитское духовенство. Касаясь истории распространения шиизма в Иране, В. В. Бартольд отмечал, что со времени Сефевидов, когда шиизм был объявлен государственной религией, “воинствующее шиитство сделалось для Персии государственным палладиумом... Представители религии получили в еретической Персии еще большую силу, и народным массам внушался еще больший фанатизм, чем в правоверной Турции” [61, с. 107].

Вторым по численности было население тюрко-монгольского происхождения, заселившее еще в XI—XVI вв. преимущественно северо-запад страны, хотя отдельные тюркоязычные группы (кашкайцы, афшары) проникли далеко на юг, юго-восток и восток. Из тюрков в истории Ирана позднего периода наиболее известны афшары и каджары, сыгравшие важную роль в выдвижении правящих династий, со временем утратившие привилегированное положение и бывшее политическое значение.

Сравнительно малочисленной была арабская группа населения, в основном сосредоточенная на юге Хузестана и по побережью Персидского залива. Здесь многие арабы уже в первые века ислама перешли к оседлости, частично смешавшись с коренным населением. Кочевники-арабы, еще сохранившие черты классического бедуинского образа жизни, вели нескончаемые войны из-за земель с соседними луру-бахтиарскими и курдскими кочевниками, и их взаимные распри во многом определяли политическую обстановку в Юго-Западном Иране.

Кроме того, в Иране проживали дисперсные группы населения (армяне, ассирийцы и др.).

С конца XVIII в., когда стабилизировался этнический состав и начался процесс установления государственных границ, в Иране усилились тенденции, способствовавшие устойчивости иранской суперэтнической системы, связанные с важными социальными и этническими изменениями в иранском обществе.

Под влиянием европейского колониализма трансформировалась традиционная социальная структура иранского общества, возникали новые социальные страты. В то же время начался сложный период адаптации традиционных социальных слоев к новым условиям жизни. Сложнодинамичная система традиционных социальных отношений начала разрушаться вследствие того, что она не соответствовала уже новым социально-экономическим и политическим условиям. Вместе с тем от-

жившие социальные структуры проявляли тенденцию к самосохранению. Их протест выражался в лозунгах народных движений.

Распространение новых производственных отношений нарушило баланс взаимодействия иранского общества с привычной средой обитания. Поэтому процесс его социальной адаптации протекал болезненно и сложно. В этих условиях народные движения являлись не только реакцией конкретной традиционной социальной системы на изменения структурной перестройки, но были показателем тех сдвигов, которые происходили в этнопсихологии. Одни группы населения видели свои идеалы в сохранении традиционных форм общественных отношений; другие, проникнутые уже националистическими идеями, стремились к сохранению своей этнической идентичности; третьи связывали свои национальные интересы с понятием родины и страны в целом, т. е. с общенациональными интересами. Однако их устремления не выходили за рамки общеиранской культуры.

ГЛАВА ВТОРАЯ

ОСОБЕННОСТИ ЭТНОСОЦИАЛЬНЫХ ПРОЦЕССОВ В ПЕРИОД МОДЕРНИЗАЦИИ ИРАНСКОГО ОБЩЕСТВА (20—70-е годы XX в.)

Преимущества современных общественных отношений неоднозначно воспринимались различными группами иранского общества. Ответом на эти нововведения явились различные по своей социальной и идеологической сути народные движения.

В иранском обществе возникали многочисленные группы людей, временные социальные объединения (консорции) на основе общности идей или целей. В одних случаях обнаруживалась их иррациональная реакция на модернизаторские процессы, приверженность старым порядкам и традициям, в других, напротив, в лозунгах народных движений отражалось формирование нового мировосприятия, в третьих — делались попытки выразить свои национальные интересы под идеологической оболочкой шиизма.

Официальные круги стремились сцементировать всю эту полиэтничную и социально дифференцированную массу населения путем введения идеологической схемы на основе иранского национализма. При этом на первый план выдвигалась приверженность иранской национальной идее, а своеобразие иранцев, связанное с шиизмом, задвигалось как бы на второй план.

Народные движения как отражение этносоциальной дифференциации иранского общества (20—30-е годы XX в.)

Хотя распад традиционной социальной структуры уже начался, родовая знать и духовенство все еще имели серьезное влияние на переходное докапиталистическое общество национальной периферии. “Племенные этносы” психологически, политически и экономически еще не отошли от традиционных укладов и всецело находились в зависимости от своих вождей. Традиционная элита, постепенно утрачивая свое бывшее влияние, все еще занимала определенное место в общественной и деловой жизни города. Религиозные деятели выступали против вытеснения духовенства из судебной области, где еще недавно безраздельно

господствовал шариат, и из области народного образования, в которой царил Коран. В апреле 1920 г., в Ширазе был арестован муджтахид, выступавший против переписи населения. В связи с этим в городе произошли волнения. Крупное шиитское духовенство возглавляло движение, направленное против военных. В различных районах Ирана создавались союзы духовенства для борьбы против нового уголовного кодекса и за усиление влияния богословов в судебных учреждениях. Оно выступало также против введения частной собственности на землю, поскольку “европеизация” подрывала сложившуюся традиционную систему землевладения и землепользования. По законам шариата подлинным собственником земли была религиозная община верных шиитов. Шах не был абсолютным собственником всей земли, а лишь являлся высшим ее хранителем. “По воле божьей” он должен был заботиться о том, чтобы продукты сельскохозяйственного производства шли на удовлетворение нужд общины. Поэтому в Иране теоретически не могла существовать частная собственность. Шах должен был отдавать все свободные земли общине.

Законы шариата определяли также и права земледельцев, членов религиозной общины. Крестьяне имели право на “ришу” и земли, ими обрабатываемые. “Ришами” называли сельские поместья, принадлежавшие семьям или отдельным лицам. По закону шариата крестьяне могли менять место жительства, покидать свои деревни и даже эмигрировать из страны, но они были обязаны подчиняться до известной степени своим ханам [10, л. 3]. Последним, как известно, принадлежало административное право в своих поместьях. Они являлись в своих округах военными начальниками и были обязаны по первому приказу шаха явиться к нему с определенным количеством вооруженных людей. Ханья распоряжались и коллективной собственностью — пастбищами, лесами, оросительными системами и т. д. Но когда земля стала предметом купли-продажи, она поднялась в цене. Новые землевладельцы из числа банкиров, купцов, скупившие землю у ханов, начали ее эксплуатировать. Крестьяне посылали жалобы на новых притеснителей великим муджтахидам Неджефа, Кербелы и Мешхеда, но многие из них сами превратились в крупных помещиков. В глазах крестьян образ муджтахиды из Кербелы был окружен “божественным” ореолом. Простые люди видели в нем защитника от аристократии и через своих представителей обращались к нему с просьбами о помощи [10, л. 4]. Неразрешенность земельного вопроса старалось использовать в своих интересах и духовенство, которое ссылалось на шариат, где говорилось, что вся обрабатываемая земля или даже та, на которой растут растения, не может быть экспроприрована. Неясностями в вопросе о переходе земли к крестьянам пользовались и шах, и англичане, которые создавали себе прямую опору среди воинствующих племен, крупных земельных собственников.

Следовательно, миропонимание большинства неперсидского населения полиэтничного Ирана составляли стереотипы традиционных инсти-

тутов и представлений, во многом отражавшие интересы элитарных слоев той или иной конкретной этнической группы. Они не желали вторжения в свой внутренний уклад жизни центральной (иранской) администрации, ориентированной на западные общественные стереотипы. Почти 80 лет Хузестан фактически был отделен от Ирана. Луристан считался независимым, так же как и Курдистан. Около 100 лет Белуджистан, по существу, был независим от центральной власти, и белуджи не принимали ни одного чиновника из центра. Власть центрального правительства отказывалась признавать туркмены Гиляна, население Мазандерана (Савад-кух), Шираза, Кермана, курды Хорасана и др. Жители этих районов, возглавляемые их традиционными лидерами, не хотели менять сложившиеся на протяжении веков традиционные формы общественных отношений.

Племена привыкли жить своим замкнутым миром, бдительно охраняли его от всякого вмешательства со стороны представителей власти. Непокорность племен выражалась в том, что они отказывались платить правительству налоги, которые вследствие злоупотреблений чиновников фиска в несколько раз превышали установленные размеры. А так как сбор налогов сопровождался к тому же применением вооруженной силы, то острота конфликта усиливалась [123, с. 86—87]. В районах расселения племен нельзя было размещать армейские гарнизоны; всякие попытки такого рода кончались неудачей. Каждое племя представляло собой все еще слаженную и по-своему организованную массу людей, готовых по первому зову своего вождя сесть на коней и превратиться в воинов. Упорные и выносливые, они были прекрасными наездниками и, как правило, хорошо стреляли. Поскольку племена имели оружие, а вожди племен постоянно находились в оппозиции к центральному правительству, зона племен рассматривалась как очаг восстания.

Правящие круги Ирана решили добиться повиновения племен с помощью оружия. Начиная с 1921—1922 гг. они приступили к их разоружению. Прежде всего подавлению военной силой подверглись доступные армии племена Северного Ирана.

В 1921—1925 гг. проводились операции по подавлению восстаний и разоружению племен в Гиляне, Азербайджане, Курдистане, Хузестане, Луристане, Хорасане и Астрабаде. Военным властям удалось погасить основные очаги восстания в Хорасане и Астрабаде лишь к декабрю 1925 г. Тем не менее отдельные группы туркмен продолжали сопротивление в 1926 г. и даже в начале 1927 г.

За самостоятельное управление выступали вооруженные отряды ханов шахсевенских, талышских, хальхальских племен в Азербайджане и Гиляне. В сентябре 1921 г. губернатор Ардебилля сообщал в Тегеран, что в провинции произошли столкновения шахсевенов с правительственными войсками. В результате шахсевены были разбиты, а некоторые из их вождей взяты в плен. При содействии губернатора была предпринята попытка урегулирования инцидента с шахсевенами мирным путем: для переговоров была составлена комиссия из вождей шахсевенов

[340, 23.09.1921]. Однако мирный период не был продолжителен. Вскоре из Ардебилля сообщили, что вожди племени хаджи хаджелу, недавно заявившие о своем подчинении правительству, собрав 100 всадников, возобновили грабежи. Ими было ограблено два селения, угнана масса скота. Газета “Иран”, подробно освещавшая эти события, сожалела, что шахсевены затрудняли проезд населения и грузов между Ардебилем и Тебризом. В конечном счете были высланы войска для их усмирения. Но группе шахсевенов удалось ограбить почту и несколько караванов в окрестностях города. И все же восставших шахсевенов удалось усмирить [340, 23.09.1921].

Неоднократно восставали курды: в 1924 г. Реза-хан расправился с курдами, проживавшими в Маку и в районе Боджнурда. Макинский хан Экбаль-ос-Салтане был арестован, а все его имущество стоимостью в несколько миллионов туманов было конфисковано Реза-ханом [344, 21.09.1921]. В 20-е же годы обострилась ситуация в Хорасане, в зоне проживания берберов и теймури. На границе между городами Джам и Бахерз объединились ханы нескольких племен, а именно: Сеид Хейдар Бербери, Салар Меджа, Иль Беки Кудани, Салар-хан Белудж. Они в свою очередь объединились с племенами берберов и теймури, которыми руководил Шоджа-уль-Мольк, губернатор Бахерза. Вначале эти силы составляли около 1000 человек, но со временем численность их возросла. Против скопления вооруженных людей выступил губернатор Мешхеда Мамед Таги-хан, выставив против них жандармерию. Тогда Сардар Моазез Боджнурди, эмир Шоткат-уль-Мольк, губернатор Сеистана, и Шоджа-уль-Мольк, губернатор Бахерза, собрали отряд кавалерии и направили его в сторону Мешхеда. Кавалерия, состоящая из берберов, принадлежавшая Шоджа-уль-Мольку, под начальством Сеида Хейдара имела столкновения с войсками Мамед Таги-хана. Но племена были рассеяны войсками, состоящими из представителей разных народностей Систана и Кучана [344, № 44, 1921].

Известный специалист Б. П. Балаян писал по этому поводу: “Победа Реза-хана над шахсевенами, талышами и карадагцами в 1921—1922 годах, ликвидация полунезависимого Макинского ханства, а также успехи иранской армии в длительной борьбе с курдскими отрядами Исмаила Авдуи (Симко) создали вокруг Реза-хана ореол славы, а в нем самом уверенность в своих действиях” [59, с. 4].

С воцарением Реза-хана правительство поставило на очередь подчинение южных районов — луров, бахтиар, кашкайцев, арабов, белуджей, которые во многом еще оставались оплотом ханов, феодальных помещиков и шиитского духовенства.

Очень важное значение придавалось строительству дорог, что подрывало политическую и экономическую изоляцию племен, делало возможным установление над ними эффективного контроля. Вдоль дорог возводились военные форты. В ходе военных кампаний проводилось разоружение племен. Против подобной политики выступали луры.

В сентябре 1921 г. из Боруджерда сообщали, что группа луров напала на селение Малаер и угнала массу скота [344, 26.09.1921]. В следующем году правительство начало осуществлять программу покорения луров. После двух лет упорных боев в 1924 г. восстание луров (племя байранавенд) удалось подавить. Было решено переселить их в Арак (г. Султанабад) и заставить заниматься земледелием. В Луристане к 1928 г. было отобрано свыше 100 тыс. винтовок. Эти акции подкреплялись законодательными актами, принимаемыми правительством; меджлис 8-го созыва принял закон о переводе луров на оседлость, а земли лурских племен были превращены в огромный военизированный лагерь. По утвержденным правительством планам там строились военные форты. Их можно было видеть на всем протяжении дороги Хорремабад—Дизфуль. Здесь же они должны были заниматься земледелием. Вдоль этой дороги через 700—800 м были устроены блокгаузы (160 на всем протяжении пути), с круглосуточным дежурством солдат. Все это вызвало лишь новую вспышку восстаний луров в 1928 г. Правительство разоряло их, насильно переводя на оседлость, подвергая унижительному надзору. Среди них было племя байранавенд. Их летние пастбища располагались в самой восточной части Луристана, вблизи Боруджерда, а зимние — в Кебир-кухе, по обоим берегам р. Сеймаре, также у р. Керхе и недалеко от города Дизфуля. Им, однако, были противопоставлены племена сагвенд, жившие в районе Хорремабада, диривенд (мири) — обитавшие между Хорремабадом и Дизфулем, а также папи, чьим именем был назван район Папи. Они проживали к югу от Хорремабада и до Бахтиарских гор; племена хасанвенд, юсуфвенд, дельфан, терчан также были подчинены правительству и желали, чтобы Реза-шах посетил Луристан в 1928 г. Другие племена, в том числе боир-ахмеди и кухгелуйе, не желали подчиняться правительству и летом 1930 г. снова восстали.

Учитывая опыт борьбы с племенами Северного Ирана, правительство, в период подготовки кампании против племен южных районов, предприняло шаги по укреплению армии, увеличив ее численность (к апрелю 1926 г.) до 60 тыс. человек. Вместе с тем возросли закупки за границей военной техники. В 1926 г. на вооружении армии уже имелось 20 самолетов, десятки броневиков и танков, горная артиллерия [183а, с. 51].

Весной 1926 г. восстаниями были охвачены районы расселения арабских племен Хузестана. В Систане развернулось восстание белуджей, летом 1926 г. снова восстали курды.

В 1927—1928 гг. основные очаги восстаний племен переместились в центральные и южные районы Ирана. В конце 1927 г. происходило восстание племен районов Дешти и Тенгистана в Фарсе. Зимой 1927—1928 гг. происходили волнения среди племен в Хузестане, а весной 1928 г. — в Луристане. Летом 1928 г. восстали племена мамасани и бойер-ахмеди. Осенью 1928 г. вспыхнуло крупное восстание белуджей. Все это негативно отражалось на благосостоянии иранского населения. Под видом возмещения расходов на подавление восстаний племена

облагались тяжелыми контрибуциями, что фактически означало безудержный грабеж имущества и скота беззащитных жителей. Помимо того, вождей племен обязывали погасить налоговые недоимки, всю тяжесть уплаты которых ханы перекладывали на плечи подвластного населения. Над племенами устанавливался контроль и мелочная опека военных властей и чиновников, произвол которых нередко заставлял племена вновь браться за оружие. В то же время правительство занимало все более жесткую позицию по отношению к ханам. Их отстраняли от управления племенами, лишали права сбора налогов, мешали судебной власти и т. д. Многие ханы, причастные к восстаниям, были казнены, сосланы или содержались в городах под надзором полиции. Земли и имущество вождей племен конфисковывались. Для того чтобы подорвать влияние ханов-помещиков, власти зачастую принуждали их к обмену своих владений в зоне племен на земли в других районах страны.

Итак, в первой трети XX в. были разрушены основы традиционной структуры национальных отношений. Отстранение ханов от участия в делах племен и подрыв кочевого уклада путем насильственного перевода кочевников на оседлость вытесняли этот социальный пласт из общей социальной системы. Происходил переход его членов в другие, по преимуществу люмпенизированные слои. Этому способствовало общее обнищание бывших племен. Так, отдельные племена луров, как известно, лишились до $\frac{4}{5}$ поголовья скота. За короткий срок даже зажиточные семьи были разорены. Для переселенных на новые места обитания выделялись мизерные средства, которые к тому же разворовывались администрацией. Кочевники расселялись на землях хамсе или на землях, конфискованных у ханов. Во время дебатов в меджлисе указывалось, что, пользуясь неосведомленностью кочевников, чиновники заставляли их платить за участки, которые предназначались им безвозмездно. Большинство кочевников, не имея нужного инвентаря, семян и достаточных технических навыков, было не в силах поднять хозяйство. К тому же кочевникам зачастую отводились малоценные и расположенные в районах с нездоровым климатом земли. От голода и болезней смертность в племенах быстро росла, а рождаемость падала.

Племенная структура, выдерживавшаяся на протяжении многовековой истории Ирана все испытания на прочность, к XX в. исчерпала себя. Ранее она выполняла прежде всего интегрирующую и охранительную функции, не будучи обремененной балластом формальных структурных элементов, способных к регенерации в условиях, когда разваливались все другие структуры.

“Освобожденная от балласта формальных структур, — отмечала Е. И. Васильева, — она (племенная структура. — О. Ж.) сохраняла до тонкостей отработанный и отшлифованный веками характер управления, который обеспечивал соблюдение неписаных традиционных нормативов морали и права и был максимально приспособлен к местным условиям” [77, с. 234].

Дестабилизация ситуации в зоне племен вынудила правительство к некоторому смягчению курса в районах их обитания. В октябре 1932 г. меджлис принял закон, согласно которому министерство финансов решило передавать безвозмездно отдельным лурам, переходящим на оседлость, земли в Луристане из государственных фондов (без воды, трудные для сельскохозяйственного орошения).

Высшее и среднее духовенство, ханы и другие представители родовой знати кочевых и полукочевых племен в политической борьбе первой четверти XX в. нередко занимали двойственную позицию, но в целом выступали за сохранение старых порядков, хотя мотивы их участия в этой борьбе носили во многом разнородный характер.

По отношению к покоренным ханам полуседлых племен правительство проявляло лояльность и внешне считалось с ними. Тем не менее оно сумело заполучить от них в Тегеран заложников — это были сыновья ханской элиты, приглашавшиеся учиться в офицерских училищах. Так правительство предполагало через родственные связи держать в своих руках власть над местными ханами. Вместе с тем правящие круги принимали более крутые меры, чтобы “обезглавить” племена и таким способом сломать племенную систему. В 1923 г. ильхан племени кашкайцев Соулет-эд-Доуле, признаваемый правительством и имевший заслуги перед ним, и его старший сын Насер-хан были вызваны в Тегеран и с того времени фактически лишены права передвижения. Официальным предлогом для вызова было желание Реза-шаха отметить их наградой, назначенной депутатами меджлиса 8-го созыва, но неожиданно они были посажены в тюрьму. Кашкайцев насильно переводили на оседлость, иных переселяли в другие районы страны, что напоминало эпоху Аббаса и других Сефевидов. Кашкайцы, однако, в 1929 г. подняли восстание против произвола властей по отношению к их племенному вождю. В результате Соулет-эд-Доуле с сыном были освобождены и привезены в Фарс. Кашкайцев тем самым удалось усмирить. Причастный к восстанию вождь племени хамсе Кавам-оль-Мольк и его ближайшее окружение, в связи с усилением в Фарсе власти центрального правительства и его курсом на ликвидацию сепаратизма вождей племен, лишились тех сотен тысяч туманов, которые они получали ежегодно с крестьян Фарса, взysкивая деньги по своему усмотрению. Кашкайцы принимали участие в охране дорог, устанавливая на них свой контроль, разоряли жандармские посты и захватывали их оружие. В 1932 г. восстание вспыхнуло вновь. На его подавление были брошены войска, и много кашкайцев погибло. Соулет-эд-Доуле и Насер-хан были доставлены в Тегеран. После подавления кашкайских племен владения восставших ханов были конфискованы правительством в компенсацию за стоимость тех военных издержек, которые понесло правительство в связи с подавлением этого восстания. Вождь кашкайских племен Соулет-эд-Доуле в 1933 г. был убит, а Насер-хан, занявший место своего отца, находился в тюрьме. Он был освобожден из нее по амнистии в 1939 г., но не смог вернуться на родину и находился в ссылке в Хорасане. Через год он вернулся

в Тегеран под надзор полиции и жил в одной из деревень недалеко от Шахрияра, находясь под домашним арестом. Но чаще правительство стремилось физически уничтожать вождей племен. Эту закономерность отмечали многие отечественные и зарубежные ученые. Профессор Гартвейг, в частности, приводит характерный пример. Сардар Асад III, сын бахтиарского национального лидера, служил у Реза-шаха военным министром. После того как он разоружил племя и выразил лояльность правительству, он был убит [279, с. 137]. Но ситуация в Бахтиарии еще долго оставалась беспокойной из-за распрей между самими бахтиарскими вождями, причиной которых был вопрос об отношении к правительству. Наведению спокойствия мешала природная гордость: вожди бахтиар не входили в мирные переговоры, потому что никто из них не хотел унижить себя и первым обратиться к другому с предложением мира. Наконец, во имя доброй памяти известного вождя Сардара Асада все они решили собраться в его доме и начать переговоры. Для поддержания порядка и спокойствия в Бахтиарии Ага Эмир Мофаххам и Ага Сардар Эгбал остались в Чехапуре, а Сардар Зафар, Сардар Дженг, эмир Моджахед, Мортаза Гули-хан и др. прибыли в Исфахан, место, откуда можно было по проводу связываться с правительством и бахтиарскими вождями [336, № 10, 1921]. Реза-шаху удалось справиться с вождями бахтиар сочетанием военной силы с подачками. Правительство привлекло бахтиар к работе в меджлисе, который утвердил мандаты Сардара Дженга, представителя Бахтиарии, Сардара Эгбала, представителя Бехбеха. Но они не торопились выезжать в Тегеран, поскольку сами участвовали в межплеменных распрях, занимались мобилизацией сторонников губернатора Бахтиарии против непокорного Сардара Зафара [336, 23. 09. 1921]. Кроме того, они еще не выяснили отношения своих соплеменников к меджлису.

Весьма активна среди бахтиар была британская дипломатия. Чтобы сделать бахтиар орудием своей политики, англичане выплачивали им некоторые суммы из прибылей Англо-иранской нефтяной компании (200 тыс. фунтов стерлингов ежегодно). Они также снабжали бахтиар оружием, это позволяло тем определенное время сохранять независимое от правительства положение. Однако правительственные реформы дошли и до районов Бахтиарии, которая в 1929 и 1931 гг. была охвачена восстаниями бахтиарских племен. Ссужая бахтиар деньгами, англичане старались втянуть их в восстание шейха Хазала.

Хотя традиционная социальная структура и изжила себя, ее распад между тем таил в себе мощнейшие импульсы для роста национального самосознания. Изменение социального статуса большой массы полиэтничного населения подтолкнуло консолидационные процессы и стало стимулом его развития в новых идеологических условиях.

Вместе с тем в первой половине XX в. в Иране имели место этнополитические движения, которые будущее своего народа связывали, с одной стороны, с освобождением от колониальной зависимости, а с другой — с созданием такого социального порядка, который бы не проти-

воречил сложившимся устоям и воспринимался населением как привычный. Лозунги этих движений во многом были связаны с национально-религиозной традицией Ирана, отражая воззрения мусульманских мыслителей прошлого, в философии которых национальное начало сочеталось с религиозным. В их числе видное место занимал Баб и его последователи. Учение Баба и особенно проповеди его толкователя и “наместника” Беха-Уллы согласовывались со всегдашней древней мечтой иранского народа о свободе, о золотом веке, когда на землю придет Мехди (или мессия) и люди будут “наслаждаться миром и любовью”. Обращаясь к народам мира, Баб говорил, что они должны образовать федерацию из отдельных народностей с главным советом из представителей их всех. “Вы должны... уничтожить орудия войны и казармы войск отдать под школы и промышленные заведения. Должно заключить союз с целью усмирения общими силами того, кто вознамерился нарушить мир” [13, л. 7, с. 241]. Беха рекомендовал Ирану учредить Дом справедливости и областные энджумены (“собрания”) [там же]. Эта идея впоследствии была реализована в образовании меджлиса, сохранившего свое значение и по сей день.

Начиная с учения Баба (Али Мохаммед, род. ок. 1820 — казнен в 1850 г.), религиозные реформаторы пропагандировали идеи, направленные на пересмотр всей религиозной догматики [58] в плане приведения ее в соответствие с новыми историческими условиями. Это течение зародилось как идеология социального протеста, выразителями ее стали такие мусульманские реформаторы, как Джемаль эд-Дин Афгани, Ага-хан Кермани и др.

Среди известных религиозных реформаторов того времени были аятолла Сейид Мохаммед-Али-Багер Бехбехани, посвятивший несколько трактатов опровержению пантеизма и суфизма. Ему противопоставлялись взгляды другого выдающегося философа Камфи Боруджерди (1775—1850/51). В своем основном труде [207], написанном в 1817/18 г., он подверг критике схоластическое мышление, выдвигая культ разума, приверженность науке. За ним следовала плеяда мусульманских идеологов — Садр-ад-Дина Ширази, Мохсен-Фейза Кашани и др.

В распространенных в Иране во второй половине прошлого века идейных течениях, религиозных по форме, содержались идеи, призывавшие к обновлению иранского общества без отрыва от иранских национальных корней, традиций исламской культуры и духовности. В теоретических построениях некоторых мусульманских богословов соединение ислама и национализма указывало в целом на стремление к компромиссу, в пользу баланса между религиозным и национальным.

Идеями мусульманских традиционалистов руководствовались предводители некоторых народных движений, являвшиеся, как правило, выходцами из традиционной элиты. К их числу принадлежат движения под руководством Ходоу, Кучек-хана и Симко. Как справедливо отмечала Л. Р. Полонская, “так называемые традиционные лидеры — племенные вожди, феодалы и духовенство — не только оказывались зачастую во

главе массового освободительного движения в его начальный период, но и сохранили серьезное влияние на его идеологию на последующих этапах развития” [190, с. 42]. Кроме того, продолжает она, “и буржуазное религиозное реформаторство, и формирование светских концепций испытывали на себе сильное влияние Запада” [190, с. 42—43].

В ряду антиколониальных восстаний особое место занимает выступление под руководством Ходу. Оно началось в 1918 г. и было направлено “против англичан и предательского правительства Ирана” [8, л. 19].

Ходу Верды Сардар родился в 1890 г. в местечке Атта Кура, выходец из курдов Зафаранлу. Это был человек “хладнокровный и очень решительный, неразговорчивый и задумчивый, умный и находчивый” [8, л. 19]. Его отец, Навруз Заафар, также выступал в свое время против давления со стороны правительства и феодалов. С 1910 г. Ходу жил в горах Варки около Ширвана и владел тремя крепостями, куда было очень трудно добраться противнику. Правительство старалось подавить движение Ходу силой и использовало для этой цели русские войска [8, л. 19]. В 1913 г. Ходу воевал с 1500 русскими солдатами, направленными в Иран царским правительством, но после неудачных попыток победить Ходу правительство Ирана оставило его в покое. В 1914 и 1915 гг. попытки ликвидации восстания повторялись, но Ходу так и оставался непобежденным. Тем не менее Ходу старался увеличить численность своего вооруженного отряда. Узнав об этом, правящие круги Ирана направили на его ликвидацию отряд в 500 человек кавалерии и 300 человек пехоты под начальством Рустама. Но разбив эту армию, Ходу убил и самого Рустама. Позиции Ходу характеризовались антианглийской направленностью. Англичане, однако, старались расположить его к себе. Они предлагали занять у них хороший пост, быть ханом и т. п. Но он категорически отказывался, говоря, “что он из-за своих интересов не будет предавать родины” [8, л. 19].

Ходу ставил перед собой цель изгнать англичан из страны и выступить против правительства и его сторонников, попавших в зависимость к представителям различных европейских держав, орудовавшим в Иране с целью получения политических и экономических выгод. Было ясно, что в одиночку выполнить эту задачу невозможно, и Ходу искал союзников.

После свержения царского режима в России он проникся доверием и уважением к представителям советской власти, находящимся в этом районе. В связи с этим в Москву доносили: “Для осуществления этих надежд и тайных желаний Сардар Ходу вошел в связь с нами” [8, л. 19]. 13 мая конспиративно Ходу прибыл в Полторацк (Ашхабад), где пробыл 3 дня. Ему была оказана реальная помощь: “Реввоенсоветом 1 было дано согласие выделить из красноармейских частей персидско-поданных и передать в его распоряжение и кроме того... 3 пулемета системы “Луйс” с запасными частями...” [8, л. 19]. Ходу разработал план восстания, согласно которому хотел занять Кучан, где находилась

английская база. Оттуда вела мощеная дорога до Полторацка. Ходу располагал 3 тыс. хорошо вооруженных всадников, а все население Кучана и Ширвана было предано ему, и в случае его готовности выступить против англичан и иранского правительства оно было бы на стороне Ходу. Он рассчитывал на содействие со стороны Советов и прислал в Полторацк официальное письмо, в котором сообщал, что собирается прибыть туда “для установления тесной связи” с представителями советской власти. В это время начались волнения среди английских частей, состоявших из местных афганцев, курдов, персов и мусульман-индийцев. Начальник курдского отряда численностью в 300 человек Сафар Али Зейнал Габиндин заявил, что в том случае, если советские отряды выступают против англичан, его отряд примет участие в антианглийском восстании.

Связи Ходу с большевиками вызывали сильное волнение среди англичан и администрации Хорасана. К Ходу немедленно был направлен британский офицер, находившийся в Кучане, с просьбой отказаться от связи с большевиками, за что предлагал ему хорошее место и всяческую помощь. Но Ходу категорически отказался от всего, заявив, что он не имеет ничего общего с большевиками. Правители Хорасана также предлагали ему служить у них и быть ханом в районе Ширвана, но и от этого Ходу отказался. Тогда англичане решили расправиться с ним силой. Они направили из Мешхеда в Кучан 300 человек кавалерии и жандармов (среди них были индусы), но поняв, что этой силой нельзя справиться с Ходу, приостановили наступление, намереваясь заполучить его всяческими обещаниями [226, с. 26]. Но из этого ничего у них не получилось.

Движение Ходу развертывалось на фоне ожесточенной англо-советской борьбы за преобладание на севере Ирана. Политика иностранных держав оказывала противоречивое воздействие на национальные процессы. Национальные движения становятся объектами политики соперничавших держав, которые использовали их как средство нажима на иранское правительство, а также во взаимной борьбе за сферы влияния, тем самым поощряя центробежные тенденции. Англия и Россия в то же время предпринимали попытки использовать и движение Кучекхана, проходившее под исламскими лозунгами. Несмотря на то что история этого движения подробно исследовалась отечественными и зарубежными авторами [265], следует еще раз подчеркнуть, что оно возникло в 1912 г. под лозунгами независимости и борьбы против колониализма и имело религиозную окраску. Вначале это движение возглавлял д-р Хишмет, публично повешенный шахским губернатором в Реште в 1919 г. Кучек-хан присоединился к этому движению позднее. Он был муллой в Реште. Религиозная деятельность оставила неизгладимый “отпечаток мистицизма и суеверия”: он дал обет не стричь волос до тех пор, пока Иран не будет освобожден от иностранцев [18, л. 74].

Кучек-хан был связан со всем оппозиционным движением, поставившим цель освобождения страны от колониализма. Не следует думать, что Кучек-хан выступал только против англичан. Он выступал

и против усиления экономических и политических позиций России в Иране. Его появление в Фумене связывается с решением оппозиционного центра в Тегеране помешать вторжению российских войск в глубь Ирана и оккупации ими Тегерана, что намечалось царским командованием в 1915 г. В этот момент Кучек-хан, бывший “федай” в революции 1908—1909 гг., получил от иранской социал-демократической партии “Иджтимаюне Амиюн” задание отправиться в Гилян, собрать группу людей и образовать базу в лесах около Фумена, откуда можно было бы производить нападения на царскую армию с тыла при ее движении на Тегеран. С тех пор он оставался в лесах Гиляна с группой, численность которой постоянно менялась, но в среднем составляла около 1000 человек. За это время Кучек-хан добился исключительной популярности среди крестьянства и городского духовенства, сложивших целые легенды о его неподкупности и честности. Лозунг Кучек-хана был “Долой англичан и долой Каджаров”. Это позволяло ему заручиться поддержкой азербайджанских демократов в лице организаций “Ферге-йе демократ” и “Таджаддод”. Кроме Тебриза Кучек-хан имел связи с демократическими кругами некоторых частей Хорасана и даже с вождями бахтиар, глава которых Самсам-эс-Салтане вел с ним переговоры и определенно обещал поддержку при движении Кучек-хана на Тегеран. Аналогичную поддержку, но на определенных условиях, обещал ему командир казачьей бригады Старосельский при движении на Тегеран. Кроме того, в распоряжении Кучек-хана находились вооруженные отряды крестьян Каргеруда, Массала, Шандармина и Талома, Талыша. Являясь убежденным борцом против колониализма, Кучек-хан говорил: “Моя несчастная родина, задушенная шахской деспотией, более 50 лет находится под влиянием англо-русского империализма... Англия и Россия стали настоящими и более сильными врагами, нежели само продажное и бесправное шахское правительство... Я со своими друзьями, — продолжал Кучек-хан, — более 15 лет, при невероятно тяжелых условиях, веду борьбу против поработителей персидской свободы... Мы долго бились... но наша священная идея осталась непобедимой” [17, л. 1]. Однако на практике вся его деятельность свелась к отдельным незначительным набегам на шахских казаков и русских солдат. Когда русские войска ушли из Гиляна, он вынырнул из лесов и в течение 9 месяцев контролировал всю Гилянскую провинцию. При этом система управления провинцией не претерпела каких-либо изменений. Кучек-хан лишь сосредоточил в своих руках весь экономический и финансовый режим края. Он никогда не пытался организовать всеобщее народное движение. Неприкосновенными остались шахский режим управления, шахские суды, налоговая система, система наказаний — палки, виселицы, но подати и налоги оседали в казне гилянцев [18, л. 76].

После свержения царизма в России Кучек-хан оказался вовлечен в деятельность советской политической агентуры. На одном из митингов в Реште Кучек-хан заявил, что он поддерживает большевиков. Затем он направил телеграмму Троцкому, в которой отмечал: “Волею трудящего-

ся народа в Персии образовалась Советская власть, которая начала создавать персидскую Красную Армию... для уничтожения поработителей персидского народа” [18, л. 83]. Он присоединился к большевикам, которые, по его мнению, поддерживали его антиколониальные настроения, поскольку царизм в России был низвергнут. Однако впоследствии, как известно, Кучек-хан отошел от сотрудничества с советской агентурой, очевидно поняв, что те могут использовать его для своих целей, и снова занял самостоятельную позицию [18, л. 85]. Но это не спасло движение от поражения.

Кучек-хан видел своих союзников в лице русских социалистов и пытался наладить с ними связь еще до прихода большевиков в Азербайджан. Кучек-хан намеревался заручиться их поддержкой в борьбе против англичан. Но между ним и русскими социалистами обнаружились серьезные противоречия по вопросу о религии, свободе торговли в Иране и ряду других вопросов [18, л. 2]. Несмотря на это, когда в мае 1920 г. большевики прибыли в Энзели, Кучек-хан пришел к ним на переговоры. Основные положения его программы: борьба за политическую независимость Ирана и невмешательство иностранных государств в его внутренние дела; объявление Ирана республикой и война с Англией и иранским правительством; контроль за распространением оружия и т. д. Средства его организации складывались из обложения населения налогами (10% со сделки и 10 % с мелкого собственника), полной конфискации доходов с земель ханов и доходов, которые получали ханы с крестьянских землевладельцев [18, л. 6].

Кроме движения Кучек-хана, идейно-политической основой которого являлись идеи мусульманских традиционалистов о федерализме и независимости Ирана, в стране происходили также движения, участники которых пытались оценить свои задачи с социально-классовых позиций. Такие движения были характерны для районов расселения иранских азербайджанцев.

Южный Азербайджан в начале XX в. превосходил по уровню своего экономического развития другие области страны.

Азербайджанский национализм в период своего формирования испытывал сильное влияние более зрелых зарубежных идеологий национализма, содержащих и революционно-демократические элементы. Они сказались на революционной программе Саттар-хана в 1908—1909 гг., а в дальнейшем и в освободительной борьбе, поднятой шейхом Хиабани в 1920 г., когда был выдвинут лозунг создания в Иранском Азербайджане национальной автономии на демократических началах [214]. Крепло и развивалось также и движение Таги-хана. Поскольку ход и развитие этих движений подробно анализировались в востоковедной литературе, отметим, что конечной целью этих движений было создание в Азербайджанской провинции самостоятельной республики “Азадистан” [22, л. 43].

Иранский Азербайджан подвергся серьезной экономической и социальной трансформации под воздействием европейского колониализма,

прежде всего английского и русского. Его влияние сказалось на появлении присущих переходному обществу новых социальных слоев (включая и либерально настроенные образованные круги, вышедшие из феодальной и купеческой среды). Это было связано с тем, что развитие социально-экономических отношений, внешнего и внутреннего товарного обращения в Иранском Азербайджане, как и в Центральном остане с преимущественным персидским населением, привело к разрушению традиционных устоев, возникновению новых социальных страт — земельных собственников, связанных с рынком, купечества, рабочих и т. д. Там же зародилась иранская буржуазия (из персов и азербайджанцев). Эта часть азербайджанского населения была носителем идей азербайджанского национализма.

Национальные чувства иранских азербайджанцев стремились использовать и представители пантюркизма. Они пытались вовлечь их в процесс “единения всех тюркских народов”. С этой целью их представители появились в пределах Иранского Азербайджана и начали пропаганду в целях отторжения этого региона от Ирана. Иранская пресса сообщала по этому поводу: “Благодаря энергичным выступлениям населения Азербайджана против турецких агентов удалось парализовать их деятельность... Азербайджанцы ярко проявили свое патриотическое чувство к Персии” [344, 1921, № 43]. Пресса подчеркивала, что иранские азербайджанцы считали “себя неотъемлемыми от Персии”, а курды, “обладая такими же патриотическими чувствами к Персии, будут также бороться и не отдадут себя в жертву замыслам группы каких-то разбойников” [344, 1921, № 43].

Хотя центр и не обеспечивал процветание и права провинций, депутаты меджлиса ратовали за целостность государства. Так, депутат меджлиса Мошир-эд-Доуле, выступая на одном из заседаний, сказал: “...трехтысячелетняя история так сплотила Азербайджан с Персией, что никоим образом нельзя допустить мысли об отпадении этой провинции”. Он особо подчеркнул, что “самостоятельно он не просуществует, а подпадет под власть того или другого государства” [344, 1921, № 43].

Шаханшах не был способен, да и не стремился к тому, чтобы защищать свои провинции от произвола своей же собственной бюрократии. Никто и не пытался считаться с мнением местных властей и компенсировать собираемые большие налоги установлением законности и правового порядка. Эта политика увеличивала стремления провинций к самостоятельности, подогреваемые агентурой иностранных государств, активно орудовавшей на иранской периферии. Представитель информбюро в Тегеране В. Тардов точно подмечал: “Едва ли не каждая провинция Персии — Азербайджан, Хорасан, Фарсистан, Керманшах, претендует на автономию, и лидеры различных политических групп в этих провинциях, опираясь на племенное сознание и местный патриотизм, давно уже эксплуатируют эти тенденции” [22, л. 41].

Действительно, руководители национальных движений становились объектами манипуляций зарубежной агентуры. Англичане, например,

стремясь использовать эти движения в своих целях, оказывали оппозиционерам помощь оружием. Но как справедливо отмечал В. Тардов, “Мамед Таги хан, если бы даже он и принял оружие из рук англичан, никогда не подымет его ради английских интересов. Замечают, что когда-то и Кучек-хан точно так же брал оружие от англичан, что, однако, не превратило его в “английского человека” [22, л. 43]. Так же и его связи с советскими представителями не сделали его приверженцем советского образа жизни. Из его письма к Троцкому следует, что события, связанные с установлением Советской власти в Гиляне, Кучек-хан воспринимал сквозь призму интересов своей страны и своего видения перспектив ее развития.

В том же русле следует, на наш взгляд, рассматривать и движение иранских курдов, возглавлявшееся Исмаил-ханом Симко. Выдвинутый им лозунг “независимого Курдистана” для курдов имел особое значение в ограждении их духовного мира от внешних влияний, сохранении духовной и культурной самобытности. Созданию сепаратной республики курдов особенно активно содействовали англичане. Прежде всего идея о “независимом Курдистане” играла важную роль в стратегических и политических интересах Англии и России [149].

Движение под предводительством Исмаил-хана Симко свидетельствовало о заметных сдвигах в этносоциальном развитии иранских курдов. Они были заинтересованы в укреплении своей этнической общности и росте хозяйственных связей как основы возникшей в Иранском Курдистане, хотя и недолговечной, курдской государственности. Симко руководствовался идеей сильной справедливой власти, кажущейся самостоятельности верховного главы государства. Но незаметно для себя Симко втягивался в агентурную сеть заинтересованных в нем политических сил. Он понимал, что в одиночку добиться поставленной цели невозможно, и поэтому пытался воспользоваться посулами то Турции, то Великобритании. Известный курдовед М. ван Брюинессен, работавший в британских архивах, обнаружил письмо Симко, направленное в мае 1919 г. А. Т. Вильсону, представителю Великобритании в Багдаде, в котором содержится просьба об оказании поддержки в создании независимого Курдистана [261].

С мнением М. ван Брюинессена согласуется и точка зрения Б. Шаховского, высказанная им еще в 20-е годы: “...если Симко и пользовался, вначале по крайней мере, поддержкой Турции, то все-таки он главным образом поддерживался Англией, которая и финансировала его, и снабжала вооружением” [11, с. 8].

Действительно, 25 октября 1922 г. Симко встречался в Ване с главнокомандующим турецкой армии, который передал в его распоряжение отряд в тысячу турецких солдат и деньги [337а, с. 20—21]. Однако поддержка Симко Англией и Турцией диктовалась прежде всего их политической заинтересованностью, а не интересами курдского народа. Поэтому эти государства то были щедры на посулы, то резко обрывали всякие отношения с Симко или оказывали на него давление.

Ради осуществления своих целей Симко лавировал между англичанами и турками. Кроме того, Исмаил-хан договорился с некоторыми из местных ханов, чтобы они ходатайствовали за него перед азербайджанским наместником. Однако последний смотрел на переговоры с Симко пессимистично. Отправив, согласно предложениям Симко, своих представителей на переговоры в г. Хой, азербайджанский наместник был полон решимости “искоренить всякую возможность продолжения бесчинств, творимых курдами” [340, № 808, 21. 01. 1921]. Действия Симко не были понятны всем жителям этого района, вынужденным покидать места своего постоянного проживания и переселяться в другие районы. Они требовали от правительства мер по усмирению Симко.

Идея создания “курдского правительства” неоднозначно воспринималась населением Северо-Западного Ирана. Урмийские и салмаские беженцы, а также тебризские купцы настойчиво ходатайствовали перед губернатором, чтобы он не обращал внимания на требования Симко.

Реакцией губернатора явилось обращение к эмиру Эршаду прислать кавалерию, которая совместно с правительственными войсками окончательно усмирила бы Симко и водворила мир в пределах Азербайджана. Вскоре в Шарафхане и Сулдузе наступило некоторое успокоение, связанное с тем, что курды были заняты сбором урожая [340, 21. 09. 1921]. Но поскольку движение Симко не было искоренено, а мирным путем правительство не было в состоянии его урегулировать, то правящие круги приняли решение подавить это движение силой. Уже в начале ноября 1921 г. численность войск, направленных против Симко, превышала 3 тыс. человек, состоящих из жандармерии, казаков и карадагской кавалерии и трех полков гвардии “Носрат”. Эти силы двигались в сторону селения Чехрик из Урмии, Хоя и Салмаса [114]. Более того, к жандармерии, находящейся в Азербайджане, направили еще отряд из 600 человек со всем вооружением. Деньги на содержание этих войск наместник выдавал из получаемых налогов и таможенных доходов. После ожесточенного боя в Судже Симко был разбит и скрылся с оставшейся частью отряда. В своих акциях Симко опирался на помощь турецких войск, но ввиду возникших между ними и Симко разногласий турки покинули иранскую территорию. “Теперь, — сообщала иранская пресса, — между турками и Симко нет никакой связи и турецкие националисты отказываются оказывать ему содействие” [344, 1921, № 45]. Однако через некоторое время движение возобновилось вновь и было окончательно разгромлено лишь в 1930 г. Но Симко все-таки удалось добиться контроля над обширным районом между Хоем и Соуджубулаком (Мехабадом).

На иранских курдов воздействовали освободительная борьба курдов Ирака и Турции, их идеи создания “независимого” или “великого” Курдистана. Это и отразилось в движении под предводительством Симко. В Иранском Курдистане традиционные общественные отношения обнаруживали определенную устойчивость и тормозили переход этноплеменного общественного сознания в новое качество. Поэтому заимство-

ванная из-за рубежа идея “независимого” Курдистана не получила в полной мере своей реализации. Симко строил свою армию по принципу племенной конфедерации, единство которой в значительной степени основывалось на традиционной племенной дисциплине, поддерживаемой властью вождей. Отношения же между вождями варьировались в зависимости от различных условий в очень широком диапазоне — от вражды и взаимной подозрительности до искреннего доверия и дружеской помощи. Уровень общественного сознания иранских курдов того времени не обеспечивал устойчивости их этносоциального единства, хотя на пути к нему восстание Симко явилось важной вехой.

Газета “Иран” вместе с тем сообщала, что в Багдаде сформировался комитет из мусульман и иранских курдов, который якобы ставил своей целью отделение Иранского Курдистана от Ирана. Его представители будто бы находились в курдских районах Ирана, чтобы склонить иранских курдов на свою сторону. При этом автор статьи выражал убеждение, что “наши курды не будут стремиться к отпадению” [340, 21. 09. 1921].

Иранские курды ощущали себя, с одной стороны, частью иранского “суперэтнуса”, а с другой — ратовали за сохранение своего национального своеобразия и достоинства в пределах Ирана.

Проявление идеологии “местного национализма” было свойственно и для других этносов — белуджей, туркмен, арабов, общественная структура которых в еще большей степени сохраняла черты традиционного уклада. Важное значение для их этносоциального развития имела деятельность местных идеологов-просветителей. Определенное воздействие оказывали национальные процессы, происходившие в зарубежных частях данных этносов, что помогало “местным националистам” освобождаться от этноплеменной ограниченности.

Исследуя проблемы “местного национализма” американский профессор Дж. Р. Гартвейг, в частности, подчеркивал, что выступления народов Ирана, социальные отношения которых в значительной степени носили черты традиционного общества, являлись выражением адаптивных процессов к новым общественным условиям [279, с. 8].

На этносоциальные процессы продолжала оказывать влияние и деятельность иностранной агентуры, которая распространяла среди иранцев идеологию, не связанную с религиозным мировосприятием.

Этносоциальные процессы в Советской Туркмении в определенной степени воздействовали на этнополитическую ситуацию в районах расселения иранских туркмен, где была даже провозглашена “Независимая Туркменская республика”. Некоторые из туркменских вождей перед угрозой разгрома повстанческого движения преследовали цель включить эту республику в состав Советского государства. Другие, однако, выступали резко против этого. Они обратились за помощью к английским дипломатам от имени “маленькой туркменской нации, находящейся между двух огней — персидским правительством и советским правительством” [151, с. 133].

Туркменская степь, где государственная граница делила единые племена и даже отдельные роды, всегда занимала относительно независимое положение в Иране, издавна имея разносторонние связи со Средней Азией. Восстание туркмен несомненно было отголоском преобразований и социально-экономических сдвигов в Советском Туркменистане, откуда туркменские отходники привносили на иранскую почву идеи социалистической идеологии. В силу общественно-политической незрелости туркменского общества идея национального воссоединения была использована вождями в конъюнктурных целях ограждения своего сепаратизма с помощью советского правительства. В ходе восстания в Иране произошло примирение традиционно враждующих племен, что положило начало процессу национальной консолидации туркменского народа.

Аналогичной деятельностью занимались и англичане, вынашивавшие планы образования на юге Ирана “южной федерации”, в которую должны были войти племена юга страны: бахтиары, луры, хамсе и т. п. Эти племена, экономически связанные с английским господством на юге Ирана, занимали обширные территории, прикрывавшие собой подступы к английским нефтяным промыслам. К северу от них проживали бахтиары и луры, район обитания которых с востока примыкал к другой иранской столице — Исфахану. К югу от последней, занимая две трети провинции Фарс, были расположены племена хамсе, вождь которых Кавам-оль-Мольк являлся проводником английской политики в Фарсе. Наконец, юго-западный угол — побережье Персидского залива — занимали арабские племена во главе с шейхом Хазалем. Когда последний был хозяином в Хузестане, то пограничный режим на ирано-иракской границе практически отсутствовал [59, с. 290]. Иранские и иракские арабы беспрепятственно общались друг с другом и, в зависимости от обстоятельств, меняли места своего жительства по своему усмотрению. Активность англичан в Хузестане имела под собой основание: на его территории были сосредоточены основные предприятия Англо-иранской нефтяной компании. Неограниченным правителем здесь был шейх Хазаль, имевший до 35 тыс. вооруженных людей. Он помогал англичанам во время первой мировой войны, хотя Иран считался нейтральным государством. За это он был награжден несколькими английскими орденами. Шейх Хазаль считал, что Реза-хан незаконно пришел к власти, и был его противником. Продолжая содействовать дальнейшему продвижению Реза-хана, английская дипломатия решила принести в жертву Хазалья, спровоцировав его на восстание [290].

Вопрос о создании на юге Ирана отдельного государства, вассального от Индии, обсуждался в британских политических кругах еще в начале 20-х годов. Уже в 1921 г. английский военный атташе капитан Ноэль писал об этом плане британскому верховному комиссару в Багдаде сэру Перси Коксу следующее: “Вопрос о южной федерации предполагает целый ряд мер, в том числе образование южного персидского правительства и передачу ему доходов с южной нефти” [12, л. 39]. Англи-

чане изучали условия, при которых они могли принять меры для укрепления своих позиций на юге и в особенности в Бахтиарии и “подготовить почву, — по словам Ноэля, — для осуществления плана южной федерации”. “С этой целью была создана бахтиарская полиция под командой британских офицеров” [12, л. 39]. Эта политика привела к фактическому отпадению Южного Ирана и к образованию в дальнейшем союза между бахтиарскими племенами, хамсе и арабскими племенами шейха Хазаля. Авангардные бои велись бахтиарами под командованием эмира Моджахеда, которому удалось истребить осенью 1922 г. персидский отряд, посланный из Тегерана в Шустер — центр деятельности английской нефтяной компании [12, л. 39].

Восстание, предпринятое в 1924 г. с целью создания “независимого государства”, не получило, однако, широкой народной поддержки и было легко подавлено войсками. Англичане, правда, пытались препятствовать продвижению иранских войск, но против Хазаля восстали некоторые арабские племена. Кроме того, в Макинском районе были сформированы курдские отряды для отправки на южный фронт против шейха.

Эти события вынудили Реза-хана пойти на компромисс в 1925 г., что, однако, не остановило процесс разворения ханов, лишения их всех местных административно-судебных и фискальных функций. Поэтому волнения в зоне племен не прекращались. В Хузестан был назначен иранский генерал-губернатор и начал действовать военный, административный и финансовый аппарат.

Колониализм, придавший импульс процессам модернизации иранского общества, побуждал одних представителей иранской общественности задуматься о новых путях развития своей страны, которые они связывали с независимым и самобытным развитием, соотносимым с иранской национальной и духовной традицией. В рамках этой концепции предпочтение отдавалось светскому праву и формам общественных отношений. Но в то же время не предполагалось отказываться от сложившейся общеиранской культурной традиции.

Другая часть иранского общества опасалась, что процессы модернизации будут способствовать вытеснению и умалению значения общинно-клановой элиты в общественном развитии Ирана. Защитниками этой точки зрения активно выступали традиционные вожди, вставшие во главе оппозиционных движений. Они считали, что новшества в различных сферах общественной жизни подорвут их авторитет и влияние в иранском обществе.

Эти обстоятельства сказались и на характере этнополитических движений внутренней периферии страны. Различаясь по уровню национальной и социально-политической зрелости, они имели общую черту — были продиктованы стремлением обеспечить независимое национальное развитие тех или иных этнических групп в рамках иранского государства и не носили сепаратистской направленности. Это свидетельствует о том, что одновременно с этносоциальными процессами,

проходившими внутри каждой этнической группы, населяющей Иран, центрировалась макроструктура иранского государства на основе общеиранского национализма.

Определенные сдвиги ощущались и в этногенетических процессах разделенных государственными границами этносов, этнонациональное развитие которых в той или иной степени было связано с разделенной частью этноса, находившегося по ту сторону границы Ирана. Кроме уже упомянутых нами азербайджанцев это касалось курдов, отличавшихся высокоразвитым самосознанием и ярко выраженными специфическими особенностями в материальной и духовной культуре. Перерастание самосознания племенной или этнической общности в более широкие рамки “этнонационального единства” и “территориального отождествления” было характерно и для других разделенных этносов — туркмен, белуджей, арабов. Этот процесс ознаменовался возникновением на национальной периферии местных “национализмов” — курдского, белуджского, арабского и т. д. Однако переход этноплеменного общественного сознания в новое качество не везде проходил одинаково, поскольку традиционные общественные отношения в некоторых районах обнаруживали определенную устойчивость и тормозили процесс трансформации общества на новых основах.

Со времени вступления на шахский престол Реза-шаха в области национальных отношений в Иране был взят курс на полную интеграцию и модернизацию традиционного общества. Стирание социальных различий между контактирующими этносами, возникновение общих социальных, политических и культурных институтов, принятие общей системы ценностей должны были создать единое интегрированное гражданское общество, в котором этнические различия станут несущественными или вообще исчезнут.

Важную роль в формировании государственной национальной политики сыграла концепция видного представителя “западников” Ага-хана Кермани, в которой европейскому национализму, перенесенному на иранскую почву, придавалась ярко выраженная окраска иранофильства [44, с. 48].

Цель Кермани была двоякой: создать новую иранскую идеологию, способную осмыслить происходившие в Иране перемены общественной жизни, связанные с колониальной деятельностью европейских государств, и указать молодому поколению цели и методы действия. Он отстаивал самобытность иранской культуры, корни которой уходили в древний доисламский период ее истории. Ага-хан идеализировал былую мощь Ирана, когда его страна была мировой державой, и высказывал критические замечания по поводу нынешней военной слабости страны. Отдавая должное доисламским корням иранской культуры, Кермани полагал, что иранская великодержавность была основана на теократическом принципе единения религиозной и государственно-политической власти. Ареал власти определялся ареалом идеи. С этой точки зрения Иран выступал не как национальное государство, а как опреде-

ленный тип цивилизации, скрепленный, как и всякая цивилизация, мировой религией. В качестве такой мировой религии служил шиитский ислам.

Стойкость иранской государственности (Мидия, Ахеменидское государство) Кермани связывал с этническим развитием персов, отмечая их деловую активность, воздержанность, храбрость и сплоченность. Отводя персам особое место в истории Ирана, Ага-хан Кермани тем самым превращал свою концепцию в апологетику иранского шовинизма, формулируя идею об особом превосходстве иранцев над другими народами и подчеркивая важность чистоты их крови. Именно “национальная сила и чистота крови иранцев”, по Кермани, являлась важнейшим фактором консолидационных процессов, происходивших в Иране.

В то же время в теорию Кермани вписывалась доктрина о триединстве: одно государство—одна нация—один язык. Эта идея была заимствована Кермани из философии турецких просветителей, таких, как Ибрагим Шинаси, Намык Кемаль, Али Суави, Тевфик Фикрет, а также Зия Гекалп и др.

Кермани объявлял паниранизм идеологией возрождения персидской нации и культуры, отражающей религиозное, моральное и эстетическое достоинство иранцев. Патриотическая мораль была основана на признании священного характера национальной принадлежности к иранцам-шиитам. При этом этническое многообразие Ирана отрицалось, что культивировало иранский национализм, рождало враждебность и недоверие между различными этносами. Кермани был сторонником насильственного обновления иранского общества при участии масс. В своем письме к Мальком-хану он утверждал, что у иранцев нет иного выхода, как “взяться за топор” [136а].

Следовательно, для идеологии Кермани была характерна двойственность, сочетавшая идеи религиозного возрождения и западничества. Эта концепция по сути отражала переходный исторический этап этнической и социальной эволюции Ирана и соответствовала логике представителей помещичье-феодалных кругов, посадивших Реза-хана на шахский престол.

Межэтническая интеграция и создание единой “нации” интерпретировались иранскими официальными кругами в русле идеологии Кермани, т. е. как функция социально-экономического прогресса. Однако процессы консолидации в иранском обществе были далеко не завершены, и новое мироощущение по-разному воспринималось населением страны.

Основным идеологическим содержанием официальной национальной политики становился иранский национализм, ориентированный на консолидацию насильственным путем иранской нации (“суперэтнота”). Это объективно вело к отрицанию этнических особенностей населяющих Иран народов. Шахское правительство всеми доступными мерами воспитывало в массах верность идее единого Ирана и единой нации. Повсеместно проводилась идентификация представителей всех этнических групп именно как иранцев. Упор делался на демонстративный эффект.

Термин “национальный” применялся везде, где он мог заменить термин “государственный”. Правительство не только не содействовало проявлению каких-либо национальных (этнических) различий между населяющими Иран народами, но и всячески старалось упредить их появление. Паниранизм был направлен, по сути, на приглушение чувства национального самосознания различных этносов.

В результате проводимой в период правления Реза-шаха политики централизации, развития товарно-денежных отношений традиционная социальная структура неперсидских этносов к 30-м годам была значительно подорвана. Однако родовая знать все еще имела серьезное влияние на докапиталистическое общество национальной периферии.

Основатели новой националистической идеологии — узкий слой европейской образованной интеллигенции, различной по своей национальной принадлежности, — были еще малочисленны. Их влияние на массы не шло ни в какое сравнение с влиянием так называемых традиционных лидеров. В 30-е годы активные этнополитические процессы продолжались в зоне расселения белуджей, курдов, бахтиаров, кашкайцев и других этнических групп [3], что отражалось на политическом размежевании внутри этих групп и на изменении их сознания. К 40-м годам в этих и других этнических группах, сохранявших черты традиционной социальной структуры, элита вовлекается в деятельность начавших формироваться на иранской периферии разнообразных консорциев (политических группировок, партий, организаций, обществ и т. д.).

Таким образом, одна часть общества видела путь к стабилизации в возврате к старым традициям (“племена”); другая — в борьбе против колониализма, в независимом пути развития Ирана; третьи отстаивали узконационалистические интересы. Иран охватили народные движения, ставшие реакцией на трансформацию традиционного иранского общества. Политические круги облекали свою политику в покров иранского патриотизма, обещая прогресс и процветание, выставляя себя в качестве поборников интересов “иранской нации”.

Изменения на социальном уровне усиливали межэтнические контакты. Преодоление замкнутости этносов создавало условия для формирования более крупных этнических общностей путем взаимного сближения и/или ассимиляции различных локальных групп, стирания языковых, культурных и прочих различий. Это было использовано официальным Тегераном, принявшим концепцию строительства национальных отношений, которая содействовала ускорению процесса межэтнической интеграции. Укрупнение этнических общностей должно было снять саму проблему межэтнических отношений. Вопрос этнокультурных различий должен был переместиться в сугубо индивидуальную, бытовую сферу и не оказывать влияние на происходящие в обществе процессы. Однако на практике эти процессы проходили намного сложнее.

Под воздействием европейского колониализма в Иране возникли условия для модернизации не только экономической сферы и полити-

ческой структуры иранского общества. Западная идеологическая система сыграла роль фермента, способствующего модернизации и иранской культуры и идеологии.

Официальная доктрина содержала конкретный курс на создание “гомогенной” нации в Иране на основе персов (этноним иранцев), т. е. многочисленные этносы должны были слиться в максимально крупное социальное образование — “единую иранскую нацию”. В связи с этим идеологическим содержанием целенаправленных действий правительства в национальном вопросе становится иранский национализм. Поэтому основная линия государственной политики в национальном вопросе состояла в борьбе за сохранение и упрочение так называемой единой иранской нации, которая для лидеров иранского национализма совпадала с единым государством. Это объективно вело к отрицанию национальных (этнических) особенностей населяющих Иран народов. Такая политика шахского режима способствовала усилению самой откровенной диктатуры в форме военно-полицейского режима.

Шахское правительство стремилось восстановить в мировом общественном мнении представление об Иране как о великой империи, с ее особым универсальным политическим самосознанием. Стремясь избежать социальных взрывов, Реза-шах прибег к пропаганде эпохи Сасанидов, когда Иран был процветающей монархией. Искусственно внедрялся культ преклонения перед образцами государственности эпохи Сасанидов, стремление отождествить централизованное Сасанидское государство с монархией Пехлеви [83, с. 191]. Широкое распространение в массах идеализированных легендарных представлений о Сасанидском государстве осуществлялось с целью усиления авторитета шахской власти в Иране. Не случайно Реза-шах стал именовать себя “шаханшах” как сасанидский царь (“царь царей”). Фамилией “Пехлеви” он также стремился показать свою приверженность иранской национальной идее. Как известно, властителями Персии признавались потомки домусульманских царей. Слово “пахлава” (Pahlava < Parḡava “Парфия”) обычно связывалось с многовековым периодом Парфянского царства, когда сформировался среднеперсидский язык, на котором была создана литература, приобретающая название пехлевийской. В ноябре 1933 г., например, был объявлен конкурс на лучшее стихотворение о величии Ахеменида Дария Великого и значении Персеполисного дворца [83, с. 191]. Эта пропаганда осуществлялась в первую очередь через систему образования, с помощью повседневной пропагандистской кампании средствами массового воздействия (кино, радио, печать и пр.), через все правительственные каналы и учреждения.

Поставив перед собой цель восстановить былое величие Ирана, Реза-шах осознавал, что создание иранской империи в рамках геополитической сферы Ахеменидской державы являлось утопией. Обретение былой мощи, по мысли Реза-шаха, было возможно лишь при условии создания национального государства (если связывать национальность с языком), не выходя за национальные границы Ирана.

Особое значение придавалось распространению персидского языка в районах с неперсидским населением. На фарси была переведена система образования, административная деятельность и средства массовой информации. Уже в 1923 г. центральный департамент провинции Азербайджан получил инструкцию об использовании фарси в разговорной речи и оформлении документов. В ней указывалось, что премьер-министр предписывает использовать персидский язык во всех провинциях, в особенности в школах. Люди, разговаривавшие на улицах на национальных языках, преследовались. Также запрещалось распространение литературы на национальных языках. Курдский поэт Хежар вспоминал, что он с отцом был вынужден сложить книги на курдском языке в металлический ящик и спрятать во дворе. Читали их только ночью, украдкой, а утром снова прятали [243, с. 23—24].

В Иране началась кампания за чистоту персидского языка. Для выработки чисто “иранских” терминов и слов была создана в Тегеране в 1935 г. Ассоциация персидского языка. В апреле того же года там открылись курсы изучения пехлевийского языка. Внедрялась новая терминология, взятая из древнеиранских языков. Сюда относится в первую очередь перемена официального названия страны “Персия” на “Иран” [83, с. 192]. Этот шаг правительства иранские газеты комментировали следующим образом: “Предпринимая этот важный шаг, правительство имеет в виду восстановить это великое имя... Понятно, что народы, проживающие на Иранском плато, неразрывно связаны между собой узлами расового происхождения, национальными традициями, религией, языком и добрососедскими отношениями, так как на протяжении нескольких тысяч лет они имели общую историю” [337, 4.01.1935].

Иноязычные термины заменялись на иранские: слово “ватан”, например, для обозначения понятия “родина” заменили на “мейхан”; главнокомандующий вооруженными силами получает сасанидский титул “ар-тешбод”; меняются названия ряда городов, например, город Хусейнабад в Луристане был переименован в Эйлам; река Аджи-Чай в Азербайджане переименована в Талхаруд; Караджадаг — в Арасбаран; Карачаман — в Сяхчаман и т.д. [83, с. 191].

Владельцам магазинов и прочим учреждениям было предложено заменить иностранные названия на иранские. Иранское правительство готовило законопроект об обязательном употреблении персидского языка в иностранных банках, обществах и пр. [83, с. 191].

О направлении, в котором Реза-шах проводил свои реформы, свидетельствует одна из его речей-наставлений: “Имя Ирана — Иран, а не Персия. Воздерживайтесь от ношения иностранной одежды. Иранец должен использовать ткани иранского производства. Галстук должен быть сделан в Йезде, а не в Европе... Вместо титула нужно выбрать фамилию семьи. Вывески магазинов должны оформляться на персидском языке, а не на европейских...” [50, с. 48]. И даже реформы Реза-шаха, основанные на европейских образцах, выступали в традиционных одеждах. Так, например, гражданский кодекс, с одной стороны, вбирал

в себя многое из французского гражданского кодекса, а с другой — покоился на прежних шариатских принципах. Далее, женщины могли отбросить чадру и наравне с мужчинами появляться в обществе, а с другой стороны, им запрещалось общение с иностранцами, поскольку это рассматривалось как измена шариату. Реза-шах демонстративно отбросил показную роскошь, характерную для традиций династии Каджаров.

Следуя арийской традиции, Иран приступил к денационализации своих малых народов. “Обезглавление” — прием, который широко использовался в Иране шахскими властями. Правительство, таким образом, принимало меры для расправы над традиционной элитой, которую заключали в тюрьмы или казнили. Затем обезглавленный народ подвергался принудительной иранизации. В дальнейшем, однако, эта тактика изменилась по отношению к некоторым народностям, например азербайджанцам. Верхушка азербайджанского общества стала активно подключаться к имперской элите. Но персов и азербайджанцев объединяла общность веры (шиизм), и оба этих этноса составляли, как отмечалось выше, основу формирования нового этноса — иранцев-шиитов.

Проводя великодержавную политику, правительство пыталось ликвидировать саму постановку вопроса о наличии в Иране большого количества разных национальностей. “Хозяевами государства” объявлялись иранцы, поддерживавшие государственную целостность Ирана в прошлом и в настоящем (20—30-е годы).

Все этносы причислялись к иранцам. Одна из иранских газет писала по этому поводу: “...курды и луры являются наиболее чистокровными иранцами. Что же касается иранских тюрок, то они в расовом отношении не отличаются от фарсов” [337, 30.05.1933]. Другая газета более четко формулировала позицию иранского правительства: “Иранское правительство и Основной закон Ирана не делают никаких различий между национальностями, языками, религией и племенами, входящими в состав государства. Кроме того, и сами они не желают носить иного имени, кроме почетного имени иранца... Курды, луры, белуджи... являются чистыми иранцами с единым языком, различающимся лишь диалектами, встречающимися в тех или иных провинциях Ирана” [344, 28.05.1933].

Стремление властей создать “единую иранскую нацию” подчеркивалось проведением новой административной реформы, в основе которой используемый ранее этнический принцип заменялся территориальным. В 1938 г. страну поделили на 10 останов (провинций), а их в свою очередь на шахрестаны (области), бахши (округа, уезды) и дахистаны (сельские районы, волости). При этом прежние названия административных единиц, отражавшие имена обитавших там народов, были заменены нумеративными названиями. Чтобы воспрепятствовать консолидации неперсидских народов, новое административное устройство вводилось в нарушение сложившихся экономических связей, этнических и языковых общностей. Иранский Азербайджан, например, был поделен на два

остана, причем в один из них был включен округ Мехабад с преимущественным курдским населением, отделенный от остального Курдистана.

Видимость общественной демократизации создавалась путем привлечения представителей традиционной элиты к работе в центральные государственные органы. По новому законодательству ильхан и ильбеки могли быть избраны не только из числа знатных аристократических фамилий. Теперь иранские власти могли назначать на эти должности своих клевретов. На внешней иранской периферии расположились иранские войска, установившие контроль над арабскими шейхами, лурскими и бахтиарскими ханами; были приняты меры, ограничивавшие их административную, военную и судебную власть.

Если провинции чувствуют свою силу, то они не склонны слушать центральную власть. Но традиционное общество было “обезглавлено” и не могло быть опорой могущества государства. Централизация Реза-шаха, сопровождавшаяся усилением ассимиляционных мер, остро воспринималась в провинции. Она перестала быть военной опорой государства (племенные войска заменили регулярной армией), не обеспечивала экономического процветания государства. В связи с этим правящие круги не были склонны расширять права провинций в ущерб государственной целостности. Реза-шах руководствовался отнюдь не национальными интересами, а в соответствии со своей программой перекраивал образ жизни всех без исключения народов, подгоняя его под разработанную им социальную схему. Реализуя свою политику, шахский режим перемещал народы с исконных мест проживания на другие, неустроенные. В интеграционных процессах всевозрастающую роль стала играть миграция и социальная мобильность населения в результате промышленного развития, урбанизации, обнищания деревень, образования прослойки служилой бюрократии и военщины. Окраины старались избавиться от навязчивой опеки центра, а центр не желал предоставить периферии возможность быть самой собой, жить по-своему. Все это явилось причиной усиления центробежных тенденций на окраинах страны.

Руководствуясь идеологией иранского национализма, резашахский режим выхолостил из этой разновидности национализма либеральные и демократические тенденции. Возник, по определению Ричарда Коттама, “национализм без либерализма” [265, с. 124], с ярко выраженной ассимиляторской направленностью. В число его атрибутов вошли культ монархии как исторического, традиционного “иранского института”, символа национального единства страны; проповедь некоей этнонациональной однородности иранцев, их расовой и культурной исключительности; обращение к доисламскому прошлому Ирана. Однако эта идеология локализовалась преимущественно в центральных районах, где она оказывала серьезное воздействие на процесс формирования, по существу, иранцев-шиитов в господствующую нацию, ускоримый всей суммой мероприятий, направленных на централизацию и хозяйственное возрождение страны.

Приоритет отдавался социально-экономическому развитию центральных провинций. В то же время принимались меры для хозяйственной интеграции Ирана в одно экономическое и политическое целое. Этот процесс обуславливался усиленным развитием товарно-денежных отношений, проникновением этих отношений в самые глухие уголки страны, приобщением ранее замкнутых районов натурального хозяйства к общеиранскому рынку и через него к мировому. Большое значение для ликвидации замкнутости отдельных районов сыграло увеличение сети путей сообщения, связывающих отдельные районы страны и способствующих созданию единого внутреннего рынка. Однако процесс уничтожения национальной замкнутости многочисленных племен и народностей совершался путем насильственного подчинения их господствующей иранской нации. Эта политика состояла в разоружении племен и подчинении их власти центрального правительства прямой военной силой; в переводе кочевых племен на оседлость и расселении их по районам с другим национальным составом; в мероприятиях правового порядка и в принудительной иранизации. “Военная диктатура Резы предоставляет себе свободу действий в ущерб духовенству, вождям племен, членам политических партий и даже представителям интеллигенции; последних шах поощрял поездкой в Европу, но по возвращении на родину они были шокированы царившим там деспотизмом”, — писал Ахмед Фаруги [28, с. 262].

Видимость почтения к традициям и религиозным ценностям на практике оборачивалась глумлением над ними, в угоду перестройке структуры страны на западный манер. Так, шиитское духовенство выражало недовольство введением новых законов, ограничивающих его юридическую мощь. Коммерческий кодекс, к примеру, ликвидировал традиционные исламские запреты на торговлю некоторыми видами товаров, исчисление процента, создание предприятий на акционерных началах и т. д. Это вызвало протест у части улемов, “но у них было слишком мало силы, чтобы противостоять бюрократии, армии и торговцам из средних слоев” [293, с. 95]. Шиитское духовенство возражало также против введения эмансипации женщин, выражающейся в отказе от ношения чадры; анатомировании тел на новом медицинском факультете университета. Шах запретил похоронные процессии и сцены, разыгрываемые ежегодно в месяц мухаррам, препятствовал деятельности дервишей и предсказателей будущего, отменил жертвоприношения верблюдов и овец и даже открыл некоторые мечети для иностранных туристов. Он упразднил шариатские суды и заменил мактабы (начальные духовные школы) современными начальными школами. Право преподавания религиозного учения предоставлялось только тем, кто прошел курс обучения и сдал экзамены, предписанные религиозными авторитетами по его указанию. Все это послужило началом конфликта между шиитским духовенством и монархией в Иране. Это противостояние усиливалось благодаря “ярим сторонникам движения за реформы”, которые обвиняли ислам и исламское мировоз-

зрение в застое иранской жизни на протяжении предыдущих столетий.

Высшее и среднее духовенство, ханы и другие представители родовой знати кочевых и полукочевых племен в политической борьбе начала XX в. нередко занимали двойственную позицию, но в целом выступали за сохранение старых порядков, хотя мотивы их участия в этой борьбе носили во многом разнородный характер. Шиитское духовенство, как один из наиболее влиятельных слоев иранского общества, стремилось, прежде всего, укрепить свое общественно-политическое положение, заметно пошатнувшееся под влиянием вторжения буржуазных идей в сферу общественно-политической жизни страны [183а, с. 31]. В проникновении элементов западной социальной модели верхушка духовенства справедливо увидела угрозу своему положению в качестве своеобразной законодательной власти, роль которой она играла, обладая исключительными привилегиями на истолкование мусульманского права (им официально регламентировалась общественная жизнь страны), своей монополии в области судопроизводства и просвещения. Действительно, верхушка духовенства выступала против нарушения традиционного уклада, традиций и обычаев, на которых покоилось ее общественно-политическое благополучие, но вместе с тем она отстаивала свою приверженность общим принципам развития иранской мусульманской культуры. Она выступала против искусственного перенесения с западной почвы элементов новых общественных отношений, чуждых Ирану и не соответствовавших социально-экономическим и политическим реалиям. Тем не менее духовенство не было в оппозиции к шаху. Напротив, лидер шиитского духовенства аятолла Боруджерди поддерживал дружественные отношения с Пехлеви. Даже после отречения Реза-шаха, ввода союзнических войск в 1941 г. и подъема национально-демократического движения в стране «ориентация улемов в отношении государства по преимуществу не была оппозиционной» [303, с. 11]. Напротив, Боруджерди удалось достичь определенных договоренностей с шахом о взаимоотношениях властей и шиитского духовенства, которые исполнялись вплоть до 1959 г. В то же время на конференции мусульман в Куме в 1949 г. аятолла Боруджерди запретил духовенству вступать в политические партии и заниматься политикой. Аятолла пытался защитить религиозные установления путем их деполитизации. Принцип был прост — когда власть имущие теряли свои позиции в политике, религиозные деятели не считали необходимым присоединяться к оппозиции.

Шиитское духовенство, как известно, не было однородным [103]. Своей общественной значимостью выделялись основные шиитские школы: усулиты, ахбари и последователи суфизма. Ахбари отрицали необходимость участия мулл в структурах власти. Они считали, что духовенству следовало бы сосредоточиться на исполнении своих прямых религиозных функций. Усулиты, напротив, отстаивали легитимность деятельности муджахидов в интерпретации законов и доктрин и осуще-

ствлении судебных функций. Последователи суфизма в основном были сосредоточены более на эзотерических сферах, чем на законе. Последователи суфизма, так же как и последователи школы ахбари, отрицали необходимость вмешательства духовенства в мирские дела и отождествляли суфийскую доктрину с эзотерическими знаниями имамов [129]. Споры между представителями различных шиитских течений привели, однако, к торжеству идей усулитов.

В период возвышения Каджарской династии и консолидации ее власти в различных частях страны улемы-усулиты достигли доминирования за счет снижения роли школы ахбари. Им удалось оказать поддержку Каджарам в создании бюрократического аппарата в стране и обрамлении легитимности их власти. Это было весьма важно для Каджаров, которые являлись выходцами из племен и не могли самостоятельно создать ни законодательной системы, ни административной структуры, необходимой для поддержания своей власти [332, с. 121]. Как справедливо отмечает иранский ученый М. Моаддель, "...новые иранские властители порвали с трибальными методами администрирования, сразу же трансформировались из вождей племен в глав нации" [303, с. 132].

Усулитским улемам удалось укрепить свое общественное положение главным образом благодаря их способности осуществлять функции Каджарского государства в области образования, судебной и законодательской. Улемы были заинтересованы в создании религиозного и доктринального единства в обществе. Политическая активность шиитского духовенства усиливалась в периоды обострения социальных противоречий в стране. Отмечая эту особенность, М. Моаддель, например, подчеркивает, что их активность сочеталась с интересами доминирующих в тот или иной кризисный период социальных группировок. Так, в период борьбы против табачной монополии 1890—1891 гг. духовенство было расколото на тех, кто поддерживал шаха и политику предоставления концессий, и тех, кто стоял на стороне помещиков, чьи доходы зависели от продажи табака. В Тегеране аятолла Бехбехани отказался участвовать в движении и примкнул к сторонникам премьер-министра того времени Амин-ос-Салтане. Такой же позиции придерживалось и духовенство в Азербайджане, а в Исфахане оно поддерживало это движение [303, с. 133].

Поляризации духовенства способствовало и конституционное движение начала XX в. С одной стороны находились сторонники монархического абсолютизма и конституционного режима, а с другой — роялисты и антиконституционисты. Конституционное движение возглавляли аятолла Бехбехани, аятолла Табатабаи, Хасан Модаррес и другие улемы. В противоположном лагере находились шейх Фазлулла Нури, который сначала шел вместе с Бехбехани и Табатабаи, но затем повернул в противоположный лагерь. Эта конфронтация сопровождалась ожесточенным политическим и вооруженным противостоянием. В результате шейх Фазлулла Нури был казнен. Конституционное движение, как известно,

было вызвано политической модернизацией, основу которой составляли идеи национализма, секуляризма и демократии. Прогресс и развитие Ирана наталкивались на серьезные препятствия, связанные с религиозным истеблишментом, трибализмом и общинным сектантством. Идеи секуляризма и национализма между тем получили поддержку в период политики вестернизации Реза-шаха [155]. В период консолидации власти династии Пехлеви улемы лишились прежнего своего влияния и привилегий. Шиитский ислам отодвигался на задний план, а во главу угла ставилась провозглашаемая шахом идеология и культурные ценности доисламского Ирана. Эта политика, однако, не стала причиной консолидации духовенства против шахской монархии. Реакция различных групп шиитского духовенства на модернизацию общества была неоднозначной. Некоторые из них выступили в оппозиционном ключе. Среди них были аятолла Кашани, Хадж Ага Нуrolла Исфакхани, Хасан Модаррес, шейх-уль-ислам Малаери, шейх Назер Резули. Но другие поддерживали Реза-шаха и тем самым обеспечили себе благосостояние и положение. Среди таковых были Хаири-Заде, Мохаммед Тадайон, шейх Асадулла Мамгани и др. [207, с. 218—280].

Оппозиционное шаху духовенство различалось своей социальной ориентацией (на помещичью аристократию, торговцев или мелкую буржуазию), что отражалось на его политической направленности.

Все изложенное выше свидетельствует о том, что целостного антимонархического оппозиционного исламского движения в Иране при Реза-шахе не было, очевидно, из-за наличия репрессивного и военно-полицейского террора. Напротив, между монархией и улемами был создан некий альянс, который продержался до 1959 г.

Несмотря на то что положение духовенства изменилось, сознательный прагматизм не превратил его представителей в стопроцентных “революционеров”, поскольку любые попытки противостояния режиму без преданных и многочисленных последователей обречены на провал. Кроме того, не была сформулирована революционная идеология, противопоставленная западной модели правящего режима, несмотря на то что как Пехлеви, так и формирующаяся оппозиция оперировали одними и теми же понятиями — “национализм”, “секуляризм”, “отделение религии от политики”, “модернизация” и т. д.

Аналогичные чувства выражала и новая иранская интеллигенция, до некоторой степени порожденная собственными реформами Реза-шаха. Расширение возможностей для получения образования, поощрение высшего образования и регулярное направление групп студентов в Европу и Соединенные Штаты — все это способствовало росту интеллигенции, которая на деле не возражала против программы модернизации, но в то же время либо критиковала ее медленное осуществление, либо осуждала ограничение своих личных свобод. Она приветствовала национализм шаха, но сожалела, что он разрушает демократические формы. Многие вернувшиеся с Запада принесли с собой политические и социальные идеи, чуждые иранской общественной мысли. В особен-

ности Реза-шах старался ограничить идеологическое влияние Советского Союза, с которым Иран имел протяженную границу. Он запретил коммунистические партии и движения в 1931 г., а в 1937 г. провел ряд акций против инакомыслящих политических деятелей и “свободолюбивых писателей”.

Фетишизация иранской нации как социальной общности предусматривала постепенное стирание этносоциальных различий. Ставший государственной идеологией паниранизм или пехлевизм провозглашал целью защиту интересов суверенного государства. Популярность национализма в различных слоях иранской буржуазии объясняется ее заинтересованностью в создании централизованного, экономически развитого государства путем обращения к европейской модели развития. Создание такого государства ассоциировалось иранской национальной элитой с шовинистической идеей укрепления единства “иранской нации” на основе ускоренной ассимиляции неперсидского населения. Между тем в районах многонациональной периферии Ирана зрели и формировались националистические идеологии, носившие антишахскую направленность и содержавшие либеральные и демократические тенденции. Однако всякое проявление этих тенденций подавлялось вооруженным путем.

Паниранизм предлагал секуляристскую программу с явной ориентацией на доисламские ценности как неотъемлемую часть национальной культуры и морально-этическую основу националистической доктрины или как средство достижения национальных целей. Хотя ислам и шиитское духовенство как бы отодвигались на второй план, в конституционных документах было записано, что ислам джафаритского толка является официальной религией Ирана. Но это не влияло на секуляристский курс династии Пехлеви. Несмотря на усиление секуляристских тенденций, правящий режим использовал мусульманские (шиитские) морально-этические установки в интересах модернизации общества многонациональной периферии Ирана.

Таким образом, стереотип поведения иранцев под воздействием модернизации стал претерпевать изменения. Традиционная элита, лишенная своих социальных функций, уступала свое место на политической стезе представителям новых социальных страт. В Иране началось взаимодействие иранской культуры, опирающейся на идеологию иранского национализма-пехлевизма, и западноевропейской, опирающейся на идеологию буржуазного национализма.

Механический перенос в условия Ирана западноевропейских традиций поведения не принес немедленного благосостояния населению страны. Это, конечно, не означает, что следует отвергать чужой опыт. Но резашахская администрация пыталась объединить Иран с помощью идеи “единой иранской нации” насильно, с помощью силы, а каждый этнос, входящий в иранскую этническую суперсистему, чувствовал за собой право быть самим собой и оказывал сопротивление.

Внедрение новых общественных отношений в привычный кочевой

уклад обуславливало те трудности, которые испытывало кочевое хозяйство: модернизация в сфере транспорта и торговли, давление оседлого населения, связанное с увеличением запасов, и т. д. Иранское правительство поощряло процесс седентаризации кочевников, но не обеспечивало адекватные условия для ведения хозяйства на новых условиях. Размах мероприятий, связанных с выделением земли для организации сельскохозяйственных кооперативов, которые объединяли бы членов родственных групп, был невелик, также мало выделяли ссуд и субсидий на строительство домов, сооружений водоемов и т. д. Вместо этого использовались силовые способы подчинения племен.

Колониализм, придавший в целом положительный импульс развитию иранского общества, имел и негативные последствия, связанные с трудностями переходного периода. Общественные нововведения затронули не только кочевников, но и другие группы населения, каждая из которых по-своему реагировала на предлагаемую центром перестройку общественных отношений. Одни из них ратовали за самобытный путь развития в противовес официальному национализму, другие руководствовались узконационалистическими принципами, отражавшими, как правило, интересы своей этнической группы. В целом, к 40-м годам Реза-шаху удалось добиться замирения окраин путем жесткого военного контроля провинций.

Процесс национальной консолидации и факторы дезинтеграции в 40—50-е годы

Общественные преобразования, предпринимаемые резашахской администрацией в 20—30-е годы с целью ускорения процесса межэтнической консолидации и формирования максимально крупного этнического макрообразования — “иранцев” — на основе насильственного внедрения идеологии иранского национализма и при слабости экономической и политической интеграции центра и периферии страны, на практике привели к усилению этничности. Периферийные нешиитские этносы, численно превосходившие персоязычных иранцев-шиитов, находились в худшем социально-экономическом положении, чем центр. Традиционные социальные институты там были в значительной степени трансформированы, а новые структуры еще не получили признания и авторитет в обществе. Они не пользовались адекватным политическим влиянием в центральных органах управления, если не отказывались от своей этнической принадлежности. Вместе с тем традиционная элита уже не могла играть консолидирующей роли на периферии. Между тем по мере проникновения новых социально-экономических отношений на периферию страны усиливались межгрупповые контакты, а также этничность, порождавшая политические движения.

Действительно, ослабление вооруженного контроля на внутренней и внешней периферии Ирана, связанное с отречением Реза-шаха от престола в 1941 г. в пользу своего сына Мохаммеда Реза Пехлеви, об-

нажило полиэтничность иранского государства. В Иране усилились дезинтеграционные процессы. На периферии наблюдались процессы восстановления традиционных социальных структур. Военные губернаторы, военные и гражданские чиновники либо были изгнаны из этих районов, либо сами бежали в страхе перед местью за совершенные ими притеснения и издевательства. Отряды солдат и жандармов были разоружены. Восстановилась общинная организация этнических групп, обусловленная кочевым укладом. Эти группы вооружились. Оружие доставалось из потайных мест, куда оно было запрятано во время репрессий. Кроме того, оно доставлялось контрабандным путем, а также было получено за счет разоружения жандармских постов и отрядов солдат.

Вновь вошла в употребление старинная одежда вместо европейской. Оставшиеся в живых ханы, вернувшиеся из тюрем и ссылок к своим подданным, как правило, встречались как жертвы политики произвола и насилий. Ханы требовали от правительства возврата им земель и имущества, отобранных Реза-шахом и захваченных местными властями; официального признания их правителями тех областей и округов, где обитали племена; обеспечения населения продовольствием, снижения налогов и цен на товары. Все государственные чиновники, не подчинявшиеся влиянию ильханов, были изгнаны. Между вернувшимися на места своего постоянного жительства ханами и правительством начались трения. Так, например, бахтиярские ханы особенно настаивали на возврате им отобранных нефтяных акций и тех племенных земель, которые правительство в 30-х годах за бесценок продало нефтяной компании.

На периферии Ирана, где обитало большинство неперсидского населения, фактически была реставрирована и социальная макроструктура, состоящая из конгломерата самостоятельных социальных объединений. Почти все специалисты, занимавшиеся изучением племен Ирана в этот период, утверждают, что районы этнонациональной периферии достаточно долго сохраняли реальную самостоятельность. Так, например, Насер-хан кашкайский, вернувшись к племени явочным порядком, взял в свои руки власть и функции ильхана. Такое же положение было и в районах обитания кухгелуйе и мамасани [123]. Власть в курдских районах Иранского Азербайджана перешла в руки самих курдов [79, с. 64]. Отметим, что неперсидское население не требовало, однако, возврата прежнего административно-территориального деления, существовавшего до 1938 г. Не изменяя в Иране существующей административной системы, курды, например, избрали из своей среды губернаторов, градоначальников, уездных начальников и других представителей власти. Была создана своя полиция, открыты школы и т. д. Когда новое иранское правительство хотело установить свою власть в курдских районах, оно встретило решительное сопротивление населения, наотрез отказавшегося признать представителей иранского правительства, и курдские районы Азербайджана продолжали сохранять фактическую самостоятельность, формально входя в состав 4-го остана (провинции).

Оценивая сложившуюся ситуацию, власти предпринимали шаги к поиску компромисса с бывшими противниками централизации. В ряде случаев правительство официально возлагало на ханов “наблюдение за общественным порядком и безопасностью провинции”. В Бахтиарии, как и в зонах племен Фарса и Хузестана, власти предоставили ханским отрядам оружие и возложили на вождей ответственность за охрану порядка, сбор налогов и распределение продовольствия среди голодающего населения. В зонах племен вновь стали обычными незаконные поборы ханов с населения, набеги на деревни, разбои на дорогах и кровная вражда. В то же время стихийный массовый отход в кочевье до 90% насильственно принужденных к оседлости кочевников способствовал временному возрождению кочевого уклада. Это отражалось, в частности, и на увеличении численности неперсидского населения. На примере бахтиар эту тенденцию отмечает В. В. Трубецкой [212], а на примере племен Фарса — М. С. Иванов [123].

Для разбора многочисленных претензий и жалоб ханов правительство создало комиссию в составе представителей министерства юстиции, военного министерства и Национального банка. Однако комиссия с поставленной перед ней задачей не справилась. Поскольку вопрос об удовлетворении ханских претензий оставался открытым, ханы стали самолично захватывать конфискованные земли, сгоняя с них новых владельцев. Под покровительством высшей знати племен, которая вновь стала приобретать политическое влияние, подобные действия проходили вполне безнаказанно. При этом ханы, фабрикуя планы своих бывших земельных угодий, захватывали и земли, никогда им ранее не принадлежавшие.

Несмотря на оппозиционное отношение племен к правительству, возрождение этнополитических движений в прежних формах было уже невозможным в силу происшедшего разложения натурального хозяйства и крушения экономической и политической замкнутости племен. В то же время на периферии наблюдалось углубление процесса социальной дифференциации: возникали новые социальные структуры в форме разнообразных консорциев (политических партий, обществ и т. д.). В Бахтиарии, например, была предпринята попытка возобновления деятельности организации “Союз Чахар-Махала”, существовавшей в 20-е годы; кашкайцы организовали “Союз племен”. В Северо-Западном Иране действовала полуполициальная группа курдских демократов — Демократическая партия Курдистана (ДПК), а также организация азербайджанских демократов. Аналогичные политические группировки стали возникать и в других районах с преимущественным неперсидским населением. Представители неперсидских народов стремились закрепить за собой право направлять своих представителей для работы в меджлис. Этого, в частности, добивались кашкайцы [28, с. 65—66].

Сопоставим два уровня развития — социальный и этнический. С позиции социальной истории изменения, происшедшие в Иране, следует рассматривать как регресс, поскольку восторжествовала концепция тра-

диционного строя. Пользы от этого неперсидскому населению было мало, поскольку межплеменные распри сопровождались постоянным угоном скота, естественно, нарушением хозяйства, как у новых, так и старых хозяев. В социально-экономическом аспекте кочевой мир сделал шаг назад.

На этногенетическом уровне продолжался эволюционный процесс в группе персоязычных иранцев-шиитов, среди которых своей активностью отличалось шиитское духовенство. Он сопровождался противостоянием сторонников “местного национализма” с представителями иранского национализма, или, иными словами, сторонниками концепции “федерализма” и государственниками в решении национального вопроса. Последние проводили свою идею о нации-государстве в средствах массовой информации. Иранский официоз газета “Эттелаат” писала: “Жители Азербайджана являются настоящими иранцами”; “Жители Азербайджана глубоко привязаны к персидскому языку, являющемуся их национальным языком”. Далее она уточняла: “...кашкайцы, бахтияры и другие племена, живущие в Иране, принадлежат к иранской расе и пользуются теми же правами, что и другие иранцы”, и “курды являются иранскими подданными” [348].

Однако неперсидские народы не желали прощаться со своей этнической самобытностью и быть одинаковыми “иранцами”. Они ощущали ущемление своих национальных прав. Эти настроения отражали полемические публикации на страницах периодической печати. Так, публицист Бехъяр критиковал профессора М. Минова, придерживавшегося официального мнения [44, с. 45]. В защиту прав тюркоязычного населения активно выступали турецкие публицисты. На страницах журналов “Анкара”, “Ени Сабах” и других публиковались статьи, в которых выражались сомнения в возможности отождествления азербайджанцев с иранцами, а также протесты против принижения тюркоязычных народов. В них подчеркивалось, что известная часть иранцев говорит на турецком языке и они являются турками в национальном смысле этого слова. Эта позиция, естественно, оспаривалась иранскими националистами, которые утверждали, что “значительное число наших соотечественников, говорящих на турецком языке, проживает в Азербайджане. Но эти люди... являются по национальности настоящими иранцами и сами считают себя таковыми”. Автор этой публикации старается убедить читателей в том, что “то, что они говорят на турецком языке, еще не доказывает, что они — турки по национальности или что они являются подданными Турции. Турецкий язык в Иране, подобно языку гилянскому, ширазскому, керманскому, балучийскому и мазандеранскому, является местным языком, а не национальным, и именно поэтому в иранских школах не преподается гилянский или мазандеранский диалект” [348].

Следовательно, официальный Тегеран фактически закреплял языковую дискриминацию и неравенство за неперсидскими этносами.

Вместе с тем проводились мероприятия, способствовавшие усилению интеграционных тенденций в национальном процессе. Этому объективно содействовали такие мероприятия правительства, как интенсивное дорожное строительство, создание крупных очагов фабрично-заводской промышленности, введение всеобщей воинской повинности, реформы системы просвещения и другие акции. Эти меры были также нацелены на то, чтобы заручиться поддержкой социально ущемленных слоев иранского общества. Это вынуждало шаха ослабить ассимиляционные процессы на внутренней и внешней иранской периферии. В печати помещались статьи с критикой официальной политики персизации иноязычных народов. А в Тегеране началась публикация периодики на персидском языке о жизни национальных меньшинств. В 1945 г. появился еженедельник “Кухистан” (“Родина”), а также “Среда”. В последнем публиковались материалы о нуждах и проблемах провинции Курдистан, а также статьи по истории и литературе курдов, включая курдскую поэзию. Вышел из печати один номер журнала “Багистан”, имевший подзаголовок “исторические и культурные исследования курдоязычных районов”. Он издавался под эгидой министерства печати и информации на персидском и курдском языках.

В местной и центральной печати развернулась полемика по вопросу об употреблении термина “национальное меньшинство”. В последней подчеркивалось, что “азербайджанцы, ширазцы, исфаганцы, керманцы являются иранцами. Их никак нельзя рассматривать как национальное меньшинство, ибо они, как и все другие иранцы, принадлежат к большинству, и, как известно, они всегда были и всегда будут равноправны со всеми остальными своими соотечественниками”. Из этого следует, что преимущество отдавалось тем лицам, которые в своей этнической идентификации отождествляли себя с искусственно создаваемым новым этносом “иранцами”. Неперсидские этносы, отстаивающие свою этническую самобытность, культурные особенности, обычаи, специфику быта, одежды, духовных ценностей и пр., старались убедить отказаться от подчеркивания этих особенностей. Существующие противоречия использовали различные политические силы, раскручивая центробежные тенденции. О. Л. Вильчевский, например, полагал, что официальной линией иранского правительства было стравливание между собой различных национальностей — курдов, азербайджанцев, айсоров, армян [79]. Этому способствовало и возобновление правящим режимом практики использования лояльных к нему ханов и других представителей неперсидской элиты на службе правительству путем назначения их на посты глав местной администрации, что служило причиной народных волнений.

Движения 40-х годов во многом были обусловлены также политическими факторами, возникшими в условиях крайнего обострения борьбы различных политических сил в стране. Иран в эти годы являлся, как известно, ареной деятельности различной политической агентуры, которая использовала противоречия между племенами и правительством в своих интересах. В результате то в одной, то в другой зоне племен раз-

рабатывались и осуществлялись планы восстаний и племенных выступлений. На иранской периферии создавались вооруженные группировки, совершавшие различного рода неконституционные акции, устраивавшие бесчинства и беспорядки. Для установления порядка в эти районы направлялись войска, а до их прибытия ответственность за спокойствие возлагалась на “начальников покоренных правительством племен”.

Отметим также, что дислоцировавшиеся в это время здесь союзнические войска оказывали иранскому правительству содействие в борьбе с подобными группировками. Так, например, когда курды окружили город Шахпур и намеревались атаковать его, генерал-губернатор 3-й области начал переговоры с командованием советских войск и консулом СССР в Резае. Советским войскам, находящимся вблизи Шахпура, были даны телеграфные указания. Войска были сразу же приведены в готовность, и курды рассеялись.

Волнения подавлялись силовыми методами и в других районах страны. В районе Исфахана небольшая группа молодого Бохера Ахмади подстрекала к смуте. С помощью военного вмешательства мятеж удалось предотвратить. Военное ведомство сообщало, что банды Дашти и Даштестана были разбиты, а беспорядки в Фарсе были вызваны недостатком продовольствия.

Складывавшаяся внутривнутриполитическая ситуация вызывала необходимость передислокации армейских частей, усиление внимания к строительству дорог. В частности, были приняты меры для строительства дороги Шираз—Бушир через Фирузабад.

Продолжались карательные операции против племен какавенд и ахмедвенд, не желавших разоружаться. А на юге была разгромлена группировка боир-ахмеди. Она орудовала вблизи шоссе Шираз—Казерун и Шираз—Фирузабад. Подвергались ликвидации и другие группировки. Основной причиной подобного “бандитизма” было обнищание населения неперсидской периферии. Например, если в 1927 г. джелалинцы имели в среднем по 16 голов скота на душу, то в 1942 г. у них оставалось только две. В числе других причин — подстрекательство к выступлениям, межплеменная вражда и пр. В связи с этим в ряде районов вся полнота власти перешла к командованию армейских бригад, которые возродили резашахскую систему суровых репрессий по отношению к непокорным. Во время выборов в меджлис 14-го созыва на периферии были допущены беззакония. По этой причине результаты выборов в 5-м остане не были утверждены меджлисом.

Таким образом, национальный курс отражал представление о сближении этносов и постепенном отмирании этничности. На практике эта политика не была однозначной. В Иране действительно усилился процесс консолидации “иранского суперэтноса” (нации) на основе укрепления внутреннего рынка, активизации межнациональных отношений. Иранцы-шииты, являвшиеся доминирующей группой, получали беспрепятственный доступ в верхние звенья иерархии, в то время как этниче-

ские лидеры, участвуя в местных органах управления от имени правительства, не пользовались каким-либо политическим влиянием.

Становление социально-политической модели на основе иранского национализма сопровождалось усилением этнической солидарности и формированием “местных национализмов”. Этот процесс являлся отражением уровня этносоциального развития полиэтничного периферийного общества Ирана и особенно бурно проходил в районах расселения разделенных государственными границами этносов. Их национальные движения можно рассматривать как протест против навязывания чуждых им социально-культурных стереотипов.

Отражением социальной дифференциации явились конфликты в деревне между крестьянами и помещиками. Крестьянские движения нашли свое кульминационное выражение в создании в различных частях страны — Гиляне, Мазандеране, Хорасане, Йезде, Исфахане, Кермане, Фарсе и Хузестане — крестьянских ассоциаций. Так, М. Моаддель отмечает: “В связи с подрывом репрессивных действий правительства крестьянам удалось добиться уступок у помещиков” [303, с. 35]. В это же время усилилось и рабочее движение. В 1944 г. был создан Центральный совет Объединенных профсоюзов иранских рабочих.

Опасения правящих кругов относительно возникновения мощного социального движения, способного замедлить процесс модернизации иранского общества, сыграли решающую роль в решении иранского правительства прибегнуть к насилию и подавить его. В 1946 г. было подавлено рабочее движение в Хузестане на нефтяных промыслах, контролируемых Великобританией. Многие рабочие были убиты или ранены. Вследствие этого правительство лишило рабочих права на забастовки. В этом же ряду стоит, на наш взгляд, и движение за автономию в Иранском Азербайджане, отражавшее активные этнополитические процессы в этом регионе, происходившие под влиянием внутренних и внешних факторов. Роль фермента интеграционных процессов здесь играли общественные сдвиги в Советском Азербайджане и советская пропагандистская деятельность в соседнем с ним этнографическом ареале. Во многих городах Иранского Азербайджана были созданы филиалы ирано-советского Общества дружбы и культурной связи (Тебризе, Ардебиле, Астаре, Маранде, Хое, Маку, Шахпуре, Ошнуйе, Негаде, Резайе, Миандоабе, Зинджане, Мараге, Миане). Там устраивались лекции о деятельности крупнейшего представителя Сефевидской династии шаха Исмаила, азербайджанца по происхождению, носившего литературный псевдоним Хатаи. Акцент в них делался на том, что Южный и Северный Азербайджан, объединенные общностью языка, культуры и традиции, являются как бы двумя частями единого целого [23]. Эта точка зрения, однако, оспаривалась иранской администрацией, которая настаивала на том, что азербайджанцы являются иранцами, как и другие этносы страны.

Хотя эти движения и являлись иллюстрацией различия этносоциального развития многочисленных этносов Ирана, отражающегося в их

лозунгах и целях, они в то же время демонстрировали усиление этнической консолидации, чему способствовала иностранная агентура, активно действовавшая в годы второй мировой войны в районах полиэтничной периферии Ирана. Так, при тайном содействии Англии летом 1946 г. был создан “Союз иранских племен Хузестана”, руководство которого составляли представители традиционной элиты. Связанное с иракскими националистами, оно выступало за отделение этой провинции от Ирана [123].

Целям реакции послужило движение за “автономию” племен Фарса (кашкайцы, хамсе и др.) в 1946 г., что явилось для правительства Ирана удобным предлогом насильственной ликвидации национальных и демократических завоеваний иранских азербайджанцев и курдов. В отличие от этносов, сохранявших традиционную социальную структуру, иранские азербайджанцы и курды принадлежали к тем этническим группам, которые давно и четко осознавали свою национальность и занимали компактную территорию на севере и северо-западе страны.

Курды стремились к обретению собственной государственности. В начале 40-х годов в Иранском Курдистане существовали “свободные районы”, не контролирующиеся иранской администрацией. В 1941 г. Кази Мохаммед, известный курдский общественно-политический деятель, был инициатором создания иранских независимых районов и с тех пор сочетал свое звание духовного судьи с должностью мекхабдского градоначальника. Он являлся сторонником внутреннего самоуправления и культурной автономии курдских районов, считая их в то же время интегральной частью Ирана. Он поддерживал связи с иранскими властями и согласился на восстановление в 1942 г. иранской администрации в Мехабде. Представители же племенной элиты, такие, как Карани-ага зерзинский и Сертип-ага шеккакский, требовали решительного разрыва с властями и полной автономии курдских районов. Они мечтали о восстановлении Курдистана со всеми его традиционалистскими формами социальных отношений. Кази Мохаммеду удавалось сохранять баланс между этими точками зрения. Появление в Иране отрядов иракских курдов во главе с выдающимся деятелем курдского движения Моллой Мустафой Барзани усилило активность курдов. Под давлением верхушки племенной элиты Кази Мохаммед согласился воспользоваться благоприятной в целом для курдов внутривнутриполитической ситуацией и объявить автономную республику в Мехабде в 1946 г. [114].

Это свидетельствует о том, что в ареале расселения курдов на Ближнем и Среднем Востоке наблюдались процессы их региональной интеграции на основе этнополитической общности. Эти тенденции, однако, были характерны не для всех иранских курдов, большинство которых ощущали свою причастность к Ирану, считая его своей родиной.

Как известно, национальные автономистские движения в Курдистане и Азербайджане были подавлены силовыми методами. Иранские

власти не только стремились расправиться с участниками и руководителями этих движений, но и старались подрубить корни азербайджанской и курдской национальных культур. Уничтожалось литературное наследие азербайджанских и курдских писателей и ученых. В Тебризе книги азербайджанских авторов были свезены к зданию муниципалитета и преданы огню.

В русле официального курса азербайджанский язык был объявлен диалектом персидского языка. Эту точку зрения поддержал, в частности, профессор Тегеранского университета М. Мозадам [44, с. 45]. Намеренно преувеличивалось значение фарси в районах преимущественного неперсидского населения. При этом продолжалось прославление традиций домусульманского Ирана и “арийской расы”.

Аналогичным способом расправлялись с крестьянскими и рабочими движениями середины 1947 г. Все, что было создано в процессе развития товарно-денежных отношений в деревне и городе, было разрушено, и снова в сельской местности восстановились традиционные взаимоотношения. Анализируя эти движения, М. Моаддель, например, считает, что легкость, с которой режиму удалось расправиться с движениями представителей новых социальных страт, таких, как крестьянство и промышленные рабочие, и этнических меньшинств, не может быть отнесена за счет организационной силы власти, а также за счет военной готовности к их подавлению. Эти движения, по мнению ученого, были подавлены из-за отсутствия революционной проповеди. В то время не существовало объединяющей идеологии, способной увязать идею независимости Ирана с развитием идеи региональной и этнической автономии, прав рабочих на объединение и аграрные реформы. “Эти движения стремились захватить преимущества в политическом вакууме, образовавшемся за счет упадка власти центрального правительства... требования этих движений были направлены против основных принципов национально-секулярной идеологии — проблемы национальной целостности и территориальной интеграции” [303, с. 36]. Вместе с тем националистическая идеология, которая поднимала проблему национальной консолидации и территориальной целостности Ирана, явилась тем объединяющим началом, которое цементировало политически разобщенную элиту 1940-х годов, выступавшую единым фронтом против автономистских движений этнических групп.

Подъем национально-либеральной идеологии 1941—1953 гг. обнажал наличие таких факторов, как слабость государства, подавление традиционной элиты и сложности международных отношений. Проблемы национализма и демократии преступали пределы классовых и этнических различий и объединяли общество во имя ограничения власти монархии и передачи контроля за нефтедобычей иранскому правительству. Шахская экономическая, социальная и культурная политика (с 1950 г.) и связи с развитыми европейскими странами содействовали усилению напряженности на идеологической почве в отношении с оппозиционным движением.

Важный этап национального развития народов Ирана связан с борьбой за национализацию нефтяной промышленности и подъемом демократического движения 1949—1953 гг. Это движение наложило отпечаток на общественное развитие Ирана последующих десятилетий, в известной мере предопределив эпоху буржуазных реформ 60—70-х годов. Борьба за независимое экономическое и политическое развитие Ирана приобрела общеиранский характер, что означало усиление интеграционных тенденций в общественно-политической жизни страны. Концепция “единой иранской нации” на этом этапе была воспринята и оппозиционными шахскому режиму силами, придававшими ей антизападное звучание. Официальные круги Ирана рассчитывали на то, что унификация иранского общества (на основе модернизации по западной модели) будет способствовать углублению процесса нивелировки этнических различий конгломерата племен и народностей Ирана и завершится созданием гомогенного общества. Действительно, рост производительных сил на капиталистической основе объективно вел к изменениям общественного развития, а тем самым и организации общества. Трансформация иранского общества увязывалась в 50—60-е годы с проникновением иностранного капитала в различные отрасли экономики, когда финансовая инфраструктура была открыта для иностранных инвестиций, и с осуществлением аграрной реформы. Переходные формы деловой активности сменились экономической и хозяйственной деятельностью на капиталистическом основании. В связи с этим сократилась социальная значимость традиционных слоев в политике и идеологии Ирана. В управлении страны заметную роль стала играть бюрократия и верхушка армии, оказавшая двору большую помощь в осуществлении августовского переворота 1953 г. Их интересы противопоставлялись запросам полуфеодалных помещиков, ханов племен и духовенства, представители которых преобладали в меджлисе и различных звеньях государственного аппарата, оказывая сильное давление на государственную власть. Поэтому структурные изменения иранского общества в 50—60-е годы проходили под знаком противоборства традиционных и новых социальных институтов. Так, экономические сдвиги на капиталистической основе меняли условия жизнедеятельности многих народов страны. Племена, например, лишались традиционных источников существования. Жители зоны племен стали уходить на строительство дорог, работали грузчиками на пристанях и железной дороге. Основная масса отходников трудилась на новых нефтепромыслах, где луры, бахтиары и арабы составляли большую низкооплачиваемую часть рабочих-сезонников. Как правило, выходцы из племен не порывали окончательно с кочевым укладом. Текучесть рабочей силы на нефтепромыслах администрация АИНК объясняла тем, что выходцы из племен, проработав несколько месяцев, возвращались в кочевья. На самом деле это было связано не столько с приверженностью кочевому укладу, сколько с тем, что они находились в кабальной зависимости от родовых старшин и вождей племен. В кочевьях на “попечительстве” ханов оставались семьи отход-

ников. Сами они были опутаны сетью кабальных отношений и всецело зависели от власти родовых вождей. Отходничество — это своего рода денежный оброк, как справедливо подчеркивал В. В. Трубецкой [213]. В большинстве случаев ханы, связанные с АИНК, по договору с последней направляли своих соплеменников на нефтепромыслы. Мохаммед Данешвар красочно описывает приезд инженеров АИНК в ставку вождя племени для набора рабочих “из слуг и подданных хана” [98, с. 77].

Отходники из племен на нефтепромыслах всецело находились в зависимости от подкупленных администрацией родовых старшин, как правило, не участвовали в общественной жизни (не вступали в профсоюзы, не участвовали в рабочем движении и т. д.). Даже в условиях крупного капиталистического производства большинство вчерашних кочевников длительное время придерживались патриархально-родовых обычаев, в силу которых они по-прежнему почитали своих ханов и с презрением относились к труду рабочего, считая свое пребывание на предприятиях временным. Вместе с тем среди кадровых рабочих-нефтяников находись лурь, бахтиары, курды, представители других народов, которые полностью порвали с племенами. Руководители компании субсидировали вождей ряда арабских и бахтиарских племен. Вооруженные отряды племен охраняли нефтяные промыслы, нефтепроводы. Нередко их использовали для борьбы с рабочим движением и таким образом втягивали в политику.

Следовательно, наряду с формированием новых социальных страт — рабочих и буржуазии — на полиэтничной периферии Ирана все еще сохранялась социальная значимость категорий традиционной структуры.

Одна из причин ее устойчивости состояла в том, что она являлась удобной формой хозяйственной организации производства в условиях кочевого скотоводства. Сложности перекочевки, борьба со стихийными бедствиями, защита от нападений других кочевников и господство над оседлым населением требовали усилий всего коллектива. Некоторые авторы ставят в прямую связь прочность общинной структуры с труднейшими условиями кочеваний [276, с. 37]. В то же время развитие капиталистических отношений в стране способствовало разложению кочевого уклада из-за перехода кочевников к оседлости и административного вмешательства органов государственной власти. Тем не менее, как и прежде, общинная структура представляла собой особую форму хозяйственно-административной и военной организации с сословно-иерархическим делением.

В конце 40-х — 50-е годы из среды феодалов и городских торговцев вышло немало предпринимателей, вкладывавших свои капиталы, как правило, в местную промышленность. Как промышленные предприниматели начинают выступать члены купеческих семей. Среди них семьи Ахаванов, Эльханиянов, Хосровшахов, Фарманфармаянов, Газанфаров и др. [157, с. 31]. Уже с начала 50-х годов они участвовали в акционировании банков, параллельно занимаясь торговой деятельностью. Их

появление ознаменовало формирование такой обширной социальной страты, как мелкая буржуазия. Эти процессы характеризовались неравномерностью от региона к региону. При этом иранцы-шииты составляли большинство крупной промышленной и финансовой буржуазии, предпринимательских и торговых кругов, связанных с внешнеэкономической деятельностью государства и т. п., т. е. занимали верхние ярусы социально-классовой пирамиды. Осознание своего неравного, подчиненного положения побуждало лидеров периферийных групп добиваться перераспределения ресурсов и власти в свою пользу.

После подавления народных движений 40-х годов местное население продолжало пассивно сопротивляться ассимиляторскому нажиму, упорно отстаивая свою самобытность. В то же время и здесь возникли зародыши новых общественных отношений — выделилась значительная прослойка торговой буржуазии (в основном это скупщики продуктов скотоводства, мелкие торговцы), росла численность ремесленных мастерских типа мануфактуры, развивалось отходничество. Этот процесс сопровождался насильственным разрушением кочевого уклада и общинной организации, что приводило к разорению населения и росту миграций в города. Это безусловно активизировало интеграционные процессы на основе ломки племенных перегородок и укрепления территориальных связей на базе постоянной оседлости. Вместе с тем усиление роли государства в экономике способствовало, как отмечалось выше, увеличению социальной значимости бюрократии, которая помимо выполнения своих прямых функций обеспечивала осуществление национальной интеграции. Усилился процесс возникновения новых конторций в форме гильдий, обществ, землячеств, объединений местных производителей и фермеров [183а]. Кроме того, шах становится инициатором создания многопартийной политической системы (возникли партии “Миллион” — “Националисты” и “Мардом” — “Народ”). Шах стремился поддерживать такой социально-политический баланс общественных сил, который бы не перевешивал его влияние в иранском обществе и не угрожал распаду созданной им социальной иерархии. Как и в историческом прошлом, шах пользовался уже испытанными методами контроля. С одной стороны, он поощрял существование этой социальной страты и использовал бюрократию как механизм политического контроля общества. Но в то же время он имел инструменты контроля над самой бюрократией, проводя политику ее разделения, создавая новые министерства и посты, наделенные параллельными функциями. Этот процесс протекал по нарастающей начиная с 1953 г.: если при Мосаддыке было 11 кабинет-министров, то при Амине в 1960 г. их стало уже 16, а в период Ховеиды на посту премьер-министра (1975 г.) их было уже 27 [303, с. 59].

Эта политика усиливала диспропорцию социальной и экономической эволюции центра и периферии страны. Некоторые представители местной администрации выступали в печати с критикой экономической политики правительства. Так, губернатор остана Курдистан Нурафшар

заявлял в 1958 г., что вследствие кризиса ремесленного производства, упадка сельского хозяйства, крайней малочисленности школ и отсутствия медицинской помощи курдское население находится в крайне тяжелом положении.

И действительно, положение в курдских районах страны было весьма критическим. Во всем Иранском Курдистане в то время было всего три небольшие больницы. В шахрестане Мехабад с населением около 170 тыс. человек, большинство которого составляли курды, в 1955 г. начальную школу посещали всего 2868 детей, а число начальных школ (с 3—4 классами) составляло 39. Учеников средних школ было всего 395 человек. Качество среднего образования нецентральных районов было невысоким. Лишь единицам из числа выпускников этих школ удавалось поступить в высшие учебные заведения в Иране и за рубежом. Из 300 студентов, зачисленных в 1960 г. на медицинский факультет Тегеранского университета, 214 являлись жителями Центрального остана и его районов. Из Курдистана, где не было ни одного высшего учебного заведения, на факультет был принят лишь один человек. Это отчасти было связано с тем, что на периферии население в основном говорило на местных языках, которые в центре рассматривались как диалекты [303, с. 60]. Между тем реализация официальной концепции иранского национализма в той или иной степени отражалась на национальной ситуации в стране, оказывала существенное влияние на активизацию взаимосвязанных процессов национального общеиранского сближения и в то же время на развитие национального самосознания многочисленных этнических общностей страны.

Таким образом, языковые, культурные, хозяйственные различия между персоязычными иранцами центра и полиэтничной периферией с ее многообразием языков и культур, а также духовно по преимуществу обогащаемой суннизмом, мистическими верованиями, а не шиизмом, не были преодолены в результате реформ Реза-шаха. Видимость единства поддерживалась с помощью оружия. Поэтому, когда контроль центральной власти на окраинах ослаб, выявились многочисленные противоречия, обнажившие дифференциацию иранского общества и усилившие ее. Анализ этносоциальной ситуации показывает, что общинная структура была уже разрушена безвозвратно, хотя восстановление кочевой общины имело место скорее по причине того, что сельское хозяйство на новых экономических основах еще не было создано, поэтому кочевая община как форма хозяйственной деятельности не потеряла своей актуальности.

Если в 40-е годы в иранском обществе доминировали дезинтеграционные процессы и тенденции усиления социальной стратификации, то в 50-е годы под воздействием экономических, идеологических и силовых факторов эти процессы приобретают направление в сторону консолидации. Этому способствует распространение новых экономических устоев на капиталистической основе, что привело в дальнейшем к социальному обновлению иранского общества.

Тенденции развития этнических и социальных отношений в период модернизации иранского общества в 60—70-е годы

Этнические и социальные отношения в 60—70-е годы определялись в Иране характером проводимых в стране общественных преобразований в аграрной, социально-экономической и социально-культурной сферах, известных под названием “белой революции”. В этот период традиционная социальная структура иранского общества в значительной степени заменяется новыми социальными стратами, соответствующими характеру экономического обновления иранского общества, хотя полностью традиционные социальные связи изжиты не были. Фактическое неравенство центра и периферии в экономической и социально-политической сферах продолжает сохраняться. Однако серьезных этносоциальных конфликтов в этот период не наблюдалось.

Общественные реформы 60—70-х годов были направлены на обеспечение социальных предпосылок устойчивого экономического развития страны, предотвращение обострения социальных противоречий и разрядку внутривнутриполитической обстановки. В их основе находилась западная экономическая модель, послужившая ориентиром для разработки программы реформ. Политические круги страны того времени пытались представить эти реформы как программу развития Ирана по пути, присущему только этой конкретной стране. Авторы доктрины “белой революции” попытались синтезировать в своем видении будущего Ирана две культуры, две цивилизации — восточную и западную. Важное значение в проведении реформ имела личность самого шаха — Мохаммеда Реза Пехлеви, “европейски мыслящего интеллектуала”. Но главное, эти реформы были направлены на консолидацию иранского общества путем новой трактовки института “шаханшахства” и идеала “великой цивилизации”. “Шаханшахский строй”, неизменно подчеркивали авторы доктрины, в качестве “духа”, основы существования, могущества, суверенитета и национального единства должен был явиться прочной базой “великой цивилизации” Ирана, мощным стражем всех ценностей этой цивилизации, всех ее материальных завоеваний и достижений. Неизменно подчеркивалось, что глубокое понимание иранцами исторических и духовных норм “шаханшахского строя” — это одновременно и приобщение к “вечным ценностям” иранской нации. Венцом этой доктрины являлось возрождение “сущности” и “великой ценности” иранского “национального духа”, возвращение к “духовным основам нации”. При этом руководителем судьбы народа и его защитником “в самый блестящий период его истории” должен быть “шаханшахский строй”. Упор делался на то, что планируемые общественные преобразования будут направлены на цементирование некой “единой иранской нации”. Наличие дезинтеграционных факторов игнорировалось, хотя на практике этносоциальное развитие Ирана определялось существенными факторами как интегрирующего, так и дезинтегрирующего свойства.

Характер общественных отношений определялся “принципом соучастия”, реализация которого гарантировала каждому иранцу “минимум дохода” для обеспечения своих “основных потребностей”, а “всему народу Ирана” — “долю в национальном богатстве”. Названный принцип прямо противопоставлялся “вражде и противостоянию”. Этим принципом иранская бюрократия руководствовалась при осуществлении аграрной реформы, а также переменах в области политических и социальных отношений.

На первых этапах проведения реформ полиэтничность сочеталась с многообразием форм экономической и социальной жизни. Вместе с тем шах полагал, что реформы обеспечат крестьян землей и тем самым будет реализован принцип “соучастия” в аграрной сфере. Такой же смысл имели манипуляции в области отношений труда и капитала в промышленности. Было провозглашено участие рабочих в прибылях предприятий, что, как считали авторы доктрины, обеспечивало условия для создания “солидарности рабочего и предпринимателя”. Система “социального партнерства” подменяла представления о социальной справедливости в интересах народа понятиями технико-экономического роста и стандартов потребления [303, с. 60]. Тем самым предпринималась попытка сгладить социальные противоречия и предотвратить классовую борьбу во всех ее формах и проявлениях. Принцип “соучастия” был центральным, сущностным пунктом “белой революции”, с которым непосредственно смыкались два других — “коренные ценности” иранской нации и “неприкосновенность шаханшахства”. При этом Иран представлялся авторам доктрины неким своеобразным “единством”, в котором существуют множество народов, чьи особые черты превращают их в замкнутые образования, взаимодействующие друг с другом во имя общей цели [190, с. 70].

В 60-е годы, в период проведения шахских реформ, наблюдалась некоторая общественно-политическая либерализация. Были расширены права местных органов самоуправления в вопросах регионального развития. В центральной прессе стали периодически отмечаться “недели” той или иной национальной провинции. Национальное самосознание неперсидских этносов проявлялось в скрытом противодействии насаждению официальной идеологии паниранизма. Иранская элита стремилась сделать эту идеологию своим монопольным оружием, внеисторически трактуя национальные связи. Под национальной консолидацией подразумевалось насильственное насаждение паниранизма по всей стране [214, с. 98—99]. Всеми доступными средствами воспитывалась в массах верность идее единого Ирана и единой иранской нации. Это осуществлялось через “Корпус просвещения”, средствами массовой информации (кино, радио, печать и пр.) и через правительственные каналы. Существенным моментом являлась пропаганда личности самого шаха как национального лидера, “великого вождя” белой революции. Нарочито заострялось внимание на божественных корнях династии Пехлеви, основанной Реза-шахом. При этом официальная пропаганда обратилась

к возрождению идеи о божественном предназначении миссии иранского монарха, характерной для иранской культурной традиции. Не случайно также в печати распространялись мифы о религиозных видениях, якобы посещавших шаха (то видение имама Али, то сокрытого имама Махди и т. д.) [48, с. 63]. Это делалось, на наш взгляд, ради того, чтобы подчеркнуть богоданность шахской власти, что, по существу, согласовывалось с доисламской иранской трактовкой монаршей власти. В числе действий, направленных на усиление доисламской традиции, стало изменение иранского календаря, когда летосчисление стало отсчитываться не от 622 г. по рождению Христову (год переселения Мохаммеда из Мекки в Медину), а от основания Киром Великим Персидского государства, 2500-летие которого пышно праздновалось в Иране в 1971 г.

Изменение календаря не вызвало должного понимания в массах, но особенно это встретило негативную реакцию у иранского шиитского духовенства, усматривавшего, и не без основания, в этом шаге монарха стремление противопоставить старые иранские доисламские ценности исламским. В русле этого курса в Иране повсеместно проводилась идентификация всех этнических групп именно как “иранцев”. Подчеркивалось общее в истории и культуре народов Ирана. Паниранизм маскировался, однако, под видом воспитания этнической терпимости и уважения местных форм искусства и литературы. Везде применялся термин “национальный”: Национальный совет, Национальный меджлис и пр. Правительство запрещало создание партий по этническому признаку. Однако в районах расселения неперсидского населения, несмотря на то что после подавления демократического движения национальные лидеры были либо казнены, либо бежали из страны, этнонациональные организации все-таки создавались и действовали нелегально. Между тем проведение общественных преобразований на национальной периферии в той или иной степени содействовало проникновению новых способов ведения хозяйства на капиталистической основе, трансформации старых социально-экономических отношений. При этом сознание все в большей мере приобретало национальный характер. Гнет Тегерана ощущался всеми слоями населения неперсидских окраин. Засилье персидского элемента в ключевых сферах общественной жизни придавало социально-экономическим противоречиям характер национальных трений, что привело к тому, что национальные предприниматели (неперсы) не выдерживали конкуренции с персидскими и азербайджанскими дельцами. В результате сохранялись отставание внутренних хозяйственных связей и консервация многочисленных элементов докапиталистических отношений, что в целом способствовало торможению национального развития этнических меньшинств. Процесс их этнической консолидации шел медленно.

Формирование социальных отношений на европейской экономической основе сопровождалось ростом миграций в города. Если при Каджарах, как мы отмечали выше, городская жизнь замирала, то теперь начался обратный процесс, безусловно активизировавший этнонацио-

нальную интеграцию. В национальном отношении города представляли конгломерат разнообразных племен и народностей. Специфические особенности урбанизации в Иране [49] наложили определенный отпечаток на ход этнических процессов. Известно, что городская среда и городской образ жизни способствуют контактам между представителями различных народов, благодаря чему города как бы служат катализаторами процессов взаимодействия и сближения этносов. При этом большое значение имеет этнический состав и уровень культурного развития основного ядра первоначального городского населения. В то же время процесс сближения этносов протекал довольно медленно, поскольку в крупных городах инонациональные группы сохраняли свою этническую обособленность, выражающуюся в специфике профессиональных занятий, основных компонентов быта, семейных традиций и норм и т. п. Среди них появились категории, занятые в сфере мелкого бизнеса: владельцы предприятий по ремонту механических насосов, автомашин и велосипедов, часов, музыкальных инструментов, мебели, ламп и абажуров и т. п.; продавцы запасных частей, плавильщики чугуна, гальваники, гравировщики, владельцы прачечных, содержатели аптек и миллиардных, изготовители музыкальных инструментов, слесари и др. [303, с. 60]. Власти были заинтересованы в развитии крупных городов, особенно тех, которые в прошлом являлись столицами Ирана. И это стало причиной того, что по существу только несколько городов стали крупными многофункциональными городами, оказывающими заметное влияние на изменение социально-экономических и демографических характеристик населения как в них самих, так и в их окрестностях, занимаемых, как правило, лицами неперсидского происхождения. В то же время в Иране было множество средних и малых городов, которые росли за счет торговли и ремесел. В них строились лавки и мастерские, располагавшиеся, как правило, на центральной площади, куда за покупками из окрестных сел приезжали крестьяне. Они выполняли транспортные и хозяйственные функции, объединяющие несколько провинций, а некоторые из них имели выход за рубеж. Население малых городов по роду своей деятельности было близко к сельским жителям. В общей структуре хозяйства городов иранской периферии сохранялись виды деятельности, связанные с переработкой сельскохозяйственной продукции. И это неудивительно, если учесть, что 90% самодельного населения иранской периферии, где преобладали неперсидские этносы, было занято в сельскохозяйственном производстве [101а], тогда как другие сферы деятельности, особенно промышленность, не получили там достаточного развития.

Индустриальное строительство и развитие связанных с ним отраслей в процессе реформ усилили интеграционные процессы в иранском обществе. В результате миграционных тенденций этнический состав крупных городов стал чрезвычайно смешанным. Так, например, население Исфохана и его округа на треть состояло из переселенцев, главным образом выходцев из племен. Исключительной этнической пестротой

отличался состав рабочих южных промыслов, в которых помимо персов имелись арабы, луры, бахтиары, армяне, ассирийцы, белуджи и др. Социальная адаптация выходцев из племен и деревень в среде рабочего класса сдерживалась еще имевшим место местным партикуляризмом, а также племенными и национально-религиозными противоречиями. Этот процесс тормозился и сегрегацией по “землячествам”, связями с оставшимися на местах сородичами и односельчанами. В условиях совместного существования выходцы из различных этнических групп все более проникались чувством национальной общности, которое особенно заметно проявлялось в периоды иранских национальных движений (например, в годы борьбы за национализацию нефти), подчас затмевая классовые противоречия.

Еще более сложно процесс национальной интеграции проходил среди многонациональных предпринимательских кругов Ирана, среди которых национальная рознь и конкуренция сопутствовала одна другой. Все еще сохранялись торгово-предпринимательские компании армян, евреев, парсов, а также, хотя и в ослабленном виде, сегрегация городских базаров по национально-религиозным признакам.

Для развития этносоциальных процессов исключительно важное значение имело изменение этносоциальной структуры городского общества в зонах меньшинств на основе новых хозяйственно-экономических отношений. Судя по материалам, относящимся к Керману и Белуджистану, социальная структура города и весь уклад городской жизни под влиянием реформ претерпели заметную трансформацию, сохраняя при этом еще сильный отпечаток уходящего прошлого. Заметно изменилась, в частности, значимость социальных групп города, которые в процессе внутренней перестройки приобрели новые черты.

На ассимиляцию национальных окраин была направлена и политика назначений на административные должности в провинции пришлых, преимущественно персидского происхождения, чиновников. Они стремились снизить социальную значимость традиционной городской элиты (старинных семей городских помещиков-абсентеистов, высшего духовенства, потомственных торговцев и глав торгово-промышленных гильдий и пр.), которая со скрытой неприязнью относилась к персидским чиновникам. Старую знать теснили в общественной жизни нувориши из числа состоятельных торгово-промышленных кругов и интеллигенции. Межсословные браки снижали обостренность противоречий между традиционной элитой города, нуворишами и пришлой инонациональной администрацией. Национальные чувства местных предпринимателей, включая и ее высшие слои, подогревались и их недовольством подчиненной ролью в экономических и торговых связях с Центральным Ираном, засильем иностранного капитала и давлением администрации. Местные предприниматели из провинциальных городов стремились переселяться в крупные иранские города, где пытались на равных с персидскими предпринимательскими кругами функционировать в деловой сфере. Городскую элиту составляли владельцы частных банков и современных

коммерческих центров, промышленники, а также предприниматели, занятые агробизнесом. Эти лица являлись владельцами 85% крупных частных предприятий, включая банки, промышленность, внешнюю торговлю, городское строительство и пр. Происходят изменения и в социальной структуре и традиционном укладе провинциального города. Родовая городская аристократия, потомственные купцы, городские помещики, высшее духовенство, обычно взаимосвязанные клановыми узами, утрачивают прежнее влияние. Ведущая роль в хозяйственной и политической жизни города постепенно переходит к крупным торговцам и предпринимателям, связанным с администрацией и деловыми кругами центральных городов, а также к духовенству. Купцы, ремесленники и лавочники в значительной степени были структурированы на базаре, являвшемся коммерческим центром города и его окрестностей.

Неоднозначные процессы наблюдались в средних слоях провинциального города. С одной стороны, здесь существовала определенная отчужденность между традиционными, относительно консервативными группами (базарных ремесленников, торговцев, связанных с гильдиями, мулл и чиновников старого закала) и молодыми выходцами из этих слоев, которые, приобщаясь к современному образованию, предпочитали выбирать новые профессии. Молодая интеллигенция из числа мелких служащих, преподавателей, студентов становилась глашатаем идей и регионального, и общеиранского национализма. В то же время в этих же кругах распространялись и другие идеи, связанные с эволюцией местного национализма, с национальными интересами большинства неперсидского населения. Приверженцы последних становились организаторами национальных оппозиционных движений, опирающихся на организации альтернативной прозападной или прокоммунистической ориентации. От шахской политики принуждения и от запретительной социоэкономической системы «более других пострадали духовенство и городская беднота, новая мелкая буржуазия и тесно связанный с ней средний класс базара. Эти группы образовали взрывчатую и могущественную коалицию» [195, с. 275].

Хотя эти реформы были нацелены на преодоление экономической и социальной отсталости, устойчивость пережитков традиционных отношений не переставала воздействовать и на социально-политический климат периферийных районов. Там, где преобладало неперсидское население, начался процесс формирования политической оппозиции шахскому режиму, деятельность которой была скована шахской военно-полицейской диктатурой.

«Быть иранцем в истинном значении этого слова, — поучал шах, — означает потребность в свободном принятии миссии, которую возложили на каждого иранца древняя история этого народа, вечные ценности ее культуры и морали» [315; 190, с. 66]. Отсюда было ясно, что нежелание «свободно» принять «белую революцию», а тем более противодействие ей превращали каждого, кто на это осмеливался, в антинациональную силу и ставили вне рамок общества.

Но активность всех этих структур жестко подавлялась карательными институтами, возглавляемыми политической охранкой САВАК. В связи с этим лидеры национальных движений были вынуждены либо скрываться, либо бежать за границу.

Если в начале проведения реформ в разнородной массе неимущих слоев города, состоявшей в основном из пауперов, поденщиков, уличных торговцев, разносчиков, в значительной степени выходцев из деревень и кочевых племен, немногочисленной и в значительной степени условной категорией был рабочий класс (дорожные и строительные рабочие, грузчики и др.), находящийся в то время в стадии формирования, то к 70-м годам под влиянием индустриализации возник достаточно многочисленный отряд квалифицированных промышленных рабочих.

Индустриализация окраин, сопровождавшаяся ростом активности частного предпринимательства, вызвала необходимость включить в программу реформ пункт о децентрализации административной системы, существенно тормозившей частную инициативу в провинциях. Серией постановлений были расширены права муниципалитетов и других органов местного самоуправления. Была также увеличена доля отчислений от местных доходов в пользу муниципалитетов. Однако на практике эти постановления реализовывались далеко не везде. Поэтому социально-экономические диспропорции в развитии центра и периферии страны сохранялись. Вместе с тем использование высоких цен на нефть позволяло шахскому режиму добиться значительных экономических сдвигов, что приближало практическое осуществление мечты шаха о создании "великой цивилизации".

Низкий удельный вес, который занимали горожане среди населения периферии Ирана, а также недостаточно развитые экономические и культурные функции большинства городов сказались в их слабом воздействии на основную массу крестьянского населения, особенно удаленных сельских районов, на возможные изменения уклада их жизни, общественного сознания и т. п. [228]. В связи с этим на иранской периферии вплоть до 60-х годов в значительной степени сохранялись элементы традиционной социальной структуры, имевшие черты национальной самобытности. Ведь до начала аграрной реформы 70% населения проживало в деревне [101a].

Национальный аспект аграрной реформы предусматривал, прежде всего, укрепление единства "иранской нации" путем нивелировки на капиталистической основе всего многообразия хозяйственной и общественной жизни, которая в силу исторических и географических факторов в своем конкретном проявлении представляет составную часть этнонациональных особенностей.

Старые способы хозяйствования были еще крепки, а процесс их разложения и социальных изменений продолжался и в 60—70-е годы. В зависимости от региональной специфики эти процессы обнаруживали свои особенности. В то же время в их проведении проявлялись тенденции, характерные для всей страны в целом. В процессе реформ,

в частности, подверглась существенной трансформации система земле- владения. Сельскохозяйственные владения в то время, как известно, представляли собой крупные, средние и мелкие землевладения. Земле- владельцы поддерживали прочные и тесные связи с купцами и владель- цами поместий в городах. Они, а также богатые фермеры составляли предпринимательские круги села. Новый средний и рабочий класс раз- вивался в результате индустриального развития и экспансии государст- венной бюрократии. Новый средний класс, состоящий из служащих, учителей, администраторов, инженеров, менеджеров и “белых воротни- чков”, в 1977 г. насчитывал 1, 8 млн. человек. Численность рабочих, работавших по найму в промышленном секторе, возрастала довольно быстро и к 1977 г. составила 2, 5 млн. человек [303, с. 68]. Как спра- ведливо писал в одной из своих статей С. М. Алиев, “аграрные преоб- разования привели к значительным переменам в иранском обществе. В результате их осуществления с социальной и политической авансце- ны сошли как класс крупные полуфеодалные помещики, контролиро- вавшие в дореформенный период большую часть обрабатываемых земель и игравшие ведущую роль в формировании иранской полити- ки” [46, с. 272].

Ускоренное развитие экономики и новых общественных отноше- ний обусловило ускорение концентрации средств производства и доходов в руках узкой социальной группы — крупных иранских про- мышленно-финансовых и бюрократических кругов, главным образом персидского и азербайджанского происхождения. Их деятельность была связана с иностранным капиталом, что создавало определенные препятствия для деловой активности предпринимательских кругов из периферии страны, капитал которых не мог конкурировать в равной сте- пени с капиталом предпринимательских кругов центра. Интенсивность этого процесса усиливала социальные диспропорции.

Отечественные и зарубежные специалисты отмечают факт усиления этих диспропорций к середине 70-х годов. В дальнейшем они приобрели характер острых социально-политических противоречий. Появились симптомы политического и социального брожения за счет недовольст- ва базари, значение которых в иранской экономике сократилось. След- ствием этих процессов явилось резкое увеличение вооруженных вы- ступлений против властей оппозиционных группировок и организаций, участились также антишахские выступления мелкобуржуазной оппо- зиции.

Таким образом, проводимые сверху реформы, сопровождавшиеся претворением в жизнь крупных долгосрочных экономических программ, форсировали затянувшийся процесс превращения Ирана из страны преимущественно аграрной в аграрно-индустриальную. Общественные преобразования, а также быстрое индустриальное развитие на капита- листической основе внесли серьезные изменения во все сферы хозяйст- венной, общественно-политической и культурной жизни страны. Про- изошли значительные сдвиги в социальной структуре иранского

общества, в составе и расстановке классовых сил, что находило отражение и в сфере национальных отношений, политике правительства в национальном вопросе, официальной идеологии национализма. Важной общественной силой становились индустриальные рабочие и кооперативное крестьянство, которых официальные средства массовой информации называли “основными столпами революции шаха и народа”.

В связи с ускорившимся развитием окраин национальный состав индустриальных рабочих становится более разнородным. Здесь численно стали возрастать средние городские слои, национальная интеллигенция, представлявшие наиболее благоприятную среду для развития национального самосознания меньшинств [56].

Серьезные изменения происходили и в элитарных слоях иранского общества. Традиционные слои в лице полуфеодалных помещиков, племенной верхушки, торгово-ростовщической и компрадорской буржуазии старого типа сходят с политической арены, уступая место промышленной и финансовой буржуазии, технократии и военным [332, с. 154].

Различались и идеологические ориентации различных слоев: если промышленно-финансовые и бюрократические круги поддерживали идеологию иранского национализма, ориентированную на европейскую модель социально-экономического развития, то торговые круги, напротив, были глубоко религиозны и крепили тесные связи с шиитскими клерикальными кругами.

Шах и иранская технократия, внедрявшие европейскую модель общественного развития на иранскую почву, в целом игнорировали интересы традиционных слоев и цивилизационные особенности иранской национальной культуры. Они с высокой долей предубежденности относились к торговцам и в особенности не доверяли представителям базара. “Государственная идеология в дальнейшем увеличивала пропасть между государством и обществом, — писал иранский ученый М. Моаддель, — вместе с тем союз государства с международным капитализмом противопоставлялся базару и помещикам” [303, с. 69]. При чем важным мобилизирующим фактором для представителей базара в их противостоянии непопулярной политике государства выступала религия, ее ритуалы и символы. “Взаимная зависимость базари и улама — решающий фактор иранской действительности XX века”, — метко подчеркивал М. Реза Годс [195, с. 28]. Государство, в свою очередь, также прибегало к религии, чтобы оправдать свои действия. Телевидение, например, демонстрировало посещение шахом и его семьей мечети и т. п.

Важной особенностью социального развития иранского общества 60—70-х годов является процесс консолидации шиитского духовенства против государства. Шиитское иранское духовенство обладало большим потенциалом политической активности. Влияние духовенства, мулл, и многочисленных сеидов на настроения базара и весь образ жизни населения традиционно сохранялось. Помимо мечетей в городах имелись местные святыни (имамзаде), пользующиеся, как и мечети, старинным правом предоставления убежища (бест) преследуемым лицам. В конце

70-х годов в Иране насчитывалось всего 5389 мечетей и 1154 имамзаде [303, с. 58], большинство которых было расположено в Центральной провинции и Восточном Азербайджане, а также в крупных городах, где большинство составляли шииты.

Роль шиитского духовенства в общественной жизни страны, однако, была неоднозначной.

Часть шиитского духовенства, как, например, аятолла Сейид Мохаммед Бехбехани, шейх Бехауддин Нури, шейх Мохаммед Али Лавазани и некоторые другие, участвовали в религиозных церемониях, организованных двором и армией во славу шаха и монархии. Близкие и дружественные отношения были между шахской семьей и аятоллой Боруджерди, который, как и Бехбехани, поддерживал шаха вплоть до аграрной реформы, когда они высказали свое недовольство аграрной политикой шаха. В феврале 1960 г. аятолла Боруджерди написал Сейиду Джафару Бехбехани о том, что земельные наделы якобы собираются сокращать. Это, по его мнению, не только не соответствовало закону о земле 1959 г., но и противоречило исламскому законодательству. Шиитское духовенство опасалось, что земельная реформа заденет их собственные интересы и отразится на благосостоянии религиозных институтов в целом.

В крупных городах, однако, усиливался интерес к проповедям последователей аятоллы Хомейни. Они открыто выражали недовольство игнорированием стремления части шиитского духовенства участвовать в политической жизни страны в соответствии с кораническим изречением “Вера неотделима от политики”.

Шах понимал, что это недовольство становится известным и в широких народных массах, поскольку влияние духовенства в обществе по традиции было велико и в реформаторский период в истории Ирана 60—70-х годов. Среди мусульманских иранских мыслителей выделилась целая плеяда, которая выражала несогласие с принятой шаханшахом цивилизационной политикой. Они выступали против умаления роли шиитского ислама как основного столпа иранской государственности и представления исторического пути Ирана как истории “шаханшахства”. Коренные ценности иранской цивилизации, по их мнению, состояли не только в гармоничном слиянии материального и духовного начал в обществе, характерных для “арийской цивилизации”, отождествлявшейся с “иранской цивилизацией”, но, главное, в соединении собственных и инонациональных ценностей, осмысленном и одухотворенном шиитским исламом. Последний фактор, однако, затушевывался в доктрине “белой революции” в угоду пропаганде европейского образа жизни и ценностей. Это имело не только сильный обратный эффект у духовенства, но и (в виде роста “защитных” традиционалистских настроений городских низов и средних слоев) не встретило восторга у многих представителей творческой интеллигенции, озабоченных сохранением культурной самобытности. Меры, предпринимаемые для того, чтобы придать иранской культуре общую с европейской направленность развития, способ-

ствоvalи быстрой радикализации их общественных настроений. Так, например, если в 60-е годы в стране издавались книги, а в Тебризском университете читались лекции на азербайджанском языке, то в 70-е годы на все эти “послабления” был наложен строжайший запрет. Более того, были изъяты и уничтожены все прежние издания на языках непарсидских народностей. В конце 70-х годов в Иранском Азербайджане ни одна книга, ни одна газета не издавалась на родном языке его жителей. Такой курс усиливал этническую солидарность, порождал политические движения и, следовательно, конфликты. Его противники подвергались репрессиям, сотни их были брошены в тюрьмы или просто уничтожены. Небольшие радиопередачи на “местных диалектах”, как говорилось в официальных кругах Ирана, однако, сохранялись.

Центром инакомыслия в этих условиях все чаще становилась мечеть. Ее посещали и лица, мигрировавшие в конце 70-х годов из периферийных районов в центральные, быстро развивающиеся провинции, в особенности в столицу. Сюда приезжали не только пауперы, но и представители образованных кругов. К этому их побуждали не только экономические трудности, но и ограничения в сфере развития национальной культуры. Их настроениям в значительной мере соответствовали высказывания мусульманских общественных деятелей, которые увязывали необходимость осуществления реформаторской деятельности с возможностью не противопоставлять себя “основам веры и вековым социальным ценностям”. Полагая, что “к старому возврата нет, а реформатор не отделяется от народа” [303, с. 62], они стремились возродить роль ислама как движущей силы в жизни индивида и общества. Официальной политической концепции, созданной из своеобразного культурно-цивилизационного сплава элементов иранской доисламской, иранской исламской и западной культур, они противопоставляли “метод пророка Мухаммеда”, который пророк использовал для эффективных социальных изменений и внутренней трансформации человека. Касаясь этой проблемы, Али Шариати, например, отмечал: “Пророк сохранил форму и традиционное содержание, имевшие глубокие корни в обществе и привычные многим поколениям людей, но изменил их суть. Он изменил дух, направление и практическую направленность привычной формы в революционном, активном и непосредственном направлении” [322]. Альтернативных идейно-политических воззрений придерживались авторитетные иранские мыслители М. Мотаххари, А. Шариати, М. Талегани, Р. Хомейни и др. [234]. Их религиозным идеологиям противопоставлялась идеология иранских моджахедов, иначе использующих то же исламское обоснование.

Монарх и властные круги нетерпимо относились к инакомыслию, практически лишив свое общество самых элементарных свобод: слова, печати, митингов и собраний, создания политических организаций и т. д. Все это вызывало чувство протеста у иранской интеллигенции, студенчества и национальной буржуазии, а также политически активных кругов иранской многонациональной периферии. Для борьбы с инако-

мыслием была активизирована тайная политическая полиция — САВАК, которая в ходе своей деятельности грубо нарушала права граждан и унижала их человеческое достоинство. Преследованиям и гонениям подвергались даже авторитетные представители иранского шиитского духовенства. В их числе был и аятолла Хомейни.

Аятолла Рухолла Мусави Хомейни (1900—1989), один из влиятельнейших шиитских улемов теологического центра Кума, впервые проявил себя на общественном поприще в 1961 г. после смерти аятоллы Боруджерди. Он был в числе активнейших защитников “исламских ценностей” Ирана и стал выступать с серьезной критикой правительственного политического курса. Хомейни придавал большое значение возвращению женщине положения, предписанного ей в Коране. После речи против принятия закона о выборах в местные органы управления в 1962 г. Хомейни был арестован. Вторично он был арестован в январе 1963 г. за издание своих памфлетов, в которых он подверг критике аграрные реформы, как несоответствующие исламу. Протестуя против действий властей в отношении Хомейни, в марте того же года студенты теологической школы Кума провели демонстрацию, завершившуюся арестом их лидеров [332, с. 44—47]. Мечети, молельные дома и теологические школы при этом заняли представители тайной политической охранки САВАК.

В Иране между тем начался праздник Мохаррама, во время которого по городу были развешаны портреты Хомейни. Люди, вышедшие на улицу, стали требовать освобождения шиитского лидера. Волнения достигли Тегерана, а оттуда перекинулись в Мешхед, Исфахан и Шираз. Хомейни, однако, был выпущен под домашний арест только 3 августа. САВАК старалась заставить его молчать, но Хомейни продолжал выступать с критикой реформаторской деятельности правительства как несоответствующей исламу. За продолжение открытой антиправительственной деятельности Р. Хомейни по приказу шаха был выслан из Ирана в Турцию (ноябрь 1964 г.), а оттуда в 1965 г. его вынудили переехать в Ирак, где он прожил 14 лет. Но и находясь в изгнании, он продолжал руководить мусульманским политическим движением в Иране, где активно действовали ячейки “Федаян-е ислам”, проводившие активную агитационно-пропагандистскую работу среди верующих [332, с. 151].

В те же годы активной религиозно-политической деятельностью занимался другой шиитский аятолла, Шариат-Мадари.

Казем Шариат-Мадари родился в 1904 г. в Тебризе. Начальное и среднее религиозное образование он получил в родном городе у известных религиозных деятелей того времени Мирзы Садека Табризи и аятоллы Мирзы Абольхасана Афазнгечи. Для получения высшего религиозного образования Шариат-Мадари в 1925 г. переехал в Кум. Его обучением занимался видный богослов аятолла Хойери, под руководством которого проходил подготовку и Хомейни. Шариат-Мадари дважды выезжал в теологический центр в Неджеф (Ирак), где стажировался.

ровался у известных религиозных деятелей аятоллы Наэни и аятоллы Исфাহани.

Являясь лидером теологической общины Тебриза, он был приглашен на постоянное жительство в Кум, где стал ближайшим советником руководителя Кумского теологического центра и фактического лидера шиитского духовенства 40—50-х годов великого аятоллы Боруджерди. После смерти Боруджерди финансовое обеспечение Кумского теологического центра полностью перешло в руки Шариат-Мадари. В этот период существенно возросло число учащихся центра, а сам Шариат-Мадари стал одним из наиболее авторитетных и известных улемов Кума. Он был признан как “марджа-от-таклид” (букв. “человек, достойный подражания”).

По инициативе Шариат-Мадари в начале 60-х годов была создана Организация по пропаганде шиитского ислама, которая имела свои отделения во всех городах Ирана.

В антишахских выступлениях 1963 г. Шариат-Мадари принимал довольно активное участие. Он призывал бороться против “аппарата насилия, произвола и деспотизма” и требовал “соблюдения шахом положений Корана и конституции”. В мае 1963 г. за свою пропагандистскую деятельность он в числе нескольких видных религиозных деятелей был арестован, однако через два месяца его освободили. После июньских событий 1963 г. Шариат-Мадари занял более осторожную позицию. Он поддержал правительственный курс реформирования сельского хозяйства. Лояльность в отношении шахского режима обеспечила ему ведущее положение в шиитской иерархии Ирана. Стремясь к сохранению роли, которую играли шиитские священнослужители в духовной жизни иранского народа, Шариат-Мадари подвергал критике методы проведения общественной модернизации и сближение шаха с политическими кругами Запада. Политика Шариат-Мадари, по сути, отражала компромисс шиитского духовенства с шахским режимом. Его устраивало, что в соответствии с конституцией 1906 г. шах предоставлял высшему шиитскому духовенству право участвовать в решении ряда государственных вопросов и обеспечивал в стране определенные демократические свободы.

Мохаммед Реза Пехлеви осознавал, что духовенство оказывает весьма серьезное влияние на широкие слои населения и его деятельность может свести начавшиеся реформы на нет и повернуть желаемый процесс консолидации иранского общества вспять. Поэтому шах старался показать свое уважительное отношение к вере, подчеркивал представление об исламе как огромной нравственной, культурологической и цивилизационной ценности, на которой стоит прошлое Ирана и без которого не мыслится для этой страны будущее. Он отмечал, что это учение вобрало в себя наиболее совершенные материальные и духовные ценности и достижения человечества и на каждом этапе социального роста оно способно быть самым “совершенным путеводителем как отдельного человека, так и общества в целом”. Шах пытался подчеркивать,

что источником вдохновения общественных реформ были “дух и сущность высокого учения ислама”. По Тегерану были развешаны фотографии молящегося шаха.

Чтобы погасить социальную напряженность, возникшую в отношениях с духовенством, шах отменил введенный его отцом запрет на ношение женщинами чадры, была расширена сеть религиозных школ и т. д. Принятие этих и некоторых других мер, однако, не означало, что духовенству было позволено участвовать во властных структурах и, как прежде, в период торжества “исламской цивилизации”, обладать реальной политической властью. Политическая конфронтация с шиитским духовенством и его лидерами проявилась и в борьбе кумских улемов против созданного шахом в 1971 г. “Корпуса веры”, представители которого пропагандировали шахские реформы в сельских районах, в армии и т. д. Их называли “муллами модернизации”. Это не были выходцы из среды толлабов традиционных медресе, их готовили на теологических факультетах Тегеранского и Мешхедского университетов, где изучали не только традиционные предметы, преподаваемые в медресе, но и политические науки, социологию, философию, географию, арабскую литературу и археологию [237, с. 139].

Следовательно, если при Реза-шахе духовенство в целом не вступало в оппозицию его политике реформ, то при Мохаммеде Реза Пехлеви ситуация изменилась, поскольку противники его модернизаторской деятельности стали апеллировать к исламу как панacea преодоления социальных противоречий. Чем больше шах настаивал на секулярной антиисламской идеологии, тем больше увеличивалась пропасть между государством и улемами. В то время как сокращалась значимость оппозиционного общеиранского движения и периферийных национальных движений меньшинств вследствие действий репрессивного и военно-полицейского аппарата, усиливалась социально-политическая значимость шиитского духовенства.

Аналогичный эффект имели и взаимоотношения центральных властей с начавшей крепнуть в процессе общественных реформ мелкой буржуазией национальных окраин, которая стремилась усилить свои позиции в конкурентной борьбе с крупными предпринимательскими кругами центральных районов Ирана. Местное предпринимательство в ходе осуществления программы “белой революции” пыталось добиться либо привилегий для своего народа, либо исключительных выгод для него [303]. Выступая за достижение экономической самостоятельности или хотя бы равных экономических возможностей, периферийное предпринимательство рассчитывало заполучить и определенную политическую самостоятельность, что позволило бы ей ограничить влияние “персидского” капитала в районах с преимущественным неперсидским населением, решать внутренние дела провинций самостоятельно, автономно, в своих собственных интересах. В данном случае интересы местного предпринимательства совпадали с устремлениями еще сохранившейся в отдельных районах традиционной элиты. Ускоренное

развитие товарно-денежных отношений, очевидно, вело к обострению социальных противоречий из-за массового обнищания широких слоев иранского населения.

Недовольство периферийного предпринимательства своим подчиненным положением в экономической и политической жизни иранских национальных окраин, с одной стороны, и усиление стихийного протеста широких слоев трудящихся против массового обнищания — с другой, привело к тому, что районы страны с преимущественно неперсидским населением и главным образом районы расселения разделенных этносов превратились в самые беспокойные районы Ирана.

В особенности дестабилизация возростала в Иранском Белуджистане, Курдистане и Азербайджане, поскольку эти регионы являлись зонами разностороннего влияния зарубежных их частей, т. е. районов расселения белуджей в Пакистане и Афганистане, курдов — в Ираке и Турции, азербайджанцев — в Советском Азербайджане и т. д.

Основные предпосылки неравноправного положения иранских белуджей и персоязычных иранцев как представителей господствующей нации в Систане-Белуджистане коренились в опережающем этническом развитии иранцев-шиитов. Так, последние в рассматриваемый период уже представляли собой “титულную” нацию с довольно высокой степенью внутренней консолидации. В первую очередь это объяснялось тем, что в населенных персоязычными иранцами центральных районах был уже довольно значительный уровень развития экономики и хозяйства. У иранских белуджей (а также представителей некоторых других разделенных этносов, как, например, курдов, туркмен и арабов) процессы этнического развития отличались замедленными темпами. Национальное развитие периферийных неперсидских этносов тормозили социально-экономическая и культурная отсталость, слабое развитие там капиталистических отношений, внутренних и внешних хозяйственных связей, живучесть многочисленных элементов традиционных общественных отношений, племенных связей и представлений. У упомянутых выше этносов еще не завершился процесс внутренней консолидации. Недовольные подчиненной ролью в экономических и хозяйственных делах в сравнении с центром представители неперсидских элитарных и предпринимательских кругов были не удовлетворены результатами проводимых социально-экономических реформ. Эти общественные круги все чаще стали апеллировать к национальным чувствам неперсидского населения и выставлять представителей центральной администрации единственными виновниками тяжелого положения местного населения. При этом политически активные круги общества полиэтничной периферии рассчитывали в первую очередь добиться равноправия в финансово-экономической области с предпринимательскими кругами Центрального Ирана. Эти настроения разделяла местная мелкобуржуазная интеллигенция, традиционная элита городов и деревень, в частности, помещики, ханы племен, городская аристократия, видные потомственные торговцы, суннитское духовенство, оппозиционно настроенное

к господствующей в Иране шиитской ветви ислама. Они пытались распространить идеологию “местного национализма” на трудовую часть провинции, преимущественно крестьянство, находившееся под сильным влиянием мелкобуржуазной и традиционно-патриархальной психологии.

Между тем в этих районах в 60-е — начале 70-х годов стали формироваться национальные движения, оппозиционные правящему в стране шахскому режиму. В каждом из регионов неперсидской периферии эти движения имели свою специфику. Но общим для них было то, что они во главу угла выдвигали осуществление в Иране принципа социального и политического равноправия, экономической и хозяйственной самостоятельности регионов от центра, демократии. Социальная база распространения этих идей на неперсидской периферии оставалась достаточно узкой. Она ограничивалась довольно тонкой прослойкой местной национальной интеллигенции, в основном состоящей из мелких служащих, учителей, учащихся, духовенства и т. д.

Общество неперсидской иранской периферии характеризовалось своей аморфностью из-за незавершенности процессов социальной и национальной кристаллизации, которая и определяла слабость национальных движений 60-х годов иранских курдов, белуджей, арабов и др. Эти движения имели верхушечный характер. В них сосуществовали разноплановые по своей социальной сущности элементы — от крайне правых до ультралевых и участвовали самые разные по социально-классовому составу силы: городская и сельская мелкая и средняя буржуазия, связанная с ней часть интеллигенции, в том числе крайне правые националисты, суннитское духовенство, часть обуржуазившихся племенных верхов, помещики-националисты, включая помещиков либерального толка, левачьи элементы из разных слоев, учащая молодежь, представители образованных слоев [303]. Однако эти движения не имели прочной опоры в среде крестьянства и нарождавшегося класса рабочих, которые оставались в лоне патриархально-родовых представлений и узкоплеменной обособленности.

Эти процессы придали импульс социальной дифференциации общества полиэтничной периферии, обусловленной различиями в подходе общественных кругов к постановке целей их национально-демократической борьбы. В этих движениях стали различаться течения: одни ратовали за установление в своих районах национально-демократических автономий; другие требовали отделения от Ирана этих регионов, граничащих с зарубежными частями того же этноса, и формирования в них независимых государственных образований; третьи основные задачи своей борьбы видели в создании благоприятных условий для экономического развития провинций, предоставлении им достаточных привилегий в торгово-предпринимательской деятельности и в системе местного административного управления, ослаблении влияния там крупного персидского капитала и политической власти центральной администрации.

Представители национальных неперсидских предпринимательских кругов в известной мере были готовы сотрудничать с элитарными кругами господствующей нации и склонны не допускать слишком большого подъема национально-демократических движений, в связи с чем выражали готовность в случае необходимости опереться на карательный аппарат центра.

Разнородность социальных сил, участвовавших в национально-демократических движениях 60-х — начала 70-х годов, обуславливала их различия в подходе к формам и методам борьбы. В этот период борьба в указанных регионах носила, как правило, полярный характер. На одном полюсе наблюдался крайний экстремизм, нередко выливавшийся в вооруженные выступления, на другом — превалировала извечная умеренность, стремление ограничить борьбу разделенных этносов рамками требований либеральных уступок, в основном в культурно-языковой сфере.

Этносоциальную дробность иранского общества периферии 60—70-х годов демонстрирует возникновение большого числа национальных политических партий и организаций. Это было свойственно для таких регионов, как, например, Курдистан, Белуджистан, Азербайджан, и ряда других. Одни из них призывали к демократизации общественно-политической и экономической жизни своих регионов, к национально-культурной автономии, к признанию национальных языков (курдского, балучи, туркменского, арабского, азербайджанского) официальными в аппарате управления и в системе просвещения, а не причисленными к “местным диалектам” [152]. К числу подобных организаций принадлежала, например, “Народная партия Иранского Белуджистана” (НПИБ), поддерживавшая контакты с созданной в 1955 г. в Пакистане “Белуджской партией масс”, выступавшей за превращение Пакистана в подлинно демократическую федеративную республику, в которой все федеративные единицы, образованные на лингвистической основе, должны были бы пользоваться полной автономией и равными правами. Стремясь привлечь внимание мировой общественности к положению в Систане-Белуджистане, НПИБ направила в 1964 г. Лиге арабских стран меморандум, в котором обвиняла шахские власти в проведении колониальной политики в отношении этой провинции [68]. Однако из-за слабости организационной структуры и отсутствия прочной опоры в массах деятельность НПИБ в тот период не приобрела в Систане-Белуджистане значительных масштабов. Постепенно она сошла с политической арены, а некоторые ее активисты подверглись арестам, другие бежали за границу.

Общей тенденцией, характерной для районов проживания разделенных этносов, был процесс воссоздания функционировавших в 40-е годы и создания новых политических организаций. Так, например, возобновила свою деятельность разгромленная в 1947 г. Демократическая партия Иранского Курдистана (ДПИК). Были созданы в Систане-Белуджистане — Народный фронт революционного освобождения Западного

Белуджистана в 1967 г.; организация “Комала” (Революционная партия трудящихся Курдистана) в 1969 г. и т. д. Они действовали в стране нелегально и составляли часть формировавшейся в стране оппозиции шахскому режиму наряду с мусульманской.

С этими организациями солидаризировались и представители некоторых внутренних этносов Ирана, например кашкайцев и ряда других, выдвигавших идею создания “федерации южных племен” и т. д. Отдельные элементы из числа феодально-племенной элиты, трибалистской верхушки, принимавшие участие в оппозиционных национальных движениях, пытались придать им сепаратистский характер.

В целом общественные преобразования, урбанизация, рост территориальной и социальной мобильности населения и другие факторы порождали тенденции к нивелировке традиционных национальных культур, что представляло собой одно из внешних проявлений интеграционных процессов. Стремление перенести западную модель на иранскую почву стимулировало развитие интеграционных процессов на базе иранской нации и означало растущую стандартизацию культурных норм семейной и общественной жизни в рамках всей страны. Этот процесс наиболее четко проявился среди городского населения. Он стал охватывать не только верхушечные слои городского населения, но и многочисленных сельских мигрантов из числа представителей кочевых и полукочевых племен. Так, например, кашкайцы и бахтиары были заняты на работе крупного металлургического комплекса в Исфахане. Но выходцам из племен было трудно приспособиться к новым условиям, и зачастую они испытывали социальную и физическую деградацию. Индустриализация окраин повлекла быстрый рост социальной, территориальной и профессиональной мобильности населения. В результате миграционных процессов этнический состав индустриальных центров становился чрезвычайно смешанным. В то же время усиливалась и стандартизация их уровня и стилиа жизни. Одежда городских жителей, их утварь, жилища, семейные нормы и т. д. все более “европеизировались”, утрачивали черты национального своеобразия. Стандарты “городской культуры” все шире распространялись на периферии, в том числе и на национальных окраинах. Однако стандартизация норм общественной жизни не вела к смягчению социальных противоречий, которые переплетались с противоречиями классовыми. Напротив, они приобретали большую остроту и стимулировали рост национального самосознания. Неравномерность хозяйственного и экономического развития центра и периферии с преимущественным неперсидским населением, дискриминационные тенденции в политике правящих кругов в отношении меньшинств и т. п. вызывали сопротивление меньшинств интеграционным процессам, усиливали их стремление к национальному обособлению.

Во избежание обострения внутривнутриполитической ситуации в стране в условиях формирующейся правительственной оппозиции иранские власти приняли ряд мер, направленных на смягчение социальных и национальных противоречий. Так, если прежде в пропаганде ведущее

место занимала апелляция к “великому прошлому”, то в неонационалистической идеологии Мохаммеда Реза Пехлеви стали делать упор на восхваление индустриальной и военной мощи возглавляемого им государства, вступавшего под эгидой монархии в “новую эру великой иранской цивилизации” [316].

Правительство способствовало проведению мероприятий, нацеленных на снижение социальной активности оппозиционных ему сил, выступавших под идеологической оболочкой как местного, так и мусульманского национализма. Усиливая идеологический контроль над общественно-политической жизнью страны, полагал В. Трубецкой, правительство в своей политике по национальному вопросу допускало некоторые либеральные тенденции, подчиненные, однако, основной задаче внедрения идеологии иранского национализма в сознание масс неперсидского населения [214, с. 104].

Разработка общей философии принципов “революции шаха и народа” в виде единой идеологии и “системы мышления” сочеталась с серьезным изучением быта, хозяйства, культуры отдельных племен и народностей. Исследования в области фольклора, языка, литературы проводились в центральных научных учреждениях и провинциальных университетах. Только за период с 1968 по 1973 г. ими было опубликовано свыше 300 научных статей и монографий, посвященных изучению племен и народностей Ирана с точки зрения этнографии, лингвистики, истории и т. д. [214, с. 111].

Пробуждение интереса в национальных районах к познанию исторического прошлого и культуры своего народа связано в первую очередь с ростом национальной интеллигенции, в научных и художественных изысканиях которой наиболее ярко проявлялась степень национального самосознания меньшинств. По всей видимости, тяга интеллигенции окраин к изучению своего народа в какой-то мере выражала и ее протест против наступления иранской (т. е. персидской) великодержавности. Национальное самосознание меньшинств проявлялось в скрытом, а подчас и активном противодействии насаждению официальной идеологии национализма, которое переплеталось с оппозиционным движением против создания однопартийной системы и введения культа неограниченной монархии. Снижению социальной напряженности способствовала либерализация в области культуры. Так, например, наряду с установлением новых общенациональных праздников в начале 70-х годов в печати возобновилась практика проведения Недель, посвященных той или иной провинции. В июле 1974 г. была объявлена “Курдская неделя”, ознаменовавшаяся выходом статей, посвященных истории, культуре, современному состоянию Иранского Курдистана, а главное — проектам благоустройства в рамках “белой революции”, несущим “процветание” этой провинции в ближайшем будущем. О курдах при этом писалось как о неотделимой части “иранской нации”, “ирано-курдах”, “культура которых составляет конструктивный элемент истории Ирана”. В начале 1975 г. проводилась “Неделя Белуджистана” [214,

с. 111]. С помощью культурных и социальных мероприятий на окраинах, внесших оживление в общественно-политическую жизнь провинций, власти старались направить и удержать их в русле социал-реформизма и иранского национализма.

Определенные шаги делались и для того, чтобы смягчить напряженность между правящей элитой и мусульманским духовенством. Не случайными кажутся мероприятия, связанные с кампанией за очищение персидского языка от европеизмов, осуждением низкопоклонства перед Западом, заимствования “чуждых Ирану идеологий” и пр. Хотя официальная иранская пропаганда продолжала отдавать предпочтение “иранским ценностям”, подчеркивалось, что эти принципы нашли воплощение и в “исламском Иране” [290].

После подавления возглавляемого аятоллой Хомейни религиозного мятежа 1963 г. иранская монархия, казалось, была все еще политически стабильной. Процесс антишахской деятельности шиитского духовенства снова начал нарастать лишь с 1970 г., когда группа улемов во главе с аятоллой Хомейни возглавила борьбу за установление исламского правительства и института “веляят-е факих”.

Между тем, облекаясь в либеральные одежды, паниранизм все более приобретал антидемократическую направленность.

В иранском обществе зрел крупный конфликт, вызванный односторонностью реформ, проводившихся властью, которая изменила экономическое и социальное устройство общества, но не провела адекватных политических изменений. Авторитарные методы руководства, избранные шахом, способствовали росту напряженности в обществе и в конечном счете привели к общенародному взрыву. Во главе мощного общенационального движения, охватившего Иран в конце 70-х годов, встало мусульманское шиитское духовенство стран.

* * *

Таким образом, “европеизация”, взятая на вооружение династией Пехлеви, сводилась по сути к подчеркиванию самобытности и исключительности “иранского пути” развития и признанию необходимости осваивать и “ценности” других “цивилизаций”, важнейшей и самой влиятельной из которых признавалась западная. В то же время иранские идеологи и политики, отвергая те стороны западной цивилизации, которые вели к острым социально-политическим конфликтам, подчеркивали, что “негативные стороны западной цивилизации” не делают ряд ее основных принципов неприемлемыми для “великой цивилизации”. Более того, прямо провозглашалось, что “национальные, общественные и культурные критерии” Ирана готовы принять большинство принципов западной цивилизации. “Система западной демократии, — писал шах в одной из своих книг, — с точки зрения принципов была самой прогрессивной политической и социальной системой. Поэтому наша

страна избрала ее и положила в основу своей конституции” [316, с. 146]. Эта политика вызвала резкий обратный эффект в виде роста “защитных” традиционалистских настроений городских низов и средних слоев, не встречала восторга у многих представителей интеллигенции, озабоченных сохранением культурной самобытности.

Процесс этносоциального развития иранского общества в 20—70-е годы при проведении модернизации общественных отношений имел свою специфику, обусловленную рядом общих тенденций. Так, персоязычные иранцы, составлявшие этнокультурный центр, занимали ведущее положение в важнейших сферах общественной жизни. Став “титальной” нацией, они стремились расширить ареал своего господства за счет вытеснения периферийных неперсидских этносов из всех сфер социально-политической и экономической жизни.

Политика шахской администрации в национальном вопросе в период общественной модернизации носила противоречивый и импульсивный характер. С одной стороны, иранское правительство поощряло мероприятия, способствовавшие формированию “единой иранской нации”, куда должны были интегрироваться различные этносы Ирана, обладавшие своеобразными локальными системами ценностей, культурой, конфессией и т. д., а с другой — оно не могло не считаться с фактическим наличием этничности, которая обострялась по мере проведения курса на создание макроэтнической общности — иранцев.

Модернизация социально-экономических отношений вызывала обострение противоречий между сторонниками сохранения традиционного общинно-кланового уклада и поборниками новых отношений на капиталистической основе. Однако постепенно значение движений под традиционными лозунгами отодвигается на второй план. Их место занимают политические течения, возникшие на основе социально-классового осмысления иранской действительности (автономистские, левые и т. д.), которым не удалось консолидироваться в силу специфики социальной структуры иранского общества. В то же время усиливается религиозно-политическая активность шиитского духовенства, которое выражало свой протест против затушевывания теократического аспекта иранской великодержавности. Эта идея развенчивалась еще в идеологии Кермани.

Отдавая должное доисламским корням иранской культуры, он полагал, что Иран выступал не только как национальное государство, но и как определенный тип цивилизации, скрепленный, как и всякая цивилизация, мировой религией. Для Ирана такой мировой религией служил шиитский ислам. Не случайно Кермани направил в Неджеф к улемам обращение, в котором призывал их к выступлению за создание всеобщего государства “мусульманских народов”. Особое внимание Кермани к исламу определяется прежде всего его отношением к нему как к важному культурному и этическому компоненту, занимающему в его националистической доктрине особое место. В то же время он учитывал факт многообразия школ и течений в исламе и выступал

в пользу политики конфессионального и социального примирения в интересах национальной консолидации [120].

Представления о религиозном единстве в принципе были во многом антагонистичны идеям этнической и языковой общности. Тем не менее в религиозной форме здесь выступало национальное сознание. Социальная ограниченность религиозного реформаторства Кермани обуславливалась стремлением к возврату в прошлое, что являлось свидетельством устойчивости в сознании современного ему общества элементов традиционалистской психологии.

Эта сторона учения Кермани как бы была развенчана шиитскими идеологами, активизировавшимися в Иране в 60-х годах XX в. и возглавившими впоследствии антимонархическое движение в 70-х. Однако их идеология имела уже другой этнопсихологический контекст.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

НАЦИОНАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ В СОВРЕМЕННОМ ИРАНЕ

После свержения шахского режима формирование официальной политики в области национальных отношений сопровождалось идейно-политической борьбой между лидерами персоязычных иранцев-шиитов центра и религиозно-политическими вождями периферии страны, где доминировали суннитские представления на власть и общество. Итогом дискуссий религиозно-политических деятелей по национальным проблемам стал официальный курс, который был закреплён в иранской Конституции, принятой в декабре 1979 г.

Национальная политика режима шиитского духовенства в Иране

Первый ощутимый удар по казавшейся незыблемой пехлевийской монархии нанесло, как известно, Тебризское восстание 18—19 февраля 1978 г. Важную роль в восстании шиитов Иранского Азербайджана сыграло шиитское духовенство, “духовным отцом” которого был аятолла Шариат-Мадади. Конец монархии окончательно был положен после восстания в Тегеране 10—11 февраля 1979 г., когда группа улемов, возглавляемая аятоллой Хомейни, встала во главе государства и приступила к формированию исламского правительства и института “веляят-е факих”. Вслед за ним один за другим стали подниматься мощные валы антишахского движения. В Иране сложилось положение, когда интересы политически активных персоязычных иранцев-шиитов, опиравшихся на мусульманский национализм и сосредоточенных преимущественно в городах, и запросы нешиитских этносов, находившихся на периферии страны и ориентировавшихся на идеологию местного национализма, совпали.

После свержения шахского режима, однако, выяснилось, что политические силы, участвовавшие в революционном процессе, наряду с общей целью — ниспровержением шахского режима, имели и свои, различающиеся, а порой и диаметрально противоположные цели в переустройстве иранского общества, которые оставались в тени до победы революции.

После того как шахский трон рухнул, каждая политическая партия или организация, а также и некоторые видные религиозно-политические деятели выдвинули свои специфические задачи, которые не могли уже служить цементирующей силой для всего общества или по крайней мере для его большинства.

Общей позиции у религиозно-политических кругов в области урегулирования национальных отношений выработано не было. Напротив, по данному вопросу возникли разногласия не только между представителями высшего шиитского духовенства, но и между ними и религиозно-политическими деятелями периферии страны. В районах периферии вспыхнули национальные движения. В некоторых из них на первых порах выразителями национальных интересов выступили религиозные авторитеты. Руководством в выработке официального курса в урегулировании национальных отношений должна была служить теория главы общенационального движения аятоллы Хомейни.

Аятолла Хомейни обосновал концепцию исламского государства, основанного на принципе “веляят-е факих”, согласующуюся с настроенностью “обездоленных” против западной модели общественного развития. В теоретических рассуждениях им использовалось и понятие “иранская нация” при обращении к массам как к иранцам-шиитам. Он употреблял выражение “великая нация Ирана” по отношению к шиизму и к иранскому народу [364, 1980, May 14, vol. 1, № 131, с. 3].

Все это свидетельствует о том, что аятолла Хомейни признавал, что Иран, являясь частью мусульманского мира, приобрел свою индивидуальность благодаря распространению шиизма среди иранцев. Поскольку шииты доминировали в стране, это позволяло ему в области национальных отношений отдавать предпочтение религиозному принципу и рассматривать полиэтничный Иран как “моноэтничное” государство иранцев-шиитов и отрицать или игнорировать этнические различия населения страны, а следовательно, и интересы нешиитов, которые не ассоциировали себя с принадлежностью к какой-либо религиозной общине. Более того, Хомейни полагал, что шииты являются достаточно развитым этносом, прошедшим большой путь своей эволюции. Об этом, в частности, свидетельствуют его утверждения о возрождении “исламской” культуры [364, 1980, March, vol. 1, № 125, с. 6], создателями которой были иранцы-шииты. Он полагал, что именно шиизм позволил иранцам (персам, азербайджанцам, туркменам и др.) обрести те черты своего духовного облика — самостоятельность образа мысли, социального поведения, политики, которые позволили им эволюционировать далее и стать создателями “действительной культуры” — культуры исламской. Мусульманская культура, по взглядам аятоллы Хомейни, вела к обретению мусульманскими народами собственного “я” и открывала пути к самостоятельному независимому развитию. Поэтому “первое условие независимости, — утверждал Хомейни, — независимость мысли и культуры”, исламской культуры, которая “была и есть одна из самых богатых культур”. Он полагал, что истинные духовные ценности страны были созда-

ны, когда Иран оформился прежде всего как страна шиизма в культуре, политике и идеологии.

Особую роль шиизма в эволюции иранской культуры отмечали французские специалисты К. Бриер и П. Бланше. Они указывали на то, что мечта шаха о “великой иранской цивилизации” оказалась миражем, а попытки шаха навязать Ирану западную культуру без всех ее политических преимуществ вызвали обратную реакцию. “И Иран повернулся к нему спиной, чтобы вновь обрести свою историю. Древнюю историю, историю религии — шиизма, который представляет собой нечто большее, чем религию, будучи своего рода диссидентством. Правда, шиизм является неотъемлемой частью ислама с его сводом законов — Кораном. Но в то же время он содержит в себе и многое другое, содержит в себе целую культуру, сказали бы сегодня, если бы это слово не было слишком слабым, когда речь идет о Персии с ее необъятной историей, ее имамами, поэтами, философами, говорящими сокровенным и эзотерическим языком” [259, с. 6].

Приоритет исламской культуры над культурным наследием домусульманского Ирана по существу зачеркивал почти трехтысячелетнюю историю империи. В тот исторический период, как известно, формировалась суперэтническая структура Ирана из множества этносов, а также иранская культура, синтезированная из разнообразных этнических, социальных, культурных и прочих элементов как Запада, так и Востока. Но Хомейни связывал с “западничеством” идею о зависимости и несамостоятельности страны, что негативно отражалось на ее благосостоянии и процветании народа.

Аятолла Хомейни ратовал за жесткое практическое воплощение его концепции о мусульманском государстве и отрицал возможность какого-либо отклонения от этого курса. Он полагал, что характер и специфика исламских законов позволяют образовать исламское правительство. Это правительство, согласно воззрениям Хомейни, должно построить такие экономические и политические отношения в обществе, которые позволят воспитать “совершенного человека”. Не случайно Хомейни подчеркивал: “Коран и традиция сунны содержат в себе все законы и правила, необходимые человеку для счастья и совершенства” [349, 1979, 26 September, № 218, с. 1—3]. С понятием “ислам” Хомейни отождествлял и понятие “демократия”. “Прежде всего слово “ислам” не нуждается в определении “демократический”, — говорил аятолла Хомейни в интервью итальянской журналистке [там же].

Трактовка Хомейни понятий “демократия”, “демократический”, очевидно, не совпадала с тем содержанием, которое вкладывали в эти термины представители западноевропейской общественной мысли. Хомейни ссылаясь на то, что “ислам осуждает все виды дискриминации и не дает привилегий ни одному мусульманскому народу” [там же]. Следовательно, он руководствовался кодексом гражданского равенства, основанным на так называемом установлении “таква”, т. е. религиозного равенства всех жителей страны. Так же трактовалось и понятие “права

человека”, которые, по мнению Хомейни и его единомышленников, полностью определялись в Коране и сунне. Поэтому с их точки зрения следовало укреплять Закон. Вместе с тем некоторые представители образованных кругов иранской интеллигенции понятие “права человека” считали светским и подразумевали, что каждый человек, родившись, обладает правами, независимо от принятия или непринятия им какой-либо веры. Подобные воззрения были характерны, например, для некоторых лидеров националистических организаций, активизировавшихся на периферии страны, вернувшись к моменту свержения шахского режима в Иран из изгнания по разрешению аятоллы Хомейни.

Эти воззрения оказали большое воздействие на восприятие Хомейни национальных движений и активизации национальных политических организаций на периферии страны. Усиление социальной дифференциации нешиитского населения Ирана в ходе общественных процессов в период свержения шахской монархии трактовалось им не как реакция на позицию новых руководителей, оформивших свою политику преимущественно в исламо-шиитской идеологической фразеологии, а как “контрреволюционные” действия, “проявляющие империалистические”. При этом затушевывались действительные причины, приведшие к социальной напряженности, главным образом в районах разделенных этносов. Аятолла Хомейни не учитывал неравномерности этносоциального развития, полагая, что если 30 млн. населения Ирана из 35 млн. принадлежат шиитам, то иранский “суперэтнос” на основе шиизма полностью консолидировался. Однако в районах расселения разделенных этносов начались процессы, свидетельствующие о сохранении страной своей полиэтничности, поскольку для многих этносов этнонациональные, а также и религиозные различия являлись чертами, характеризующими их этнокультурную индивидуальность. Они выступили против умаления своей этнокультурной самобытности. Усилению их социального протеста способствовала и политическая ориентация их духовных лидеров. Углублению этого процесса содействовало и политическое размежевание иранского духовенства, сплотившегося накануне свержения шахского режима. Причины этого явления следует, очевидно, искать в различных подходах к пониманию сущности построения исламской государственности.

В угоду интересам иранцев-шиитов Хомейни полагал правомерным не считаться с запросами иных этносов, кроме иранцев-шиитов, а поэтому исключал возможность предоставления народам страны, не считающим себя шиитами, самоопределения даже в пределах одного государства. В связи с этим требования некоторых нешиитских народов, подвергавшихся национальной дискриминации в период монархии, шли вразрез с официальной идеологией нового режима, а их требование национальной автономии было объявлено шиитским духовенством контрреволюционным.

В отличие от аятоллы Хомейни аятолла Шарият-Мадади, хотя и выступал в период нарастания антимонархической борьбы с протестами против политики репрессий шахского режима и был солидарен с той частью духовенства, которая активно подключилась к общенародной

борьбе, тем не менее не проявлял себя как политический лидер антишахской оппозиции. Он выражал интересы крупных иранских предпринимательских кругов и не требовал ликвидации монархического строя, считая возможным “урегулирование” кризиса при условии строгого соблюдения шахом положения Конституции 1906 г. Он предлагал привести в соответствие с Кораном положения иранской Конституции 1906 г. и признавал, что во время бурных событий зимы—осени 1978 г. “по иронии судьбы не мы, а простой народ выступил с требованиями законных прав, предусмотренных конституцией. Мы оказывали лишь материальную поддержку” [342, 07.03.1980].

Глава иранских шиитов Азербайджана аятолла Шариат-Мадари входил в свое время в кумский “триумvirат” и был самым почитаемым шиитским лидером Ирана до приезда аятоллы Хомейни в Иран. Поскольку Шариат-Мадари был в числе противников монополизации власти в руках клерикалов и отдавал предпочтение светскому правлению, он резко осудил основополагающий принцип доктрины Хомейни об исламском правлении — принцип “веляят-е факих”. Исходя из того положения, что духовенство не должно непосредственно руководить политико-экономической деятельностью государства, Шариат-Мадари выступил против концентрации всей власти в руках Руководителя — “факиха” и духовенства в целом. Он поддерживал представителей либеральной буржуазии, вошедших в правительственный кабинет М. Базаргана и ставивших целью создание буржуазной республики.

Расходясь с аятоллой Хомейни по вопросу о принципе власти, он считал, что управление государством должно было оставаться в руках светских деятелей. Шариат-Мадари возглавил Партию исламской республики мусульманского народа Ирана (ПИРМНИ), которая стала организационным оформлением умеренного крыла религиозных деятелей с либерально-буржуазной ориентацией, своего рода альтернативой правящей Партии исламской республики (ПИР).

Как представитель шиитского духовенства, Шариат-Мадари поддерживал принцип национального устройства страны по религиозному признаку. Об этом он сообщил в одном из своих интервью агентству “Парс”: “Религиозные меньшинства, которые признаются законом, и даже те, о которых не упоминается в законе, если они находятся в нашей мусульманской стране и не занимаются подрывной работой, полностью уважаются, и недопустимы покушения на их жизнь и имущество. Считается похвальным хорошее отношение к ним. Конечно, если, не дай бог, кто-нибудь займется шпионажем, подрывной деятельностью, наносящей ущерб исламу или Корану, в таком случае у нас есть другой закон. Если это совершит даже мусульманин, он тоже будет осужден. У нас есть особое предписание справедливо относиться к религиозным меньшинствам” [342, 07.03.1980].

Разногласия между Хомейни и Шариат-Мадари пытались использовать азербайджанские националисты, среди которых было немало сторонников последнего. Его поддерживала группа “Пишгаман” (“Разведчики”),

образовавшаяся в Тебризском университете и состоявшая из студентов и рабочих, пытавшихся установить в Иранском Азербайджане местную автономию. В конце 1979 г. Исламская народная партия (ИНП) захватила контроль над Тебризом и попросила поддержки у Шариат-Мадари [195, с. 295].

Хотя национальный вопрос и не фигурировал в программе организации, возглавляемой Шариат-Мадари, он выступал за разделение духовных и административных функций, что соответствовало интересам требовавших автономии периферийных этносов. За пропаганду своих взглядов Шариат-Мадари содержался под домашним арестом.

Тем не менее с воззрениями аятоллы Шариат-Мадари солидаризировались не только представители национальных движений, но и некоторые светские общественно-политические круги.

Светские деятели, допущенные к исполнительной власти, являлись противниками прямого политического превосходства клерикальных кругов и в то же время сторонниками дальнейшего экономического развития страны по капиталистическому пути. Точка зрения этих кругов на национальные процессы в Иране отличалась от позиции исламских фундаменталистов тем, что они выступали за предоставление определенных национальных прав нешиитским этносам, населяющим страну.

Шиитское духовенство начало полемизировать с представителями либеральной интеллигенции по национальному вопросу. Оно выступало под лозунгом защиты интересов трудящихся, завоеваний антимонархической и антиимпериалистической революции 1978—1979 гг. Шиитские религиозно-политические деятели торопились закрепить шиитский принцип власти в стране и с этой целью как политический прием, требующийся для стабилизации их власти, допустили либерализацию национальной жизни на окраинах страны. Поэтому в первые месяцы революции шиитский национализм выглядел несколько более либеральным по сравнению с шахским национализмом с его ярко выраженным ассимиляторским характером. Заметные сдвиги наблюдались, например, в культурной жизни. На короткий срок удалось внедрить местные языки в школьное обучение, печать, радио и телепередачи. Однако эти послабления вскоре стали сходить на нет под воздействием политики так называемой исламизации культурной и общественной жизни. Персидский язык как официальный язык исламского государства стал вытеснять национальные языки в школьном обучении наряду с арабским.

Официальные установки шиитского духовенства отличали тенденция к панисламизму, игнорирование факта национальной неоднородности страны. В то же время шиитское духовенство, вставшее во главе государства после свержения шахского режима в Иране, опиралось на союз с иранской либеральной буржуазией.

Надо отметить, что исламские власти не притесняли немусульманские общины, за исключением бехаитов (которые и при шахе подвергались гонениям со стороны духовенства), а также еврейских общин. Гонениям на евреев способствовало негативное отношение Хомейни к по-

лятике Израиля, что вынуждало евреев эмигрировать. Вместе с тем сам Хомейни говорил об уважении любой религии и призывал к веротерпимости во имя борьбы с атеизмом. Исламские фундаменталисты старались закрепить заявленное ими отношение к нешиитским народам страны в начавшей разрабатываться новой конституции. Свое недовольство занятой в этом вопросе позицией исламских фундаменталистов стали выражать умеренные авторитетные шиитские богословы, суннитское духовенство и националистически настроенные нешиитские народности страны. Однако и те и другие не оспаривали высказывание Хомейни: “Нашей нации и родине, нуждающимся в перестройке и духовном обновлении, будут предоставлены преимущества во всем. Кампания обновления начнется с собственно индивидов, и прежде всего с борьбы людей против внутреннего дьявола, которая будет предвдварять любые формы джихада” [364, March 16, 1980, № 125, с. 6]. Стремясь объяснить народу новый подход к построению общества Ирана, разработчики исламской государственности подчеркивали, что структура исламского общества в корне отличается от структуры западного общества, поскольку человек мусульманского общества совершенно отличается от человека западного общества в силу различия их психологии. Исламские теоретики считали, что эта дифференциация связана с различной ролью и функцией религии в исламском и западном обществах. Поскольку исламское и западное общества имеют различную основу возникновения и развития, то нельзя, по их мнению, применять одинаковые критерии для анализа их особенностей. Так, например, касаясь дифференциации роли религии, они, в частности, отмечали, что “в большинстве западных концепций религия понимается в основном как предрассудок, реакционный и отсталый”, а мусульманская философия смотрит на этот вопрос совершенно иначе. Она рассматривает ее “как способ видения мира и способ особой интерпретации мира, человечества и, наконец, образ жизни, путь, который зависит от этого видения мира и его интерпретации” [364, 1980, № 125, с. 9—10].

Религиозно-политические деятели исламской революции в Иране в своих многочисленных выступлениях перед народом и публикациях в периодической печати постоянно заявляли в 1979—1980 гг., что новое иранское общество, построенное на принципах ислама, будет обществом равноправия, демократии и свободы. И ни одна идеология или религия не может обеспечить эти завоевания, кроме ислама. “Ислам в целом и шиизм в особенности является религией движения, революции, кровопролития, свободы, борьбы и мученичества”, — приводили они слова известного иранского мыслителя Мортазы Мотлахари [364, 1980, № 125, с. 11], который также подчеркивал, что “народ Ирана является приверженцем шиитского вероисповедания, в свою очередь являющегося революционной и динамичной религией” [364].

Иранские общественные деятели, последователи Хомейни, подчеркивали, что Иран должен слиться с остальным мусульманским миром. При этом выдвигался принцип “негативного баланса”, с помощью которого можно ликвидировать отрыв Ирана от “тела исламского общества

всего мира”. “Основным требованием для объединения в регионах исламской культуры, — писал Банисадр, — является выполнение принципа негативного баланса, для того чтобы остановить развитие отношений между угнетенными и угнетателями, подчиненными и покорителями, между различными народами, которые составляют нацию Ислама” [364, 1980, №129, с. 5—7]. Общество должно быть единым, в нем устаноятся взаимоотношения на основе принципа негативного баланса.

Однако, несмотря на провозглашаемый исламскими мыслителями принцип тоухидности (равенства возможностей) исламского общества, в высказываниях мусульманских религиозно-политических деятелей Ирана и самого Хомейни просматривается социальная дифференциация групп населения. Прежде всего это разграничение исламского общества на “обездоленных” и интеллектуалов. М. Мотахари [234] признавал, например, что “в каждом обществе существует специальная группа интеллектуалов с глубоким человеческим сознанием и пониманием проблем, с которыми сталкивается современное общество. Это единственные люди, способные нести бремя либерализма своего общества... Иранские интеллектуалы, руководствуясь иллюзиями того, что религия не играет никакой роли в европейском обществе, склонны думать, что в Иране тоже она исчерпала свою общественную значимость, забывая при этом, что Иран — это не Европа, а ислам — не христианство. Иранский интеллектуальный класс с пользой впитает энергию из этого огромного кладезя революции и направит ее на либерализацию народа” [364, 1980, № 125, с. 10—11]. Далее Мотахари отмечает, что для этого должны быть определенные условия. Он поясняет, что ислам — это реальность, а не простое благоразумие. Это объект, а не средство. И только тот может получить выгоду от этого источника энергии, кто смотрит на ислам как на реальность, а не только как на благоразумие или средство. Ислам... это прямая дорога к человеческой природе. Цивилизованный человек в той же степени нуждается в руководстве, как и полуварвар. Для прогрессивного человека он (ислам) так же приносит много пользы и свободы, как и для человека примитивного. Рассуждая таким образом, М. Мотахари обращается к интеллектуалам и предлагает им «забыть мечты о “передаче власти” и “разоружении” и направить свои усилия на службу другому — человечеству в целом» [364, № 125, с. 11]. “Дайте исламу, исламской культуре и источникам динамизма и энергии в исламе разрешение позаботиться о доверенных лицах ислама, которые были брошены в эту атмосферу и чей голос хорошо известен народу в целом” [364, № 125, с. 11]. Следовательно, согласно представлениям мусульманских идеологов, особое место в социальной структуре иранского общества занимало шиитское духовенство.

Несмотря на противоречия между теорией гомогенности общества и реальной действительностью, они полагали, что в результате проведения фундаментальных политических, социальных и экономических преобразований общество будет излечено от таких социальных болезней, как преступность, агрессивность, насилие, допущение конфликтов

и соблазнов. Деградация, порождаемая неверием, будет искоренена [364, № 130, с. 10]. Однако эти идеи были понятны лишь части иранского общества. Это, во-первых, были иранцы-шииты, а также население крупных городов, которое не могло более переносить тяготы, порождаемые проведением “революции обманутых надежд” и давлением шахского репрессивного аппарата. Вот почему свои первые шаги иранская революция сделала в крупных городах страны. Известный отечественный иранист С. Л. Агаев справедливо писал: “Шахская политика ускоренной буржуазной модернизации и в данном случае оказала неоценимую услугу духам “исламской революции”: передовые, сознательные слои трудящихся намного уступали по численности неграмотным массам, только что пробудившимся к активной политической жизни, но еще не искушенным в политике. Миллионы иранцев: скученные в городских трущобах выходцы из сельской местности и люмпен-пролетарии; занятые на мелких, в основном кустарных и полукустарных, предприятиях рабочие и поденщики; деревенские батраки и крестьяне; концентрирующиеся на городских базарах торговцы и ремесленники; неустроенные выпускники школ и недоучившаяся разночинная молодежь — все они, слушая речи Хомейни, полагали, что именно исламская республика обеспечит осуществление их идеалов” [38, с. 68].

Между тем, пока религиозно-политические деятели Ирана дискутировали по проблемам этносоциального развития, в стране начались вооруженные столкновения между иранцами-шиитами, последователями Хомейни, и нешиитскими периферийными этносами. Обострение этнополитической ситуации актуализировало разработку официального курса урегулирования национальных отношений.

* * *

Пришедшие к власти высшие руководящие круги Ирана, однако, не форсировали этот вопрос. Каких-либо документов, регламентирующих национальные отношения, в стране обнародовано не было. Вместе с тем большинство сторонников новой идеологии на первых этапах реформации иранского общества, несмотря на активную пропаганду мусульманской философии в средствах массовой информации и исламскими проповедниками, не имели четкого представления о том, как следует осуществлять идеи “исламской революции” в общественной и социальной сферах. На практике началось искоренение последствий проникновения в страну буржуазной массовой культуры, способствующей распространению западной вседозволенности и упадку традиционных моральных устоев. Спасение мусульман виделось в самоизоляции, в поисках собственно исламского пути развития.

По всей стране стали распространяться труды шиитских философов и мыслителей. Наиболее популярными становились высказывания Д. Але Ахмада, аятоллы Табатабаи, а также А. Шарияти, аятоллы Монтазери и др.

Д. Але Ахмад признавал, что Иран испытывал перекрестное влияние завоевателей с запада и востока, но сумел выработать на основе этих разнообразных воздействий свои собственные исторические и культурные ценности. “Унижения, которые мы испытывали от северо-восточных диких орд, с лихвой компенсировались унижением наших западных завоевателей”, — писал он [42, с. 16]. В своей знаменитой книге “Тарбзадеги” (“Зараженность Западом”) он объяснял политическую коррупцию в Иране, а также его экономическую и социальную стагнацию — культурным вторжением Запада. Але Ахмад считал культурную зависимость от Запада, которую иранские интеллектуалы, по его мнению, еще более усиливали, величайшей опасностью для иранского культурного наследия [138, с. 19]. Он был убежден, что Иран должен быть в экономическом и культурном отношении самостоятельным. Подобно А. Шариати, он обвинял религиозных деятелей Ирана в пассивности и призывал их активнее включиться в борьбу за независимость страны.

В этой связи интересны рассуждения шиитского авторитета аятоллы А. Табатабаи о принципе равенства. Исламское учение, считал он, может быть применено к любому индивиду. Нет различий между черными и белыми, мужчинами и женщинами, благородными и простолюдинами, богатыми и бедными, королями и нищими, сильными и слабыми, азиатами и европейцами, образованными и неграмотными, старыми и молодыми или теми, кто существует сейчас и будет рожден в будущем, — все эти индивиды являются частью человеческой природы, к которой они принадлежат в целом. Равенство этого сорта ограничивается исламом; иначе, каждый в своем собственном измерении имеет определенные дискриминационные принципы. Он поясняет свои рассуждения примерами неравенства, существующими в других религиях, например индуизме, иудаизме и христианстве (неравенство между мужчинами и женщинами и брахманами и небрахманами в индуизме, в иудаизме — между детьми Израиля и аристократами; в христианстве — между мужчинами и женщинами) [364, № 125].

Что же касается секулярной социальной системы, отмечает Табатабаи, то существует различие между подданным страны и иностранцами. И только ислам, утверждает он, рассматривает человечество как однородное целое, в котором полностью искоренены различия и дискриминация. Свои рассуждения Табатабаи подтверждает высказываниями из Корана (XLIX, 13 и III, 195) [364, № 125, с. 13].

Такие шиитские идеологи, как, например, А. Шариати и М. Талегани, подчеркивали, что только “истинный” ислам, отличный от ислама шаха и ислама представителей других шиитских популистских течений, т. е. не извращенный властью имущими и европейцами, способен удовлетворить все духовные потребности человека и придать ему силы в деле освобождения Ирана от деспотии и зависимости от “сатанинского” Запада. По существу, А. Шариати стоял на позициях шиитского национализма, делая акцент именно на шиитском принципе власти, который и лег в основу разделения ислама на две ветви: суннизм и шиизм. А. Шариати пытался

трактовать свой ислам как “идеологию одной нации”, а нацию пытался изобразить как “один класс”. В то же время между понятиями “угнетенный класс”, “нация” и “класс-нация” или “нация-класс” [322, с. 14—15] он ставил знак равенства.

Понятие “нация” А. Шариасти трактует с позиций “тоухидной” логики, причем под “тоухидом” понимается гармоничное состояние личности, общества и природы, развитие безконфликтное и идеальное. С этой точки зрения понятие “нация” означает прежде всего единое человеческое общество. Трактую “тоухид” в целом как категорию абсолютной гармонии всего и со всем: человека с обществом и природой, гармонию науки и религии, любви и разума, веры и разума и т. д., А. Шариасти заявлял, что высшая стадия “тоухида” [322, с. 11—12] — ликвидация двойственности между духом и телом, т. е. “тоухид” — это прежде всего вера в одну “силу”, единое бытие, движение в едином направлении созидания, опора на единую силу и почитание единой власти.

“Тоухидной логикой” А. Шариасти объясняет и социальную структуру исламского общества, на вершине которого находится интеллигенция. В ее задачу входит распространение идей “тоухида”. Она выступает против монархии, против колониализма и угнетения, пробуждает сознание масс [323]. Она призвана “прививать народу, нации и угнетенному, эксплуатируемому классу социальное и классовое сознание”. Эта интеллигенция характеризуется Шариасти как революционная, готовая к самопожертвованию во имя интересов народа. В разряд этой интеллигенции А. Шариасти включает представителей привилегированного класса, выступающих совместно с рабочими и крестьянами, а также духовенство из “среднего класса” и интеллигенцию по профессиональному признаку (философов, социологов и пр.). Эта интеллигенция должна руководствоваться идеологией, разработанной на принципах шиитского ислама. Под социальной задачей ислама Шариасти понимал переустройство мира и общества. Совершенствование человека в сфере морали, по Шариасти, подразумевало развитие в личности стремления к красоте и любви. В политических отношениях общество, по его мнению, должно стремиться к единой цели, к установлению единой власти над миром. По мысли Шариасти, ислам должен стать народной идеологией, пропагандируемой интеллигенцией. Стремясь разработать теорию универсальной мировой религии (идеологии), он прежде всего стоит на позициях “шиитского национализма” [156, с. 112—113].

Али Шариасти также полагал, что в теории национально-освободительного движения царит “культ прошлого”, причем часто это культ несуществующего прошлого. “Восточный человек”, считает иранский философ, склонен к идеализации прошлого. При этом в реальное прошлое согласились бы вернуться немногие. Философия истории восточных народов основана на поклонении глубокому прошлому, а для иранца — это держава Ахеменидов. В ходе исторического процесса было разрушено идеальное общество, лишившее жизни “совершенных людей”. Поэтому основным лозунгом всякого национально-освободительного движе-

ния должен быть, по мнению философа, лозунг “назад к себе”, реализация которого предусматривает проведение “культурной революции” на основе возрождения прогрессивных аспектов национальной культуры. Причем “возвращение к истокам” является первым этапом революции в области культуры, а не ее конечной целью. Дальнейшая эволюция иранской культуры (цивилизации) должна проходить в русле возрождения традиционной культуры, а не путем слепого следования западным моделям. А. Шариати уточняет, что если в начале освободительного движения традиционализм является знаменем борьбы за сохранение национальной культуры, антитезой модернизма, то после победы революции лишь часть традиций необходимо сохранить, отказавшись от тех, которые тормозят социально-политическое и культурное развитие нового общества. Он считал, что “возрожденческие” теории должны способствовать возвращению к жизни прогрессивных аспектов культуры, а не реанимации традиций, гибель которых была исторически оправданна и необходима. Исламский идеолог подчеркивал, что борьба за “возрождение национального духа” не должна оказывать негативного влияния на общественный прогресс, модернизацию в различных областях социальной жизни. Исходя из этого, он оценивал “культурно-идеологическую экспансию Запада” в Иране. Он полагал, что попытки имитировать западный образ мысли, не опасные сами по себе для иранской цивилизации, в ходе шахской модернизации приобрели извращенный характер, в результате чего было создано общество, не способное развиваться самостоятельно и отражать своеобразие национального сознания. Таким образом, Шариати, с одной стороны, высказывался в пользу разумной достаточности в возрождении прогрессивных аспектов национальной культуры и преодоления неоправданного преклонения перед национальной спецификой, а с другой — полагал, что борьба против “культурного западного империализма” не должна стать причиной отказа от знакомства с западной культурой вообще.

В современных условиях, продолжает А. Шариати, “индивидуум меняет и строит свое общество, в то время как человек прошлого творил так, как этого требовали племя или общество. Тот, кто является частью племени, никогда не сможет достичь уровня сознания, необходимого для того, чтобы изменить его социальные традиции, или изменить его религию, или изменить его социальные отношения и его жизнь. А. Шариати считал, что постичь абсолютную истину может только человек свободный, т. е. тот, кто может отрешиться от мирских соблазнов и приблизиться к богу, по образу и подобию которого человек был создан. Некоторые современные исследователи идейного творчества А. Шариати так оценивают его вклад в развитие революционной исламской теории: “Стремясь освободить от критики “истинный” ислам, который он рассматривал в качестве революционной доктрины, и одновременно желая выразить негативное отношение к религии искаженной, препятствующей прогрессивному развитию общества, Шариати сформулировал концепцию “двух религий”, сочетающую элементы возрожденческих и реформаторских теорий” [156, с. 116].

Однако многие ценные идеи А. Шариати не были восприняты должным образом новыми иранскими руководителями. (Например, идея о разумном сохранении традиций и использовании европейского пути развития.) Напротив, в официальной политике центра превалировали категоричные антишахские и антизападные настроения.

Доминирование мусульманского шовинизма, экстремизма и максимализма в политике и идеологии новых властей в первые годы после свержения шахского режима отразилось и на курсе правящих кругов в отношении тех этнических групп населения, которые заявили о своем желании сохранить и развивать свою самобытную культуру, вносящую определенную лепту в развитие иранской культуры (цивилизации). Имея свое колоритное и неповторимое своеобразие, эти культуры в то же время являлись неотъемлемой частью эволюционирующей в течение многих веков иранской культуры, вобравшей в себя элементы восточных и западных цивилизаций. Стремление некоторых этнических групп населения страны использовать западноевропейский опыт национального строительства в тех условиях, которые сложились в постреволюционном Иране, стало трактоваться некоторыми иранскими политиками как насаждение “западного образа жизни”, противоречащего процессу возвращения к принципам “чистого” ислама. Политики и идеологи, высказывавшиеся в пользу этого, объявлялись сторонниками шиитского ислама контрреволюционерами и подвергались репрессиям. В их числе оказался и аятолла Шариат-Мадали. Сразу после референдума по конституции в “священном” городе Куме, а также в Тебризе и других городах Иранского Азербайджана вспыхнули ожесточенные столкновения между сторонниками Хомейни и Шариат-Мадали. В Тебризе фактически дело дошло до восстания против центрального правительства. В ответ на объявление имамом Хомейни руководителей восстания “наемными слугами и шпионами США” Шариат-Мадали заявил в интервью газете “Техран таймс”, что увязывание всех происходящих событий с американским империализмом не может решить ни одну из проблем. В своем выступлении по тегеранскому радио 11 декабря 1979 г. Шариат-Мадали сказал, что “превращать антиимпериалистические лозунги в дубину, чтобы избивать друг друга, недостойно мусульман” [38, с. 83].

Выступая за предоставление бедным слоям крестьянства земли, обеспечение их необходимым капиталом и сельскохозяйственным оборудованием, Шариат-Мадали обращал внимание на напряженное экономическое положение, сложившееся в стране после прихода к власти религиозных деятелей, выступал против вмешательства духовенства в вопросы светского образования, утверждал, что является “сторонником материального и научного прогресса, если прогресс содействует совершенствованию человека и приносит всем пользу” [336, 17.04.1980].

Либерал от духовенства, Шариат-Мадали не встретил поддержки основной массы своих коллег. В декабре—январе 1980 г. выступления его сторонников против центральных властей были подавлены. Сам Шариат-Мадали фактически был подвергнут домашнему аресту. Собирав-

шиеся время от времени у его дома в Куме толпы сторонников имама требовали “захватить это шпионское логово” и казнить этого “американского муллу” и “друга предателя-шаха”. Критиковавшаяся Шариат-Мадари иранская конституция, ознаменовавшая рождение шиитской теократии, осталась незыблемой.

Поскольку Шариат-Мадари постоянно находился в Куме, с запретом Хомейни покидать этот город, он не мог открыто руководить выступлениями своих сторонников. Под давлением Хомейни и его окружения Шариат-Мадари после тебризских событий был вынужден публично отмежеваться не только от роли организатора этих выступлений, но даже от своей партии, которую он призывал к самороспуску. Однако, несмотря на это, авторитет Шариат-Мадари и внушительная поддержка со стороны населения Иранского Азербайджана продолжали вызывать глубокую обеспокоенность среди правящего руководства страны. В связи с этим 30 апреля 1982 г. Шариат-Мадари было предъявлено обвинение в причастности к организации заговора бывшего министра иностранных дел Ирана С. Готбаде. После обвинения его в участии в заговоре против Хомейни Шариат-Мадари находился уже под строгим домашним арестом.

Как проявления “западничества” были объявлены мусульманскими политиками Ирана и автономистские движения, беспощадно подавляемые силовыми способами. Такая позиция, однако, вызывала протест не только среди политически активной части неперсидских этносов Ирана, но даже среди мусульманского, главным образом суннитского, духовенства. В этих дискуссиях шиитское духовенство, аятолла Хомейни и его ближайшее окружение заняли непримиримую позицию.

* * *

В некоторых районах национальной периферии, таких, как Курдистан, Белуджистан, а также в ряде территорий, входящих в Туркменистан, Хузестан, Горган и Мазандеран, большинство неперсидского населения являлись приверженцами суннитского ислама. Свообразные религиозной ситуации там обуславливалось наличием приверженцев различных суфийских мистических учений. Предпочтение шиизму в политике и идеологии новых властей принижало роль суннитской общины в общественной жизни страны. Это стимулировало религиозно-политическую активность суннитских шейхов, решительно выступивших против шиитской концепции власти. Они возглавили некоторые политические течения национальных движений, выступавших, как правило, под лозунгами национального самоуправления. Тем не менее случались стычки и на основе суннито-шиитских противоречий. Так, например, в Урмие аятоллой Хомейни руководителем пятничной мечети был назначен мулла Хасани, в распоряжении которого находились вооруженные отряды во главе с бывшими племенными вождями — Азимом Маабуди, Морадом

Каттари, муллой Мохаррезом и Тоуфиком Маривани. Они устроили резню в деревнях Индаргаш, Суфиян и Сарукани, причем мулла Хасани лично принял участие в избивании крестьян. Расправа над жителями этих деревень и откровенный грабеж вызвали негодование даже газеты “Джомхури-йе ислами” [339, 07. 09. 1979]. Деятельность группировки муллы Хасани привела к обострению суннито-шиитских противоречий, которое завершилось кровопролитиями в Негаде в 1979 г. Об этих событиях упоминает в своей книге иранский ученый М. Реза Годс: “Вооруженные столкновения между курдами-суннитами и шиитами начались в районе Сеннеджда, а в районе Резайе (Урмии. — О. Ж.) (как и в 1946 г.) — между курдами-суннитами и азербайджанцами-шиитами” [195, с. 295].

Обеспокоенные тем, что обострение шиито-суннитских противоречий может негативно отразиться на процессе стабилизации новой власти, иранские правящие круги проповедовали идеи примирения между шиитами и суннитами, а также другими религиозными общинами. Однако в развернувшихся на периферии страны национальных движениях за автономию доминировали не религиозные, а националистические установки. Участие нешиитских религиозно-политических деятелей в этих движениях обуславливалось протестом против засилья шиитов в административных и государственных сферах, отказом от религиозного равенства и некоторыми другими причинами.

Поиски социального идеала отмечены у этих идеологов взаимодействием крайне противоречивых тенденций. Так, например, некоторые нешиитские богословы возглавили политические группировки, выдвинувшие лозунг “независимости” той или иной территории. В их числе был шейх Осман Накшбанди, вставший во главе активизировавшейся в 1979 г. группировки “Разгари” [112]. Она действовала на территории Иранского Курдистана и объединяла курдов, ратовавших за отделение курдских районов от Ирана. “Разгари” имела свои вооруженные отряды и считалась с авторитетом шейха Хосейни, являвшегося “духовным отцом” иранских суннитов. Сторонники “Разгари” наряду с другими политическими организациями активно участвовали в свержении шахской монархии. Вместе с тем они выступали за пересмотр всех государственных границ этого региона и воссоединение всех курдов, разделенных границами Ирана, Ирака и Турции, за создание единого независимого Курдского государства. Воссоединительные тенденции были характерны и для программы этой группировки, причем рассматривались членами этой организации не как перспективные, а как ближайшие, насущные задачи сегодняшнего дня [360, 1980, XI].

Эта организация стремилась осуществить свои цели вооруженным путем, не согласовывая свои действия с другими группировками курдов этого же региона. Ее приверженцы совершали вооруженные нападения на войсковые части иранской армии и подразделения, нарушали соглашения между курдами и правительством Ирана о прекращении огня [339, 01. 12. 1980].

В ноябре 1981 г. циркуляром Министерства внутренних дел ИРИ

легальная деятельность этой организации была запрещена, и она вскоре прекратила свое существование.

Понимание “Разгари” проблемы автономии курдов не отражало, однако, точку зрения других политических сил Иранского Курдистана.

Наряду с “Разгари” организации, имевшие сепаратистскую направленность, активизировались и в других регионах страны. Так, в Иранском Белуджистане действовали некоторые группировки иранских белуджей, руководившиеся аналогичной платформой. К их числу принадлежали, например, “Организация белуджского единства”, возглавляемая Имануллой Бараном, “Организация Освободительного фронта Белуджистана” во главе с Джамом Балучем, ведшим пропаганду против “тегеранских шиитов-поработителей”, и др.

Лидерам подобных группировок было свойственно осмысление национальных движений и современной иранской действительности с позиций угнетенного меньшинства. Отчуждение курдов, белуджей и других этносов, принадлежащих к суннитской религиозной общине, от центральной власти и опасения по поводу засилья доминирующего этноса — иранцев-шиитов — порождали сепаратизм. Отделение от Ирана и соединение ареала проживания разделенных этносов в одно этническое целое воспринимались лидерами этих группировок как более реальная альтернатива, более действенная защита “национальных” интересов, нежели преодоление фактического неравенства в территориальных пределах Ирана. Они стремились поэтому добиться власти на территории своей “малой родины”, акцентируя право “народа” на землю предков и культурную самобытность и свое отличие от доминирующего большинства.

Вместе с тем в районах расселения разделенных этносов действовали группировки, которые выдвигали умеренные требования о предоставлении территориальной автономии в рамках Ирана. Их поддерживал, например, суннитский лидер иранских курдов шейх Эззеддин Хосейни. Отвергая идеи сепаратизма, он говорил: “Империалистические правительства пытались распространить слухи о сепаратизме. Мы расположены к установлению нормальной исламской республики, обеспечивающей национальные права, а также религиозные, политические и социальные свободы в Иране” [360, 1979, № 58, с. 43].

Настоятель пятничной мечети г. Мехабда шейх Хосейни, эрудированный и широко образованный человек, пользовался влиянием и поддержкой большинства суннитского населения Иранского Курдистана. Его отец имел духовный сан и дал сыну хорошее образование. Начало активной политической деятельности Хосейни относится к 40-м годам, когда он занимался педагогической деятельностью в курдской деревне. В 50-е годы он был сторонником премьер-министра Мосаддыка, представлявшего интересы иранской национальной буржуазии. В период подъема демократического движения в стране и борьбы за независимый путь развития Ирана Хосейни переселился в Мехабда, где преподавал арабский язык в духовной школе. Этот город издавна считается крупным центром суннитского ислама, в нем расположены духовные учебные центры, известные

не только в Иране, но и в Средней Азии и других регионах распространения суннитского мазхаба.

Шейх Э. Хосейни завоевал своими проповедями симпатии большинства населения не только Мехабада, но и всего региона, населенного курдами. В 60-е годы он возглавил суннитскую общину Мехабада. В марте 1979 г., когда национальное движение курдов в Иранском Курдистане приняло форму борьбы за автономию, в нее включился и шейх Хосейни. Один из стойких борцов против шахского режима, он пользовался большой популярностью среди курдского населения, в том числе и среди демократических кругов национальной курдской интеллигенции не только в Иране, но и за его пределами. “Курдское движение символизируется личностью, уважаемой всеми курдами. Это шейх Хосейни, религиозный и политический деятель, который выражает чаяния курдского народа”, — писал о Хосейни американский журнал “Мерип рипорт” [359, 1979, XI]. По своим политическим взглядам шейх Хосейни близок к одному из известных и почитаемых в Иране лидеров антишахского движения аятолле Талегани.

В начале 80-х годов шейх Хосейни был признан большинством курдского населения единственным духовным лидером и главным уполномоченным на переговорах с центральным правительством по вопросу о курдской автономии. Разъясняя свое понимание этой проблемы, шейх Хосейни говорил: “Курды борются за автономию уже 50 лет. Они приняли участие в недавней борьбе против шаха. Мы не требуем независимости. Между автономией и сепаратизмом большая дистанция. Независимость означает, что данная территория становится самостоятельным государством. Мы же хотим прочной связи с центральным правительством Ирана. Мы хотим жить в Иране” [359, 1980, № 69]. Либеральная политика Хосейни соответствовала интересам большинства курдского населения Ирана того времени.

Свое понимание курдской автономии шейх Хосейни истолковывает, исходя из философских представлений суннитского ислама. Его толкование роли ислама в современном обществе отличается неподдельным и искренним сочувствием к обездоленным классам и слоям иранского общества, несет в себе радикализм в социальных вопросах. Хосейни не разделяет ни консервативных концепций исламской реставрации, ни концепций религиозного теократического государства. В условиях, когда курды выступили за предоставление им политической автономии в рамках свободного и независимого Ирана, отправным моментом мировоззрения Хосейни как суннитского идеолога являлось отрицание механического применения религиозных догматов ислама, выработанных в средневековье [353, 02. 11. 1980, с. 5]. Он утверждал, что религия должна быть использована “на благо общества и благосостояние народа”. Хосейни ратовал за то, чтобы религиозные традиции не препятствовали развитию новых отношений, а напротив, давали им идеологическое обоснование.

Это сближает позиции шейха Хосейни с мнением аятоллы Шариат-Мадари, который, как нами было показано выше, полагал, что деятельность

духовенства лежит в основном в сфере теологии, морали и нравственности. Он не выражал нетерпимости к иным верованиям, считал, что административные функции должны выполнять профессионалы. “Мы не смотрим на религию сквозь призму политики, так как не следует смешивать вопросы политические и религиозные” [360, 1979, № 58, с. 42].

Однако в отличие от Шариат-Мадари шейх Хосейни активно участвовал в курдском автономистском движении. Он возглавил делегацию курдов на переговорах в 1979 г. с министром труда того времени Д. Фохрухаром по вопросу курдской автономии и вручил ему разработанную совместно с курдскими политическими организациями — Демократической партией Иранского Курдистана (ДПИК) и “Комала” — программу курдской автономии из 8 пунктов. В них содержались такие требования: закрепить за ареалом расселения курдов — Иранским Курдистаном статус автономии в конституции страны; установить территориальные границы этой области в рамках четырех иранских провинций — Илам, Бахтаран, Курдистан и Западный Азербайджан; определить сферы деятельности органов местного самоуправления (социальные вопросы, экономика, культура и хозяйство района); предоставить курдскому языку официальный статус в школах и в межведомственной переписке в районе; предусмотреть финансирование района из госбюджета; привлечь курдов к участию в центральных органах власти; определить сферы деятельности в районе центральной администрации (армии, внешнеполитической и финансовой деятельности и др.); обеспечить свободу слова, печати, деятельности политических и религиозных организаций в регионе.

В этих требованиях особый упор делался на политических, социально-экономических и правовых аспектах, что высвечивало прежде всего проблему взаимоотношений курдов с государством, возглавляемым иранцами-шиитами. Разумеется, эти требования были отклонены центральным правительством, поскольку доминировавшие в нем иранцы-шииты отождествляли свои интересы с интересами строившегося ими на принципах теократии государства. Поэтому они настаивали на социально-политической интеграции курдов (а также других нешиитских этносов).

Шейх Хосейни проявлял настойчивость в переговорах с представителями центральных властей, подчеркивая, что “если правительство Базаргана или любое другое не уделит внимания требованиям курдского народа, то это повлечет за собой неприятности” [29, док. 14]. Вместе с тем он заметил, что “белуджи, курды, азербайджанцы и арабы — все хотят ограниченной автономии” [281, с. 15—16].

Противоречия между доминирующим этносом и этническим меньшинством вызвали разрастание межэтнического конфликта, причем его зачинщиком в данном случае выступило государство, осуществляющее наступательную политику в отношении к меньшинству.

Тем не менее шейх Хосейни не оставлял надежды на то, что курдам удастся договориться с центральным правительством. Даже после жестоких боев возле г. Сенендеджа в начале 80-х годов он участвовал в пере-

говорах с представителями иранских властей о выводе иранских вооруженных формирований (пасдаров) из этого города.

В мае 1980 г. аятолла Хомейни и президент Ирана того времени А. Банисадр пришли к общему мнению о необходимости ликвидировать “курдскую гангрену” любыми средствами. Этот курс иранских властей подорвал у шейха Хосейни уверенность в возможность мирного политического урегулирования курдского вопроса. Поэтому он изменил свое мнение и принял точку зрения тех политиков, которые настаивали на разрешении курдского вопроса вооруженным путем. Он выступил также с лозунгом опоры на собственные силы, призвав курдов отказываться от иностранной помощи, полагая необходимым отвергать любую форму внешней зависимости.

Хосейни привлекали положения, принятые конгрессистским правительством Индии об установлении равноправного статуса различных религиозных общин, что разъяснил в одной из своих речей Дж. Неру в 1948 г., который подчеркивал важность построения свободного секулярного государства, где каждой религии, каждому верованию предоставляется полная свобода и равное уважение [193].

Изменения в духовной жизни, в религии он связывал с проблемой преобразования старых форм общественного развития под воздействием социально-экономических реформ.

Шейх Хосейни имел немало сторонников среди мехабадского населения и неимущих слоев разных районов Иранского Курдистана. По политическим взглядам его можно причислить к умеренному крылу мусульманского (суннитского) духовенства. Его взглядам была присуща хаотичность, и они не имели перспектив практической реализации. Возглавляемое Хосейни течение в идеологии курдского национального движения выросло из идей и традиций прогрессивных национально-патриотических течений прошлого. Последователи этого идейно-политического течения стремились на деле осуществить такие социально-политические преобразования, благодаря которым курдам удалось бы обрести равноправие с представителями доминирующего этноса. Поэтому они ратовали за идеи несущественности религиозной принадлежности при оценке человеческой личности.

В Мехабде шейх Хосейни основал свою организацию “Бюро Хосейни” для руководства движением воинствующего суннизма против вставшего во главе ИРИ шиитского духовенства. Он прилагал усилия для разработки своей программы [353, 02.02.1980]. Однако эта задача так и не была выполнена. В конце лета 1979 г. в Бюро входили различные по своей политической направленности политические группы, объединенные идеей курдской автономии. Штаб его находился в Мехабде, но после усиления репрессий правительственных сил в отношении курдских автономистов Хосейни скрывался в горах Курдистана, а затем перебрался за границу.

Если шейх Хосейни активно поддерживал автономистское течение в курдском национально-демократическом движении, то среди суннит-

ских религиозно-политических деятелей были и такие, которые пытались найти компромисс с шиитскими властями. Среди них, в частности, шейх Ахмад Мофтизаде из Сенендеджа (Иранский Курдистан) и шейх Абдоль Азиз Моулави из Иранского Белуджистана.

Шейх Ахмад Мофтизаде являлся выпускником каирского университета Аль-Азхар, занимался теологической деятельностью в Тегеране и Куме. Он пользовался уважением представителей курдского племенного объединения гуран и в особенности его традиционной элиты. Объявив себя главой курдского движения в Иране в марте 1979 г., он вел переговоры по поводу предоставления курдам автономии с президентом Базарганом и Хомейни в Тегеране, а также с аятоллой Талегани в Сенендедже.

В отличие от шейха Хосейни, для которого национальные интересы курдов не перекрывали религиозные, шейх Мофтизаде стремился к тому, чтобы отождествить запросы курдов и новых руководителей государства. Он возглавил “исламский революционный совет” г. Сенендеджа и поэтому был признан властями. Шейх Мофтизаде возобновил деятельность основанной им в 1975 г. организации “Школа Корана”, которая признавалась официальными кругами страны как единственная разрешенная политическая организация иранских курдов [348, 21. 04. 1979]. Поддерживая идеи автономии, сторонники этой организации стали выступать с осуждением антиправительственных действий и вооруженной борьбы курдов против центрального правительства Ирана. Мофтизаде неоднократно заявлял, что курдский народ якобы целиком и полностью поддерживает исламский режим Хомейни и что урегулирование курдской проблемы на справедливой основе мешает подрывная деятельность внутренней контрреволюции. К последней он причислял как общеиранскую оппозицию, так и курдские политические организации, выступавшие за предоставление курдам политической автономии. Выступая против ДПИК, сторонники “Школы Корана” проявляли нетерпимость и явный фанатизм, стремились к установлению вооруженным путем своего контроля над рядом районов Иранского Курдистана и вытеснению оттуда функционеров ДПИК и поддерживавших ее других политических организаций. Подобные действия способствовали дестабилизации обстановки в курдских районах. Представитель ДПИК в Сенендедже Базади заявил в своем интервью газете “Кейхан” в феврале 1980 г. [340а, 04.02.1980], что деятельность организаций, подобных “Школе Корана”, вносит раскол в ряды курдского движения.

Действительно, в результате стычек, спровоцированных функционерами “Школы Корана”, в районе Сенендеджа было убито немало бойцов ДПИК и сторонников шейха Хосейни. Ведь “Школа Корана” действовала совместно с частями иранской армии, подразделениями КСИР в проведении арестов членов ДПИК и других курдских партий.

Шейх Мофтизаде был поборником борьбы за создание теократического государства и последовательным пропагандистом концепции государства аятоллы Хомейни. Поэтому в своих выступлениях он неодно-

кратно заявлял, что его деятельность направлена на укрепление позиций Исламской Республики Иран, главным лозунгом которой становится лозунг “Ни Восток, ни Запад, только ислам”. Он являлся активным пропагандистом идеи мусульманской солидарности, подчеркивая, что “до того, как революционное движение достигло апогея и свергло шахский режим... это движение опиралось на мощь народа и веры” [340а, 07.10.1979].

Мофтизаде много ездил по Курдистану и старался привлечь к своей организации как можно больше сторонников. Однако его проповеди не находили поддержки курдского населения, национальные идеи у которого доминировали над идеями построения государства на религиозных принципах шиитского ислама. У шейха же Мофтизаде не было противопоставления мусульманского единства национальным интересам. Он рассматривал курдов как часть мусульманской общины и понимал их интересы так: “Все, чего хотят курды, — это получить свои права, которые будут записаны в конституции и утверждены Законодательной ассамблеей” [354, 03.03.1979]. По этому поводу шейх Мофтизаде неоднократно встречался с Хомейни, в беседах с которым обсуждал вопрос о правах курдов. По мнению Мофтизаде, первопричиной, мешающей урегулированию курдского вопроса в Иране, являлась “контрреволюционная” деятельность и активность “проимпериалистических сил” в курдских районах. В разряд “контрреволюционеров” он относил всех, кто мешал проведению преобразований в стране “в соответствии с законами ислама”. Шейх Мофтизаде выдвинул теорию о трех линиях контрреволюции, которые “располагаются таким образом, что образуют блокаду революции”. Расположение этих линий Мофтизаде представлял следующим образом: первая линия берет якобы начало в Курдистане и направляется в Хузестан, вторая соединяет Курдистан с туркменскими степями, а третья — это район Систана, Белуджистана и Хузестана [112, с. 124—125]. Такая система окружения революции обуславливается, по мнению Мофтизаде, географическими условиями.

Он, по сути, указывал районы, в которых развернулись движения против доминирования законов, разработанных на основе шиитского ислама.

В своей деятельности шейх Мофтизаде не был одинок. Его активно поддерживал шейх Хейдари, религиозный наставник курдов, проживавший в южной части Иранского Курдистана. Он тоже поддерживал идею образования в Иране теократического государства, в то же время не отрицая необходимости учитывать национальные запросы курдов.

Эти религиозно-политические деятели старались совместить интересы курдского этноса и интересы государства и страны в целом и осуждали политиков, обвинявших курдов в сепаратизме: “Это враги распространяют слухи с целью подорвать национальное единство” [354, 28. 02. 1979].

На аналогичных позициях находился и духовный вождь белуджских суннитов шейх Абдоль Азиз Моулави, организатор “Союза мусульман”, который выступал с требованиями предоставления Систану и Белуджи-

стану автономии в рамках Ирана и объявления ислама официальной религией страны без привилегий какому-либо мазхабу. Он был единственным представителем суннитской общины в Собрании экспертов, работающем в Тегеране.

Иранские власти заверяли белуджей, что они не проводят различий между суннитами и шиитами и поэтому интересы белуджей будут приняты во внимание. Тем не менее после того как шиизм был объявлен официальной идеологией Ирана, Моулави выступил в Собрании экспертов в 1979 г. против этого решения. Однако его протест не был принят во внимание, и он покинул Собрание.

Белуджи требовали уточнения административно-территориальных границ районов расселения иранских белуджей. Под понятием “автономия” шейх Моулави понимал такой общественно-политический порядок, при котором могли быть созданы условия для преодоления социально-экономической отсталости Белуджистана. В постмонархическом Иране предполагалось, по его мнению, положить конец дискриминации белуджей и предоставить равные права всем национальностям. 28 ноября 1979 г. он направил в ЦК ПИР прошение о возможности рассмотрения требований белуджского народа. Абдоль Азиз Моулави писал: “Белуджский народ примет смерть, защищая свои личные и общественные права, честь и престиж, даже если такая борьба приведет к всеобщей гибели, тем не менее следует знать, что уничтожение белуджского народа не умножит славу Исламской республики. Мы требуем сочувствия с тем, чтобы положить конец региональному кризису, пока есть шанс на политическое решение проблемы и пока открыт путь к миру, спокойствию, пониманию и прощению” [338, 30. 10. 1980].

Однако вскоре “Союз мусульман” (подобно “Школе Корана” в Курдистане) стал выступать в Белуджистане с позиций центральных властей. Сам шейх Моулави много времени проводил в Тегеране и Куме, где встречался с аятоллой Хомейни и его последователями. Это, очевидно, повлияло на перемену его взглядов.

Таким образом, среди суннитских религиозных деятелей не было единого мнения по вопросу межэтнических отношений. В зависимости от социальной дифференциации того или иного этноса, его интеграции в рамках формирования полиэтнического общества, внешних связей и других факторов эти религиозно-политические деятели так интерпретировали свои воззрения на проблему межнациональных отношений: участие в управлении территорией, сохранение элементов общинного самоуправления (Мофтизаде), национально-территориальная автономия (Хосейни, Моулави), полный суверенитет, т. е. отделение и образование независимого государства (Накшбанди).

Группы, связанные с общегосударственными структурами, стремились упрочить свое положение в уже существующих политических институтах (Мофтизаде, Моулави), умеренные группировки требовали территориально-административной автономии (Хосейни), экстремисты и различного рода радикальные элементы пытались добиться независи-

мости вооруженным путем. Неспособность нешиитских этносов на равных правах с представителями иранцев-шиитов принять участие в делах государства определяла важнейшую их политическую цель — достичь лидерства в пределах своего этноареала.

Полиэтническое население иранской периферии поначалу рассчитывало на то, что новому исламскому режиму удастся проникнуться чаяниями национальных меньшинств, которые еще не осознавали существования новой общественной модели — общества “исламской социальной справедливости”, а главное, они не были подготовлены для восприятия исламских политических институтов и “исламской культурной революции”, предусматривающих борьбу против всех противников мусульманских религиозно-культурных и социальных программ и т. д. Новые иранские власти попирали интересы этнических меньшинств, которые активно выражали свое недовольство режимом шиитского духовенства. Вместо того чтобы мирным путем разрешить возникшие социальные конфликты, иранские власти приступили к силовым методам их решения. Для контроля над обществом правящее духовенство использовало главным образом взаимную слежку и доносы, недовольных легко ставили к стенке и чуть ли не каждый жил под дулом пистолета. “С тем же неистребимым рвением исламские власти выкорчевывали “грех инакомыслия” среди таких групп населения, как национальные и религиозные меньшинства, рабочие, молодежь, женщины и т. д.”, — писал С. Л. Агаев [38, с. 176]. Мусульманские лидеры усматривали в движениях этнических меньшинств угрозу распада страны по этническим квартирам и утрату национальной целостности страны. Этим они оправдывали свои решительные действия в подавлении национальных движений силовыми способами.

Однако сами по себе эти движения не представляли какой-либо угрозы распаду страны по этническим признакам. Угроза могла возникнуть только тогда, когда эти народы отказались бы от идеи приверженности иранской государственности. А этого не было, поскольку все движения, возникшие на национальной периферии, выдвигали лозунги самоуправления в рамках Ирана.

* * *

Протесты нешиитских народов Ирана, в особенности принадлежащих к суннитской религиозной общине, против использования шиитской идейно-политической доктрины для урегулирования межнациональных отношений в стране не повлияли на взгляды основоположников нового иранского государства.

Руководствуясь шиитской идеологической концепцией, аятолла Хомейни и его единомышленники заявили, что нет никакой разницы между тюрками, арабами, курдами, персами (иранцами-шиитами) и т. д., а раздоры между шиитами и суннитами придуманы Западом и раздуваются им же в целях раскола мусульман и народа Ирана. Эта позиция расходилась

с реальной национальной ситуацией, сложившейся в стране к моменту свержения шахского режима. Наряду с этническими шиитами, преимущественно персидского и тюркского происхождения, в Иране эволюционировали и другие этнические общности. Когда началась революция, население национальных окраин, где преимущественно расселены нешииты, особенно в городах, выступало в едином русле антишахской и антиимпериалистической борьбы иранского народа, не выдвигая своих особых требований. Отметим, что в рамках проведения общественных преобразований “белой революции” накануне свержения шахской монархии шли процессы консолидации неперсидских этносов, ускоренные этими реформами, вопреки паниранистским устремлениям правительства. Как мы отмечали выше, исходя из экономической целесообразности, власти впервые стали создавать промышленные комплексы на национальных окраинах, что, естественно, влекло за собой рост национальных кадров. Следовательно, к началу революции социальная база регионального национализма (арабов, белуджей, курдов и т. п.) расширилась за счет численного увеличения рабочего класса, интеллигенции, мелкого предпринимательства. Поэтому этнические общности, прежде всего те, что были разделены государственными границами Ирана с другими странами и осознали себя как формирующиеся нации, отличавшиеся от иранцев-шиитов, выдвинули требования национальной автономии. В конце 1978 г. с таким требованием обратились к властям курды, заявив о необходимости демократизации всей жизни страны в целом в рамках Всеобщей декларации прав народов мира. Признаки движения за автономию появились в районах расселения курдов с марта 1979 г. Об этих событиях сообщалось из американского посольства в Тегеране госсекретарю в Вашингтон следующее: “...падение правительства Бахтияра и нынешнее ослабление Тегерана привели к оживлению чувства партикуляризма среди иранских курдов. В настоящий момент курдское руководство осторожно продолжает настаивать на том, что его требования сводятся лишь к автономии в рамках Ирана. При этом оно отмечало, что отказ признать требования чреват серьезными последствиями и что иранские курды будут бороться, если в этом будет необходимость. Многие свидетельствуют о том, что 2 марта 200 тыс. курдов участвовали в демонстрации в Мехабаде. Правительство находится в нерешительности, что говорит о его неспособности утвердить свою власть в Курдистане...” [29, док. 14].

На первых порах правящие круги исламской республики шли на некоторые уступки, спор касался главным образом степени и содержания автономии и ее этнических границ. Но когда движение перекинулось на районы других национальных меньшинств, в частности на богатый нефтью Хузестан, Хомейни резко отверг идею автономии, точнее, самоуправления, противопоставив ей лозунг единой и неделимой Исламской Республики Иран.

Подобные решения вызывали резко негативное отношение крупнейших организаций антишахской оппозиции — “Федаин-е Халк” и “Мод-

жахедин-е Халк”, которые были важной опорой Хомейни в период антишахской борьбы [38, с. 34]. Почти сразу после свержения шахского режима они выступили совместно с левой оппозицией против исламской модели общественного развития иранского общества. Эти организации широко пропагандировали свои взгляды и стремились к тому, чтобы привлечь к борьбе против нового режима не обладавшие по преимуществу политическим опытом этнические меньшинства, составлявшие большинство населения внутренней и внешней периферии Ирана. Они проводили большую политическую работу среди нешиитских этносов страны, нацеливая их на выдвижение лозунга о национальной автономии. В силу неравномерности этносоциального развития народов полиэтничной периферии эти лозунги по-разному воспринимались в различных регионах страны и резко противоречили интересам новых властей, стремящихся распространить идеи иранской революции в тех же районах. Кроме того, интересы и тех и других шли вразрез с запросами сторонников шахской диктатуры, которые после свержения шахского режима, покинув центральные провинции, искали убежище на периферии страны и все еще не оставляли надежды на возврат прежних устоев. Противоречия между этими группами на периферии выливались в вооруженные столкновения.

Исламские шиитские власти, естественно, отнеслись с большой нетерпимостью к движениям за национальную автономию разделенных этносов — азербайджанцев, курдов, арабов, туркмен, белуджей, усматривая в них опасность для воплощения доктрины “гомогенного” общества на шиитских принципах, а также осложнения межгосударственных и даже международных отношений. В связи с этим новое исламское руководство стало прилагать большие усилия для укрепления устоев нового государства не только в центре, но и на периферии страны. Исламские пропагандисты развернули активную деятельность в защиту курса шиитского руководства, направленного на создание гармоничного общества, под лозунгами “Коран — конституция иранского народа”, “Партия Аллаха — единственная партия” и т. д.

События 1978—1979 гг. на периферии Ирана революционизировали сознание масс, требующих предоставления им автономии. Ситуация обострилась также в районах расселения туркмен — Туркмен-Сахра и Белуджистане. Правящие круги стремились к нейтрализации центробежных тенденций на окраинах страны. Главное, что побуждало высшее шиитское духовенство к неприятию идеи национальной автономии, диктовалось не идеологическими, а чисто прагматическими соображениями. Опасаясь роста сепаратистских тенденций на национальных окраинах страны, способных, как они полагали, привести к распаду всего государства и в конечном итоге к поражению революции, Хомейни и его ближайшее окружение выступили с отказом признать равенство прав национальных меньшинств наряду с правами шиитов. Национальные движения, вспыхнувшие на окраинах страны, были осуждены и характеризовались лишь как следствие подстрекательства империализма и контрреволюции.

Правящие круги Ирана, руководствуясь шиитской идеологией, приняли курс на максимальную централизацию, согласно доктрине “государство — община шиитов-единоверцев”, отрицающей этнонациональные различия. Аятолла Хомейни выступал прежде всего как приверженец панисламизма (паншиизма), и паниранистские идеи для него имели второстепенное значение. По его утверждению, для мусульман нет национальных границ, а их этнические различия несущественны. Иран — неотъемлемая часть мусульманского мира, а различия между шиитами и суннитами не столь существенны. Призывы аятоллы Хомейни к мусульманскому единству во имя противоборства с капиталистическим Западом находили приверженцев даже в рядах антизападно настроенных сил вне Ирана, а его проповеди радикального переустройства мусульманского мира, согласно эгалитарным принципам Корана, осуждение стяжательства и чрезвычайной роскоши были популярны среди бедноты. Заверения в том, что иранская революция задумана во имя “обездоленных мусульман”, что она ставила целью создание общества справедливости и классовой гармонии среди единоверцев, в значительной мере облегчали шиитскому духовенству задачу — повернуть направление общественных процессов на путь исламизации.

На защиту принципов “исламской революции” выступила новая силовая структура — “Корпус стражей исламской революции” (КСИР), а также вооруженные формирования, образованные на племенной основе, во главе с их вождями из числа традиционной элиты. Проявляя крайний фанатизм, устраивая кровавые расправы над жителями деревень, эти отряды вносили еще большую неразбериху и без того сложную ситуацию на национальной периферии страны. В то же время с угрожающими заявлениями выступил председатель исламских судов аятолла Халхали. В своем обращении к курдам он потребовал сдать имевшееся оружие. Он выразил мнение, что под видом автономии курды хотели якобы создать в Иране “новую Палестину”, отделить Курдистан от Ирана и ввергнуть страну в кровопролитие. Халхали особо подчеркнул, что лидеры и активные политические деятели предстанут перед судом и не могут рассчитывать на помилование. Одновременно он объявил о запрещении в городах Курдистана каких-либо демонстраций, противоречащих духу исламской республики.

В действительности новые правящие круги Ирана стремились использовать активизацию традиционной элиты на периферии страны для укрепления там своей власти. Исламские устои были закреплены в новой исламской конституции.

Шиитские религиозно-политические деятели, пришедшие к власти, обещали, что национальный вопрос найдет свое отражение в новой иранской конституции. Они приступили к разработке Основного закона, руководствуясь определением “община — единая нация”. Поэтому в конституции было записано, что “все мусульмане являются собой одну общину”.

Конституция рассматривает (и одновременно толкует) национальный вопрос сквозь призму религиозных различий [30]. Этому содействует сле-

дующее обстоятельство: в Иране национальные меньшинства, как правило, исповедуют или другую религию, или другое направление в исламе, отличное от шиизма.

Официальной религией Ирана в конституции объявлен ислам джафарицкого толка (“и этот принцип не подлежит изменению во веки веков”, отмечается в ней) [30, ст. 12]. Вместе с тем в ней говорится, что все другие мазхабы — религиозно-правовые школы (ханифитский, шафиитский, маликитский, ханбалитский), являющиеся суннитскими, а также зейдизм (особая ветвь шиизма) будут пользоваться полным уважением. Констатируется также, что последователи всех толков ислама свободны в отпращивании своих религиозных обрядов, в сфере религиозного обучения и воспитания, а также в личной жизни. Наряду с этим конституция заявляет, что “должны охраняться права последователей других религий”, т. е. отличных от ислама. Уточняет это положение статья 13, в которой отмечено, что “иранцы — зороастрийцы, иудеи и христиане признаются единственными религиозными меньшинствами, которые в рамках закона свободны в отпращивании своих религиозных обрядов и в своей личной жизни и религиозном обучении действуют в соответствии со своими обычаями”. Очевидно, что в число “религиозных меньшинств” попадают и те персы, которые исповедуют зороастризм. Так в конституции понятие “национальное меньшинство” подменено понятием “религиозное меньшинство”, что переводит существо национального вопроса в другую плоскость.

Конституция предписывает мусульманскому населению “относиться к немусульманам доброжелательно, руководствуясь принципом мусульманской справедливости, а также уважать их человеческие права” [30, ст. 14]. В той же статье разъясняется, что это положение действительно “в отношении прав тех людей, которые не выступают против ислама и не плетут заговоры против исламской республики”. Эта оговорка чрезвычайно важна, поскольку дает основание правящей верхушке рассматривать движения национальных меньшинств за свои политические права как подрывающие власть центрального правительства, а следовательно, направленные против исламской республики.

Несмотря на признание конституцией профессиональных прав национальных меньшинств, часть их фактически игнорировала референдум по принятию конституции: им важно было признание исламским режимом в первую очередь их национальных прав. Кроме того, курды-сунниты возражали против включения в конституцию шиитской концепции “велят-е факих” и отсутствия в ней положения о местных законодательных собраниях. Это стало свидетельством провала попыток решить проблему национальных меньшинств не на национальной, а на религиозной основе.

Статья 19 конституции гласит о том, что все население Ирана имеет равные права, нет никаких расовых, языковых, религиозных различий. Таким образом, в новом Основном законе этой страны (как, впрочем, и в прежней конституции) замалчивается, а по существу отрицается,

в соответствии с доктриной ислама, существование в Иране национальных прав, хотя в то же время признается наличие различных племен и народностей, объединенных в религиозные общины. В связи с чем признается наличие не национальных, а религиозных меньшинств. Но в расовом отношении население Ирана однородно, и, кроме того, большая часть его исконных жителей — мусульмане, и указание на равноправие населения по этим признакам не имеет большого значения.

Почти целый раздел конституции отведен языковой проблеме. Решается она следующим образом: “Официальным и общим языком и письменностью иранского народа являются персидский язык и письменность. Официальные документы, переписка и тексты, а также учебники должны быть на персидском языке. Использование же местных языков и наречий в прессе, (прочих) средствах массовой информации и преподавание родной литературы на этих языках в школе свободно наряду с персидским языком” [30, ст. 15]. Таким образом, за исключением преподавания родной литературы, конституция налагает запрет на получение образования на родном языке.

Вместе с тем статья 19 гласит: “Иранский народ, из каких бы народностей и племен он ни состоял, пользуется равными правами. Цвет кожи, раса, язык и тому подобные различия не будут служить причиной получения привилегий”. Но эта статья находится в вопиющем противоречии со ст. 15, по крайней мере в отношении языка: персы пользуются привилегией обучения в школе на родном языке, использование его в официальных документах, переписке и т. п., национальные же меньшинства в соответствии со ст. 15 такой возможности лишены [126, с. 210].

Конституция широко раскрывает двери и перед арабским языком. “Поскольку язык Корана, исламских наук и письменных трудов — арабский, а персидская литература полностью переплелась с этим языком, — говорится в ст. 16, — следует изучение арабского языка после начального курса обучения и до окончания среднего образования ввести во всех классах и по всем профилям образования”.

Для реализации идей конституции о неразрывной связи между арабским языком и Кораном и необходимости закрепления этих идей в сознании верующих были созданы специальные классы для изучения Корана и арабского языка.

Некоторые представители мусульманского духовенства, отражавшие интересы неперсидского населения, выступили с предложениями внести поправки в конституцию. Так, например, шейх Хосейни как представитель суннитской общины курдов выступил против выдвинутого Хомейни (и в дальнейшем закрепленного в конституции) принципа власти “веляят-е факих”. Он отмечал, что в конституции есть немало ошибочных статей, в частности статья об учреждении поста “стража религии”. Эта статья приводит, по его мнению, к диктатуре духовенства, которое будет играть в Иране примерно такую же роль, как католическая церковь в средневековой Европе. Что же касается Курдистана, то в состав Собрания экспертов не был включен ни один представитель курдского народа.

В конституции нет никакого упоминания об автономии. Она (конституция) не отвечает ни национальным, ни религиозным чаяниям курдов [112а, с. 170—171]. Шиитские лидеры, как известно, игнорировали интересы различных этносов страны и выдвигали религиозный принцип урегулирования этнических отношений. Поэтому от суннитской общины в Собрание экспертов был включен Моулави Абдолъ Азиз, представитель Белуджистана. Белуджи обратились к правительству с просьбой внести поправки в ст. 54, 12 и 115 проекта конституции в интересах суннитской религиозной общины. Содержащееся в окончательном тексте конституции положение о том, что суннитские толки пользуются полным уважением, а их последователи имеют полную свободу в отправлении религиозных обрядов, в сфере религиозного обучения и воспитания, а также в личной жизни, не удовлетворило членов суннитской общины.

Подлинное отношение режима к правам национальных меньшинств выразилось и в том, что в вынесенном на референдум проекте конституции большинство поправок, предложенных представителями нешиитской общины, не были приняты во внимание. Правда, в отличие от первоначального варианта в нем уже не говорилось, что главой государства должен быть мусульманин-шиит. В новой конституции были несколько расширены права национальных меньшинств в области культуры. Но еще при шахе в 60-е годы наблюдалась некоторая либерализация в этой области. Велись радиопередачи на местных языках, выпускалась какая-то литература. Вместо автономии правительство обещало провести более широкую административную децентрализацию. Но подобную же децентрализацию предлагал и 17-й пункт незавершенной программы шахских реформ.

Были расширены права муниципалитетов, предоставлена большая свобода в распоряжении местным бюджетом и т. п. Новым властям практически ничего не удалось сделать для улучшения положения периферии страны. Оно даже ухудшилось в связи с закрытием промышленных предприятий, упадком сельского хозяйства, резким сокращением ассигнований на местные нужды и т. п. Аграрный вопрос, который на окраинах в сущности и составлял социальное содержание национально-го вопроса, не только не был решен, а еще больше запутан. Объявлена была отмена ростовщического процента, но едва ли эта мера коснулась окраин. Шахская реформа была осуждена, и бывшие землевладельцы потребовали возвращения своих земель. Резко обострились аграрные, а следовательно и национальные противоречия в районах иранской периферии, где за период монархии Пехлеви выросла численность персоязычных иранцев, присвоивших конфискованные у местных владельцев земли. Полиэтнический же характер страны привел к столкновениям на национальной окраине страны мусульманского национализма, ставшего мощным идеологическим оружием шиитского духовенства, с местным национализмом. Вопрос национального развития превращался, по сути, в проблему достижения мусульманского единства. Правящие круги страны приступили к исламизации иранского общества прежде всего через систему образования, которое в эпоху Пехлеви находилось в руках “Кор-

пуга просвещения”. Существенным моментом являлась пропаганда личности Хомейни, который проводил в своих речах идентификацию представителей всех этнических групп в первую очередь как мусульман. Одним из действенных путей такой идентификации являлось подчеркивание принадлежности всего иранского населения к мусульманской общине и несущественности различий в религии. Термин “мусульманский” применялся везде, где можно было заменить термин “национальный”: Исламский совет, исламские суды и пр. [115, с. 108]. Мусульманские символы заполнили флаг, герб и т. д. Исламская символика фигурировала и в политических лозунгах — “Ни Восток, ни Запад, только ислам” и т. п.

Процесс укрепления власти шиитского духовенства требовал консолидации иранцев-шиитов. Этому способствовало назначение шиитов неперсидского происхождения на важные государственные должности. Так, например, ключевые посты в политической системе ИРИ заняли шииты азербайджанского происхождения. После того как бывший президент страны М. А. Раджаи и премьер-министр М. Бахонар были убиты при взрыве бомбы в августе 1981 г., президентом ИРИ был избран ходжат-оль-ислам Сейид Али Хаменеи, бывший заместитель министра обороны, а премьер-министром стал Мир Хосейн Мусави, оба шииты азербайджанского происхождения. Среди других видных политических деятелей Ирана ходжат-оль-ислам Мохаммед Мусави Хозни, один из лидеров в ПИР, он же был помощником председателя иранского меджлиса. Ранее М. Мусави Хозни был представителем Хомейни в комиссии по наблюдению за выборами первого президента страны, директором телевидения. Он же был лидером организации “Мусульманские студенты — последователи имама”. Кроме того, ходжат-оль-ислам Мир Хосейн Мусави Табризи был назначен генеральным прокурором после того, как его предшественник был убит; аятолла Абдолькерим Мусави Ардебилли, председатель Верховного суда Ирана, также шиит азербайджанского происхождения, равно как и другой исламский судья шейх Садек Халхали [303].

Выдвижение азербайджанских шиитов на важные государственные посты и их важная роль в политической и экономической жизни страны способствовали консолидации шиитов Ирана в целом. Это сглаживало противоречия, возникавшие внутри шиитской общины на националистической почве.

В неутомимой борьбе за развитие чувства “мусульманского” и за приглушение чувства этнического самосознания официальные круги противопоставляли ислам всему немусульманскому и провозглашали принцип “экспорта исламской революции”.

Для руководства ИРИ одним из важных путей решения национального вопроса являлся правильный подход к проблеме автономии. Между тем стало обнаруживаться разное содержание, которое вкладывали в термин “автономия” представители национальных меньшинств, в частности курды, и шиитского духовенства. Последние связывали с этим термином прежде всего требование отделения районов проживания неперсидского

населения от Ирана. Центральные власти отождествляли право на автономию с проявлением сепаратизма и с еще большей настойчивостью пропагандировали в своих проповедях и выступлениях курс на полную и всестороннюю интеграцию мусульманской общины страны. “Самоуправление — когда хотите. Но автономии — никогда!” — восклицал аятолла Хомейни во время встречи с представителем одного из нацменьшинств, прежде чем тот успел изложить свою точку зрения.

Несмотря на декларативный характер отрицания этнических различий в иранском обществе, представители доктрины “мусульманского единства” невольно оказывали воздействие на этнонациональные процессы. Обнаружилась их явная заинтересованность в оживлении традиционно-религиозного национализма, суть которого состояла в противопоставлении социально-этнических общностей по их религиозным воззрениям. Это служило на руку принятому новым режимом курсу в области национальных отношений, поскольку традиционно-клерикальные круги все еще пользовались большим авторитетом среди сельского и части городского населения, а традиционная социально-классовая структура легче вписывалась в задуманную аятоллой Хомейни современную политическую и социально-экономическую структуру Исламской Республики Иран. Кроме того, расчет строился и на том, что объединение под одним религиозно-идеологическим знаменем нескольких этносоциальных общностей будет служить опорой правительству в национальных районах. Традиционно-религиозный национализм мог стать оправданием новых государственных рамок господства шиитского духовенства. Социальный смысл традиционно-религиозного национализма заключался в попытках как можно дольше сохранить на национальной периферии господство традиционных отношений, обособить этносоциальные общности и тем самым утвердить новые формы социально-этнической консолидации.

Недовольство этой политикой усилил процесс миграции нешиитского населения из мест его исконного проживания во внутренние районы страны. При этом не обеспечивались условия его существования. С одной стороны, эти меры ухудшали материальное положение этих народов, но в то же время разрушались уже сложившиеся социально-экономические и культурные устои этих общностей. С другой стороны, смешение разных этносов способствовало нивелировке этнокультурных различий.

Эта политика также тормозила процессы развития конкретных этносов внутри страны, служила трансформации их национального самосознания, нейтрализовала влияние на их развитие внешнего фактора. Нешииты, не желавшие отказываться от своей этнической принадлежности и именовать себя иранцами-шиитами, подвергались репрессиям со стороны исламских судов. Это являлось причиной усиления эмиграции из Ирана иранской интеллигенции, представителей других социальных слоев. В результате они составили курдские, белуджские и прочие анклавные группы в Европе и других странах. Традиционно-религиозный национализм в то

же время оказал определенную помощь новым властям в подавлении национальных движений.

Таким образом, после свержения шахского режима новые власти не имели какой-либо программы урегулирования национальных отношений в стране. Они руководствовались религиозным принципом подхода к проблемам межэтнических отношений. Однако вспыхнувшие на окраинах страны национальные движения заявили о полиэтничности Ирана и актуализировали решение национального вопроса. Принцип установления межнациональных отношений на основе шиитского ислама не удовлетворял большинство неперсидского населения, поскольку оно преимущественно было суннитским. Особое недовольство вызывало объявление властями шиизма приоритетным направлением ислама (что нарушало равенство религиозных общин), а также отказ разделить функции духовные и светские. Эти, а также некоторые другие причины, связанные с социально-политическими и экономическими трудностями переходного периода от монархии к исламскому республиканскому режиму, вызывали обострение этнополитической ситуации на окраинах страны. Позиция нового режима была зафиксирована в иранской конституции, а национальные движения, как правило, подавлялись силой.

Включенные новым режимом в конституцию статьи социально-политического характера в действительности были далеки от реальных требований, выдвигаемых национальными меньшинствами. В новой конституции лишь в общих чертах определялись их права; никаких гарантий соблюдения этих прав не давалось. Большое недовольство вызывало включение в конституцию статьи, в которой официальной религией в Иране определялось учение джафари, т. е. шиизм толка 12 имамов. Это противоречило проекту конституции, в котором провозглашался принцип равноправия шиитов и суннитов. В результате между исламским правительством и неперсидскими народностями Ирана возникли политические и религиозные противоречия. На стороне национальных меньшинств выступили религиозные деятели, их "духовные отцы", выразившие несогласие с позицией аятоллы Хомейни и его ближайшего окружения по вопросу национальной политики в стране.

Все автономистские движения, развернувшиеся в стране, правящее шиитское духовенство рассматривало как контрреволюционные. Политические партии и организации национальных меньшинств постоянно обвинялись в сговоре с иностранной или контрреволюционной агентурой. Правительство постепенно стало выступать против деятельности политических партий по этническому принципу, которые были поначалу разрешены. Между тем в первые постреволюционные годы власти еще не могли сразу приступить к решению важных экономических и социальных проблем, но они не приняли и сколько-нибудь решительных мер для официального признания статуса суннизма наравне с шиизмом. Продолжался также курс на игнорирование распространенных среди национальных меньшинств (курдов, белуджей, туркмен) мусульманских сект. Вставшие у власти шиитские богословы взяли курс на исламизацию общества и

создание централизованного теократического государства, которое полностью исключает возможность уступок в вопросах самоуправления национальных меньшинств в форме автономии.

* * *

Различные по характеру и мотивам возникновения национально-демократические движения охватили районы как внутренней, так и внешней иранской периферии. На внутренней периферии это были движения этнических общностей, в значительной степени сохранявших черты традиционной социальной организации. Они выступали в защиту своих жизненных укладов против вмешательства шиитских улемов. Эти движения были потоплены в крови, а их руководители подверглись репрессиям [38, с. 181]. Ситуация на внешней иранской периферии беспокоила новые власти значительно сильнее, поскольку некоторые из них имели политический опыт (например, курдское) и могли найти опору за пределами Ирана. Уже к весне 1979 г. четко стали просматриваться движения за автономию разделенных этносов страны — азербайджанцев, арабов, курдов, туркмен и белуджей. Эти народы имели различный социальный и политический опыт и связи со своими зарубежными сородичами, а также различную политическую и материальную поддержку заинтересованных политических сил как внутри страны, так и за рубежом. Районы расселения иранских арабов и курдов были включены в ареал бурных этнополитических процессов, так или иначе отразившихся в активных национальных движениях. Социальные движения иранских туркмен и белуджей [126] отличались меньшей активностью. Это связано с общественной дифференциацией, обусловленной рядом факторов, в том числе географическими различиями районов их обитания, этнодемографическими характеристиками, уровнем экономического развития, социального и политического опыта, степенью национального самосознания и т. д. Поддержав крушение монархического режима, эти этносы оставались в неравном положении по сравнению с иранцами-шиитами и теперь нарочито подчеркивали свою национальную специфику, этнорегиональные и культурные особенности.

Обострение этнополитической ситуации на внутренней и внешней периферии Ирана

Под влиянием общественной модернизации 60—70-х годов произошли определенные сдвиги и в социальной организации бывших племен (бахтиар, луров, кашкайцев и др.), традиционным занятием которых было кочевое скотоводство. Часть племенной элиты (бахтиарской, хамсе, кашкайской, лурской и пр.) была социализирована нормами иранопехлевийского национализма. В то же время у этих этнических групп выделился средний класс, который руководствовался нормами ирано-

шиитских ценностей. Он уже был лишен обостренного чувства местного национализма. Ему противопоставлялись группы нешиитского населения (бахтиар, луров, кашкайцев, хамсе, курдов и пр.) с обостренными националистическими чувствами, эволюция которых на культурно-региональном уровне не представляла угрозы для национальной целостности и стабильности страны.

После своего приезда в Тегеран (февраль 1979 г.) в течение шести месяцев аятолла Хомейни прилагал усилия, чтобы приобрести доверие иранских племен: на стенах домов расклеивались плакаты, изображавшие его как патриарха нации, окруженного людьми в различной национальной одежде. В Иране издавались почтовые марки, на которых люди изображались в национальной одежде, например курдской [256, с. 319]. Аятолла Хомейни обещал поддержку племенам.

Между тем на периферии страны после свержения шахского режима обнаружилась активность всех этих этнополитических групп. Ситуация в каждом из районов расселения нешиитских, бывших племенных, этносов имела свою специфику, но можно выделить общие тенденции, характерные для этого процесса в целом. Так, например, в Бахтиарии, в сельской местности, оставалась группа бахтиарского населения, для которого вопросы сохранения этнической идентичности имели достаточно важное значение. Она сохраняла связи с городскими бахтиарами, которые после свержения шахского режима создали в Тегеране и Ширазе свои энджумены (органы местного самоуправления, советы). Их членами были бизнесмены, инженеры и врачи, наладившие выпуск национальной газеты “Аншан”, а также занимавшиеся социальными проблемами и вопросами пропаганды бахтиарской культуры [279, с. 139].

О своих интересах заявили иранские шахсевены, а именно: объявить борьбу с коррупцией в жандармерии, предоставить право обрабатывать и использовать принадлежавшие им земли, развивать ирригацию, использовать пустоши, организовать ветеринарную помощь, наладить производство молочных и пищевых продуктов, оказать социальную помощь — обеспечить систему здравоохранения, просвещения, отремонтировать дороги и пр. Они направили свою делегацию к Хомейни и Шариат-Мадари в Кум отдать им дань уважения.

В районе расселения кашкайцев этот процесс проходил несколько иначе. В городах, где иранцы-шииты создали “Революционные комитеты” и активизировались “стражи исламской революции”, кашкайцы не только не принимали участие в работе этих органов, но и старались не допустить их вмешательства в зоне обитания кашкайских племен. Однако в начале весны 1979 г. представители шиитского духовенства и нового управленческого аппарата предприняли попытки установить власть нового режима в небольших городках Фарса (“Кашкарии”), в которых доминировали персоязычные шииты. Против этого выступило кашкайское население. В г. Фирузабаде, где проживало смешанное персидско-кашкайское население, произошли вооруженные стычки между кашкайцами и “стражами исламской революции” [256, с. 304—305]. В результате

этого четыре комитетчика были убиты, а “стражи исламской революции” выдворены из города. Эта акция была довольно результативной, поскольку “стражи” не появлялись в этом городе до лета 1980 г.

Проживавшие в зоне обитания кашкайских племен персоязычные шииты, однако, не желали осложнений с новым режимом из-за амбиций кашкайцев. В г. Семироме в Фарсе, где иранцы-шииты составляли большинство населения, “Революционные комитеты” захватили власть. Между ними и кашкайцами, которые использовали пастбища, расположенные вокруг этого города, была достигнута договоренность об отказе от вооруженной конфронтации. Кашкайцы обязались посещать город без оружия, а революционные гвардейцы обещали не вмешиваться в дела племен и разрешить въезд кашкайцам в город без обыска [256, с. 305].

Новые иранские власти возложили вопросы самоуправления в зоне обитания кашкайских племен на их вождей, одновременно используя политику “разделяй и властвуй”, стравливая одних вождей с другими. Эта политика как будто являлась продолжением апробированного курса бывшей монархии. Если “стражи” не могли разрешить местные распри, они прибегали к услугам племенных вождей. Так, когда племена бассери и шиш-балюки боролись за пастбища, “Революционный комитет” приказал Хосров-хану, вождю кашкайцев, разрешить конфликт, но он отказался от этой миссии [256, с. 305].

На первых порах после крушения монархии обострение этнополитической ситуации в зоне “традиционного номадизма” нередко происходило по причине непоследовательности центральных властей. Когда из канцелярии правительства Базаргана вождям племен направлялись документы, содержавшие проекты развития этих районов или касавшиеся должностных назначений, их не согласовывали с местными религиозными авторитетами и “Революционными комитетами”. Главы племен и представители традиционной элиты рассматривали эти бумаги самостоятельно, одобряли и подписывали их. Но затем оказывалось, что их решения не соответствуют интересам местных “Революционных комитетов” и религиозных авторитетов. Это вызывало несогласованность в работе управленческих органов и создавало конфликтные ситуации. В сентябре 1979 г. “Революционный комитет” передал помощнику главы кашкайских племен Хосров-хана приказ о немедленном разоружении племен Фарса. В то же время премьер-министр Базарган лично сообщил Хосров-хану о том, что он не желает, чтобы этот приказ был выполнен, и Хосров-хан игнорировал распоряжение правительства о разоружении [256, с. 305].

Отношение племен к самому Хомейни и организуемым новым режимом на местах органам власти было также непоследовательным и неоднозначным. С одной стороны, кашкайские ханы были благодарны Хомейни за то, что он избавил их от террора, осуществляемого по отношению к племенной и традиционной элите в целом режимом Пехлеви. С другой стороны, эти же ханы и вожди, представители традиционной элиты и их соплеменники оказывали сопротивление созданию управлен-

ческого аппарата новой власти в районах “традиционного номадизма”. Этой работой руководили функционеры правящей Исламской революционной партии, опиравшиеся на революционную гвардию и местное духовенство, использовавшееся в качестве агитаторов в поддержку местных “Революционных комитетов”.

Племенная элита предпочитала следовать установившейся в течение веков традиции поддержания отношений с центральными властями напрямую, без посредников и промежуточных звеньев. Илханы предпочитали налаживать личные, прямые, зачастую обоюдовыгодные, не осложняемые местными официальными лицами отношения. В глазах племенной элиты революционные гвардейцы и духовенство не являлись представителями Хомейни и нового иранского государства. Поэтому они их игнорировали. Элитарные слои племен не питали симпатий к шиитскому духовенству, узурпировавшему власть в Тегеране, а также презирали шедших у него на поводу местных клерикальных функционеров.

Население зон “традиционного номадизма” не желало принять непонятную им интерпретацию общественных процессов и человеческого поведения, хотя многие иранцы теперь изображали себя истинными мусульманами. Так, кашкайцы контактировали в городах с персоязычными иранцами-шиитами — торговцами и ростовщиками, которые прежде и не помышляли об исламе, а теперь нарочито подчеркивали свою приверженность шиизму и старались собрать с кашкайцев побольше налогов и ущемить их экономически [256, с. 307].

Некоторые племенные вожди пытались установить контакты с местными исламскими властями для того, чтобы закрепить политическое участие представителей своих подданных в органах местного управления. Но “зона традиционного номадизма” уже давно в географическом плане не представляла собой сплошной территории. Кочевники, принадлежавшие одной и той же этнической группе, обитали в районах, далеко расположенных друг от друга. Поэтому племенным вождям было необходимо объезжать их, чтобы наладить контакты со своими соплеменниками и выработать общую позицию.

Во время общественной модернизации 60—70-х годов, как мы отмечали выше, многие представители племен порвали связи с кочевым укладом. Они переселились в города, в значительной степени ассимилировались, приняли общеиранские нормы жизни. Их было трудно отличить от представителей других этнических групп одинакового с ними социального и экономического статуса. Но в феврале 1979 г., когда на периферии страны обострились национальные чувства местных этнических групп, представители неперсидской национальности, жившие в городах, стремились показать свое отличие от иранцев-шиитов и вернулись к ношению национальной традиционной одежды или отдельных ее элементов. В зонах “традиционного номадизма” появились лица в национальных головных уборах (войлочные шапочки, тюрбаны и пр.), этим как бы подтверждая свою этническую идентичность. Это было характерно для луров, курдов, кашкайцев Исфахана и Шираза, туркмен, белуджей, хам-

се. Наряду с этим они надеялись, что их традиционным вождям удастся добиться того, чтобы в новой иранской государственности были закреплены их национально-культурные права. Урегулирование этих проблем совпало с возвращением в Иран из изгнания предводителей некоторых бывших кочевых племен.

К концу 70-х годов существенно изменился менталитет и племенных вождей, вернувшихся в страну после отъезда шаха из Ирана. Газеты, радио и телевидение широко освещали факт возвращения лидеров племен в Иран. Так, в Фарс прибыл вождь кашкайских племен Насер-хан Кашкаи, глава клана Шахилу. Он заявил, что вернулся на родину не для того, чтобы приступить к своим обязанностям хана, а чтобы «вместе с населением Фарса создавать новый политический порядок» [256, с. 300].

Прожив несколько десятков лет за рубежом, бывшая племенная элита в постмонархическом Иране составила образованную часть иранского общества, для которой исламские лозунги шиитского духовенства были уже неприемлемы. Абдолла, старший сын Насер-хана, а также Хома, его дочь, получили медицинское образование в США. Европейское образование получили также другие члены ханской семьи. Брат Насер-хана, Хосров-хан, 25 лет прожил в Западной Германии. Им было трудно верно оценить ситуацию, складывавшуюся в Фарсе. Они уже давно отошли от традиционного уклада жизни и не могли принять шиитскую норму общественной жизни и морали, но в то же время и не выдвигали своей программы устройства общественных отношений. Их соплеменники были в замешательстве от такого поведения своих руководителей. Они ожидали, что вожди будут стремиться к тому, чтобы вернуть отобранные у племен в период шахской монархии пастбища, земли и деревни, восстановить традиционный социальный порядок, обеспечивавший им покрытие расходов, связанных с их лидерством. Но, вкусив блага иной цивилизации, бывшие племенные вожди и тем более их дети не могли заниматься этим, поскольку они уже оторвались от забот и запросов своих соплеменников, продолжавших оставаться на прежнем социальном уровне. Ситуация, следовательно, осложнялась экономическим и интеллектуальным разрывом между элитой и племенным обществом.

На поддержку вернувшихся из-за границы лидеров кашкайских племен Насер-хана и Хосров-хана рассчитывали и некоторые представители сформировавшихся на внешней иранской периферии автономистских движений, которые думали, что они разделят их стремления к обретению региональной и национально-культурной автономии. В их числе были, в частности, курды и белуджи. Они надеялись, что Насер-хан поддержит идею создания Конфедерации Южных племен и Союза иранских племен. Однако таких устремлений у кашкайских вождей не было, хотя некоторые иранские газеты писали обратное, утверждая, что лидер кашкайских племен весной 1979 г. заявлял будто бы о своем намерении создать такую конфедерацию [38, с. 181].

Урбанизированные представители бывших кочевников составляли часть иранского среднего класса, интегрированного в иранское общество.

во. Они ощущали смешанное чувство к вернувшимся племенным верхам. С одной стороны, рассматривали их как жертвы монархии Пехлеви, а с другой, — будучи в оппозиции к ханской власти в шахский период, образованная часть выходцев из племен с неодобрением относилась к возможной реставрации традиционного уклада в процессе подъема местного национализма. Богатые землевладельцы из числа бывших кочевников, создавшие себе состояние в период шахских реформ, напротив, приветствовали возвращение племенных лидеров. Они опасались лишь того, что на их положение могла оказать негативное влияние возможная конфронтация между правительством, ханами и оппозиционными политическими группами.

Таким образом, политические и экономические изменения, которые произошли в зонах “традиционного номадизма” в течение последних двадцати пяти лет, свидетельствовали о формировании в этих районах различных по своему социоэкономическому положению групп. Значительная их часть уже была ориентирована на городские нормы жизнедеятельности, их уже не тревожили задачи захвата власти в территориальных пределах своей “малой родины”, но они надеялись на то, что в условиях демократического общества им будет гарантировано гражданское и политическое равенство, будут приняты правительственные решения относительно основных культурных ценностей и процедурных норм правления на периферии (территориальной и культурной автономии, в особенности статуса различных языков и религиозных верований и т. д.). Эта часть периферийного общества, следовательно, была инкорпорирована уже в иранское общество и не отличалась политической активностью.

Между тем среди кашкайского населения имелись и другие группы, которые полагали, что Насер-хан и в особенности Хосров-хан вернулись для того, чтобы возобновить свое лидерство и придать району расселения кашкайцев национальный статус. Традиционные лидеры, остававшиеся в зоне “традиционного номадизма” в шахский период, стремились добиться того, чтобы им было разрешено оставить оружие, выдворить некашкайцев с пастбищ и земель, которые издавна эксплуатировались кашкайскими кочевниками, а также запретить “стражам исламской революции” хозяйничать на кашкайской земле. Их интересы, по существу, не выходили за рамки требований недоминирующих этносов, акцентируя право кашкайского “народа” на землю предков, культурную самобытность и свое отличие от доминирующих иранцев-шиитов. В то же время их запросы не связывались с идеями автономии, которые выдвигали иранские курды, белуджи, туркмены и т. д.

Некоторые зарубежные специалисты объясняют это другими причинами, а именно разобщенностью кашкайцев и смешением их с некашкайским населением [256, с. 310]. При этом они не принимают во внимание этнопсихологические факторы.

Стремление этой группы кашкайских племен к сохранению элементов общинного самоуправления в районах их обитания, приверженность этническим традициям и установкам свидетельствовали о сохранении ими

традиционалистского мировосприятия. Социальная психология кашкайцев, восприятие ими своего статуса и отношений с другими этносами (и в особенности с иранцами-шиитами), определяла их интерпретацию и понимание “национальных” интересов. Поэтому традиционные вожди, признававшие авторитет Насер-хана, в частности лидеры этносов как Северо-Западного Ирана, так и Хорасана — курдов зафаранлу, белуджей, бахтиар, боир-ахмади, мамасани, бассери, афшаров, бухагчи и племен побережья Персидского залива, посетили его, чтобы выработать стереотип политического поведения этой части иранского общества в складывавшейся в стране внутривластной обстановке.

Насер-хан и Хосров-хан были согласны с другими представителями традиционной элиты в том, что неперсидские этносы должны отстаивать свою этническую идентичность, иметь право распоряжаться своими землями, водой, иметь право культурного развития. Они полагали, что по этим вопросам можно достичь договоренностей с новыми властями, и Насер-хан отправился к Хомейни, с которым ему удалось установить благоприятные отношения. Аятолла Хомейни выразил уверенность в том, что Насер-хан явится гарантом спокойствия в Фарсе в отличие от Курдистана и Белуджистана, где вспыхнули вооруженные столкновения между сторонниками нового режима и автономистами [256, с. 304].

Поскольку Насер-хан не добился каких-либо обещаний от Хомейни относительно статуса районов расселения кашкайцев, то Мохаммед Хосейн-хан, брат Насер-хана, настоял на том, чтобы требования кашкайцев были изложены письменно и переданы в центральные органы управления. Было составлено письмо с просьбой выделить деньги для покрытия прежних долгов правительства, обеспечить население района баллонным газом, покончить с выжиганием овощных культур, возобновить пастбища, обеспечить крестьян техникой и палатками для желающих заниматься кочевым скотоводством, провести некоторые другие мероприятия [256, с. 310]. Сын Насер-хана, Абдолла, передал письмо в канцелярию Хомейни, а копии — Базаргану и другим официальным лицам. Кроме того, копии письма были распространены по всему региону обитания кашкайцев в Фарсе. Немедленного ответа на это письмо со стороны властей, однако, не последовало. 5 сентября 1979 г. состоялась телевизионная передача с участием Хомейни. Он приветствовал делегацию от туркмен, прибывшую в Кум для вручения своих требований. Белуджи, туркмены, арабы и другие этнические группы также просили оказания помощи для освоения земель, строительства дорог, колодцев, школ, больниц, развития кооперативного движения. Аятолла Хомейни, однако, заявил, что этнические группы, страдавшие при шахском режиме, не могут рассчитывать на немедленное разрешение всех проблем. Все требования этнических групп остались без ответа.

И после этого кашкайские ханы решили самостоятельно провести некоторые социальные мероприятия в регионе. Так, Абдолла направился в Фирузабад для осуществления медицинской программы, а Гульнар, его племянница, организовала курсы ликвидации неграмотности, изуче-

ния исламского законодательства и охраны здоровья кашкайских женщин и детей в Ширазе, окрестных городках и ближайших к нему деревнях.

Многие кашкайцы, лишившиеся в период шахской аграрной реформы своих земель, рассчитывали на то, что Насер-хан предпримет шаги для проведения аграрной реформы с целью возвращения отнятых у кашкайцев земель и пастбищ. Но Насер-хан не желал заниматься этим вопросом, хотя его брат, Хосров-хан, публично заявлял о том, что кашкайцы должны занять земли и пастбища, которыми они обладали до земельной реформы Мохаммеда Реза Пехлеви. Тем самым он отвергал шахские реформы, но вместе с тем и не предложил какой-либо конкретной программы действий. Местные ханы поддержали его идею выдворения с исконных кашкайских земель новых хозяев. Кашкайцы, которые были хорошо вооружены, изгнали владельцев земель и пастбищ, вступивших во владение ими в период шахской монархии. Разногласия возникали по вопросу использования источников воды, садов и пр. Но сам Насер-хан заявлял, что он не претендует на возвращение его личных земель, отобранных у его семьи в период шахской монархии. В то же время его и членов его семьи заботила судьба Баг-е Арам (Сада успокоения), находящегося в Ширазе и конфискованного шахом.

Большая проблема возникла вокруг возвращения летних пастбищ Амале, захваченных кашкайским кланом Даррехшури после изгнания их хозяев. Ильханы распределили пастбища между собой. Но между различными племенными группами, возглавляемыми мелкими ханами, начались стычки из-за пастбищ, продолжавшиеся в течение всего лета 1979 г.

Осенью, когда скот перегнали с летних пастбищ, эти ханы направились в свои резиденции в Тегеране, а некоторые из них развязали новые распри из-за зимних пастбищ. Среди конфликтующих ханов нашлись такие, которые, предвкусывая конфликт из-за богатых нефтью районов северо-западнее Шираза, где располагались пастбища кашкайцев, боирахмади и мамасани, оказали вооруженную помощь Айяз-хану Даррехшури в борьбе за зимние пастбища.

Таким образом, в 1979 г., несмотря на то что новый иранский режим, только что пришедший к власти, не был в состоянии контролировать или реально воздействовать на этнополитическую ситуацию в районе расселения кашкайцев в Фарсе, кашкайские ханы не сумели реставрировать традиционный социальный порядок повсеместно, а лишь в отдельных анклавах их расселения, где традиционные социальные связи были достаточно прочны. Ситуация здесь осложнялась межклановыми распрями. В этих условиях Насер-хан был вынужден исполнять обязанности верховного хана: он простил многих ханов за сотрудничество с шахским режимом, кроме Мохаммеда Бахманбеги, возглавлявшего “Департамент просвещения племен”. Многие кашкайцы были настроены против последнего, обвиняя его в разрушении кашкайской политической и культурной общности. Его обвиняли в нарушении моральных норм, присущих кашкайцам, поскольку он якобы направлял ко двору молодых девушек для участия в танцевальных представлениях и т. п. Насер-хан холодно принял

Бахманбеги, а в дальнейшем выдворил его с семьей сначала в Шираз, а затем в Тегеран. Его место в “Департаменте просвещения” занял Абдолла, образованный и уважаемый человек [256, с. 312]. В дальнейшем эта должность перешла к боюру Ахмад Луру.

Внутри правящего среди кашкайцев клана Шахилу не было единства. Его глава, Насер-хан, проводил спокойный политический курс, не стремясь к осложнению отношений с новым иранским режимом. Другой позиции придерживался его брат Хосров-хан, он держался независимо от Насер-хана и контактировал с силами, которые стремились к ликвидации института ханства в районе, поощрял организацию отрядов кашкайцев для оппозиционной борьбы совместно с курдами против режима Хомейни [256, с. 312].

Однако другие члены клана полагали, что следует поддерживать благоприятные отношения с властями Тегерана. На особых позициях находилось более молодое поколение клана. Так, Малек Мансур-хан, историк по образованию, более интересовался социально-культурной стороной жизни кашкайских племен, более заботился о соблюдении семейных и племенных ритуалов и традиций, чем о борьбе за политическое лидерство. Другой представитель молодого поколения клана, Мохаммед Хосейн-хан, выражал интересы образованных городских слоев из числа кашкайцев. Он был склонен поддерживать отношения с такими лидерами, как А. Банисадр, некоторыми членами Собрания экспертов и т. д. Эта молодежь никогда не проживала на трибальной территории. Она получила образование на Западе, и ей были непонятны идеи восстановления отживших социальных институтов в зоне расселения кашкайцев.

Рядовые трибальные элементы с недоверием относились к своим ханам, поскольку в той или иной степени они были запятнаны связями с бывшим шахским режимом и пользовались предоставляемыми шахскими властями определенными преимуществами. В результате простые кочевники теряли пастбища и уголья, а ханы приобрели сельскохозяйственные земли и становились крупными землевладельцами. Верховные ханы мало заботились о своих соплеменниках, более стараясь укрепить связи между ханами различных рангов. Связующую роль между ильханами и ханами играли каландары.

С 50-х годов в Кашкарии верховную власть оспаривали два кашкайских клана — Шахилу и Даррехшури. Непредвиденное событие в декабре 1979 г. объединило всех ханов. Две ветви клана Даррехшури оспаривали пастбища вблизи границы обитания кашкайцев и мамасани. Местная жандармерия была не в силах погасить конфликт. Ее представители обратились к главе племени Даррехшури Айяз-хану для разрешения спора. Когда Айяз-хан приблизился к спорщикам, то без предупреждения был убит Аллахгули Даррехшури, кашкайцем этого племени, но не принадлежавшим к племенной элите. Он занимался политической деятельностью среди кашкайцев, настраивая их против Хомейни. Этот инцидент еще более осложнил ситуацию: начались столкновения между различными группами кашкайцев. Насер-хан потребовал от местных властей

ареста убийцы Аллагули. За этим последовало введение в район расселения кашкайцев подразделений “стражей исламской революции” для усмирения противоборствующих кашкайцев. Аятолла Хомейни назначил в Фарс своего представителя для ведения переговоров с кашкайцами.

Кроме группы кашкайцев с традиционалистской этнопсихологией в среде кашкайцев находились и другие группы, оценивавшие внутривнутриполитическую ситуацию в стране и в своем районе расселения с социально-классовых позиций. Среди них были лица, активно участвовавшие в деятельности общеиранских оппозиционных организаций (например, “Туде” — Компартии Ирана, “Федаин-е Халк” и “Моджахедин-е Халк”). Это были представители как из числа кашкайской элиты, так и из незлитарных слоев [256, с. 318]. Их деятельность привела к созданию националистических организаций. Одной из них был “Союз горы Дина” (Дина — самая высокая гора на территории расселения кашкайцев, где расположено много летних пастбищ). Его функционеры распространяли размноженные на ксероксе антиханские листовки. Другая оппозиционная группа захватила несколько деревень и распределила имущество среди бедных. Эти группы действовали, однако, разрозненно. О них никто ничего толком не знал, но кашкайцы называли их “прокоммунистическими” [256, с. 319]. Хотя эти организации в задачу своей деятельности ставили осуществление национальных интересов кашкайцев, они имели антиханскую направленность. И сами ханы начали борьбу с ними.

Следовательно, ситуацию в Кашкарии нельзя оценить однозначно, поскольку внутри кашкайского населения активно проходили процессы социально-политической дифференциации. Кашкайские ханы, прошедшие несколько десятилетий в Европе, не были готовы ни к восприятию исламской модели общественного развития Хомейни, ни к восстановлению традиционного общественного порядка. Их ориентации мешала нестабильная политика центрального правительства в отношении непорядочных этносов, политические разногласия внутри кашкайской элиты, отсутствие солидарности среди племенных ханов. Хотя невнимание к делам периферии и особенно к кашкайцам и вызывало недовольство кашкайского населения, кашкайские верховные вожди в отношениях с новыми властными структурами проявляли сдержанность и осмотрительность. Они также не стремились к сближению с курдами, которым поначалу новые власти оказывали материальную помощь на коммунальные нужды. После вооруженного наступления на курдов летом 1979 г. и объявления Хомейни джихада против них кашкайские вожди оборвали связи с курдскими лидерами.

Их позиция в отношении центральных властей в значительной степени изменилась после парламентских выборов 1980 г.

Поначалу верховные кашкайские ханы приняли решение не конфликтовать с новым режимом и были намерены участвовать в парламентских выборах 1980 г. Хотя некоторые национальные меньшинства, например курды, бойкотировали эти выборы, кашкайцы выдвинули своих кандидатов, поскольку, по мнению верховных вождей, это могло укрепить их

связи с центром. В связи с этим клан Шахилу приступил к обсуждению этого вопроса. Кандидатура Насер-хана, главы кашкайских племен, которому уже исполнилось 78 лет, была отклонена. Его сын Абдолла в то время находился на пределах страны. Неподходящей фигурой оказался также и другой его сын, Хуман, хотя проведение выборов в Фирузабаде, где клан пользовался поддержкой, могло обеспечить претенденту успех. В конечном счете клан принял решение выдвинуть Хосров-хана, брата Насер-хана, от района Эглида (к западу от дороги Шираз—Исфахан), а Шахпур и Манучехр, сыновья сестры Насер-хана, Форуг-биби, должны были стать кандидатами в члены парламента от Фирузабада и Лара (расположенного юго-восточнее Фирузабада). Весь клан предрекал победу Хосров-хану и Шахпuru, поскольку в прежние времена члены их семьи представляли эти районы в парламенте.

В результате голосования наибольшее число голосов получил Хосров-хан (50%), поскольку он был широко известен в районе. Остальные набрали от 20 до 30% голосов.

Однако парламент имел право принять или отклонить претендента до того, как он займет свое место. В мае 1980 г. несколько членов парламента обвинили Хосров-хана в связях с САВАК (тайная шахская полиция), министерством двора и в сотрудничестве с посольством США и ЦРУ.

5 июня 1980 г., когда Хосров-хан находился в Тегеране, готовясь к своей парламентской деятельности, к нему ворвались “стражи исламской революции”. Хосров-хан со своими телохранителями попытался скрыться, но был захвачен “стражами” и отправлен в штаб, где его избили, а затем препроводили в тюрьму.

Между тем один из охранников Хосров-хана ускользнул от “стражей” и сообщил семье о его захвате. Молки-биби, сестра Насер-хана, и Хома, его дочь, стали звонить Банисадру, а затем, поняв, что он не в силах им помочь, позвонили и Хомейни. Вскоре весь клан был оповещен, и все они понимали, что любой из них мог быть арестован, поскольку Хосров-хана обвиняли в связях с ЦРУ.

Верховного вождя Насер-хана укрыли на летних пастбищах в Семироме. Все дороги туда заблокировали вооруженные кашкайцы. Сын Насер-хана, Абдолла, в это время находился в Фирузабаде, который также охранялся вооруженными кашкайцами. Там произошло ожесточенное столкновение между “стражами исламской революции” и кашкайцами. Официальные представители предупредили Абдоллу, что он несет личную ответственность за каждого убитого “стража”. При этом они были весьма удивлены, что кашкайцы сумели оказать вооруженное сопротивление, и эту стычку исламисты квалифицировали как “племенной бунт” в защиту Хосров-хана.

Под давлением Хомейни и Банисадра и, возможно, других авторитетных деятелей Хосров-хан был отпущен через 24 часа после задержания. “Стражи” отвезли его в аэропорт, чтобы отправить в Шираз, но по дороге изменили решение и вернули его снова в тегеранскую тюрьму. Там он подкупил охранников и совершил побег. В это время были блокированы

все дороги в Шираз и аэропорт, но Хосров-хан окольными горными дорогами пробрался в Фарс. Вооруженные кашкайцы стали сосредоточиваться вокруг Фирузабада.

Иранская и зарубежная пресса изображала арест Хосров-хана как результат стычки в Тегеране между кашкайцами и “стражами”. На самом деле Хосров-хана старались намеренно опорочить и представить как контрреволюционера [358а, 20.07.1980].

Многие иранские религиозно-политические деятели считали, что если восстанет одно племя, то по цепной реакции восстанут и другие. Поэтому в правящих кругах, очевидно, рассматривался вопрос о подавлении племенных мятежей. Что же касается кашкайцев, то все верховные ханы, их семьи, менее важные ханы и простые кашкайцы, а также племена боир-ахмади и бассери сосредоточились вокруг Фирузабада и образовали военные лагеря.

Если прежде кашкайское население рассматривало своих ханов как лиц, преследовавших свои личные интересы, то теперь многие видели в них оппозиционеров новому режиму Хомейни.

13 июля 1980 г. парламент предъявил Хосров-хану обвинения в том, что он якобы сотрудничал с САВАК, и исключил его из членов парламента. Адмирал Ахмад Мадани, избранный представителем от Кермана, которого также обвиняли в связях с САВАК, поддержал Хосров-хана [356а, 25.07.1980], аргументируя тем, что кашкайские ханы и народ в течение 57 лет боролись против режима Пехлеви и человек, который всю жизнь служил своему народу, не должен подозреваться.

Без каких-либо на то причин в Тегеране стали распространяться слухи, что все оппозиционные силы готовят заговор против Хомейни. Среди подозреваемых были и бахтиарские ханы, проживавшие в Тегеране. Некоторых из них казнили. Дома бахтиар и кашкайцев в Тегеране подвергли обыску [368, 25.07.1980]. Безвременно погибла жена Насер-хана, поскольку ей было отказано в медицинской помощи.

Восставшие кашкайцы организовали оборонительный лагерь, который существовал в течение двух лет, с июня 1980 по июль 1982 г. Кашкайские повстанцы около года оставались в Хенгаме (южнее Фирузабада) и Феррашбанде, а затем перешли в район Сорхи-Кухмарре на юго-запад от Шираза (между дорогами Шираз—Казерун и Шираз—Фирузабад). Там располагались зимние пастбища, которые были лучше защищены и приспособлены для отражения вооруженных нападений. Однако с весны 1982 г., когда наступление иранской армии стало усиливаться, лагерь Сорхи стал более мобильным: восставшие составили несколько групп и рассеялись в горах.

Верховные ханы, в числе которых были Хосров-хан, Насер-хан и Абдолла, имели ограничения в передвижении, но другие члены клана посещали и Шираз, и Тегеран. Численность восставших колебалась от 200 до 600 в зависимости от политических обстоятельств. В их число входили не только этнические кашкайцы, но и члены соседних племен — боир-ахмади и бассери.

В течение этих двух лет “стражи” неоднократно атаковали восставших, блокировали дороги к их лагерю, чтобы не допустить его усиления.

Серьезные столкновения между кашкайскими вооруженными отрядами и “стражами исламской революции” происходили летом и осенью 1980 г., весной 1981 г. в Феррашбанде и весной и летом 1982 г. В наиболее крупных столкновениях участвовало до 600 революционных гвардейцев (“стражей”). Иногда они использовали вертолеты, поскольку кашкайцы сражались под прикрытием гор. Мобильные кашкайские отряды успешно отражали эти атаки. В 1981 г. “стражам” удалось захватить ханов Кашкули Бозорг на летних пастбищах, а также атаковать отряды Фарси Мадан в Падене в центре летних пастбищ.

Вторжение Ирака в Иран в сентябре 1980 г. на время отвлекло революционных гвардейцев от кашкайцев. Атаки возобновились со стороны “стражей” весной и в начале лета 1982 г. По мере консолидации власти шиитского духовенства усиливался и аппарат подавления. Лица, в той или иной степени поддерживавшие верховных ханов, были устранены с политической арены (например, Банисадр). В начале 1982 г. правительство образовало специальную группу, которая планировала операции против восставших кашкайцев с применением экономического эмбарго в регионе [256, с. 331].

В 1982 г. кашкайцы были единственными оппозиционерами на внутренней периферии Ирана, поскольку все другие оппозиционные организации находились в Курдистане и за его пределами. Хотя они и не представляли какой-либо угрозы режиму, их изображали контрреволюционерами, подрывающими устой нового строя.

В сентябре 1980 г. в печати было распространено сообщение под заглавием “Дух трибального восстания наполняет воздух Фарса” [356а, 05.09.1980], и губернатор Фарса опасался открытия “второго фронта” в этом регионе [256, с. 332]. Причиной тому служили слухи о том, что кашкайцы получают помощь из-за границы и якобы связаны с западными и израильскими внешнеполитическими службами. Однако Л. Бек, американский ученый, изучивший этот вопрос, опровергает эти домыслы, ссылаясь на утверждения самих повстанцев [256, с. 333]. Он отмечает, что каждый лагерь повстанцев обеспечивали всем необходимым сами кашкайцы, находившиеся в кочевьях или небольших поселках. Так, например, лагерь Хенгам находился вблизи Кашкули Кучек, лагерь Сорхи — возле расселения ханов Фарси Мадан и вождя Сорхи.

Каждый лагерь был изолирован и независим от внешнего мира. Все его обитатели отвечали за свои палатки, еду, снаряжение и воду. В целях безопасности передвижение было ограничено. По ночам, из-за опасности нападения исламистов, выставлялась вооруженная охрана: одну ночь дежурили выходцы из клана Даррехшури, другую боир-ахмади и т. д. К захваченным в плен “стражам” повстанцы проявляли терпимость. Нередко между ними возникали споры о судьбе пленных. Но Хосров-хан приказывал сбривать им полбороды и отпускал на свободу. Несмотря на помощь кочевников, массовой поддержки со стороны кашкайского насе-

ления повстанцы не имели, и это свидетельствует о слабости движения, возглавляемого верховными ханами.

Насер-хан, как верховный хан, сохранял главенство, но не играл активной политической и военной роли, прежде всего по причине своего почтенного возраста и слабого здоровья. В отличие от него Хосров-хан имел репутацию авторитетного лидера и талантливого командира. С мая 1980 г. большинство кашкайцев и население района в целом признавали Хосров-хана своим лидером. К нему примкнули даже прежде критиковавшие его члены клана Шахилу. Среди них, к примеру, был Малек-хан. Он присоединился к повстанческой группе через 40 дней после ее образования и оставался в ней в течение двух лет. Не играя важной политической роли, он активно участвовал в военных операциях при нападениях на лагерь исламистов. Мохаммед Хосейн-хан находился в Лондоне и контактировал с А. Банисадром и М. Раджави, находившимися за рубежом в изгнании.

Члены молодого поколения имели различное положение в клане и соперничали за власть и авторитет внутри своего клана. Так, Абдолла, сын Насер-хана, являлся его наследником, но он, долгое время находясь за рубежом, не имел тесных контактов с другими членами семьи. Как врач, он помогал раненым и больным, спас немало жизней. “Стражи” преследовали его, желая отомстить за смерть погибших соратников во время захвата Хосров-хана. Из-за этого его передвижение за пределы лагеря было ограничено. Хуман, другой сын Насер-хана, напротив, был весьма активен и в политической, и в военной сферах. Он ездил по всем районам расселения кашкайцев, в Шираз и Тегеран. В декабре 1981 г. он исчез из Ирана. Через Курдистан он пытался добраться до Европы и заручиться поддержкой оппозиционных политических сил, находящихся в изгнании. Ему удалось установить связи в Европе с различными организациями и авторитетными политическими лидерами [256, с. 335].

Большой политической активностью отличалась и дочь Насер-хана, Хома. Бывая в лагере, она общалась с отцом и двоюродными братьями Манучехром и Шахпуром и выполняла их поручения в Ширазе. Она также принимала участие и в военных операциях. Однажды “стражам” удалось схватить ее, но ей устроили побег. Хома имела медицинское образование и помогала своему брату Абдолле в его работе.

Поворотным пунктом в повстанческой деятельности кашкайцев было сражение в Фирузабаде в апреле 1982 г. Глубокой ночью сотни “стражей”, прибывшие в район расположения лагеря повстанцев на вертолетах и танках, окружили повстанческий лагерь. Аятолла, сопровождавший их, приказал Абдолле сложить оружие и сдаваться. В начавшейся перестрелке аятолла и несколько десятков “стражей” были убиты. Кашкайцы также понесли тяжелые потери. От ран скончался Голам Хосейн, один из авторитетных членов клана. После этого Абдолла заявил, что кашкайцы будут сражаться до последней капли крови. Некоторые кашкайцы набросились на привезенную “стражами” пищу. Но она оказалась отравленной. Абдолла, съев апельсин, скончался. Хотя некоторые думали, что он умер от сердечного приступа. Насер-хан распорядился втайне

похоронить сына и скрыть место его погребения. Когда весть о смерти Абдоллы достигла родственников, находящихся за рубежом, они посчитали, что это уловка, позволившая Абдолле скрыться, и ожидали его появления в Лондоне или Париже. Иранские власти, однако, не стали искать Абдоллу на границах страны. Для Насер-хана смерть сына была тяжелой потерей. Семья приняла решение отправить его за границу. Через Курдистан с помощью курдского племени джаф он был переправлен за пределы Ирана. Остальные члены клана, несмотря на лишения и потери, оставались в лагере в горной местности.

В июле 1982 г. Хосров-хан решил начать переговоры с губернатором Шираза и обратился за содействием к Болварди Кашкаи, который был вице-президентом ширазского банка и племянником первого помощника Исмаил-хана (отца Насер-хана). По просьбе Хосров-хана посредник связался с губернатором Фарса и главным аятоллой Шираза. Губернатор обещал полную амнистию всем кашкайцам, если они сложат оружие. Ни Хосров-хан, ни посредник не доверяли губернатору, полагая, что план следует проверить, тем не менее Малек Мансур-хан вызвался отправиться к властям. Представители властей приняли его капитуляцию и гарантировали амнистию. Хосров-хан в дальнейшем принес свои извинения. Он оставался в лагере с 10 повстанцами до тех пор, пока все не были освобождены. Затем он переместился в Шираз. Но его дом неожиданно был окружен, и его арестовали вместе с пятью повстанцами. Хосров-хана посадили в тюрьму и затем тайно переправили в Тегеран. В середине сентября 1982 г. по решению Исламского суда он был приговорен к смертной казни. Обвинение гласило, что он дестабилизировал обстановку в Фарсе и был повинен в смерти многих религиозных и политических функционеров высокого ранга, а также якобы являлся агентом ЦРУ. Другие члены его клана и находившиеся с ним в повстанческом лагере лица ушли в подполье, некоторых арестовали, за другими велась слежка и т. п. Власти разыскивали тех, кто влиял на политику племен. Среди них была, в частности, Хома, которая пряталась в горах. Тем не менее ей удалось покинуть Иран через Белуджистан. Сестра Хосров-хана, Молки-биби, и Болварди, посредник, отправились в Мешхед, где обратились к аятолле Ширази (главный аятолла Мешхеда) с просьбой оказать помощь в освобождении Хосров-хана. Он согласился помочь и написал Хомейни письмо, в котором просил освободить Хосров-хана и отправить его на землю предков, от которой он был отлучен в течение 25 лет в период монархии, и заверял, что тот не являлся прямым противником Хомейни [256, с. 337]. “Стражи”, однако, арестовали посредника, а Молки-биби взяли под наблюдение.

8 октября 1982 г. Хосров-хан был повешен на главной площади Шираза. Никто из кашкайцев при казни не присутствовал, но религиозные деятели Шираза наняли людей, которые переоделись в кашкайские одежды и якобы осуждали своих ханов.

Малек Мансур-хан обратился к “стражам” с просьбой забрать тело, но получил отказ. Затем он был арестован, посажен в тюрьму, а через

несколько месяцев переправлен в Кум, где насильно подвергался религиозно-доктринальной обработке. Арестованы были и другие члены клана Шахилу. Некоторых отправили в города, где установилась власть шиитского духовенства, других казнили.

Через месяц после казни Хосров-хана правительство попыталось поднять вопрос в средствах массовой информации о мятежных кашкайцах и племенах кухгилуйе, боир-ахмад, чтобы доказать правоту своих действий и оправдать казнь Хосров-хана. В передачах по телевидению сообщалось, что Хосров-хан будто бы получал деньги от США за сбор информации о режиме Хомейни и вместе с Банисадром и Мадани готовил против Хомейни заговор, а при шахе получал якобы деньги от САВАК [353а, 10.11.1982, с. 7].

Кашкайское население разбросано по довольно обширной территории, и каждый кашкайский анклав составляет отдельную социополитическую группу со своей иерархией. Оно не поддержало повстанцев, численность которых была весьма незначительна.

Появление в районе расселения кашкайцев вернувшихся из-за рубежа ханов представляло определенное препятствие укреплению власти шиитского духовенства в этом регионе, поскольку они не могли быть опорой новому режиму в регионе.

Некоторые зарубежные авторы считают, что с июня 1980 г. сторонники нового исламского режима намеренно раскачивали ситуацию в районе расселения кашкайцев с тем, чтобы вызвать у населения неприязнь к возвратившимся верховным кашкайским ханам клана Шахилу, будто бы имевшим связи с Западом и поэтому выступавшим против стабилизации исламского режима [256, с. 339].

Эта точка зрения нам представляется недостаточно обоснованной, поскольку Хомейни поощрял возвращение из изгнания лидеров различных этнополитических общностей, выступавших за свержение шахского режима. Так, например, в числе таких лиц был Абдурахман Касемлу, видный политический деятель иранских курдов, курдский интеллектуал и ученый-экономист. Еще в Париже Хомейни дал свое согласие на возвращение Касемлу в Иран.

В период свержения шахского режима в 1978—1979 гг. кашкайцы были одной из наиболее хорошо вооруженных этнических групп. Организованным в социополитические группы по родственному принципу, им удавалось вернуть отобранные пастбища и угодья и захватить новые. Они лидировали в использовании земель и военной мощи в сравнении с другими этническими группами, проживавшими в этом же районе, вдали от городов, контролируемых исламскими фундаменталистами. С 1980 по 1982 г. кашкайцы вели независимый образ жизни, стараясь не сталкиваться с новыми властями, прекратив даже деловые связи с районами расселения персоязычного населения и не поставляя туда продукты своих хозяйств. Хотя идеи, пропагандируемые новым режимом, и не совпадали с запросами кашкайского населения, оно не проявляло какой-либо оппозиционной активности и не намеревалось поддерживать повстан-

ческую группу во главе с Хосров-ханом, опасаясь потерять свободу миграции, использования земель и ношения оружия. Эти преимущества были достигнуты ими самими, без помощи ханов, поэтому кочевники не проявляли солидарности с кланом Шахилу.

Повстанцев не поддержало самое большое племя амале. Хотя его вожди и рядовые члены оказывали повстанцам определенную помощь, они не играли активной роли в политической борьбе в регионе. Племя амале в течение 25 лет, когда верховные ханы были за рубежом, пережило тяжелые времена, подвергаясь экономическому и политическому давлению со стороны монархических институтов, поскольку режим Пехлеви проводил жесткую политику принудительного перевода кочевников на оседлость. Амале были вовлечены в процесс оседления, и к 1979 г. многие из них вели оседлый образ жизни и подверглись значительной ассимиляции в сравнении с теми кашкайскими племенами, которые продолжали заниматься традиционным скотоводством и противились возвращению верховных ханов из-за границы.

К повстанцам очень хотел присоединиться Мохаммед Заргами, вождь племени бассери, который в монархический период сидел в тюрьме. В 1979 г. он был политически активен и стремился к сотрудничеству с Насер-ханом. Но последний не желал поддерживать это его стремление из-за военного безрассудства Мохаммеда Заргами, а также потому, что он разжег распри между племенами бассери и шиш болюки из-за пастбищ в 1979 г., в то время, когда верховные кашкайские ханы играли миротворческую роль в Фарсе и старались избежать вооруженных конфликтов. В 1980 или 1981 г. он был убит в вооруженной стычке со “стражами”.

К Насер-хану, однако, примкнули некоторые члены племени боир-ахмади, возглавляемые сыном Абдуллы Заргампура, сотрудничавшего с Насер-ханом в 40-е годы. Серафраз Никегбал, сын Али Ага Никегбала, верховный хан-земледелец деревни боир-ахмади Сисакхт, присоединился к Насер-хану после того, как летом 1980 г. новым режимом был арестован его отец. И Серафразу не удалось восстановить свою власть над односельчанами. Позднее он был схвачен “стражами” и казнен. Когда эта весть достигла Сисакхта, то люди согласились с тем, чтобы его не хоронить на деревенском кладбище [256, с. 342].

Оставшиеся на местах в период монархии кашкайские вожди, лишённые власти в 60—70-е годы, после свержения шаха снова стали авторитетными политическими фигурами в регионе. Центральные власти рассматривали их как представителей кашкайского народа и свою опору. Многие внутренние дела кашкайцев решались без ведома правительства и без привлечения официальных властей, в то время как земельные распри между кашкайцами и некашкайцами решались кашкайскими вождями и иногда представителями местной администрации.

Национально-демократические группировки в зоне расселения кашкайцев были весьма слабы и уже в начале 1979 г. начали распадаться. Так, например, одна из таких группировок состояла из выходцев из племени Даррехшури. Между ними начались внутренние распри, и уже в ноябре

1979 г. она перестала существовать [256, с. 343]. Другие группировки перешли к нелегальной деятельности, и в 1982 г. их активность была почти незаметной. Тем не менее в районе расселения кашкайцев было немало недовольных сотрудничеством кашкайских ханов с новым режимом (из числа сельской интеллигенции и представителей средних слоев).

Между тем в районах расселения кашкайцев начался процесс исламизации. Это выражалось в перестройке системы образования. Было запрещено совместное обучение женщин и мужчин и закрыты Высшая школа в Ширазе для выходцев из племен и палаточные школы в районе кочевий, введена исламская одежда для студентов и женщин. Проводились и некоторые другие мероприятия. Была запрещена западная музыка, и вводилась традиция исполнения маршевой и патриотической музыки. Несколько кашкайцев были арестованы за исполнение народной музыки на свадьбах [256, с. 345].

Вместе с тем режим медлил с проведением экономических реформ в районе расселения кашкайцев. В связи с этим часть оседлого населения, в целях улучшения своего положения, обратилась к кочевому образу жизни. Новые кочевники занимались одновременно земледелием, чтобы любой ценой избежать покупки зерна. Оживилось ремесленное производство изделий из шерсти, ковров и других предметов домашнего обихода.

В начале 1983 г. повстанцы были полностью разбиты, а Хосров-хан и другие кашкайские руководители казнены, заключены в тюрьмы или изгнаны из страны. Режим приступил к укреплению своих позиций в зоне расселения кашкайцев с помощью “революционных гвардейцев”. Кашкайскую молодежь привлекали на военную и гражданскую службу. В их обязанности входило обеспечение наблюдения за кашкайцами и в особенности за оппозиционерами. Кашкайцев также рекрутировали для участия в ирано-иракской войне.

В 1984 г. исламский режим уже стабилизировался, и в районе обитания кашкайцев, где племенные вожди были единовластными хозяевами, их действия находились под строгим наблюдением “революционных гвардейцев”. Тем не менее некоторым ханам благодаря личным способностям находить общий язык с властями удавалось сохранять приверженность своей земле и склонность к партикуляризму.

Оседлые кашкайцы, жившие в городах, поселках и поселениях с преимущественным некашкайским населением, подвергались ассимилятивным процессам. Что же касается кашкайских кочевников, то им удавалось продолжать свой традиционный образ жизни. Но и они находились под неусыпным наблюдением властей, которые следили за тем, чтобы кашкайские кочевья не стали сосредоточением оружия.

Между тем ввиду незавершенности аграрной реформы в местах земледельческого кашкайского населения продолжались стычки и вооруженные столкновения. В ряде мест, где земля между крестьянами была распределена, социальная напряженность спала, а там, где этого сделано не было (в том числе в Курдистане и Белуджистане), власти отклонили требования крестьян, выступив на стороне прежних землевладельцев.

На это кашкайцы ответили сопротивлением, заняв пустующие земли, контролируя их.

Являвшиеся яркими противниками монархического режима, в свержении которого принимали активное участие, кашкайцы утратили свои иллюзии относительно обретения свободы в условиях теократического режима. Выразив неудовлетворение теократическим законодательством, они сформировали в 1980 г. оппозиционное движение. Из-за нежелания подчиниться новому режиму они были объявлены контрреволюционерами и бандитами и подавлены силой.

Если после свержения шахского режима кочевники представляли собой одно из препятствий стабилизации власти на периферии страны (поскольку они выступали с лозунгами защиты своей “малой родины” от вмешательства новых административных органов, сформированных иранцами-шиитами), то к началу 80-х годов режим стал опираться на них для укрепления своих позиций в провинциях и подрыва автономистских движений изнутри. Представители правящих кругов полагали, что иерархическая структура племен с их патриархальными законами хорошо вписывается в модель исламского общества, предложенную аятоллой Хомейни. В июне 1981 г. правительство приняло программу всемерного поощрения кочевого уклада, включающую оказание кочевникам различного вида хозяйственной помощи, создание потребительско-сбытовой кооперации среди скотоводов с “учетом племенных традиций”. На практике же поселения кочевников получили статус обыкновенных деревень, в которых вожди в лучшем случае оставались старостами. Многие племена, насильно переведенные на оседлость в период монархии, снова вернулись к ведению кочевого хозяйства. Наряду с сознательно проводимой новыми властями политикой в отношении племен этот процесс является следствием продовольственного кризиса в стране, увеличения спроса на продукты сельскохозяйственного производства. Кочевники стали самовольно захватывать национализированные при шахе общинные пастбища. Вопрос о пользовании пастбищами порождал конфликты как между кланами и иранцами, арендовавшими эти пастбища у государства, так и между самими скотоводами.

Противоречия, возникшие между крестьянами и помещиками, явились причинами конфликтов в районах расселения иранских туркмен — Туркмен-Сахра, или Иранском Туркменистане.

Крестьяне этого района выступили инициаторами захвата земель больших поместий и распределения ее между мелкими землевладельцами. Это движение в основном охватывало те районы, где земли принадлежали помещикам и ассоциациям старого режима и их хозяева покинули страну после антишахской революции. Крестьянское движение, направленное на возвращение земли крестьянам, особенно сильно охватило районы Туркмен-Сахра, Курдистана, Восточного Азербайджана. Но не только крестьяне являлись инициаторами захвата земель. В некоторых районах Хорасана, а также там, где сохранялись пережитки трибальных форм социальной организации (таких, как Курдистан, Фарс

и Белуджистан), ханы и помещики предпринимали попытки вернуть себе земли, потерянные ими в период проведения шахской реформы. Своими действиями вносили сумятицу и без того сложную обстановку в этих районах, сложившуюся там в постмонархический период [303, с. 227].

Проблема земли была причиной обострения межнациональных противоречий в Туркмен-Сахра, где крестьяне-туркмены выступили за возвращение отнятых у них пахотных земель в период пехлевийской монархии. Собственниками земли здесь выступали представители шахского двора, армии, бюрократического аппарата из числа персов, а также разбогатевшие туркмены, которых насчитывались единицы. Положение основной массы туркменского населения в Иране в шахское время было плачевным.

На территории страны проживали туркмены из трех племен, которые преимущественно занимались скотоводством, ведя кочевой образ жизни. Но среди них были и оседлые крестьяне, которые владели небольшими участками земли. Значительная часть туркменских крестьян занималась охотой и рыболовством на Каспийском море, а женщины и девочки — ковроткачеством. В шахский период туркмены подвергались национальной и религиозной дискриминации, поскольку к ним относились как к потомкам тюрок-сельджуков, совершавших в средневековье захватнические набеги, и потому они были нежелательны для ревностных хранителей чистоты иранской нации — персоязычных иранцев [338, 1980, № 9]. В шахский период туркменские земли щедро раздавались офицерам иранской армии, которые так же, как и представители бюрократии, занимались в Туркмен-Сахра бесчинствами и мошенничеством, пользуясь приниженностью туркменского населения. Они использовали различные ухищрения для того, чтобы отобрать у туркмен их землю. Типичным примером подобных бесчинств были махинации, связанные с хозяйством Мураджан-абад. В период свержения шахского режима этот сюжет обошел многие иранские газеты.

С незапамятных времен неподалеку от Гомбеде-Кавуса располагалась туркменская деревня под названием Казладже. В ней проживало около 100 семей. Там был один колодец и пахотные земли, которые принадлежали шаху. Еще во времена Реза-хана один из чиновников шахского бюрократического аппарата, Мураджан-хан, под предлогом выращивания табака присвоил себе несколько гектар земли, принадлежащей деревне Казладже, построил на этой земле несколько домов и назвал это место деревней Мураджан-абад. Затем по фальшивым документам она была продана шаху и купчая оформлена в нотариате. Против такого мошенничества выступили жители деревни Казладже. В своих жалобах и челобитных они утверждали, что такая деревня была и есть, а вот в официальных документах под таким названием уже не числится. Затем сын Мураджан-хана снова выкупил эту деревню у шахской семьи и часть принадлежащих ей земель сдал в аренду на пятилетний срок Мохаммеду Фарьяби, маклеру по продаже кожи. Однако в 50-е годы, когда проводилась инвентаризация земель, Фарьяби удалось незаконно присвоить себе

не только земли деревни Мураджан-абад, но и старой деревни Казладже. Это вновь вызвало протесты жителей деревни. Но новый хозяин вызвал жандармерию, которая силой оружия разогнала собравшихся у дома арендатора. Несколько селян были повешены, многие мужчины и женщины избиты, часть людей живыми брошены в тандыры.

Скот, принадлежавший крестьянам, был зарезан, дома разграблены. Один дом превращен в казарму.

Оставшиеся в живых жители деревни обратились с жалобами на бесчинства в прокуратуру.

Решением следователя, прибывшего на место, земля у жителей по сути была снова отобрана, а обратившихся в суд арестовали и посадили в тюрьму.

В 1954 г., во время раздела имущества Пехлеви, карта земельных наделов этого района, составленная Фарьяби, была подтверждена канцелярией Пехлеви. Причем по документам за Фарьяби значилось земли в два раза меньше, чем было в фактическом пользовании. На этой земле в дальнейшем создали современное сельскохозяйственное хозяйство с механизированной обработкой земли, а в качестве наемников использовали не туркмен, на чьих землях это хозяйство создавалось, а белуджей, которым хорошо платили. Туркмен брали только на сезонные работы и платили им значительно меньше, чем постоянным рабочим из числа белуджей. Туркменские крестьяне этого района обладали наделами не более 2—3 га. Но они не прекращали хлопот по возвращению незаконно отнятых у них пахотных земель. Борьба продолжалась почти 30 лет. После свержения шахского режима крестьяне деревни Казладже вместе с рабочими Аболя захватили канцелярию Фарьяби, изгнали его и захватили его агрофирму. В деревне был создан рабоче-крестьянский совет, который взял на себя управление хозяйством в интересах туркменского населения [336, 14. 02. 1979].

В целом в этот период в стране было создано свыше 50 подобных советов, которые стали управленческими центрами бывших помещичьих хозяйств. Иранский ученый М. Р. Годс, в частности, отмечал, что в суннитском Туркменистане “крестьянские советы конфисковали землю вопреки желанию центрального правительства. Попыткам ОПФИН (оппозиционной иранской организации. — О. Ж.) координировать действия участников туркменского восстания препятствовали языковые, религиозные и культурные барьеры...” [195, с. 296].

Иная ситуация сложилась в другой туркменской деревне, Бибишарван. Там в присутствии туркменских религиозных авторитетов крестьяне предали суду помещика, который отрицал, что в течение 25 лет по фальшивым документам незаконно удерживал за собой отнятые крестьянские земли. Крестьяне требовали хотя бы выплаты денежной компенсации, общая сумма которой превышала 13 млн. туманов. Помещики стали плести заговоры и публиковали ложные материалы в средствах массовой информации, в которых использовались непроверенные данные для доказательства того, что претензии туркменских крестьян якобы не

легитимны. Возмущенные крестьяне организовывали митинги, которые помещики пытались разогнать с помощью наемников и привлечения войсковых частей.

Аналогичные противозаконные действия допускались и в других туркменских деревнях, например Котходан и Далялан, где на землях туркменских крестьян незаконно строились амбары, конюшни и другие постройки, а также распределялась вода плотины Атрека и электроэнергия. Без выплаты компенсаций были отняты земли туркменских крестьян в деревне Бехкадеебезомьян. За взятки дельцы получали разрешения для строительства там колодцев и других сооружений.

В деревне Салах-Нури, состоящей из двух частей, численность жителей достигала 150 человек. Северная часть этой деревни состояла из 13 наделов, принадлежащих туркменским крестьянам. Но они не были способны сами обрабатывать свою землю и сдавали ее в аренду. Но арендатор распорядился этой землей по-своему, продав ее офицеру. 57 крестьян этой деревни создали совет и вооруженным путем отняли землю [336, 11.02.1979].

Недалеко от Гомбеде-Кавуса находилось пастбище, в дальнейшем приспособленное для аэропорта. Эта земля перешла в военное ведомство, и жители района не могли использовать ее по назначению. Впоследствии поле превратили в строительную площадку под шахскую конюшню, и таким образом было отнято 500 га земли.

Подобные же беззакония были совершены и в отношении деревень Хаджиляркале и Пулихаджи [336, 19.02.1979]. Здесь крестьян заставили продать землю, а вырученные деньги перевели в Управление по распоряжению шахским имуществом.

Причины социальных столкновений можно характеризовать следующим образом: во-первых, предпринимались попытки захвата земель беглых помещиков; во-вторых, происходили захваты земель крупных и даже средних землевладельцев, в особенности там, где существовали разногласия между крестьянами и землевладельцами; в-третьих, происходили захваты национализированных лесов и пастбищ; в-четвертых, роспуск агрокорпораций и кооперативов по производству сельхозпродукции, построенных на землях, которые были отведены под эти предприятия в шахский период; в-пятых, отказ крестьян платить взносы за арендуемые земли, которые они получили в процессе проведения шахской земельной реформы, или наделы, приобретенные ими в кооперативах, банках и у частных лиц.

В период свержения шахского режима помещики и феодалы, связанные с шахским режимом и армией, покинули туркменские районы. Правительство приступило к распределению пустующих земель и владений бежавших помещиков безземельным крестьянам из центральных районов страны. Такая политика вызвала противодействие туркмен и усиление у них националистических настроений. Крестьяне восстали, требуя возвращения земли и распределения ее среди местных бедняков. В зависимости от местности разрешение подобных конфликтов варьировалось.

В одних районах революционная гвардия и местное духовенство принимали сторону крестьян, а в других — сторону землевладельцев. В целом временное правительство выступало против захвата земель и предпринимало усилия для восстановления законности и защиты прав частной собственности. Оно санкционировало силовые способы решения социальных конфликтов, связанных с землей. В Систане и Белуджистане, Фарсе и Азербайджане оно приступило к вооружению помещиков и ханов. Одновременно правительство проводило активную пропагандистскую кампанию, направленную против захвата земли. Так, например, министр сельского хозяйства того времени Мохаммед Али Изади заявлял, что “в Иране нет феодальных помещиков” и что “никто в этой стране не является владельцем хотя бы одной деревни” [303, с. 228], а также что “все земли были распределены среди крестьян во время шахской аграрной реформы”. Однако с этими заявлениями контрастировали выступления имама Хомейни и руководства Иранской республиканской партии. Сам Хомейни постоянно провозглашал, что “страна принадлежит обездоленным”. Аятолла Бехешти подчеркивал, что “линия революции — антиимпериализм, антикапитализм, антифеодализм”. Аятолла Бахонар, член Революционного совета, заявлял: “Что касается крупных землевладельцев, то Революционный совет будет постепенно распределять их землю среди тех, кто на ней работает... Наша политика в разрешении аграрной проблемы страны состоит в том, чтобы дать землю тем, кто ее обрабатывает” [336, 18.02.1979]. Наконец, аятолла, имам-е джуме Ширази, защищая крестьян, пошел еще дальше. Он призвал молодежь и фермеров не ждать, когда государство даст им землю. “Они сами могут действовать, отбирать земли у феодалов и землевладельцев и обрабатывать эти земли под знаменем ислама” [336, 18.02.1979].

Подобные высказывания имели важную политическую направленность, поскольку вызывали симпатии крестьян к улемам и недоверие к представителям либерального правительства страны. Поддержка крестьян представителями высшего шиитского духовенства способствовала созданию в деревнях исламских комитетов (ассоциаций) [303, с. 229].

После падения временного правительства и ухода либеральных лидеров типа Изади на их место пришли радикальные исламские руководители, выступавшие за проведение решительных преобразований в аграрной сфере. Так, заместитель министра сельского хозяйства Реза Исфাহани заявлял, что революционная аграрная реформа начнется с распределения крупных землевладений между безземельными и малоземельными крестьянами. При этом он особо подчеркнул, что процесс распределения начнется прежде всего в Курдистане и Туркмен-Сахра.

В марте 1979 г. туркмены выступили с требованиями возвращения земель, некогда отнятых у них шахом и его приближенными, а после свержения шахской монархии конфискованных новыми властями. Правительство было намерено раздать пустующие земли и земли бежавших землевладельцев (большая часть которых находилась именно в этих районах) безземельным крестьянам из центральных районов. Вполне

естественно, что такая политика вызвала противодействие туркмен и усиление националистических настроений. Между туркменами и правительственными силами произошли вооруженные стычки. При выяснении обстоятельств этих событий представитель центральных властей А. Росули на массовом митинге в городе Гомбеде-Кавус заявил, что правительство М. Базаргана, уважающее народные традиции, обычаи и язык местного населения, будет делать все возможное для экономического, социального и культурного развития этого края. В то же время он призывал население сотрудничать с властями и разоблачать провокаторов, различные промонархические и контрреволюционные силы, подстрекавшие национальные меньшинства к сепаратизму. В Горгане стали создаваться самозванные комитеты “поборников ислама”, “защиты ислама”, “революционного ислама”, различные группировки по принципу землячества — белуджей, систанцев, через которые координировались совместные действия с национал-демократическими организациями национальных меньшинств Ирана.

Уже с весны 1979 г. начался самовольный захват земель, отторгнутых при шахском режиме, однако “стражи исламской революции” нередко брали под свою защиту крупных землевладельцев — персоязычных иранцев-шиитов. В мае 1979 г. правительство уведомило крестьян-туркмен о запрете самовольного сбора урожая с конфискованных шахских земель. В июне того же года Верховный суд предупредил о судебной ответственности за самовольный захват земель халесе и земель крупных персидских помещиков. Следует отметить, что землевладельцы-туркмены и вожди племен образовали исламские комитеты для защиты своих имущественных прав и противодействия национально-демократическому движению, начавшемуся в районах расселения туркмен Ирана.

Это имело важное политическое значение, поскольку было направлено на то, чтобы ослабить влияние автономистских и оппозиционных сил в этих районах.

В районах расселения туркмен Ирана образовался достаточно сложный узел противоречий: с одной стороны, межнациональные и межэтнические противоречия внутри шиитов туркменского происхождения, с другой — классовые противоречия внутри туркменского общества, а также межрелигиозные противоречия, обозначившиеся здесь. Защищая свои интересы, туркмены выступили с оружием в руках и неоднократно посылали свои делегации в Кум к аятолле Хомейни с целью урегулирования конфликта с правительством. Одной из делегаций Хомейни заявил, что те, кто был лишен при шахе какой-либо собственности, не должны отступать от своих прав, но споры должны решаться при содействии созданных сельских советов. В целях координации их действий был создан Центральный комитет туркменских советов, выступивший с требованиями автономии и признания туркменского национального языка и культуры.

Парадоксальный на первый взгляд факт усиления социальных позиций племенной верхушки в Туркменистане объясняется тем, что во внутриполитической обстановке того времени единственной реальной

защитой рядовых туркмен от произвола “стражей” являлись сформированные этой верхушкой военизированные отряды. В этих условиях племенная верхушка становилась самостоятельной силой в национальном движении туркмен. Но была и другая организованная политическая сила — “Ассоциация борьбы туркменского народа”. Шиитское духовенство старалось использовать проблемы, связанные с землей, для укрепления своей политической роли в провинции, но обострение этих вопросов вскрыло важные аспекты межнациональных отношений. Эти конфликты обозначили дифференциацию национального самосознания внутри неперсидских народов, что обуславливало их борьбу за свои культурные и национальные права. Так, например, в районе Гомбеде-Кавус (Туркмения) крестьяне напали на жандармов и в их руки попало немало оружия. Но местный аятолла Накшбанди выступил против того, чтобы аграрные проблемы решались с помощью оружия, и издал фетву о возвращении оружия [336, 11.02.1979]. Однако молодежь и местное туркменское население с этим не согласились. Они заявили, что настало время самим решать свою судьбу, и постановили создать “Ассоциацию борьбы туркменского народа”. Эта организация начала свою работу с информационной деятельности и направления врачей и лекарств в сельскую местность. Она протестовала против создания исламских комитетов, состоявших целиком из лиц нетуркменской национальности, и выступала за свободное социально-экономическое и культурное развитие Туркменистана, выдвинув лозунг “Демократия Ирану, автономия Туркменистану”. При поддержке Ассоциации и содействии местных советов начались реформы в аграрной сфере.

В рамках Ассоциации выступала в основном молодежь, которой власти препятствовали в получении образования на родном языке. Молодые люди находились перед выбором, оставшись без средств к существованию, — либо становиться безработным, либо идти в армию. Власти вербовали в армию даже школьников, установив к тому же военный налог, который составлял 10% заработка. Ежемесячно на военные нужды школьники должны были вносить 20 туманов, а учителя — дневную зарплату. Если ученик не вносил налог, его отчисляли из школы.

После революции пострадали и туркменские рыбаки, организовавшие кооперативы. Власти стремились к свертыванию их деятельности, отбирали орудия лова, лодки, заставляли продавать рыбу по бросовым ценам фирме “Шилат” [342, 04.04.1979]. Тем не менее им не удалось добиться закрытия кооперативов.

Туркменское население нищало от нерешенности социальных проблем. Чтобы добыть средства для пропитания, почти половина женщин и детей в районе Ямпи была связана с производством наркотиков.

Противоборство в верхних эшелонах власти между шиитскими религиозно-политическими деятелями и либерально-демократическими кругами выражалось в неспособности новых властей решать важные социальные и экономические проблемы, в том числе и аграрный вопрос. Противоречия, связанные с этой проблемой, являлись причинами движе-

ния туркмен за свои права. Правящие круги предприняли репрессии против зачинщиков мятежей, и движение туркмен уже не могло возобновиться.

Причины, стимулировавшие движение туркмен за автономию, следует искать и в нерешенности аналогичных проблем в ходе проведения аграрной реформы в рамках “белой революции”. Они были связаны не только с ликвидацией традиционных форм ведения сельскохозяйственного производства, но и с образованием новых механизированных хозяйств. Вопросы владения и использования земли лежали в основе политических требований туркменского населения и в постреволюционный период.

Очевидно, что крестьянские движения были слабыми из-за разброшенности крестьянских хозяйств на обширной территории. Они подвергались грабегам со стороны кочевников. А интенсивная коммерциализация сельского хозяйства в 60—70-е годы создавала для этого благоприятные условия.

Туркмен-Сахра — это район производства хлопка и пшеницы, но он был все-таки в недостаточной степени охвачен аграрной реформой 60-х годов. На фермах использовались интенсивные формы ведения хозяйства с активным применением механизации. Владельцы некоторых агрофирм на своих предприятиях сами не работали, а использовали наемную рабочую силу. Существование таких ферм в значительной степени определялось наличием крупных поместий. В то же время здесь были и владельцы другого типа, которые сами работали на своих землях, а члены их семей в крупных хозяйствах за плату использовались в качестве наемной рабочей силы. Основой продуктивного сельского хозяйства в этом районе являлось фермерство. Но аграрная структура общества в сочетании с противоречиями, имевшими этнонациональные корни, способствовала появлению радикального крестьянского движения. Такого же мнения придерживается и иранский ученый М. Моаддель. Он отмечал, что кульминацией таких движений явилось создание крестьянских советов. Их центральный орган в Туркмен-Сахра находился у власти в этом районе в течение года. К ликвидации советов были привлечены как вооруженные силы, так и революционные гвардейцы (пасдары). Руководители крестьянских советов были арестованы пасдарами, и 94 их члена были приговорены к смерти шариатскими судами, возглавляемыми аятоллой Халхали [303].

Касаясь перспектив национально-демократических движений в Иране в постреволюционный период, М. Моаддель, в частности, отмечал, что их размах будет зависеть от того, насколько активно среди них развернута работа оппозиционных иранских организаций — “Федаин-е Халк” и “Моджахедин-е Халк” [303, с. 241]. Но как показали дальнейшие события, этим организациям не удалось оправдать надежд радикально настроенных слоев иранского общества. Подобные методы ведения внутренней политики вели к развитию “шиитского национализма”, который постепенно стал приобретать черты шовинизма, а в ряде районов страны принял даже экстремистские формы.

Это касалось, в частности, и районов расселения иранских белуджей в Систане и Белуджистане.

Белуджское общество в постмонархическом Иране в значительной степени сохраняло черты традиционной социальной структуры и быта. Социальные слои, связанные с ведением натурального хозяйства, обладали авторитетом среди населения, чья социальная и экономическая активность в той или иной степени зависела от сохранения традиционных форм общественных отношений и ведения хозяйства. В районах кочевого скотоводства устойчивостью обладала община, обеспечивавшая защиту имущества и жизни рядового общинника. В этой среде имелись и вооруженные формирования, возглавляемые главами авторитетных кланов. Последние поддерживали межклановые отношения с белуджами Западного Пакистана, с которыми их связывала общность языка, религии и традиций.

Наиболее многочисленную группу белуджского населения составляли крестьяне-земледельцы и скотоводы. Менее значительна была прослойка мелких предпринимателей из числа белуджей, торговцев, суннитского духовенства и уж совсем незначительной — бюрократии.

Образовательный ценз белуджей Ирана был достаточно низок.

Формирование интеллигенции в Иранском Белуджистане проходило за счет студентов средних учебных заведений и преподавателей. Расширение этой группы шло достаточно медленно в силу отсутствия высших учебных нерелигиозных учреждений в регионе.

Когда началась иранская революция 1978—1979 гг., наибольшую активность в защиту национальной идентичности проявили, с одной стороны, представители традиционных кругов, как и кашкайцы, защищавшие интересы своей “малой родины”, а с другой — молодежь, преподаватели и образованная часть белуджского общества, участвовавшие в национально-демократическом движении под автономистскими лозунгами. Свидетельством этнополитической активности этих социальных страт являлась деятельность возникших в постреволюционный период в Иранском Белуджистане многочисленных политических партий и организаций, выдвинувших свои требования. Одни из них были созданы при содействии действовавших в Иранском Белуджистане организаций возникшей уже в постреволюционный период антиправительственной оппозиции — “Федаин-е Халк”, “Моджахедин-е Халк”, “Пейкар”, “Дашкилят-е Пейкар” и др. Эти организации проводили большую пропагандистскую работу среди образованной части белуджской молодежи и преподавателей. В результате их усилий в Белуджистане возникли такие организации, как “Демократическое общество народа Белуджистана”, “Дом белуджа”, “Общество белуджских студентов”, “Общество белуджских преподавателей” и т. д.

Другие организации отражали интересы общинно-клановой элиты, также заинтересованной в подчеркивании национальной идентичности белуджей. Они поддерживали деятельность “Союза мусульман”, возглавляемого Абдоль Азизом Моулави. Третьи организации были созда-

ны под влиянием курдского национально-демократического движения в Северо-Западном Иране. Белуджей с курдами роднила не только общность религии (суннитский мазхаб), но также и родственные узы. Идеи курдского национально-демократического движения были поддержаны определенной частью белуджского общества, составившего ядро организации “Освободительное движение белуджей”. Политической деятельностью среди белуджей занимались представители той части курдского движения за автономию, которые рассчитывали достичь своих целей путем свержения власти шиитского духовенства с помощью консолидации всех оппозиционных сил в стране.

“Демократическое общество народа Белуджистана” еще зимой 1978 г. опубликовало заявление, в котором выразило стремление бороться за автономию Белуджистана в рамках Ирана, свободу и демократию [68, с. 3]. Оно объединяло в основном молодежь, не имевшую сколько-нибудь значительного опыта ведения политической борьбы. Руководителем этой организации стал бывший функционер “Пейкара”. В целях общей борьбы за демократию Белуджистана он пригласил к сотрудничеству сторонников организации “Федаин-е Халк”. Эта новая организация должна была выработать свою политическую линию, стратегию и тактику в вопросе о белуджской автономии. Организовав свой штаб в Ираншахре, члены “Демократического общества народа Белуджистана” развернули деятельность своих отделений во всех шахрестанах (округах) Белуджистана. Их призывы к борьбе за автономию Белуджистана, однако, не привлекли сколько-нибудь значительной части белуджского населения, но вызвали подъем экстремизма со стороны защитников устоев нового режима шиитского духовенства в Иране — пасдаров и исламских пропагандистов, стремящихся к распространению идей иранской революции в Белуджистане. Сторонникам “Демократического общества народа Белуджистана” поначалу удавалось снижать террористическую деятельность пасдаров. Но по мере укрепления административных институтов власти в регионе они теряли способность сопротивляться режиму мусульманского духовенства. В результате за политическую деятельность, направленную на завоевание автономии, многие белуджи были арестованы, посажены в тюрьмы, некоторые были вынуждены бежать за границу. Действия представителей нового режима не вызвали подъема политической активности основной массы белуджского населения, поскольку оно не осознавало содержания лозунгов, пропагандируемых Тегераном, и не понимало преимуществ предлагаемой белуджскими демократами автономии.

Наряду с “Демократическим обществом народа Белуджистана” к автономии белуджского народа призывала также и другая политическая организация — Демократическая партия Белуджистана (ДПБ). Ее программа носила ярко выраженный антизападный характер, содержала призыв к объединению всех политических сил, разделяющих этот лозунг, к борьбе против отсталости белуджского народа Ирана, за национальные и культурные права. Функционеры ДПБ предлагали создать

органы местного самоуправления, которые бы занимались внутренними делами региона. В особенности ДПБ ратовала за экономическое процветание Белуджистана (богатого такими природными ресурсами, как нефть, уран и пр.), выступала против размещения американских военных баз на белуджской территории. В органы местного самоуправления должны были выдвигаться чиновники белуджской национальности. ДПБ выступала за свободу слова, использование белуджского языка в публикациях и средствах массовой информации, развитие науки и просвещения в Иранском Белуджистане. Она старалась обосновать необходимость признания культурной автономии для белуджского населения, лишенного возможности в период шахской диктатуры развивать свою культуру, открыто говорить об истории белуджского народа и тем более писать о ней. История белуджей была предана забвению в школах, где основное внимание в курсах по истории уделялось изучению всеобщей истории и истории Ирана.

Эта организация осуждала противопоставление различных ветвей ислама [68, с. 5]. Являвшимся суннитами, белуджам по сути навязывалась специфика, характерная для другой ветви ислама — шиизма. Поэтому ДПБ считала, что дискриминация белуджей по религиозному признаку не должна находить отражение в законодательных актах и в особенности в конституции. Свобода вероисповедания являлась решающим отличием программы ДПБ. Ее функционеры полагали, что белуджам необходимо включаться в процесс управления государством и активно участвовать в центральных органах управления в Тегеране.

Попытка ДПБ добиться политических и социальных прав у представителей нового исламского режима в Белуджистане вылилась в столкновения между членами ДПБ, пасдарами и жандармерией, несмотря на то что эта партия не имела сепаратистской направленности, а ставила цель образования автономии для белуджей в рамках Ирана. Более того, она особо подчеркивала идею единства всех народов иранского государства.

Наряду с деятельностью ДПБ в Захеде, центральном городе провинции, был открыт “Дом белуджа”, занимавшийся общественно-политической и культурной работой среди белуджского населения региона. Инициаторами его организации выступила политически активная белуджская молодежь, которая сразу после свержения шахского режима захватила в Захеде здание, где прежде располагался центр шахской партии “Растахиз”. Исламский комитет города, однако, выступил против создания такого центра, попросив организаторов очистить помещение. Но последних поддержал народ и белуджская интеллигенция, и комитетчикам пришлось отступить. Тем не менее они продолжали прилагать усилия для закрытия “Дома белуджа”, используя различные приемы: распускали слухи о том, что этот “Дом” призывает к сепаратизму, и старались столкнуть под любыми предлогами представителей общинно-клановой элиты и белуджских демократов-автономистов, при этом племенным формированиям раздавали оружие. Несмотря на определенные сложности, “Дом белуджа” проводил конкретную работу: обеспечил жильем в сельской местности учителей, предоставив им дома бежавших после револю-

ции саваковцев (представителей тайной шахской полиции); обеспечивал пособиями безработных в Захедане; наладил выпуск первого журнала на белуджском языке “Кукар” [68, с. 7]; устраивал фотовыставки; показывал видеофильмы о происходящих событиях в других регионах страны. “Дом белуджа” занимался также организацией празднования 1 мая, проведением митингов и т. д. Его деятельность, естественно, вызывала недовольство укреплявшихся в Белуджистане представителей нового административного аппарата, выражавшего волю Тегерана. Между ними и активистами “Дома белуджа” стала возрастать напряженность, и в конечном счете этот общественно-политический центр был закрыт. Среди демократических организаций, поддерживавшихся антиправительственной оппозицией, были “Общество белуджских преподавателей” и “Общество белуджских студентов”.

“Общество белуджских преподавателей” было создано в 1979 г. как протест против ареста белуджских учителей, участвовавших в движении за культурную автономию Белуджистана, а “Общество белуджских студентов” стало как бы преемником переставшего существовать “Дома белуджа”. Студенческое общество активно занималось политическим просвещением белуджей: в помещении библиотеки университета Белуджистана они открыли курсы политического образования для студентов-белуджей; наладили публикацию информативных материалов о положении курдов, туркмен и распространяли их среди населения; организовывали митинги, на которых подвергали критике политику иранского правительства в отношении национальных меньшинств.

Политизация общества в Белуджистане привлекала внимание нового иранского руководства, озабоченного распространением идей революции в этом регионе. В ряде районов провинции имели место столкновения между сторонниками и противниками нового режима. Для выяснения обстановки туда была направлена специальная делегация во главе с Ибрахимом Язди, занимавшим в то время должность министра иностранных дел. После изучения обстановки в провинциях Систан и Белуджистан делегация представила доклад имаму Хомейни и Революционному совету. В Тегеране Язди в интервью информационному агентству “Парс” заявил, что “причинами столкновений в Систане и Белуджистане были сложные в регионе, связанные с политическими, культурными, экономическими, социальными и религиозными различиями, которые время от времени проявлялись в форме обострения только религиозных противоречий”. Он далее сказал, что не считает, что эти противоречия имеют фундаментальное значение, и рассчитывает на то, что белуджи и систанцы, будь они сунниты или шииты, “могут жить вместе в гармонии и мире”. Высокопоставленный иранский чиновник также отметил, что эти столкновения можно в принципе рассматривать как следствие давления, оказываемого на белуджей прежним, шахским режимом, и он полагает, что подобные стычки более не должны повториться. Его беседы с представителями различных классов и слоев белуджского общества позволили, по его мнению, понять характер запросов населения Белуджистана,

а также выработать предложения по урегулированию ситуации в Белуджистане [68, с. 9].

К визиту Язди в Захедан была приурочена манифестация на главной площади города, организованная “Обществом белуджских преподавателей”, которое намеревалось выразить свой протест против ареста некоторых преподавателей, выступавших против политики правительства в области культуры и образования. На митинге выступили представители различных политических течений, в том числе и суннитские религиозные деятели. Так, в частности, мулла Абдумалек поддержал требования белуджского населения об удовлетворении культурных и религиозных запросов белуджей.

Результатом усилий “Общества белуджских преподавателей” явилось разрешение представителей иранской администрации на издание газеты “Голос учителя” на белуджском языке и т. д. В дальнейшем деятельность этой организации стала сворачиваться из-за противодействия со стороны пасдаров. Между последними и функционерами “Общества белуджских преподавателей” произошли столкновения, в итоге несколько белуджей оказались в тегеранской тюрьме Эвин. Однако общество развернуло широкую кампанию по освобождению преподавателей из тюрьмы. На главной площади Захедана была организована сидячая забастовка, продолжавшаяся две недели. После того как группа арестованных была освобождена, забастовка прекратилась.

Несмотря на относительный успех деятельности белуджских организаций, иранские власти всячески пытались свернуть их деятельность. Обычно пасдарам удавалось по ночам захватывать помещения этих организаций и таким образом прекращать работу оппозиционных организаций.

Деятельность белуджских общественно-политических группировок была довольно противоречива и непоследовательна, поскольку они состояли из представителей, разделявших взгляды различных политических партий постреволюционного Ирана. Из-за кратковременности функционирования им не удалось обрести свое политическое лицо, разработать стратегию и тактику действий. Однако с их ликвидацией общественно-политическая активность белуджей не сократилась. В Захедане продолжала работать организация “Союз мусульман”, имевшая религиозно-политическую направленность, и “Освободительное движение Белуджистана”, поддерживаемое курдским национально-демократическим движением.

Как нами отмечалось выше, “Союз мусульман” выступал в защиту белуджской автономии в центральных органах управления в Тегеране. Его руководитель Абдоль Азиз Моулави поначалу поддерживал прежний шахский режим и в своих проповедях в мечети Захедана утверждал, что шах является “тенью бога” на земле, хранителем и гарантом иранских национальных традиций. Но с изменением политической обстановки в стране, накануне отъезда шаха из Ирана, Абдоль Азиз Моулави создал свою общественно-политическую организацию “Реформистская партия мусульман”. В нее входили д-р Малекзахи, Сотван, Тахери и другие авто-

ритетные люди Белуджистана, поддерживавшие шахский режим и его устои. Они ставили своей целью противодействовать проникновению идей иранской революции в Белуджистан. Во многих шахрестанах провинции возникли отделения этой организации. После того как шах бежал из страны, она начала приспосабливаться к новым политическим условиям, поскольку стала очевидной безвозвратность старого режима. Организация белуджских суннитов “Реформистская партия мусульман” изменила свое название на “Союз мусульман”, как бы подчеркивая своим названием лояльность к шиитскому духовенству, вставшему во главе руководящих органов страны. Глава белуджских суннитов Абдоль Азиз Моулави в шиитской мечети в Захедане заявил о своей солидарности с шиитами, осудив политику Мохаммеда Реза Пехлеви, и поддержал усилия аятоллы Хомейни по свержению шахского режима.

В постреволюционное время Абдоль Азиз Моулави поначалу поддержал требование белуджского народа на автономию. Преследуя цель добиться равноправного статуса суннитов и закрепить это положение в конституции, он представил в меджлис предложения об изменении статей 11, 12 и 13 проекта иранской конституции. Но, как известно, эти предложения не прошли.

Когда в 1979 г. в Захедан прибыла делегация во главе с Язди, то “Союз мусульман”, собрав на главной площади города представителей разных политических течений, в том числе функционеров своей организации, “Общества сисанцев” и пасдаров, защищавших идеи исламской революции, а также “Общества белуджских преподавателей”, “Общества белуджских студентов” и др., спровоцировал суннитско-шиитские стычки, которые в дальнейшем переросли в серьезные вооруженные столкновения между белуджами и пасдарами. Белуджи рассчитывали, что в этом противостоянии Абдоль Азиз Моулави займет сторону белуджей, но ошиблись. Аятолла не вышел к народу, который требовал назначения губернатором провинции Белуджистан Данеш Наруша, белуджа по национальности, а не Бехрами, ранее занимавшего административный пост в Кермане и изгнанного оттуда. Абдоль Азиз Моулави в этой ситуации поддержал Бехрами, угодного центральным властям [68, с. 11].

Вооруженное противостояние белуджей и пасдаров продолжалось в течение трех дней, после чего новый губернатор Белуджистана потребовал оружие в целях предотвращения новых столкновений.

Процесс укрепления власти шиитского духовенства в Белуджистане проходил весьма сложно и неоднозначно, поскольку собственно белуджское население, по преимуществу представлявшее низшие слои провинциального общества, относилось к идеям революции Хомейни негативно. В то же время группы белуджей, связанные родственными, политическими и деловыми отношениями с курдами, стали проникаться идеями политической борьбы за национальные права, распространенными в Иранском Курдистане. В Белуджистане появились политические функционеры, солидарные с курдским национально-демократическим движением. Они проводили политическую работу преимущественно среди малограмотно-

го белуджского населения. Вместе с тем образованная, политически активная часть белуджского общества выражала стремления, созвучные пропагандируемым идеям автономии. Ими была создана политическая организация “Освободительное движение Белуджистана”. Эта организация выработала свою программу, в которой подчеркивала, что она имеет целью осуществление социально-политических и экономических программ, направленных на развитие Белуджистана в интересах белуджского народа. В ней критиковалась политика шахского режима в отношении Белуджистана, поскольку реформы слабо коснулись этой провинции, где не было создано индустрии и на развитие отпускались жалкие крохи. Шахский режим рассматривал эту провинцию прежде всего с точки зрения ее стратегического значения. Здесь строились укрепления и казармы для шахских войск. На административные должности назначались, как правило, чиновники из центра. Белуджи не допускались на важные управленческие посты. Когда шахский режим был свергнут, белуджи рассчитывали, что ситуация изменится к лучшему и Белуджистану будет наконец уделено внимание. Но представители нового режима более заботились об утверждении идей шиизма и шиитской государственности в Белуджистане, чем об облегчении участи белуджского населения. Все это побудило образованные круги белуджей к созданию “Освободительного движения Белуджистана” (ОДБ). Главная и конечная цель этой партии состояла в осуществлении программы самоуправления в Белуджистане, которое могло бы обеспечить, по их мнению, процветание этого благодатного края. Они рассчитывали организовать свою борьбу совместно с движениями других национальных меньшинств за автономию (курдами, туркменами и т. д.). Свои политические задачи она сформулировала следующим образом:

1. Свержение режима шиитского духовенства в Иране, который препятствует распространению идей автономии в стране и в Белуджистане в частности и не способен решить социальные и экономические проблемы провинции в интересах белуджского населения.

2. Осуществление самоуправления в Белуджистане в форме автономии, без чего ОДБ не мыслит обеспечения национальных прав белуджей. Оно считает, что белуджи способны образовать местный меджлис, который бы занимался внутренними делами провинции. Без этого, по его мнению, нельзя возродить культуру белуджей и обеспечить их национальные права в рамках демократического Ирана. В связи с этим ОДБ считало, что свержение режима Хомейни и провозглашение автономии белуджей — это две неразрывные задачи.

3. ОДБ осознает, что осуществление этих задач невозможно без поддержки других народов Ирана. В связи с этим оно заявило о своей солидарности с борьбой курдов за автономию и выдвинуло лозунг “Демократия Ирану, автономия Белуджистану”.

4. ОДБ выступило за освобождение всех политических заключенных. За демократизацию общественной и политической жизни страны.

5. ОДБ выдвинуло обширную социальную программу: развитие здравоохранения, сокращение безработицы и создание рабочих мест, обеспечение бесплатного образования.

6. Эта организация выступила также в защиту свободы слова, печати, использования белуджского языка в школах и делопроизводстве и прочих социальных свобод.

ОДБ заявляло о своей решимости бороться до победного конца, чтобы покончить с нищетой, бесправием белуджского народа, и выдвинуло лозунги “Долой режим Хомейни” и “Да здравствует автономия Белуджистана в рамках свободного демократического Ирана”. Эта программа была обнародована в 1981 г., и функционеры этой организации стремились донести ее содержание до всего белуджского населения провинции. Очевидно, что эта деятельность не могла найти понимание сторонников режима шиитского духовенства, и против ее функционеров начались репрессии. Режим прилагал усилия, чтобы подавить возникшее национально-демократическое движение белуджей силовыми методами.

Среди различных течений белуджского движения за автономию подлинно демократические просматривались довольно слабо. Они не имели реальной опоры как в самом Иранском Белуджистане, так и за его пределами. В мае 1979 г. в автономистское движение этого национального меньшинства попытались вмешаться некоторые заинтересованные в дестабилизации обстановки в Иране внешние силы, которые стали содействовать созданию вооруженных отрядов белуджей, бежавших из Ирана во время революции, для засылки их в Иранский Белуджистан.

Накануне референдума, обратившись к белуджистанскому остандару (губернатору) Джавири, аятолла Хомейни обещал восставшим белуджам амнистию, если те добровольно сдадут оружие, а когда белуджи ответили, что оружие сдадут только после удовлетворения их требований об автономии, в провинцию был направлен премьер-министр Базарган. Переговоры с белуджами ни к чему не привели. Тогда были применены репрессии к сторонникам автономии, сопротивлявшихся убивали. Белуджское автономистское движение было загнано в подполье.

Сходные этнополитические процессы были характерны и для районов расселения иранских арабов, которые так же, как и туркмены, и белуджи, и курды, активно участвовали в антишахском движении. В отличие от районов расселения туркмен и белуджей, в ареале проживания иранских арабов существовали крупные промышленные нефтеперерабатывающие предприятия, а также фабрично-заводская промышленность. Рабочие этих предприятий в постмонархическом Иране проявили большую политическую активность наряду с представителями традиционных общинно-клановых структур. Как и у некоторых других этносов Ирана, у иранских арабов наблюдались различные течения в национальном движении: одно из них возглавляла традиционная общинно-клановая элита, а другое — слои, связанные с общедемократическими силами иранской оппозиции.

Арабское население Ирана, поддерживавшее общинно-клановых вождей, рассчитывало на то, что с приходом нового режима они смогут решить тянущуюся со времен средневековья проблему Арабистана. На протяжении XVI—XIX вв. арабским племенам удавалось сохранить определенную политическую самостоятельность на территории Иранской империи. Опираясь на поддержку лидеров иракских шиитов, шейх Хазаль намеревался полностью освободить Арабистан и Ирак от турецкого и иранского присутствия и создать независимое арабское государство [292, с. 82]. В результате двусмысленной политики Великобритании, поначалу поддержавшей шейха Хазала, иранскому шаху в 1925 г. удалось преодолеть арабский национализм в Хузестане, и Арабистан был окончательно включен в состав Ирана в качестве провинции Хузестан.

Тем не менее арабское национальное движение не было сломлено. Тому были объективные причины. Общее возмущение арабов вызывало исторически сложившееся высокомерное и пренебрежительное отношение иранских националистов к арабам, политика дискриминации шахского режима по отношению к неперсидским этническим группам в Иране. Недовольство вызывалось и неравномерным распределением доходов от добываемой в провинции нефти и расходами, выделяемыми на социальные и культурные нужды арабского населения. Централизация власти и уродливые формы проведения экономической политики в Иране в период общественных преобразований “белой революции” привели к постепенному размыванию традиционной власти общинно-клановой знати и духовенства. Вовлеченные в различные отрасли экономики выходцы из арабских деревень попадали главным образом на низкооплачиваемую работу и составляли беднейшие слои городского населения. Арабская интеллигенция и служащие были недовольны отсутствием перспектив продвижения по службе и т. д.

Между тем в 20—60-е годы XX в. наблюдалась высокая политическая активность арабского населения, обострение арабского национализма и актуализация решения проблемы Арабистана.

Новый виток развития проблемы Арабистана связан с победой иранской революции 1978—1979 гг. и созданием Исламской Республики Иран. Арабы Хузестана, и прежде всего занятые в нефтяной промышленности рабочие, приняли активное участие в революционных событиях. Рабочие нефтепромыслов в Абадане, ткацкой фабрики “Шахи” вступили в противоборство с правительственными войсками. На многих предприятиях были созданы рабочие революционные комитеты. Некоторые из них в ходе антишахской забастовки взяли руководство фабриками в свои руки, организовали выпуск необходимой продукции, сохранили предприятия от разрушений. В кровопролитных боях с шахскими войсками арабы понесли тяжелые потери. Настоящей трагедией для местного населения стали уличные столкновения 28 декабря 1978 г. в Ахвазе, 9 января 1979 г. в Агаджари, 20 января 1979 г. в Дизфуле: танки давили демонстрантов, расстреливали их из пулеметов. В Хузестане антимонархические демонстрации продолжались многие месяцы. Между тем эти

и другие заслуги арабов перед революцией и родиной не были приняты во внимание новыми властями [51, с. 115].

Рабочие революционные комитеты выступили с требованиями повышения заработной платы, улучшения социального обеспечения, сокращения рабочей недели, гарантий против безработицы, участия в управлении предприятиями. Хотя забастовки в поддержку требований рабочих встречали сочувствие некоторых политических организаций края, они были осуждены и аятоллой Хомейни, и правительством Базаргана. Так, министерство труда и социальных дел отвергло требование рабочих о 40-часовой рабочей неделе.

Во главе возрождения идей арабского национализма встали радикальные националистические организации. Так, “Народный фронт освобождения Арабистана” (НФОА) уже в феврале 1979 г. заявил об отказе от вооруженной борьбы и выразил готовность к сотрудничеству с режимом. В дальнейшем он был переименован в “Арабское народное движение аль-Ахваза” (АНДА).

Религиозный лидер арабов Хузестана аятолла М. аль-Хагани поддерживал тесные связи с Хомейни еще в дореволюционный период. Его брат ходжат-оль-ислам Иса был личным советником Хомейни, отвечал, в частности, за перевод на арабский язык выступлений и религиозных трудов аятоллы [341, 25.07.1984, с. 28—29].

Скромные национальные претензии арабов не выходили за рамки предоставления культурной и административной автономии, предусматривая местное самоуправление, подчинение тегеранскому правительству. В то же время арабы хотели добиться разрешения шире использовать родной язык в издательской деятельности (книги, журналы, периодика), радио- и телевизионных передачах, преподавать его в школах Хузестана. Хотя на словах правящие круги Ирана не были против определенной либерализации общественной жизни на периферии страны, на практике дело обстояло несколько иначе. Члены Революционного совета опасались, что арабы будут требовать политической автономии, поскольку с этой проблемой они связывали вопрос об отделении этой провинции от Ирана. Нежелание нового режима признать национальные права иранских арабов способствовало постепенному нагнетанию напряженности в Хузестане. Особое недовольство арабского населения вызывало засилье подчиненных непосредственно Тегерану отрядов “стражей исламской революции” и исламских революционных комитетов, продолжавших по существу прежнюю политику “иранизации” Хузестана. Эти противоречия привели к вооруженным столкновениям “стражей” с арабами.

Весной 1979 г. в Абадане, Хорремшехре и ряде других городов состоялись мирные демонстрации с требованиями предоставления Хузестану автономного статуса, ограничения полномочий исламских революционных комитетов и т. д. В апреле 1979 г. аятолла М. аль-Хагани безуспешно пытался добиться личной аудиенции у Хомейни для вручения ему петиции, предусматривающей удовлетворение требований хузестанских арабов [51, с. 115]. В ней содержались следующие конкретные требования:

- признать арабов этническим меньшинством Ирана и зафиксировать это в Конституции ИРИ;
- создать местный законодательный орган власти;
- сформировать арабские суды для решения всех споров между арабскими жителями на основе законов Исламской республики;
- признать арабский язык вторым официальным языком;
- ввести в обязательном порядке преподавание арабского языка в начальных школах;
- создать арабский университет в автономной области;
- подтвердить приоритет арабов на право занимать официальные должности в автономном районе;
- гарантировать свободу информации и прессы на арабском языке;
- выделить часть доходов от добываемой в Арабистане нефти на развитие провинции;
- гарантировать право арабам служить в местных армейских и полицейских частях без каких-либо ограничений;
- пересмотреть законы о распределении земли [51, с. 116].

Выступления в Хузестане имели мирный характер и не носили антирежимной направленности.

26 апреля 1979 г. в Тегеране состоялись переговоры между делегацией арабов, возглавляемой аятоллой Хагани, и представителями правительства Базаргана. Достигнутое в результате переговоров соглашение должно было положить конец столкновениям. Но уже 30 мая 1979 г. “стражи революции” грубо нарушили условия соглашения — убили свыше 30 арабов. Кровавый день 30 мая 1979 г. был назван арабами Хузестана “черной средой”.

События “черной среды” всколыхнули арабов провинции: тысячи людей взялись за оружие. В ожесточенных боях погибали персы и арабы — бывшие участники борьбы против монархии. По приказу генерал-губернатора Хузестана адмирала А. Мадани в Хорремшехр были введены войска и отряды “стражей исламской революции”, которые начали кампанию по разоружению арабского населения, разгону их общественных и политических организаций. В ходе последовавших за этим вооруженных столкновений погибло 500, ранено было 320 и арестовано 700 человек арабской национальности. Аятолла Хагани потребовал вывода войск из провинции Хузестан. Адмирал Мадани, представитель тегеранских властей, эти условия принял. 6 июня 1979 г. арабы выдвинули новые требования из 8 пунктов [51, с. 17]. Предусматривалось проведение следующих мер в интересах арабского населения Ирана: улучшение условий жизни крестьян, назначение арабов на административные должности в городах провинции, освобождение из тюрем политических заключенных, оказание материальной помощи семьям погибших и возобновление деятельности культурного центра в Хорремшехре. Однако условия соглашения так и остались на бумаге. Режим Хомейни категорически отказывался от поиска каких-либо компромиссных путей решения конфликта, настаивая на безоговорочном разоружении арабского населения

и роспуске всех политических группировок. Подразделения армии и “стражей революции” по-прежнему патрулировали населенные пункты провинции. В свою очередь боевики радикальных группировок совершили несколько диверсий на нефтепромыслах Хузестана.

После того как попытки достичь компромисса с адмиралом Мадани оказались бесплодными, в июле 1979 г. в Хузестане вспыхнула так называемая война с нефтепроводами. Удары наносились, можно сказать, по ахиллесовой пяте Исламской республики. Батальон охраны Иранской нефтяной компании проявил полную беспомощность в борьбе с диверсиями. Только за одну неделю с 7 по 13 июля 1979 г. оказались выведенными из строя 8 нефте- и газопроводов. Были взорваны главным образом крупные 42- и 56-дюймовые трубопроводы, соединявшие нефтепромыслы с портом на о. Харк в Персидском заливе.

По всему Хузестану разнеслась весть об акциях арабов из отряда “Черная среда”. 7 июля 1979 г. они взорвали главный нефтепровод в Агаджари. Пожар, вызванный этим взрывом, вывел из строя еще четыре других нефтепровода. 10 июля 1979 г. был взорван нефтепровод Ахваз—Абадан, по которому сырье подавалось на нефтеочистительный завод. В июле того же года был взорван мост иранской железной дороги, а также совершено нападение на таможенную Хорремшехрского порта и разрушены радиолокационные установки в арабской деревне Шогедан. Арабы атаковали губернаторскую резиденцию адмирала Мадани и его штаб военно-морских сил. Тогда “стражи исламской революции” не без ведома Мадани сожгли здание арабского культурного центра в Хорремшехре и расстреляли его беззащитных служащих. После этого конфликт между исламским лидером движения арабского меньшинства аятоллой Хагани и генерал-губернатором Мадани обострился до крайности. Первый потребовал арестовать и отдать под суд участников нападения на культурный центр, возместить ущерб родственникам убитых и предоставить арабам культурную автономию. Но адмирал Мадани обвинил аятоллу Хагани в потворстве диверсантам и контрреволюционерам и пригрозил арабам нанести новый удар, если они будут настаивать на своих требованиях. Обстановка в провинции становилась все более напряженной. По требованию активистов движения арабов аятолла Хагани осудил действия хузестанского губернатора в открытой телеграмме, направленной премьер-министру Базаргану, и вопрос был передан в Исламский революционный совет.

С июля в провинции вновь начались массовые демонстрации, участники которых помимо автономистских лозунгов выдвинули требование судить адмирала Мадани. Помимо этого население Хузестана обратилось к генеральному секретарю ООН с жалобой на дискриминационную политику режима Хомейни.

В середине июля 1979 г. в Хорремшехре и Абадане произошли новые столкновения между арабскими автономистами и “стражами исламской революции”. Аятолла М. аль-Хагани вместе с семьей был арестован и перевезен в Кум.

Таким образом, сторонникам Хомейни удалось вытеснить аятоллу Хагани, выражавшего интересы арабского мусульманского меньшинства, с политической арены. Это привело к заметному спаду политической активности арабских автономистов, практически прекратились демонстрации и митинги. Против режима Хомейни продолжали выступать немногочисленные вооруженные группировки: “Движение моджахедов мусульманского арабского народа”, “Народное движение Арабистана”, “Черная среда” и др. В конце 1979 — начале 1980 г. они совершили ряд диверсий на нефтепромыслах и нападения на представителей режима. 30 апреля 1980 г. арабскими боевиками (предположительно из “Черной среды”) было захвачено иранское посольство в Лондоне. Они требовали предоставления Хузестану автономии, освобождения арестованных членов арабских группировок. После категорического отказа Тегерана удовлетворить их требования посольство было освобождено английскими спецподразделениями.

По мере своего развития события в Хузестане оказывали все большее воздействие на и без того ухудшающиеся отношения между Ираном и Ираком. Багдад попытался использовать движение иранских арабов за автономию как рычаг давления на режим Хомейни. Он поощрял автономистское движение в Иране за создание на территории расселения иранских арабов независимой республики Арабистан. После начала ирано-иракской войны, осенью 1980 г., проблема Арабистана получила новый аспект развития.

Для Багдада создание буферного государства во многом позволило бы сократить протяженность границы с Ираном, снимало бы проблему совместного суверенитета над р. Шатт эль-Араб, снижая тем самым возможность Тегерана оказывать давление на иракскую политику. Более того, в случае попыток Тегерана переиграть вопрос Арабистана в конфликт оказалась бы втянута Лига арабских государств, что давало бы Багдаду дополнительный шанс добиться столь желаемой им арабизации ирано-иракских противоречий. Багдад между тем не имел достаточно четкого представления о будущем Хузестана, связывая решение этого вопроса с конкретной политической ситуацией на ирано-иракской границе. Руководствуясь политическими соображениями, Багдад стремился ослабить недовольство иракских курдов, а также нейтрализовать активность иранских арабов, чтобы избежать негативных последствий вовлечения Хузестана в центр боевых действий в результате иракского наступления. Иракская армия преднамеренно задержала артобстрел и взятие Хорремшехра и Абадана, чтобы дать возможность арабскому населению покинуть зону боев. Иракские армейские части помогали жителям восстанавливать разрушенные дома, школы и т. д.

Между тем этнополитическая ситуация в Хузестане постепенно начала нормализоваться, так как центральные власти предоставили определенные привилегии району Хузестана, поскольку 60% арабского населения Ирана являлись шиитами. Было узаконено использование арабского языка в местных учебных заведениях, несколько увеличился процент

участия арабов в органах провинциальной администрации. Эта политика в отношении общинно-клановых структур способствовала сокращению активности традиционной элиты. Спротивление режиму шиитского духовенства продолжали, однако, оказывать в Арабистане представители организаций общеиранской оппозиции, таких, как “Моджахедин-е Халк”, а также “Народное движение Арабистана” и “Политическая организация арабского народа Арабистана” [292, с. 101].

Высокая общественно-политическая активность наблюдалась и среди иранских азербайджанцев, в своем большинстве шиитов. О национальном возрождении народа свидетельствовали издания многочисленных периодических изданий и книг на азербайджанском языке в Тегеране и Тебризе, где действовали такие политические организации, как “Партия приверженцев свободы Азербайджана”, издававшая свой журнал “Ездаш” (“Товарищ”), и Демократическая партия Азербайджана (ДПА), начавшая выпускать газету и журнал “Азербайджан”.

По сравнению с другими разделенными народами Ирана азербайджанцы (так же как и иранские арабы) проживали в развитом в социально-экономическом отношении регионе страны, который был, по мнению Реза Годса, “житницей Ирана” [195, с. 15]. Часть иранских азербайджанцев достигла достаточно высокой степени этнорелигиозной консолидации, осознавая себя иранцами-шиитами. После свержения шахского режима обострение ситуации в Иранском Азербайджане произошло не столько из-за популярности автономистских идей, сколько из-за политического соперничества, возникшего между некоторой частью азербайджанских финансово-предпринимательских кругов и шиитского имамитаского духовенства в борьбе за власть с узурпировавшими ее улемами джафаритского толка и поддерживавшими их кругами иранской буржуазии. Политизация общественной жизни способствовала формированию там ряда политических организаций, о которых речь уже шла выше, и в особенности религиозно-политической “Партии исламской республики мусульманского народа” (ПИРМНИ), возглавляемой аятоллой Шариат-Мадади. Несмотря на то что в ее программе национальный вопрос не фигурировал, это не стало помехой для его сторонников, которые выступили в конце 1979 г. с протестом против игнорирования этнорелигиозных интересов иранских азербайджанцев, с призывом к борьбе за освобождение от продолжавшегося угнетения, за национальную автономию [340, 03. 01. 1980]. В декабре 1979 г. в Тебризе прошли массовые демонстрации, выдвинувшие требование предоставления автономии азербайджанцам и другим этническим меньшинствам Ирана. Массовые демонстрации протеста состоялись и в других городах Иранского Азербайджана. Однако сам Шариат-Мадади, как известно, отдавал предпочтение религиозному принципу решения межнациональных отношений и поэтому не стал лидером автономистского движения. Кроме того, ни одна из оппозиционных организаций азербайджанских автономистов не смогла стать лидером демократического движения в Иранском Азербайджане. По ряду причин автономистское движение в Иранском Азербайджане не сумело вылиться в подлин-

но национальную форму. Одной из важных причин отсутствия в Иранском Азербайджане массового движения за автономию являлось то, что уже при новом режиме представители азербайджанцев имели доступ в верхние эшелоны власти страны. Многие ключевые позиции в политической системе Исламской Республики Иран находились в руках шиитов азербайджанского происхождения. Занимая важные позиции в политической системе государства, эти деятели, являясь выразителями общеиранских интересов, не выступали от лица своего народа. Согласно утверждениям английского журнала “Экономист” от 15 декабря 1979 г., некоторые азербайджанцы заявляли, что в своем участии в самоуправлении в Азербайджане они заинтересованы меньше, чем в управлении всей страной.

Глубокая приверженность исламским идеалам социальной справедливости была характерна для средних слоев иранцев-шиитов как персидского, так и азербайджанского происхождения. Издавна учащиеся из Азербайджана неизменно составляли большую прослойку в религиозных училищах Кума — крупного религиозного центра Ирана. Немало азербайджанцев среди духовных лиц и в самом Иранском Азербайджане, где они традиционно занимают сильные позиции.

Элитарные слои иранцев-шиитов азербайджанского происхождения были заинтересованы не столько в обособленности, сколько в создании таких условий, при которых им была бы обеспечена беспрепятственная возможность для деятельности в пределах всей страны, особенно в промышленно развитом Центральном районе и в Тегеране, крупнейшем торгово-промышленном центре страны. Эта часть промышленных предпринимательских кругов, как и часть интеллигенции, в целом считала сложившееся положение приемлемым, выступая только за расширение культурной и административной автономии Азербайджана.

Но была и другая часть деловых кругов. На ее предпринимательских возможностях и деятельности сказывалось абсолютное и относительное отставание Азербайджана от Центрального и Исфаханского районов страны. Поэтому она, вкупе с выразителями ее интересов из числа азербайджанской интеллигенции, выступала за больший учет национальных интересов Азербайджана во всех сферах жизни.

Таким образом, результатом процесса консолидации персоязычных шиитов в конце 70-х годов XX в. явилось свержение шахского режима и формирование новой государственности, в которой главным этническим стержнем выступали иранцы-шииты. Они заняли доминирующее место в структуре государственного аппарата, управленческих и прочих административно-хозяйственных институтах и силовых структурах. Иранцы-шииты старались укрепить свое положение в стране, расширить ареал своей политической и прочей активности, отдавая предпочтение силовому методу решения этнонациональных конфликтов. Наибольшую жизнеспособность проявило шиитское духовенство, вставшее во главе общественно-политических преобразований в стране. Оно выдвинуло программу исламизации и шиитской “культурной революции”, нацеленную на содействие распространению культуры иранцев-шиитов в стране

и за ее пределами и на подавление этносоциальной активности других этносов, не связывавших перспективы своей этнокультурной будущности с шиитской теократией.

Такая ситуация, однако, не устраивала новых шиитских реформаторов, выдвинувших на первый план идеи мусульманской (шиитской) солидарности. Движения этнических групп поначалу не содержали протеста против навязывания чуждого им шиитского менталитета, а носили характер борьбы за признание их национальных прав и в зависимости от социальной дифференциации общества того или иного провинциального региона выдвигали лозунги защиты своей “малой родины” либо автономии в рамках иранского государства и не имели сепаратистской направленности.

Межнациональные конфликты охватили районы расселения этносов как внутренней, так и внешней периферии, в особенности разделенных государственными границами — азербайджанцев, арабов, курдов, туркмен, белуджей. Движения этих, а также ряда других этнических групп свидетельствовали о том, что одни социальные группы еще находились в лоне религиозного мировосприятия, другие проявляли общинно-клановое сознание, а третьи стояли на социально-классовых позициях. Важное значение для движений этих этносов имел внешний фактор. Так, например, арабы были связаны различными этническими, хозяйственными и прочими отношениями со своими земляками в Ираке и с арабами арабского мира в целом.

Вместе с тем этносоциальные процессы к востоку от центра не имели столь бурных проявлений. Туркмены и белуджи обладали менее высоким уровнем национального самосознания, соответствующим характеру их социально-экономической и политической деятельности. Иранских туркмен не поддерживали туркмены, занимавшие территорию советской Туркмении, где формировался принципиально новый тип туркменского этноса, связанный с системой ценностей советского общества, его политикой, идеологией и хозяйственной системой. Поэтому иранские и советские туркмены различались по характеру психологии, менталитету, этническим, социальным характеристикам и т. д. Различие хозяйственных, культурных и иных ориентаций не вызывало у обеих частей туркменского этноса объединительных устремлений.

Несколько иначе этносоциальные процессы проходили в белуджском этническом ареале. Здесь, напротив, наблюдалось заметное сходство в социально-экономических, этнических, религиозных и прочих системах белуджского общества Ирана, Афганистана и Пакистана. Белуджи поддерживали между собой родственные, хозяйственные и социально-политические связи, но главное — они осознавали себя частью суннитской общины. Поэтому этнорелигиозный фактор являлся здесь важным консолидирующим инструментом. Но распространение в Иранском Белуджистане идей шиизма, а ранее идей паниранизма и пехлевизма сдерживало процессы консолидации. Белуджи Ирана связывали свою судьбу с иранской государственностью, о чем свидетельствовал характер

их национального движения, не обнаруживающий признаков сепаратизма.

В целом в конце 70-х — начале 80-х годов в обществе иранской периферии наблюдался активный процесс социальной дифференциации, о чем свидетельствует также возникновение множества консорциев в форме различных группировок и партий. Так, некоторая часть провинциального общества была склонна к выдвиганию лозунгов “Великого Белуджистана”, “Великого Курдистана”. Другую группу составляли объединения, входящие в состав автономистских демократических движений. Характерная черта движений за автономию — их тесное переплетение с борьбой за демократизацию общественной жизни всей страны. Борьба за автономию — это не только следствие этносоциальной эволюции иранской этноструктуры, но стимул к ее дальнейшему развитию. Впервые в Иране наблюдались признаки того, что национальные и демократические движения стремились к взаимной координации. Была выдвинута идея переустройства иранского государства на федеративной основе. Однако не следует переоценивать эти стремления к согласованности действий. Они все-таки имели в значительной степени декларативный характер.

Идеи федерализма охватили и районы традиционного номадизма, в которых также наблюдались процессы социополитической консолидации. Традиционное общество подверглось за время шахских реформ значительной трансформации, и общинно-клановые вожди уже не могли выполнять консолидирующие функции. В то же время районы внутренней неперсидской периферии были слабо политизированы. Это было связано со спецификой образа жизни населения этих районов, изолированных от очагов антишахской оппозиции. Идеи автономии для этих районов были малопонятны. Население не имело четких идейных и политических ориентаций, не сумело и выдвинуть своих национальных лидеров.

Антишахское общедемократическое движение, единое в стремлении сокрушить тоталитарную монархическую систему, вскоре начало дифференцироваться не только по национальному, но и по этнорегиональному признаку. Движения, возглавлявшиеся общинно-клановой элитой, были рассеяны, а их участники благодаря принятой правящим режимом политике в отношении традиционных социальных структур инкорпорированы в иранское общество. Автономистские движения разделенных этносов не сумели консолидироваться и были подавлены вооруженным путем, так же как и суннитское течение. Суннитское духовенство не пошло по пути формирования антишиитской коалиции. Видные суннитские авторитеты Ирана предпочли покинуть страну. Одни из них, как, например, шейх Хосейни, находясь за рубежом, продолжали в средствах массовой информации выражать свои взгляды по проблемам национальных отношений в стране, другие, как Абдоль Азиз Моулави, покинув Иран, примкнули к афгано-пакистанской мусульманской коалиции.

Наиболее остро этнополитический конфликт проходил в Иранском Курдистане, который приобретал не только межэтнический и этнорегиональный, но и этнорегиональный характер.

Межэтнический конфликт в ареале расселения иранских курдов

После свержения шаха представители центральной администрации покинули курдские районы. Власть нового режима там также не ощущалась, поскольку он еще не создал структуры местного управления. Между тем в Иранском Курдистане стали сосредотачиваться различные силы общеиранской оппозиции, противостоящие правящему режиму. Здесь же активизировалось курдское повстанческое движение; оно не было однородным, а состояло из многочисленных течений различной идеологической ориентации. В этом же регионе существовала проблема курдских беженцев из Ирака и Турции, ощущались сложности в социально-экономической сфере и т. д.

Социальную основу курдского общества Ирана составляли преимущественно крестьяне, мелкие производители и торгово-ростовщические круги, духовенство, небольшая по численности бюрократия, батраки и поденщики.

подавляющая часть курдов Ирана вела оседлый образ жизни, но были и курды, занимавшиеся отгонным скотоводством и находившиеся на полуседлом положении. У них сохранялись традиционные общественные отношения. Однако сам традиционный общественный строй курдских кочевников подвергся значительному разрушению в результате политики вестернизации и модернизации, проводимой шахским режимом.

Курды в Иране издавна занимались скотоводством и земледелием. Заливные луга в низовьях рек Иранского Курдистана, где господствует теплый климат с весьма умеренной зимой, представляли собой прекрасные пастбища. В основном здесь разводили мелкий рогатый скот (овец и реже коз), а местами и крупный (коровы и буйволы). Основную группу сельского населения составляли мелкие землевладельцы, не имевшие технологического опыта обработки земли и не способные делать крупные капиталовложения [113, с. 25—26]. В 70-е годы в Иранском Курдистане были предприняты попытки образования сельскохозяйственных кооперативов, но эти кооперативы мало затрагивали производственные отношения, сложившиеся в курдской деревне, являясь большей частью снабженческо-сбытовыми организациями. В целом сельское хозяйство в этих районах оставалось самой отсталой отраслью. После свержения шахского режима земли немногочисленных крупных помещиков были распределены между малоземельными крестьянами [318, с. 116]. Сельское население этого региона резко сократилось из-за усиления миграций в города как следствия политических процессов. В Иранском Курдистане этот процесс был вызван ухудшением экономического положения крестьян. Населенные курдами районы были слабо развиты в промышленном отношении. В одних городах курды были доминирующей частью населения (Мехабад, Негаде, Саккыз и др.), в другие приезжали по своим хозяйственным нуждам, останавливаясь в излюбленных кварталах, по большей части населенных армянами (Хой, Маку, Шахпур,

Резайе-Урмия). Такую же картину можно наблюдать в городах, расположенных довольно далеко от районов расселения курдов. Так, в Тебризе, столице Восточного Азербайджана, курдов можно встретить только в определенных кварталах города, где они останавливаются из года в год, приезжая к “своим” друзьям [79, с. 43—44].

Основная масса горожан Иранского Курдистана состояла из ремесленников, служащих торговых предприятий, представителей образованных слоев — чиновников, учителей, священнослужителей и т. д. Все они в той или иной степени находились в экономической зависимости от городской буржуазии (торговцев и владельцев кустарных предприятий, перекупщиков, ростовщиков и т. д.). Среди имущих слоев выделялась группа зажиточных семей (оптовых торговцев, ростовщиков и владельцев предприятий), которые фактически держали в своих руках весь город. С ними была связана некоторая часть курдской общинно-клановой элиты, превратившаяся в помещиков и принимавшая участие в коммерческих операциях. Вместе с тем более половины земельных площадей Иранского Курдистана контролировались городскими имущими слоями или принадлежали им. Однако владельцев крупных промышленных предприятий из числа курдов довольно мало. Незначительно число квалифицированных рабочих-курдов, поскольку в этом регионе почти отсутствуют крупные промышленные предприятия, за исключением нефтеперерабатывающих заводов Керманшаха (Бахтарана). В период общественных преобразований “белой революции” “широкая индустриализация, охватившая многие районы Ирана, едва задела Курдистан”. Единственной современной отраслью промышленности является нефтяная (как добывающая, так и перерабатывающая), сосредоточенная в районах Керманшаха и Нефтешаха [282, с. 165—166]. Наличие крупных запасов нефти в Иранском Курдистане — фактор, имеющий большое экономическое значение для этого района. Нефть дает возможность создать топливно-энергетическую базу и служит сырьем для нефтехимической промышленности.

Фабрично-заводская промышленность в курдских районах в основном была ориентирована на переработку сельскохозяйственной продукции, но уровень ее развития оставался низким из-за отсутствия современных технологий. Между тем в Иранском Курдистане получили развитие такие современные отрасли промышленности, как, например, сахарная (в Хое, Миандообе, Мехабате, Керманшахе, Сенендже), мукомольная, текстильная, производство строительных материалов. Эти и другие промышленные предприятия были оснащены устаревшим оборудованием и являлись малопродуктивными. В большей степени там были развиты кустарные промыслы (производство ковров, кошм, кожаных изделий, резьба по дереву, изготовление грубых тканей из шелка, гончарное производство и т. п.).

Собственниками этих предприятий в основном были некурдские предпринимательские круги. Курдские деловые круги заняты были главным образом торговлей, выполняли посреднические функции при скупке и продаже товаров на рынке. Заработав деньги, они старались покинуть край.

Это обстоятельство замедляло накопление местного национального капитала и не способствовало социально-экономическому развитию Иранского Курдистана.

При отсутствии крупного предпринимательства в этом регионе страны весьма значительной была прослойка образованных слоев из числа курдов. Это выходцы из традиционной курдской элиты, получившие образование в Иране или чаще всего за рубежом (в Европе, СССР), суннитское духовенство и т. д. Несмотря на слабость экономического развития Иранского Курдистана, при наличии богатых природных и иных ресурсов развития большое воздействие на характер и направление этносоциальных процессов после свержения шахского режима оказывали идейно-политические и этнонациональные факторы.

Шахская концепция “единой иранской нации” предполагала переход в лоно персоязычных иранцев всего неперсидского населения. Поскольку государственная социальная политика отдавала приоритет иранцам, то это вызывало протесты среди неперсидского населения страны.

В выдвижении шиизма и усилении социальной значимости иранцев-шиитов вожди курдских общинно-клановых объединений и местные феодалы усматривали ущемление своих религиозных и социальных прав. Их недовольство и обида усугублялись тем, что высшие круги шиитского духовенства игнорировали интересы тех слоев, которые еще недавно с ними сотрудничали. Поэтому реакция общинно-клановой элиты на действия иранских властей в Иранском Курдистане была резко негативной. Она организовала вооруженные формирования, выступавшие с оружием в руках против иранской армии, жандармерии и КСИР. При этом она использовала характерные для своей социальной среды лозунги защиты независимости Курдистана. К числу подобных формирований относились вооруженные отряды шейха Латифа, Хасан-ага Джаванмарди, Саласа Бабахани, шейха Мохаммеда Карбачне и многие другие.

Недовольство новым режимом выражали и курдские крестьяне, ожидавшие начала проведения аграрной реформы. Но конкретные мероприятия в этом направлении правительством задерживались. Большинство курдских крестьян были втянуты в политическую борьбу в рамках различных политических партий, организаций и группировок. Их возглавляли лидеры, вернувшиеся из-за рубежа, где они спасались от преследований тайной шахской охраны САВАК. Эти лидеры приступили к решению курдского вопроса, вооруженные знаниями об опыте строительства национальных отношений в многонациональных государствах. Но среди них не было единства. Одни из них ориентировались на западные модели общественного развития, а другие отдавали приоритет социалистическому пути общественного развития применительно к Курдистану.

Одно из движений возглавляла Демократическая партия Иранского Курдистана (ДПИК). Ее лидеры полагали, что на волне общедемократического движения им удастся реализовать теорию национально-освободительной борьбы, учесть уже имеющийся опыт борьбы курдов за свои национальные права и создать в рамках Иранского Курдистана демокра-

тическое общество по социалистическому образцу. Используя в период антишахской революции ослабление центральной власти, вооруженные отряды курдов установили к весне 1979 г. контроль над значительной частью Иранского Курдистана, включая и крупные города. Власть в них осуществляли революционные советы. Велись радиопередачи на курдском языке, призывавшие к борьбе за национальную автономию в рамках иранского государства. Основным лозунгом ДПИК был “Демократия Ирану, автономия Курдистану”, выдвинутый еще на III съезде партии, состоявшемся в сентябре 1973 г. [285, с. 223].

ДПИК выступила за демократизацию общества, участвовала в разработке проектов курдской автономии. Было выработано три варианта этого проекта (из 6, 8 и 26 пунктов) [355, 10—17. 06. 1980]. Их содержание сразу же выявило различие подходов курдов и иранского режима к проблемам социального устройства иранского общества.

Проект курдской автономии из 26 пунктов детализировал выдвинутые планы из 6 пунктов. В частности, уточнялись функции центрального правительства в курдских районах Ирана. Так, например, параграф 4 определял, что центральное правительство ИРИ в целях обеспечения политического единства страны должно на автономной территории Иранского Курдистана решать вопросы, связанные с обороной страны, с внешней политикой и внешней торговлей, долгосрочным экономическим планированием, с капиталовложениями в экономику и упорядочением финансово-валютной системы государства. За исключением вопросов, указанных в параграфе 4, все другие вопросы и дела по управлению автономным Иранским Курдистаном должны быть в ведении местных органов. Об этом говорится в параграфе 5 упомянутого выше документа [338, 04. 03. 1979].

В программе, выдвинутой ДПИК в марте 1979 г., содержались требования признания правительством Революционных советов как официальных органов местной власти в Курдистане. В соответствии с этой программой предлагалось четко разграничить функции центральных и местных органов власти. ДПИК, кроме того, требовала гарантии национальных прав для всех национальных меньшинств региона, а именно: “равных прав для всех этнических меньшинств Курдистана, права пользоваться своим языком и следовать своим традициям; свободы слова и печати; свободы деятельности ассоциаций и профсоюзов”. Партия заявляла, что внутренние дела провинций должны решаться самими провинциями [329, с. 4].

Кроме того, среди курдов выделялись группировки, представители которых свои идеалы видели несколько иначе. Так, например, часть курдского общества объединялась в рамках политической организации “Комала”. Эта организация возникла еще в 1966—1967 гг. из одной из фракций ДПИК. Она объединяла некоторую часть рабочих, мелких предпринимателей, но ее опору составляли образованные слои курдского общества — студенты, учителя, немногочисленная интеллигенция в городах. Сторонники “Комалы” сначала считали себя приверженцами марксизма-ленинизма, резко критиковали правящий режим и его позицию

в отношении курдов. В программных документах партии подчеркивалось, что она “выражает интересы рабочего класса и крестьянства, борется за самоопределение курдского народа, является военизированной организацией, которая принимает активное и решительное участие в вооруженных действиях” [295, с. 1—2].

В многочисленных прокламациях этой организации осуждалась политика правительства, не желавшего считаться с устремлениями курдов. Ее функционеры наряду с ДПИК участвовали в разработке программы курдской автономии, анализировавшейся нами выше. Они заявили о своем стремлении решить национальный вопрос в Иране путем пролетарской революции. При этом подчеркивалось, что партия придерживалась диалектической, конкретно-исторической и пролетарско-классовой позиции и руководствовалась тем, что национальный вопрос являлся вопросом подчиненным и зависимым от основного вопроса борьбы за власть.

Поддержав программу курдской автономии, выработанную курдской коалицией, “Комала” по существу вела антиправительственную пропаганду, призывая курдов и другие народы Ирана поддерживать всеобщее вооруженное восстание.

На своем третьем съезде в 1982 г. “Комала” заявила о преобразовании. Она вошла в новую организацию “Союз коммунистических борцов”, объединивший не только “Комалу”, но также “Пейкар” и фракцию “Организации феодалов иранского народа” (ОФИН). Эта коалиция получила затем название “Курдская организация компартии Ирана” (ничего, однако, не имевшая общего с партией Туде). Она провела свой съезд в январе—феврале 1984 г. На нем было принято решение войти в состав “Национального совета сопротивления” (НСС), а также поставлен вопрос о выработке нового проекта автономии курдов [295]. В 1985 г. она снова объявила о смене своего курса и изменила название на “Филиал иранской компартии”. К числу характерных сторон ее платформы относится идеализация добуржуазных традиций, вера в особый путь достижения общественного прогресса для Курдистана, гиперболизация роли рабочего класса в борьбе за поставленные партией цели. При этом игнорируется, что рабочий класс и особенно промышленный пролетариат не играет центральной роли в политической жизни Иранского Курдистана.

“Комала” включала в принятую программу пункт о сотрудничестве и единстве действий с другими революционными силами. Ее деятельность основывалась на пропаганде и подготовке вооруженного восстания масс, ее целью было:

- свержение исламского режима, без чего невозможно никакое улучшение положения рабочих и трудящихся масс и всех угнетенных;
- создание Революционной и Демократической республики, установление диктатуры пролетариата с целью построения социализма, а затем и коммунизма; “Комала” предлагала курдскому пролетариату марксистскую программу, которая, как считали ее члены, будет осуществляться в процессе “беспощадной идеологической борьбы против экононизма и популизма”. В краткосрочном плане “Комала” стремилась

организовать пролетариат и подготовить его к захвату политической власти, чтобы совершить социалистическую революцию.

Являясь составной частью недавно созданной КПИ, “Комала” приняла перспективную программу этой партии. Она предусматривала:

- суверенитет народа, основанный на “демократии советов”;
- национализацию банков и их слияние в один;
- учреждение контроля рабочих советов над производством как на частных, так и на государственных предприятиях;
- национализацию земли.

Стремясь полностью перенести ленинскую теорию национально-освободительного движения на курдскую почву, “Комала” не учитывала реальное состояние курдского общества, почти полностью лишенного пролетариата и промышленного рабочего класса. Для тех социальных слоев, к которым обращалась “Комала”, пропагандируемые ею идеи были малопонятны. Поэтому на практике ей удалось лишь провести в жизнь некоторые социальные программы, а именно в некоторых курдских районах организовать местные органы самоуправления, которые занимались регулированием общественной жизни районов, организовать школы для детей и взрослых, а также курсы для функционеров партии, где изучалась теория марксизма-ленинизма, и т. д. В своей внешнеполитической стратегии “Комала” не признавала никаких коммунистических или социалистических партий или движений и одновременно резко критиковала перемены, происходившие в то время в Советском Союзе. Она уделяла большое внимание “революционной” пропаганде, издавала на курдском и персидском языках свой орган “Пеширо” (“Авангард”).

“Комала” претендовала на роль лидера в курдском движении, подвергая нападкам ДПИК. Иногда случались и вооруженные стычки между функционерами обеих организаций. Идеи, пропагандируемые этой организацией, поддерживаемой китайскими коммунистами, не стали в Иранском Курдистане более привлекательными, чем модель “демократического социализма”, предлагаемая ДПИК.

Отдавая приоритет вооруженной борьбе за национальные права курдов в Иране в форме автономии, “Комала” выступала и за мирное урегулирование проблемы курдов и потому “не бойкотировала переговоры”. Она участвовала в разработке программы курдской автономии, которая обсуждалась в ходе переговоров с Д. Форухаром в Мехабаде, с аятоллой Талегани в Сенендедже, а также в Мариване и Чимране. После провала мирного решения курдской проблемы “Комала” вступила на путь вооруженной борьбы, отвергнув предложения правительства о сдаче оружия.

В целом мелкобуржуазное мировоззрение руководства “Комалы” создало условия для возобладания левоэкстремистских тенденций в ее деятельности. Выдвинутые ею ультрареволюционные лозунги свидетельствовали о стремлении опередить время и возможности, что порождало нездоровую атмосферу соперничества среди курдских партий.

В начале 80-х годов для “Комалы” и ДПИК были характерны интеграционные процессы. Эти две организации объединились в 1982 г., их

лидеры выразили единство взглядов по ряду вопросов, а именно о необходимости замены в Иране исламского режима Хомейни демократическим режимом и о предоставлении курдам автономии. 20 октября 1982 г. лидеры двух организаций подтвердили свое намерение координировать военные действия своих организаций и создать общий штаб в Сердеште [341, 1982, № 45]. Их сотрудничество осуществлялось также и в рамках “Национального совета сопротивления”. В одном из своих интервью А. Касемлу заявил, что одна из важных задач НСС заключается в том, чтобы эта организация “уважала волю иранского народа и позволила ему решать по своему усмотрению” важные внутриполитические проблемы. Он выражал надежду, что коалиция политических организаций сумеет решить проблемы Курдистана: установить мир и предоставить курдам национальную автономию. Часть иранских курдов была объединена в “Организацию национальной обороны Иранского Курдистана” (военизированная организация, созданная в период революционных событий в Иране 1978—1979 гг.). Собственной политической программы она не имела, но ее члены были известны как бойцы народной армии, ополченцы или представители народной милиции. Они не входили в состав действующих боевых отрядов курдского автономистского движения, а привлекались этими отрядами для выполнения конкретных боевых партизанских операций совместно с курдскими пешмерга (партизанами). Это в основном патристически настроенные курдские крестьяне-добровольцы, члены “Союза курдских крестьян”, добровольно поставившие боевым отрядам курдских автономистов различную продукцию земледелия и животноводства. Характеризуя деятельность “Организации национальной обороны” и оценивая ее роль и значение в движении курдов за национальную автономию, А. Касемлу в своих интервью иностранным журналистам неоднократно подчеркивал ее активность, эффективность и боеспособность. В беседе с корреспондентом французского еженедельника “Нувель обсерватер” в феврале 1981 г. А. Касемлу, в частности, сказал следующее: “У нас есть 12 тысяч партизан (“пешмерга”), являющихся для нас своего рода регулярной армией. Это — горцы, и в партизанской войне, которую мы ведем, каждый из них стоит десяти вражеских солдат. Кроме того, у нас есть “Организация национальной обороны”, состоящая из крестьян. Каждый хранит оружие у себя дома и всегда готов явиться по первому зову” [357, 28. 02. 1981].

Легальная деятельность этой организации была, однако, запрещена иранскими властями 19 августа 1979 г., как и деятельность других курдских оппозиционных режиму организаций.

Весной 1979 г. было образовано “Общество защиты свободы и революции в Курдистане”, которое объединяло представителей различных слоев городского населения Иранского Курдистана, придерживавшихся различных политических взглядов, но выступавших за дальнейшее развитие революционного процесса в стране, демократизацию общественной жизни, предоставление населению курдских районов национальной автономии, демократических прав и свобод. Участники этой организации

наиболее активно и широко развернули свою деятельность после ввода правительственных войск и подразделений КСИР в курдские районы Ирана и открытых вооруженных столкновений между ними и боевыми отрядами курдских автономистов.

Совместно с активистами других политических партий, организаций и группировок члены “Общества защиты свободы и революции в Курдистане” принимали активное участие в массовых митингах и демонстрациях, маршах протеста против политики геноцида, проводимой правительством Тегерана в Иранском Курдистане; требовали вывода воинских частей и подразделений “стражей исламской революции”; прекращения кампаний массовых репрессий и преследований борцов за национальную автономию и освобождения всех курдских политических заключенных; осуждали антикурдскую кампанию, которая велась по радио и телевидению, а также активно поддерживаемую другими органами массовой информации Ирана [337, 05. 01. 1981]. Высказываясь за мирное политическое урегулирование курдского вопроса и предоставление курдам не мнимой, а реальной свободы в политической, социально-экономической, культурной и религиозной областях, активисты этой организации сами не брались за оружие, но выступали в поддержку вооруженной борьбы курдских автономистов, независимо от их политической ориентации, оказывали им всевозможную помощь и лишь иногда по их призыву принимали участие в актах саботажа [366, 26. 07. 1979; 07. 10. 1979]. Опорными пунктами общества являлись крупные города Иранского Курдистана: Сенендедж, Мариван, Мехабад, Букан, Бане, Сердешг, Саккыз, Камьяран, Цукан, Миандоаб, Негаде, Урмия и др. [337, 05. 01. 1981]. Члены общества поддерживали связи с различными курдскими политическими партиями и организациями, выступавшими за автономию курдов и находившимися в оппозиции правящему режиму. К обществу примыкали и совместно с ним проводили мероприятия “Союз курдских крестьян”, “Совет женщин г. Сенендеджа”, “Совет женщин г. Маривана”, “Совет женщин г. Мехабада” и общественные организации других городов Иранского Курдистана, как, например, несколько организаций учащейся молодежи и т. д.

В Иранском Курдистане действовала политическая организация “Демократическая партия Иранского Курдистана — последователи IV съезда”, возникшая в результате раскола ДПИК летом 1980 г. Из ДПИК вышла группа видных политических и общественных деятелей, которые заявили о своей поддержке Хомейни и исламской республики и надеялись на получение национальных прав мирным путем. Однако эта организация не получила доверия у исламского руководства Ирана, а также и у курдского населения, большинство которого симпатизировало А. Касемлу и возглавляемой им в то время ДПИК.

Осенью 1981 г. центральный комитет этой партии обнародовал заявление, в котором определил свою позицию в курдском вопросе. В нем, в частности, подчеркивалось, что “сторонники IV съезда все свои силы без исключения отдают делу победы антиимпериалистической народной революции” [32а, 13. 09. 1981].

После ухода в отставку правительства Банисадра эта группа активнее стала сотрудничать с правительством Ирана, отстаивая линию официального Тегерана в Иранском Курдистане. Поэтому вооруженные формирования этой организации выступали в курдских районах против демократических сил. Ее сторонники главное внимание уделяли борьбе против империализма, полагая, что “дорогу к фактической независимости и к коренным экономическим и социальным преобразованиям открывает победа над мировым империализмом во главе с США и что осуществление любых человеческих требований связано с ликвидацией влияния империализма в регионе и внутри страны”. Исходя из этого, партия определяла свои программные положения, которые сводились к следующему: “предоставить более широкие возможности подлинным защитникам революции, предоставить законные права народным массам Курдистана, осуществлять требования миллионов бедняков, как заявлял Хомейни, изъять оружие у врагов революции и уничтожить его” [32а]. Эти программные положения не противоречат по сути курсу, принятому в отношении курдов официальным Тегераном, но в то же время учитывают запросы курдских неимущих слоев. Сторонники этой организации поддерживали правительственный проект земельной реформы, направленный на уничтожение крупного землевладения. Кроме того, она резко стала выступать против ДПИК и линии, принятой А. Касемлу в курдском вопросе.

Представители курдского населения участвовали также в деятельности иранских оппозиционных организаций, которые после свержения шахского режима базировались в курдских районах. Наличие большого числа политических партий и различного рода организаций свидетельствует о социально-политической дробности курдского общества. Придерживаясь различных идеологических принципов, большинство из них в основном выдвигают одинаковые лозунги и задачи — за предоставление курдам самоуправления, национально-культурной автономии в условиях демократического режима.

Одни из них видят возможность достижения этого своими силами путем вооруженной борьбы, другие отдают предпочтение мирным способам урегулирования и сотрудничества с правящим режимом. По этим и другим вопросам между различными течениями курдского движения в Иране существуют разногласия, которые нередко приводили к кровопролитным столкновениям в курдских районах страны.

Кроме того, часть курдов Ирана были последователями общественно-политических организаций, руководимых религиозно-политическими деятелями, о которых речь шла выше.

Выборы президента в начале 1980 г. побудили курдов к новым попыткам урегулировать курдский вопрос о национальных правах мирным путем.

В марте 1980 г. ДПИК направила президенту Банисадру открытое письмо, в котором призывала его приложить усилия к мирному политическому разрешению курдской проблемы. Оценивая обстановку в Курдистане как “очень напряженную”, партия предложила прекратить

вооруженные столкновения в курдских районах и заявила о готовности к мирным переговорам.

В своем ответе Банисадр, отмечая, что письмо содержало ряд приемлемых положений, вместе с тем заявил: “Кто не считает себя обязанным подчиниться исламскому закону, вряд ли сможет добиться автономии в рамках исламского государства” [338, 31. 03. 1980]. Тем не менее он начал переговоры с посланной весной 1980 г. в Тегеран делегацией курдов, возглавляемой заместителем генерального секретаря ДПИК Г. Блурияном. Делегация согласилась, чтобы выдвинутый курдами проект автономии был изменен в соответствии с принципами ислама. Однако руководство ДПИК не поддержало позицию своей делегации. Тогда группа во главе с Блурияном вышла из ДПИК [366, 19. 06. 1980], сформировав самостоятельную организацию “ДПИК — последователи IV съезда”.

На это правительство ответило усилением карательных акций в отношении курдских оппозиционных организаций. В городах региона — Паве, Бане, Шарифабаде, Аббасабаде, Хаджиабаде и др., погибло много невинных людей, многие остались без крова, без средств к существованию. Вооруженные действия иранской армии еще более активизировались к осени 1980 г. в связи с усилением напряженности в ирано-иракских отношениях. Новые иранские руководители стремились добиться стабилизации в курдских районах для расширения паншиитской деятельности в Ираке. Встретив ожесточенное сопротивление курдов, шиитское духовенство попыталось воплотить свои принципы на ирано-иракской границе.

Шииты Ирака, насчитывавшие свыше 7 млн. в 12-миллионном населении страны, с воодушевлением восприняли революцию в Иране. Иракские города Неджеф, Кербела, Казимейн и Самарра — это главные святыни шиитов и основные центры высшего теологического образования, где находилась верхушка шиитского духовенства со своими учениками, куда к исламским святыням стекались мусульманские паломники. В то же время в шиитских городах Ирака более 150 лет жили несколько десятков тысяч шиитов-иранцев, забывших свой родной язык и говорящих уже только по-арабски. Тем не менее ведущее положение в управленческих государственных структурах занимали в Ираке иракцы-сунниты.

Иракская революция оказала большое воздействие на мусульман Ирака, в особенности на шиитов, которые считали имама Хомейни, жившего с 1964 г. в эмиграции в Неджефе, своим духовным лидером [292, с. 25]. В 1978 г., когда антишахская пропаганда Хомейни усилилась и начались волнения не только в Иране, но и среди иракских шиитов, связанных узами веры с шиитами Ирана, правительство Ирака приняло меры безопасности. Аятолла Хомейни покинул пределы Ирака и поселился в пригороде Парижа. После создания Исламской Республики Иран отношения между Ираном и Ираком обострились. Одной из серьезных причин негативного отношения Хомейни к Багдаду была поддержка Ираком автономистского движения иранских арабов. Посол Ирака в Ливане в начале 1979 г. в интервью газете “Ан-Нахар” прямо указывал, что одним

из условий нормализации ирано-иракских отношений является предоставление автономии арабам Хузестана. В Ираке массовым тиражом стали издаваться брошюры и монографии, в которых подчеркивался “арабский характер” Арабистана и т. д. [292, с. 26—27]. Расположенные на территории Ирака радиостанции призывали хузестанских арабов бороться за право на автономию. В ответ на пропагандистскую кампанию Ирака Тегеран приступил к распространению антииракских настроений среди курдского населения, слышались призывы к свержению иракского режима и т. д. [341, 25.07.1984, с. 28—29]. Эти идеи сочетались с интересами курдов Ирака, стремящихся к достижению реальной автономии в своей стране. Тем самым новые шиитские власти обеспечивали себе опору в самом Ираке в лице курдского автономистского движения. Оно, однако, было неоднородным и состояло из различных течений. Наибольшим влиянием пользовались две политические организации — Демократическая партия Курдистана, возглавляемая братьями Барзани, и ПСК. По некоторым данным, А. Касемлу, лидер ДПИК, пытался склонить этих лидеров иракских курдов выступить в едином русле антихомейнистских сил. Но поскольку ДПК Ирака поддерживала отношения с иранским режимом, оказывавшим ей некоторую помощь, а кроме того, существовали разногласия между ДПК и ПСК, этот альянс не удалось осуществить.

Наличие курдских консорциев на территории Ирака свидетельствует о дифференциации курдского общества и сложностях процесса национальной интеграции курдов.

Вместе с тем внешнеполитическая заинтересованность побуждала Ирак поддерживать предоставление Хузестану автономии или же создание на его территории независимой республики Арабистан. Так или иначе, проблемы автономии курдов и арабов в Иране могли перерасти в сложные и затяжные этнорегиональные конфликты. Осенью 1979 г. Саддам Хусейн посетил Иракский Курдистан и подтвердил свое намерение сохранить “автономный район”, где курды будут иметь свой законодательный совет. Он объявил, что тысячам курдов будет разрешено вернуться в Курдистан из южных районов страны. 19 сентября 1980 г., т. е. за три дня до начала ирано-иракского регионального конфликта, состоялись выборы в Иракском Курдистане в подтверждение обещанной автономии. В результате в так называемый законодательный совет были избраны 50 депутатов, главным образом представителей курдских феодалов и духовенства, поддерживающих тесные контакты с багдадским режимом [334, январь, 1981]. Вместе с тем Саддам Хусейн и его сподвижники приняли меры по усилению антиправительственной деятельности курдов Ирана. В данном случае иракские власти не столько старались оказать искреннюю помощь курдам Ирана в их борьбе за национальную автономию, сколько стремились затормозить укрепление власти шиитского духовенства в Иранском Курдистане. Поэтому в районы расселения курдов Ирана из Ирака стали переправлять оружие для формирования вождей племени джаф в районе Касре-Ширин и других районах. При поддержке иракских властей генерал Овейси в Багдаде вступил в кон-

такт с некоторыми вождями курдских племен, чтобы организовать антиправительственное движение, финансируемое приближенными бывшего шаха. При этом багдадские лидеры продолжали сохранять большие воинские контингенты в Иракском Курдистане. Начавшиеся уже с весны 1980 г. столкновения между Ираном и Ираком в сентябре переросли в настоящую войну. Вместе с тем иранские официальные лица позволяли себе высказывания, задевавшие национальные чувства арабов. Так, например, министр финансов и экономики Ирана М. Банисадр в декабре 1979 г. заявил, что такие страны, как Абу-Даби, Катар, Оман, Дубай, Кувейт и Саудовская Аравия, не являются независимыми [354, 30.12.1979], а министр иностранных дел Ирана Готбзаде во время поездки по странам Персидского залива в мае 1980 г. попытался убедить своих партнеров поддерживать принципы иранской революции и ущерб чувствам арабского национализма. Некоторые арабские авторитетные лица посоветовали Готбзаде не раздражать чувство арабского национализма постоянным его игнорированием. Они выражали убеждение, что движение арабско-го единства совместимо с исламским движением [292, с. 30].

Взгляды Готбзаде по существу являлись отражением позиции аятолы Хомейни об “экспорте иранской революции”. Свою точку зрения он подтвердил еще раз в марте 1980 г., подчеркнув, что “иранская революция будет экспортироваться” [292, с. 31]. Подобные заявления побудили Багдад направить письма протеста против политики Тегерана представителям Конференции неприсоединившихся стран и в ООН. В ответ на это министр иностранных дел Ирана заявил, что Аден и Багдад якобы представляют территории, принадлежащие персидской государственности [292, с. 31]. В дальнейшем Хомейни продолжал антииракские высказывания, а 9 апреля 1980 г. объявил, что иранское правительство предполагает завоевать Ирак. Между тем в Хузестане продолжались волнения иранских арабов.

Шиитским властям, однако, удалось нейтрализовать проблему автономии иранских арабов, заручиться поддержкой автономистского национально-демократического движения курдов Ирака и организовать в Ираке шиитское оппозиционное движение. Так, шейх Барзинджи основал “Верховный совет исламского сопротивления”, который в дальнейшем был преобразован в “Верховный совет исламской революции”, шейх Халид тесно сотрудничал с ДПК Ирака, возглавляемой М. Барзани, и т. д. Тем самым были осуществлены определенные шаги для распространения идей иранской революции за пределами Ирана. Но эта работа сдерживалась сопротивлением, которое оказывало упрочению позиций шиитов в Иранском Курдистане национально-демократическое движение иранских курдов.

Кроме того, рассмотренная ситуация иллюстрирует дифференциацию этносоциального положения иранских арабов и иранцев-шиитов, направляемых шиитским духовенством, обладающих большей политической активностью в сравнении с арабами Ирана. Деятельность шиитского духовенства в Иранском Арабистане способствовала возникновению многочисленных консорциев из числа арабского населения Ирана.

Ирано-иракская война несколько изменила политику иранского правительства в курдских районах. Оно повело широкую пропагандистскую кампанию, чтобы сплотить мусульман в “священной войне” против режима Саддама Хусейна, и в то же время стремилось ликвидировать очаг напряженности в курдских районах Ирана, усиливая террор против курдских демократических сил, главным образом — запрещенной ДПИК. В Тегеране был разгромлен штаб этой партии и арестован ряд ее членов. Открытая антикурдская кампания началась и в иранской прессе. Центральная тегеранская печать сообщала о многочисленных столкновениях в курдских районах между курдами и сторонниками режима, приводила число убитых членов ДПИК [339, 01.12.1980].

После начала ирано-иракской войны иранские курды, рассчитывая, что им удастся договориться с властями об автономии взамен на их участие в войне против Ирака, на сутки прекратили вооруженные действия против иранской армии. Однако власти отказались признать требования курдов. Тогда последние приняли решение не поддерживать иранский режим в этой войне и возобновили вооруженное сопротивление правительственным силам. Разъясняя позицию ДПИК по этому вопросу, генеральный секретарь этой партии А. Касемлу, в частности, сказал: “В ирано-иракском конфликте мы несколько не заинтересованы в том, чтобы защищать столь антинародный режим, как режим мусульманского духовенства, и способствовать великодержавному персидскому шовинизму. Мы решительно придерживаемся антиимпериалистических позиций, но не так, как муллы. Проводить последовательную антиимпериалистическую политику — это значит прежде всего признать права курдского народа, а не захватывать заложников. Режим, который попирает самые элементарные права народов Ирана, — это не революционный режим” [369, 18.12.1980].

Вступив в борьбу с иракскими войсками на территории Иранского Курдистана, иранские вооруженные силы одновременно усилили боевые действия против местных курдов. В ноябре 1980 г., когда ирано-иракская война стала принимать позиционный характер, иранские власти несколько смягчили кампанию против курдов, не оставляя попыток привлечь их на борьбу с иракскими войсками. Иранские руководители в печати призывали все народы Ирана пренебречь существовавшими разногласиями и сплотиться в борьбе против Ирака. Банисадр обещал решить национальные проблемы, если будет достигнута “национальная солидарность”. Другие официальные лица также заверяли меньшинства, что в скором будущем будет решена аграрная проблема и начнется распределение земли. Премьер-министр Базарган выступил инициатором разработки специальной программы урегулирования межнациональных отношений [339, 1—2.02.1981].

16 декабря 1980 г. был обнародован правительственный проект под названием “Права и обязанности районов самоуправления Исламской Республики Иран”, содержащий 14 пунктов. Этот документ предусматривал внутреннее самоуправление районов с доминирующим неперсидским

населением. Предполагалось учредить в них местные органы самоуправления — провинциальные советы, которые должны были обеспечивать порядок и спокойствие в провинциях, осуществлять законодательные функции и заниматься развитием хозяйства. Разрешалось преподавание на национальных языках в начальных школах, высших учебных заведениях, а также их употребление в радио- и телепередачах. Все остальные сферы общественной жизни должны были остаться под контролем центрального правительства. В этом документе особо подчеркивалось, что официальной религией остается ислам шиитского толка [339], поскольку его создатели признавали наличие в Иране только религиозных меньшинств.

Согласно этому документу нешиитские народы Ирана не получили бы подлинного самоуправления, поскольку основные законодательные и исполнительные функции оставались в ведении центрального правительства. Его между тем планировалось рассматривать как приложение к новой иранской конституции. Но, как известно, после принятия конституции и ее опубликования в конечном варианте этого приложения не оказалось.

Свое мнение по поводу предлагаемого правительством “плана самоуправления” курдская делегация, участвовавшая в переговорах с представителями ИРС и иранского правительства, выразила на страницах тегеранской печати. В опубликованном ею 23 декабря 1980 г. заявлении отмечалось, что предложения правительства не отвечают такому пониманию автономии, “которая одна только может служить олицетворением длительной борьбы курдского народа за самостоятельное определение своей судьбы в рамках свободного и суверенного Ирана”. “План, — отмечается в заявлении, — ограничивает проблему административной стороной, отделяя вопрос об автономии от сущности борьбы курдов против империализма и угнетения. Предложенный документ предоставляет льготы курдам в некоторых административных делах и “полупольготы” в культурных вопросах, совершенно не гарантируя даже культурной автономии” [339]. В своем заявлении курдская делегация подчеркнула, что предложенный иранским правительством план не может служить подходящей основой для переговоров о национальной автономии Курдистана.

Заинтересованный в стабилизации внутривнутриполитической ситуации в стране в своих политических интересах, иранский режим принимал меры для ослабления центробежных тенденций и силового подавления национально-демократических движений на периферии страны. В большинстве районов инонациональной периферии эти движения по сути перестали существовать, кроме курдского национально-демократического движения, связанного в той или иной степени с движениями курдов других частей этнографического Курдистана, которые подпитывали его, придавая импульс развитию курдского национализма. Ситуацию, создавшуюся на территории Иранского Курдистана в дальнейшем, можно рассматривать как противоборство шиитского духовенства — как представителя

“титульной” нации иранцев-шиитов, и иранских курдов, являющихся разделенным этносом.

Таким образом, в Западном Иране игнорирование шиитами интересов арабов и курдов натолкнулось на их жесткое сопротивление. Организация Арабского единства дала понять Хомейни и его окружению, что шиитское движение ни в коей мере не может занимать позицию превосходства над движением стран Арабского единства. А ирано-иракская война явилась отражением амбиций иранских шиитов в арабском мире. И все же шиитам удалось подавить национализм иранских арабов, которые не воспользовались вторжением иракских войск на территорию Хузестана, чтобы добиться автономии, поставив на первый план общенациональные интересы борьбы с оккупантами. Участие иранских арабов (шиитов) в военных действиях против Ирака, с одной стороны, соответствовало заинтересованности центрального правительства в их лояльности в условиях войны, с другой — привело к тому, что арабы Хузестана добились ряда уступок (культурная автономия, уравнивание в правах арабов и иранцев-шиитов в участии в административных органах и вооруженных силах и т. д.). Но шииты натолкнулись на отчаянное сопротивление курдов Ирана процессу так называемой исламизации. Политические и общественные организации, действовавшие на территории расселения курдов в Иране, объявлялись незаконными. В их числе — именовавшие себя “независимыми партизанами”, “демократами”, имевшие, по мнению официальных кругов, просоветскую направленность; организации “Комала” и “Пейкар”, связанные, по их мнению, с китайскими коммунистами, а также прошахские и иные элементы. Новый режим рассматривал курдское движение за автономию как проявление “западничества”, которое он полностью отрицал. Приверженцы новой исламской государственности полагали, что путем реализации исламской концепции общественного развития им удастся преодолеть этносоциальные противоречия и создать равноправное (в категориях шиитского законодательства) и процветающее общество. Поэтому, не желая вникать в суть курдской проблемы, они выражали удивление тому, что курды так бурно отвергали навязываемый им чуждый социальный порядок. В период монархии, рассуждали представители правящих кругов страны, все народы Ирана подвергались национальной дискриминации, но ни один из них не помышлял о сепаратизме. Но курды, как известно, также не желали отделяться от Ирана, поскольку они связывали свою судьбу именно с иранским государством и обществом.

Официальные круги суть курдской проблемы сводили к вопросам ношения национальной одежды, свободного использования национального языка, религии и обеспечения социальных контактов, что уже было разрешено после победы освободительной революции в Иране. Но курдские лидеры стремились контролировать армию, жандармерию и полицию в регионе, что президент Банисадр рассматривал как стремление расколоть страну.

Мусульманские идеологи Ирана предостерегали курдов, что “маленький Курдистан” не сможет существовать в изоляции и попадет под влия-

ние стран (США и Израиля), стремящихся, по их мнению, использовать богатые природные и людские ресурсы Курдистана в своих целях. Свою позицию они аргументировали тем, что и Запад и Восток будто бы стремятся свести внимание революционного правительства к внутренним проблемам, чтобы сдержать распространение иранской революции за пределы Ирана и в особенности в сопредельные страны региона; нанести удар по престижу исламской революции в Иране и ее революционному руководству, чтобы вовлечь страну в насильственную войну.

Правительство намерено решительно этому противодействовать, а потому стремится к осуществлению следующих задач:

1. Оно будет настаивать, чтобы курды вернулись в регион; направлять в регион верных исламу людей для разъяснения целей истинного ислама и революции, независимо от существующей в регионе реальности.

2. Исламским пропагандистам будет оказана помощь министерством просвещения, радио и телевидением. Им предоставят ответственную работу как твердо верящим в исламскую революцию.

3. Предусматривается осуществление краткосрочных и перспективных планов восстановления региона и вовлечения народа в реализацию этих проектов.

Наряду с вниманием, оказанным курдам, аналогичные планы будут разрабатываться и в отношении туркмен, белуджей, арабов и персов [364].

Эти проекты между тем так и остались на бумаге. В Иранском Курдистане снова произошли столкновения между различными политическими группировками курдов и силами правительства.

Несмотря на ожесточенную борьбу против курдов, в районах их расселения в Иране еще в 1982 г. оставались территории, свободные от контроля центральных властей и их силовых структур. Между Пираншехром и Мехабадом курдами был создан так называемый “свободный район”, закрытый для правительственных сил, где были образованы местные органы самоуправления — муниципальные советы, занимавшиеся многими внутренними вопросами: сбором налогов с торговли, которые шли на помощь нуждающимся, ремонтом дорог, ликбезом и т. д.

1983—1984 годы явились периодом пересмотра ДПИК своих идейно-политических позиций. Анализируя конкретную социально-политическую ситуацию в курдских районах Ирана, а также международную ситуацию, лидер ДПИК А. Касемлу пришел к выводу, что постановка вопроса о построении реального социализма преждевременна, поскольку в Курдистане пока не созрели условия для его реализации. Он отказался от намерения следовать марксистско-ленинской теории национально-освободительного движения, которая была положена в основу его работы “Курды и Курдистан” (1964), и перешел на позиции европейской социал-демократии.

Взгляды А. Касемлу были изложены в брошюре “Краткая дискуссия о социализме” (1984), явившейся предметом жаркой дискуссии на VI съезде ДПИК, состоявшемся 22—29 января 1984 г. (2—9 бахмана 1362 г.). По мнению лидера ДПИК, социально-экономического процве-

тания в стране можно достичь при замене нынешнего режима более демократическим. Поэтому на VII съезде ДПИК, состоявшемся уже в 1985 г., А. Касемлу выступил с требованием борьбы за “установление демократии, обеспечение гражданских свобод и прав угнетенным народам Ирана в форме автономии и федерации и реализацию политических и социальных требований трудящихся” [359, July—August, 1986, vol. 16, № 4, с. 23].

Хотя ДПИК не удавалось найти точки соприкосновения с официальным Тегераном по вопросу курдской автономии, она пыталась добиться послаблений в области развития курдской культуры.

С весны 1985 г. стал заметен перевес сторонников либерализации общественной жизни в курдских районах. Там начал издаваться журнал “Шива” при субсидировании известного курдского поэта Хемина. Еще более важным шагом стало проведение Первого конгресса курдской культуры и литературы, который состоялся 25—27 сентября 1986 г. В конгрессе приняли участие многие курдские ученые и писатели со всего Ирана. Премьер-министр Ирана Мир Хосейн Мусави направил послание, в котором содержались позитивные идеи относительно перспектив развития курдской культуры. Конгресс принял программу из 10 пунктов, представлявшую основные направления развития курдской культуры в будущем. В ней, в частности, говорилось о более широком использовании курдского языка в преподавании курдской литературы в курдских школах, создании курдской Академии наук и издании журнала “Шива” ежемесячно, а не ежеквартально, как было поначалу. В ноябре того же года были достигнуты договоренности с представителями властей о развитии курдской культуры и литературы. В Мехабاده был создан Комитет по культуре и образованию. Публикацию художественной литературы курдских писателей взяли на себя издательства Мехабата и Урмийе (Резайе). В Мехабате вышли такие книги, как “Портреты и биографии курдских поэтов”, а Комитет по культуре и образованию приступил к изданию учебников для курсов ликвидации неграмотности. Несколько десятков книг курдских авторов были изданы и в Тегеране. В их числе грамматика курдского языка Б. Фаривара (1982), несколько сборников курдской поэзии и фольклора, в том числе сборник стихов курдской поэтессы XIX в. Мастуре, книги о секте ахле-хакк, о курдском политическом деятеле Нахиде Абдолле (1891—1947), сподвижнике Кази Мохаммеда и др. [116].

Курдам удалось добиться легитимности изданий курдских писателей и поэтов и распространения их среди курдского населения. В Курдистане велись теле- и радиопередачи на курдском языке. В определенной степени либерализация коснулась и музыкальной культуры. Правда, некоторые музыкальные произведения все же были запрещены для исполнения, и это контролировалось представителями исламских революционных комитетов.

Эти, хотя и небольшие, послабления сыграли свою роль в некоторой стабилизации внутривнутриполитической ситуации в Северо-Западном и Западном Иране.

Внимание правящих кругов ИРИ особенно было привлечено к курдской проблеме, когда начался процесс урегулирования между Ираном и Ираком. Компетентная международная комиссия, работавшая над выработкой конструктивного разрешения ирано-иракского конфликта, потребовала от иранских властей и уделения внимания к курдской проблеме. Осенью 1988 г. Иранский Курдистан посетила делегация крупных государственных деятелей страны: президент ИРИ Хаменеи, председатель парламента и главнокомандующий вооруженными силами ИРИ А. Рафсанджани, премьер-министр Мусави, министр информации и социального обеспечения Рейшахри.

Комиссия приняла решение отозвать часть правительственных войск из Курдистана, но своими действиями вызвала противоречия между различными курдскими группировками, которые начали вооруженные стычки между собой. Между тем Иран здесь осуществлял свою гуманитарную миссию, предоставив курдским беженцам из Ирака убежище в специально оборудованных лагерях. В 1988 г. их число составляло 7 тыс. человек в дополнение к 9300, прибывшим сюда ранее. Однако эти меры не были связаны со стремлением властей урегулировать курдский вопрос, поскольку продолжалось преследование инакомыслящих и не прекращались вооруженные действия против курдских партизан. Скорее всего, это было связано с переоценкой Хомейни своего лозунга “Война до победного конца”, когда он осознал, что этот лозунг не принесет победы над Саддамом Хусейном и, главное, не позволит Ирану “овладеть священным городом Кербелой”. Хомейни, предав военное командование А. Рафсанджани, снял лозунг “Война до победного конца” и объявил о новом внешнеполитическом курсе ИРИ [360, 1988, № 8, с. 10].

Прекращение ирано-иракской войны не выработало у представителей правящего режима нового подхода к проблеме курдов в стране. А. Рафсанджани отметил в августе 1988 г., что для курдов достаточно и того, что они “равны” перед законом наряду с другими гражданами Ирана [360].

Действующая на нелегальном положении ДПИК прилагала усилия, чтобы привлечь международное общественное мнение к курдскому вопросу в Иране, направляя письма, обращения в ООН, генеральному секретарю этой организации и в ряд других международных организаций.

После смерти Хомейни, последовавшей 3 июня 1989 г., наметились определенные перспективы в плане урегулирования курдского вопроса. В июле того же года в Вене начались переговоры между курдской делегацией и представителями иранских политических кругов. Однако 13 июля 1989 г. во время переговоров был убит генеральный секретарь ДПИК А. Касемлу. Переговорный процесс был прерван, а решение курдской проблемы было отложено на неопределенный срок.

После смерти имама Хомейни его последователи продолжали бороться против курдского движения в Иране, стремясь ограничить подпольную и партизанскую деятельность курдских оппозиционных организаций. Эта политика, однако, не сняла решение курдского вопроса в Иране, а лишь

перевела его в разряд этнорегиональных, поскольку наметились тенденции этнополитической консолидации курдов Ирана с движениями курдов других частей этнографического Курдистана. Иранские курды представляют часть крупного западноазиатского этноса, отличающегося бурными этнополитическими процессами, который стремится занять свое место как новый “суперэтнос” на этнической карте Западной Азии. В процесс складывания курдов как этнополитической общности вовлечены и некоторые другие этнические группы Ирана. К их числу принадлежат, в частности, луры, лаки, бахтиары и некоторые другие. При этом определенные консолидирующие функции выполняет религиозно-политическая общность этих этнических групп, которые в своем большинстве являются суннитами. Суннитская концепция власти, как известно, отличается от шиитской, взятой на вооружение официальными кругами страны. Суннитское духовенство не может составить альтернативы находящемуся во главе государства шиитскому духовенству. Поэтому национализм курдов подпитывается нерелигиозной по содержанию и по форме идей курдской национальной независимости, направленной на защиту прав своего народа.

Немедленное осуществление изложенных в программе преобразований оказалось невозможным из-за неуступчивости обеих сторон, неумения идти на компромиссы и ряда других причин.

Интегративным фактором у курдов является государственная идея, выражающаяся в лозунгах “независимого” или “автономного” Курдистана. Она является константой совокупности основных черт курдского “суперэтноса” (нации), которая поддерживает его жизнеспособность, обуславливает стремление его представителей жертвовать собой во имя сохранения и выживания курдского этноса в различных частях указанного ареала, а также необходимое территориальное, демографическое, политическое, социальное и культурное развитие на протяжении его исторической жизни. Хотя естественный процесс становления курдской нации (“суперэтноса”) старались подавить силой, иранские курды создали многочисленные консорции. К ним относились различные партии, организации, а то и банды, создаваемые добровольно. Роль консорций в этногенезе весьма существенна, поскольку из них вырастают этнические системы более высокого ранга. Все это свидетельствует о незатухаемости этносоциальных процессов в Иранском Курдистане и логическом их продолжении в будущем.

Социальный конфликт в Иранском Курдистане обуславливается столкновением двух социокультурных систем, основанных на разных цивилизационных факторах. Это противоречие между курдской социокультурной системой, развитие которой происходит на базе неисламских и тем более нешиитских духовных принципов, и исламо-шиитской лежит в основе неразрешимости курдского вопроса в Иране. Попытки нового режима установить в Иранском Курдистане порядки шиитской общины вряд ли будут приемлемы, поскольку единство, основанное на насилии, как правило, недолговечно. Тем более что консолидационные процессы

у курдов в историческом прошлом, как правило, осуществлялись на основе этнополитической, а не этнорелигиозной или религиозно-общинной общности.

Вместе с тем этносоциальные процессы, протекающие в Иранском Курдистане, свидетельствуют об эволюционных изменениях внутри курдской этнической общности. Так, несмотря на сохранение традиционных социальных связей в современном курдском обществе, в период вестернизации-модернизации начались процессы его социального обновления, которые воздействовали и на направления этнонациональных процессов. В связи с этим стержнем развития курдской этнической общности явилось уже полное осознание своей не корпоративной, а этнополитической общности. Этому также способствуют связи иранских курдов с курдскими ареалами в сопредельных Ираке и Турции, отличающимися от Иранского Курдистана большей территорией, численностью курдского населения, своей социально-экономической продвинутостью и более зрелыми политическими процессами.

* * *

Таким образом, после свержения шахского режима смена государственной доктрины, идеологии определенным образом отразилась на политике нового иранского режима в национальном вопросе. Это связано с тем, что шиитское духовенство как одна из наиболее активных и хорошо организованных религиозно-политических групп страны возглавило процесс укрепления позиций персоязычных шиитов во всех сферах общественной деятельности за счет подавления национальных проявлений других национальностей Ирана.

Иранский национализм теперь получил гипертрофированное шиитское обрамление и был принят официальным Тегераном как руководство для урегулирования межэтнических отношений. На практике этот курс был направлен на защиту этнонациональных прав и привилегий прежде всего иранцев-шиитов. Эта религиозно-политическая концепция основывалась на абсолютизации исламского фактора (“шиитского национализма”), подчинившего себе идеологию, культурное наследие и повлиявшего на взгляды шиитских политиков на государственное, правовое и социальное устройство иранского общества, его экономическое развитие.

“Шиитский” национализм в Иране вступил в противоборство с национализмом неперсидских этнических общностей, находящихся на различных уровнях своего этносоциального развития. Показателем дифференциации уровня этносоциального развития провинциальных этносов служил характер общественных движений в районах расселения неперсидских этнических общностей.

Позиции иранцев-шиитов были противопоставлены движения, возглавляемые общинно-клановой элитой, а также суннитские и автономистские, в рамках которых функционировали различные временные

социальные объединения в форме группировок, партий и т. п. Первые, как показано в этой главе, были рассеяны благодаря компромиссу между властями и традиционной элитой полиэтничной периферии. Автономистские и суннитские течения не сумели консолидироваться из-за слабости его поддержки как внутри страны, так и извне. Исключение составляет лишь курдское национально-демократическое движение, которое в целом не носило сепаратистской направленности, поскольку курды требовали удовлетворения своих прав в рамках ИРИ путем мирных переговоров. Они предполагали, что им удастся восстановить принцип национального устройства, существовавший в Иране в средневековье (полунезависимые социальные образования в режиме самоуправления), но вложить в функционирование этих социальных образований новое, современное содержание. Однако мусульманские реформаторы, вставшие во главе государства, давно отошли от традиционалистской психологии. Они не стремились к тому, чтобы бывшие эмираты и ханства, такие, как Белуджистан, Курдистан, Арабистан, Луристан и т. д., вернули себе средневековый социальный статус. В этом они усматривали опасность расчленения Ирана по этническому признаку. В их представлении религиозные, культурные, языковые и прочие различия должны были раствориться в общеиранской культуре как культуре шиитского Ирана, носителем которой должна стать макросоциальная общность иранцев-шиитов.

Вместе с тем за время, прошедшее после свержения шахского режима, в иранском обществе произошли естественные изменения на микро-социальном уровне. Это связано с рядом объективных и субъективных факторов. В 90-е годы новому режиму не удалось возродить общинный характер иранского общества, который был свойствен средневековому обществу Ирана. Серьезным тормозом к возрождению социально-политических общин служит далеко зашедший в 60—70-е годы процесс капитализации иранского общества. Несмотря на попытки новых исламских руководителей заменить шахскую экономическую модель нормами тоухидной экономики, на практике эту задачу реализовать не удалось. В 80—90-е годы, по свидетельству специалистов-экономистов, Иран продолжал развиваться по прежней экономической модели. Другим серьезным препятствием послужили и этнополитические процессы, которые по своей направленности были нацелены на “федеративный” принцип устройства страны. Однако этот путь был отвергнут современными мусульманскими обществоведами и теоретиками, возглавляемыми Хомейни. Конец развитию этого процесса положили силовые методы, способствующие установлению временного этнополитического баланса.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данной монографии была предпринята попытка осуществить исследование этносоциальной эволюции иранского общества в процессе формирования Ирана как полиэтничного государства. Центральным принципом иранской империи, который играл решающую роль в национальной политике иранских монархов, был этнорелигиозный (зороастризм, а затем шиизм), а также этатизм. Преемственность этих первоначальных тенденций характеризуют основные методы и приемы проведения национальной политики в Иране.

Важное значение при этом имели также этносоциальные, этнопсихологические и культурологические особенности персидского этноса, которые в значительной степени определяли политическую логику иранских шахов в проведении национальной политики. В домусульманском Иране эта политика в рамках иранской макросоциальной целостности была ориентирована на избежание конфликтов с неперсидским населением, характеризовалась определенной терпимостью к национальным и культурным особенностям неперсидских этносов. Персы заботились о сохранении своей этнонациональной идентичности, фактором формирования которой явилась религиозная идея [перс (иранец) — иранец (шиит)]. Это позволяло им до определенного времени сохранять дистанцию между персоязычными иранцами и инонациональным населением в рамках иранской макроструктуры, поскольку взаимодействия между персами и другими народами на этносоциальном уровне не было.

Принятие персоязычными иранцами шиизма несколько изменило их имперский комплекс. Если поначалу группа иранцев-шиитов состояла в основном из этнических персов, принявших шиизм, то впоследствии ее стали наполнять лица не только персидского, но и тюркского происхождения, а также принадлежавшие иным этническим группам (например, грузины и т. д.). Следовательно, изменялся стереотип поведения персоязычного населения, а также этнических групп другого этнического происхождения. Этот эволюционный процесс отражался и на развитии мусульманской культуры иранцев-шиитов на различных этапах ее эволюции. Нередко религиозная и этатистская составляющие иранского имперского комплекса вступали в противоречие, в результате чего применялось насилие в отношении инонационального населения, возникали установки на ассимиляцию неперсидского населения, осуществлялось насильственное переселение и т. п.

Самобытность иранской мусульманской культуры определяется персидской культурой, идеологическим стержнем которой является ислам, при котором правящий слой выражает не групповой, а общеиранский и общенациональный интерес. Национализм каждого отдельного народа Ирана сочетался с национализмом общеиранским. Вместе с тем для Ирана характерны и центробежные тенденции, являющиеся отражением “местных национализмов”. По справедливому замечанию русского философа В. С. Соловьева, “...для каждого народа общий принцип национальностей воплощается в его собственной особой народности, требующей исключительного служения. В этом служении своей народности различные народы если и не сталкиваются прямо враждебно, то все-таки не могут быть солидарны между собою” [204, с. 295]. Действительно, нередко на определенных этапах этносоциальной эволюции иранского общества происходило обострение межэтнических отношений, которое завершалось, как правило, восстановлением утраченного единства.

Универсальными принципами, обеспечивавшими социокультурную целостность Ирана, были экономические и общекультурные категории. Носителем общеиранской культуры был персидский язык, являвшийся одновременно официальным языком государства и межнационального общения. Но это имело и отрицательные последствия, поскольку результатом придания общеиранской культуре официального статуса явилась политика насильственной иранизации (или исламизации) и ограничения “иностраных” культуры.

Наряду с эволюционными процессами в этнической истории иранское общество приобрело богатый опыт социальной истории, пройдя путь от общинных форм общественных отношений (рода — племени — конфедерации — эмирата) до современных.

В глазах народа основной структурой иранского общества была община. Поскольку большинство населения Ирана было сельским, то крестьянин осознавал себя членом иранского общества не как индивид, а как член конкретной общины. Община, в процессе складывания централизованного государства, в глазах народа составляла самодовлеющее целое, пользовалась верховным авторитетом и обладала даже определенными атрибутами государственности: осуществляла самоуправление (в эмиратах, ханствах) по установленному порядку, вершила суд, выполняла карательные функции, хранила нормы общественного быта и морали, выполняла целый ряд административных и культурных функций. С правовой точки зрения община была административной единицей, с религиозной — умма, с точки зрения имущественного права, поскольку она распоряжалась землей, — поземельной общиной. Община собирала налоги и выплачивала их государству. Во внешних контактах община выступала как единое целое и защищала своих членов от посягательств извне.

В средние века структура иранского общества представляла собой федерацию эмиратов или ханств, имевших общинный характер, на основе общих экономических, культурных и оборонных интересов, при пол-

ной автономии каждого конкретного эмирата или ханства. В то время община была структурой, присущей не только крестьянству. В нее входили члены различных сословий, проживавшие на данной территории. Общины составляли останы (провинции), которые входили в Иранское государство. Эта модель долгое время воспринималась как нормативная, вне зависимости от того, как она воплощалась практически. Само государство с этой точки зрения понималось как система, объединяющая многочисленные общины, которые были как бы частью федеративного целого в миниатюре, обладающей теми же свойствами, что и целое. Иран оказывался в восприятии народа большой общиной, несмотря на то что реально Иранское государство никогда таковым не было.

Период ломки традиционных социальных структур на микроуровне начался уже в период начальной колонизации, когда стали происходить контакты иранцев с европейцами на различных социальных уровнях. Этот процесс поначалу носил вялый характер до середины XIX в., когда иранцы осознали необходимость обновления социальных отношений. Вестернизация усилила социальную дробность, что было следствием внедрения новых производственных отношений путем уничтожения общины как социальной ячейки традиционного иранского общества.

Анализ этносоциального аспекта иранского общества в Иране позволяет выявить важные тенденции, способствовавшие в целом консолидации иранского “суперэтнуса” в пределах его макросоциоструктуры. Начало этого процесса относится к концу XVIII — началу XIX в., когда стабилизировался этнический состав Ирана, устанавливались границы Иранской империи, под воздействием вестернизации развивался общеиранский рынок, происходили серьезные социальные перемены, связанные с активным вовлечением периферийной части страны в процесс общеиранской интеграции.

С активизацией колониальной экспансии внедрялись новые принципы взаимоотношений правящих кругов с племенами, т. е. социальными объединениями с преимущественно кочевым или полукочевым хозяйственным укладом. Пришедшие к власти в конце XVIII в. Каджары разработали и внедрили определенную программу межнациональных отношений. За племенами закреплялись определенные земли, их старались не менять, чтобы не вызвать межплеменных распрей и осложнений в отношениях племен с центральной властью. Увеличение земельных прав вождей и их административных функций ускорило процессы политической, хозяйственной и в конечном счете этносоциальной консолидации племенных союзов.

С изменением условий хозяйственно-экономической деятельности кочевого населения (сокращение миграций за пределы государственных границ и невозможность использования привычных пастбищ, находящихся теперь за рубежом), т. е. сокращением номадизма, кочевники вовлекались в новые социальные отношения, что ознаменовало переход отдельных их членов в другие социальные страты. Адаптация к этим переменам проходила сложно и болезненно, была чревата множеством

различных мятежей и бунтов на окраинах империи. Этот процесс сопровождался дальнейшим упадком хозяйства кочевых племен, являвшихся поставщиками основных продуктов сельского хозяйства, из-за насильственного перевода их на оседлость и отсутствия надежной замены их производственной активности современными хозяйственно-экономическими комплексами. Постепенно уничтожались и такие социальные формы существования иранского общества, как эмираты, находившиеся в режиме самообеспечения. Европеизация усилила процесс разрушения системы эмиратов в Иране, который вступил в эпоху “антинациональной монархии”. С середины XIX в. эти тенденции особенно усиливаются.

Но если социальные структуры, сцементированные общинно-клановыми социальными связями и взаимоотношениями, начали разрушаться, то объединения на религиозно-этнической общности обнаруживали значительную устойчивость. Действительно, как было показано в нашей работе, в Иране сохранялись общины парсов (зороастрийцев), иудеев, христиан и т. п. Религиозные общины существовали в культурной и в значительной степени правовой изоляции на протяжении всей иранской истории, оставаясь чуждыми иранской политической системе.

Складывание границ империи актуализировало проблемы разделенных государственным границами этносов, которые должны были выработать комплексы адаптивных навыков — иные стереотипы поведения, применительно к новым условиям обитания. Если прежде они находились в рамках целостных социальных структур (племен, эмиратов, ханств, конфедераций и пр.), то по мере размежевания части разделенных этносов становились недоминирующими этническими группами, обязанными подчиняться интересам, правам и законам, регламентируемым принадлежностью одному государству.

Меняется и макросоциоструктура иранского общества. В условиях европейской экспансии и подключения хозяйства страны к мировому рынку этнические группы, которые в ходе своего исторического развития выработали адекватные требованиям рынка этические нормы труда, в своем хозяйственном развитии стали все дальше уходить вперед. Материальное благосостояние их росло. Иранцы-шииты (персы, азербайджанцы и др.), а также армяне (представители дисперсных этнических групп) по степени своего социального развития и уровню материального благосостояния опережали периферийные кочевые народы, ориентированные на традиционные виды занятости.

В целом, хотя религиозно-этническая и социально-экономическая разнородность и разобщенность в стране сохранялась, всеобщую зарегулированность и регламентацию жизни иранского общества обуславливали не только хозяйственно-экономические, но и идеологические факторы, важным элементом которых являлся государственный национализм.

В конце XIX в. общественная трансформация становится все осязаемее. Колонизаторская деятельность Англии и России в Иране способствовала включению страны в систему всемирного обмена и общения, открыла доступ к научно-техническому прогрессу и современному знанию.

В образованных слоях иранского общества выдвигаются мыслители, которые задумываются о путях модернизации иранского общества. Среди известных религиозных реформаторов того времени были Сейид Мохаммед-Али-Багер Бехбехани, Мохаммед Таги Боруджерди, Садр-ад-дин Ширази, Мохсен-Фейз Кашани и др. В их трудах содержались идеи и призывы к обновлению иранского общества, без отрыва от иранских национальных корней и традиций исламской культуры и духовности. Важную роль в формировании государственной национальной политики последующего периода сыграла концепция видного иранского идеолога Ага-хана Кермани. В его теоретических построениях обнаруживалось соединение ислама (шиизма) и иранской национальной идеи. Концепции Кермани была свойственна двойственность, сочетавшая идеи религиозного возрождения и западничества. Подобные идеи были развенчаны в идеологии иранского национализма или пехлевизма, которая была взята на вооружение иранскими властями в период общественной модернизации 20—70-х годов XX в. Крайнее население Иранской империи, в своем большинстве составлявшее основную часть полунезависимых социальных структур (как, например, ханства и эмираты), теряло свой суверенитет. Стирание этнокультурных различий в ходе межэтнического общения вызвало обострение этничности, следствием чего являлось возникновение политических движений, конфликтных ситуаций и т. д. Между тем общинно-клановая элита, находившаяся в весьма слабой вассальной зависимости от шаха и обладавшая судебным и административным иммунитетом, стала вступать в более тесные контакты с центральной властью, которая стремилась привлечь ее к системе общегосударственного управления.

Нельзя отрицать, что заимствование европейской техники, новых современных технологий вывело Иран к 60—70-м годам в число достаточно развитых в социально-экономическом отношении стран Западной Азии, но эти преобразования были достигнуты за счет культурного и духовного оскудения иранского общества. Введение элементов европейской культуры на практике обернулось пренебрежением иранских традиций, связанных с тем периодом истории страны, когда центральным принципом империи был шиизм и этатизм. Истребление памяти о тех временах осуществлялось под лозунгом “иранизации” в русле “пехлевизма”, паниранизма и т. п. Местные традиции и оригинальные мировоззрения утрачивались. Зато появились европейские философско-социальные концепции.

Преимущества европейской культуры были осознаны лишь частью иранского общества (элитой, образованными и имущими слоями). Большинство периферийного населения Ирана некоторые элементы общеиранской культуры воспринимало относительно легко, а другие решительно отвергало. Экономические новации слабо затрагивали хозяйственный комплекс иранской периферии. И это углубляло противоречия между центром и периферией. В результате возникала ситуация взаимного непонимания, одной из важных причин которой было

несходство личностной структуры различных народов, поскольку доминирующий этнос — персоязычные иранцы (шииты) и представители иных национальностей пребывали на различных этапах своей эволюции. Находившиеся в структурах власти персоязычные иранцы стремились проецировать выработанные ими политические ценности и понятия на периферийное общество, где господствовали иные типы личностных отношений. В связи с этим в межнациональных отношениях возникали ситуации взаимного непонимания и нереалистических ожиданий с обеих сторон. Этим противоречием попыталось воспользоваться шиитское духовенство, усилившее свою религиозно-политическую деятельность в 60-е годы XX в. Оно возглавило социальный протест против забвения теократического принципа единения религиозной и государственно-политической власти, характерного для средневекового Ирана. Этнопсихологический контекст иранского национализма содержал элементы традиционализма и современного реформаторства.

Вместе с тем его реализация на практике из-за обострения шиитского национализма принимала уродливые формы и вызывала усиление центробежных тенденций на окраинах страны.

В современном Иране важным фактором духовного единения народа, согласно представлениям официального Тегерана, является также “мессианский” характер ирано-шиитской культуры (по сути общеиранской культуры, но в нарочито шиитском обличье). В этом русле шиитское духовенство стремится превратить шиизм в некое универсальное начало, обращенное к большим и малым народам Ирана и даже за его пределами. Стремясь сформулировать новые представления о роли личности и характере социальных отношений, путях преобразования общества в категориях шиитского ислама, шиитское духовенство приобщает некоторую часть иранского общества к узконационалистическому восприятию общеиранской культуры и тем самым расширяет разрыв между этой группой и остальным, преимущественно нешиитским инациональным населением Ирана. Не случайно французский ученый Ш. Шальян справедливо отмечал, что мусульманскому национализму в Иране свойственна особая, чисто иранская специфика, поскольку, по его мнению, нынешний режим является “глубоко иранским и имперским” [318, с. 61].

Возникшие после свержения шахской монархии межнациональные конфликты в большинстве регионов страны были ликвидированы силовыми методами. Конфликтными районами были, как правило, территории расселения этносов, разделенных государственными границами страны, которые испытывали воздействия этнополитических процессов, происходивших по ту сторону границ. Вместе с тем, несмотря на подъем “местных национализмов” в Иране в период смены режима, ни один из разделенных этносов не проявлял объединительных тенденций со своей разделенной частью. Это объясняется тем, что их этническая история протекала в рамках иранской культуры, сохраняющей национальный характер как в целом, так и в частности. Эти этносы в значительной степени интегрированы в иранскую социокультурную систему. Однако

этнополитические процессы, происходившие в сопредельных районах Турции и Ирака, населенных курдами, оказывали определенное влияние на обострение курдского национализма в Иране, который между тем не содержал сепаратистской направленности.

Большинство этнических и религиозных меньшинств Ирана, поддерживавших поначалу антишахское общедемократическое движение, не были подготовлены к восприятию политических институтов, предложенных шиитским духовенством, и “исламской культурной революции”, предусматривающих борьбу против всех противников мусульманских религиозно-культурных и социальных программ. Представители различных народов Ирана по-разному видели урегулирование межэтнических и национальных отношений в стране. Это отчасти обусловливалось уровнем их этносоциального развития, характеризующегося в целом неравномерностью. Так, например, часть периферийного неперсидского общества вернулась к кочевым и полукочевым формам ведения хозяйства и быта. Новый режим поощрял этот процесс, усматривая в нем оживление социально-экономических отношений в регионах. Некоторые этнические общности, например туркмены, связывали свое будущее национальное развитие с урегулированием аграрных отношений. В отдельных районах страны, как, например, в Курдистане и Белуджистане, возникли национальные движения, оппозиционные исламским, под воздействием западноевропейских моделей национального строительства. Наиболее четко эта тенденция просматривалась в Иранском Курдистане. Тем не менее иранский режим продолжает способами подавлять националистические проявления иранских курдов, отдавая приоритет идее исламской государственности, национальной целостности и этнонационального доминирования иранцев-шиитов. Таким образом, его политика нацелена на создание “новой” макросоциальной общности — иранцев-шиитов. Между тем курдский вопрос в Иране имеет и свой региональный аспект, поскольку так или иначе связан с развитием курдского движения в Западной Азии (Ирак, Турция). Кроме того, в контексте региональной значимости курдского вопроса Тегеран связывает эту проблему с азербайджанским вопросом, поскольку и курды и азербайджанцы проживают в районах, сопредельных с государствами Закавказья, где также живут курды и азербайджанцы.

Вплоть до начала ирано-иракской войны в Иране достаточно остро стояли вопросы национальных отношений в связи с выдвинутыми рядом меньшинств требованиями национальной автономии. Ирано-иракская война отодвинула на второй план проблему федеративного устройства иранского государства, которая не согласовывалась с шиитской концепцией унитарного государства на принципах шиитского ислама. Начался процесс укрепления иранской (шиитской) нации, с одной стороны, в противоборстве с другими этносистемами Западной Азии, а с другой — во взаимодействии с этносоциальными системами Центральной Азии.

Несмотря на то что иранские курды и азербайджанцы не удовлетворены своим положением и статусом, предлагаемым им исламским режи-

мом, они в целом связывают свою судьбу с развитием будущей иранской, по их мнению, демократической, государственностью и культурой. Это существенно отличает иранских курдов от их соплеменников в сопредельных районах Турции и Ирака. В то же время эта проблема межнациональных отношений является предметом противоборства между различными политическими течениями внутри Ирана. В постмонархическом Иране различались традиционалистские, автономистские и левые движения. Первые из них были нейтрализованы благодаря включению его участников в общегосударственный хозяйственный комплекс в ходе проведения новым режимом внутривнутриполитических мероприятий. Левое движение было разгромлено, а его функционеры либо покинули страну, либо находятся в глубоком подполье. Не сумело консолидироваться и автономистское движение, охватившее внешнюю периферию страны, центром которого являлось курдское автономистское движение, возглавляемое А. Касемлу. Однако после вероломного убийства курдского лидера автономистское движение в Иране перестало играть роль консолидирующего фактора развития региональных (внутристрановых) автономистских движений. Само курдское автономистское движение в Иране, состоявшее из различных идеологических течений, перешло на нелегальные формы. Его базы были вовсе выдворены за пределы иранской границы и находятся de facto на территории Ирака. В этой ситуации иранские курды усиливают свои контакты с курдами других частей этнографического Курдистана, где могут сложиться условия для формирования нового этноса — курдского, стремящегося консолидироваться и занять свое место между арабской, турецкой и иранской этносистемами. Объединительную функцию выполняет при этом идея родины, выражающаяся в лозунге независимого Курдистана, рассматриваемого курдами как необходимый ареал развития их национальной культуры и духовности. Это в той или иной степени влияет на этнополитические процессы в Иранском Курдистане. В будущем в принципе можно прогнозировать, что при усилении этнических процессов в сопредельном с Иранским Курдистаном курдском этнографическом ареале произойдет отрыв иранских курдов от сложившейся социокультурной среды. Но на сегодняшний день этот вопрос представляет лишь теоретический интерес.

Несмотря на объединительные тенденции, наблюдающиеся в определенных националистических кругах иранских азербайджанцев, вряд ли в ближайшей перспективе можно ожидать усиления этого процесса из-за социокультурной разницы азербайджанцев, проживающих в независимом Азербайджане и Иранском Азербайджане.

Рассмотрение этносоциальных процессов в Иране на широком историческом фоне позволяет выявить основные социальные изменения, происшедшие с начала XIX в. до настоящего времени. Иранское общество, обладавшее всеми характеристиками традиционного общества, приобрело социокультурную дробность вследствие общественной модернизации на основе европеизации и вошло в стадию преодоления традиционализма за счет вытеснения отживших социальных структур и их замены

современной социальной структурой. Нередко эти процессы сопровождаются усилением центробежных тенденций. Однако, как отмечают некоторые иранские ученые, “Иран должен следовать принципам равновесия в отношениях с Западом и Востоком... Если мы, иранцы, как нация хотим быть независимыми, мы должны следовать этому принципу, глубоко укоренившемуся в иранской истории” [195, с. 5]. Можно предположить, что в будущем, в процессе взаимного сближения и/или ассимиляции различных локальных групп, стирания языковых, культурных и прочих различий, начнется формирование социального макрообразования, что само по себе снимет проблему межэтнических отношений. А пока Иран сохраняет свой “дуализм”: наличие “титульной” нации иранцев-шиитов и периферийных этносов, конфликт между которыми состоит в том, что иранцы-шииты в лице шиитского духовенства видят в развитии провинциального населения отражение своей собственной политической системы с присущими ей ценностями, игнорируя аналогичные локальные структуры и институты. В то же время обострение “местных национализмов” может трактоваться не как выражение “народного эгоизма”, а как “требование международной справедливости, в силу которой все народности имеют равное право на самостоятельное существование и развитие” [204, с. 296].

Очевидно, наиболее приемлемым для страны было бы национально-государственное устройство в виде федерации, что, однако, представляется нереальным вследствие занятой шиитским духовенством позиции в области межнациональных отношений. Это побуждает его к неприятию и идеи национальной автономии, что обуславливается не столько идеологическими, сколько прагматическими соображениями.

БИБЛИОГРАФИЯ

ИСТОЧНИКИ

Архивы

Архив Внешней Политики России (АВПР)

1. Ф. Канцелярия МИД, 1881, оп. 470, д. 33, т. 1, 150, 11 Febrier 1881, № 18.
2. Ф. Миссия в Персии, оп. 528а, № 265.
3. Ф. Национальный Архив Индии. Серия А.
№ 270. Обстановка в Персии. 1927 г.
№ 294. Обстановка в Персии. 1930 г.
№ 339. Обстановка в Персии. 1934 г.

Главный Архив Российской Федерации (ГАРФ)

4. Ф. 559 "Д. Извольский", оп.1, ед. хр. 16/5. Выписка из донесения Надворного советника Термена. Ван, 14 августа 1906 г.
5. Ф. 559, оп. 1, ед. хр. 32/12. Секретная телеграмма Гофмейстера Гартвига. Тегеран 13/26 февраля 1907 г. Секретное донесение Гофмейстера Гартвига. Тегеран, 16 февраля 1907 года. № 24.
6. Ф. 559, оп. 1, Д-2. Секретное донесение коллежского ассессора Овсенко. Бендер-Аббас, 13. V. 1906, № 139.
7. Ф. 568 "В. Н. Ламсдорф", Д61. Вопрос о железной дороге в Персии и его отношении к политико-экономическим интересам России.
8. Ф. 5402 "М. П. Павлович", оп. 1, ед. хр. 50. Политическая информация о Персии.
9. Ф. 5402, оп. 1, ед. хр. 187. Последняя битва (к последним событиям в Персии). "Новое время", 19 июня 1911 г.
10. Ф. 5402, оп. 1, ед. хр. 156. М. Павлович. Аграрный вопрос в Персии.
11. Ф. 5402, оп. 1, ед. хр. 455, д. 77. Б. Шаховской. Роль Курдистана в англо-русской политике на Ближнем Востоке и ход событий в Курдистане. 19 января 1923 г.
12. Ф. 5402, оп. 1, ед. хр. 378, д. 278. Вырезки из газет. Шахское правительство и революция в Персии. Статья А. Султан-Заде. 17. V. 1920.
Духовенство во главе реакционных бунтов в Персии.
Восток против империалистов. Борьба в Персии. Англичане препятствуют продвижению правительственных войск. 14 ноября 1924 г.
Восстание феодалов в Южной Персии. 16. X. 1924.
13. Ф. 5402, оп. 16, ед. хр. 439. М. Марков. 6 абана и последующая политика (Персия).
Статья.
- 13а. Ф. 5402, оп. 1, д. 528. В. Тардов. Персидский кризис. 1911.

14. Ф. 5402, оп. 1, ед. хр. 510. Статьи и доклады зав. информбюро Полномочного Представителя РСФСР в Персии Тардова В. Г.
15. Ф. 5402, оп. 3, ед. хр. 511, д. 30. Доклад неизвестного автора о политическом положении персидского Азербайджана, 1920.
16. Ф. 5402, оп. 1, ед. хр. 517. Бюллетени информбюро Персии № 14, 1921 г.
17. Ф. 5402, оп. 1, д. 180, ед. хр. 518. Агентурная сводка № 5 особоуполномоченного особого Отдела Кавказского фронта о положении в Персии. 4 февраля 1921 г.
18. Ф. 5402, оп. 3, ед. хр. 522, д. 342. Экономико-политическая сводка № 1 Отдела Востока Исполнительного комитета Коммунистического Интернационала о Персии. 1 января 1922 г.
19. Ф. 5402, оп. 1, ед. хр. 528, д. 153. Статьи неизвестных авторов: “Экономическое положение и перспективы социальной революции в Персии”, “Персия после 1907—1911 гг.”
20. Ф. 5402, оп. 3, ед. хр. 301, д. 412. Революционное движение в Персии.
21. Ф. 5402, оп. 1, ед. хр. 13, д. 449. В. Тардов. Персидский кризис. 1911 г.
22. Ф. 5402, оп. 1, ед. хр. 302. Россия и Персия, Англия и Россия в Персии, Персидские проблемы.
23. Ф. 5283, оп. 19, ед. хр. 322 (1). Переписка с Уполномоченным ВОКС в Иране. 1945—1946 гг.
24. Ф. 1137, оп. 1, ед. хр. 75. Вернадский Г. В. Перепроизводство средств производства (о губительном влиянии прогресса техники на цивилизацию).

Российский Государственный Военно-Исторический Архив (РГВИА)

25. Ф. ВУА, № 446, ед. хр. 144. Подробный план города Сенне (Сенедич), сост. Корпуса Географов прап. Ограновичем в 1851 году.
26. Ф. 400, ед. хр. 2878. Главный Штаб. № 5363/129, 18 января 1901 г. Записка Таирова Военному Министру. 7 января 1901 г.
27. Ф. 400, ед. хр. 2878. Главный Штаб. № 6677/162. Записка Таирова Военному Министру. 7 января 1901 г.

Архив востоковедов С.-Петербургского филиала ИВ РАН

28. Р. 1, оп. 6, ед. хр. 166. Петров Г. М. Очерки новейшей истории Ирана (1917—1941 гг.). М., 1961 г.
29. Документы американского Посольства в Тегеране. Аснад-е лане-йе джасуси Курдистан. Т. 31. Тегеран, [б. г.].
30. Конституция Ирана. Тегеран, 1980.
31. Конституции государств Ближнего и Среднего Востока. М., 1956.
32. Программа Демократической партии Иранского Курдистана. Тегеран, 1358 г. (Барнаме-йе хезб-е демократ-е Курдистан-е Иран) (на перс. яз.).
- 32а. Заявление “ДПИК — последователей IV съезда”. [Б. м.]. 13. IX. 1981 (на араб. яз.).

ЛИТЕРАТУРА

33. *Абалкин Л.* Поиски путей в меняющемся мире. М., 1992.
34. *Абдуллаев Г.* Азербайджан в XVIII в. и отношения его с Россией. Баку, 1965.
35. *Абдуллаев З. З.* Формирование рабочего класса Ирана. Баку, 1968.
36. *Агаев С. Л.* Советское ирановедение 20-х годов. М., 1977.
37. *Агаев С. Л.* Иран в прошлом и настоящем. М., 1981.

38. *Агаев С. Л.* Иран между прошлым и будущим. М., 1987.
39. *Агаев С. Л.* Иранская революция 1978—1979 гг. (некоторые историографические и методологические проблемы). — Борьба за социальный прогресс на Востоке. М., 1990.
40. *Агахи А. М.* Из истории общественной и философской мысли в Иране. Баку, 1971.
41. *Аксаков И. С.* Письма из провинции. М., 1991.
42. *Але Ахмад.* Гарбзадеги. Тегран, 1962 (на перс. яз.).
43. *Алексеев-Березкин П.* Туркмено-курдское восстание. Таш., 1935.
44. *Алиев С. М.* К национальному вопросу в современном Иране. — Краткие сообщения Института народов Азии АН СССР. М., 1964.
45. *Алиев С. М.* Междоусобные войны и борьба за верховную власть в Иране после распада империи Надир-шаха. — Иран. История и культура в средние века и новое время. М., 1980.
46. *Алиев С. М.* Иран 60—70-х годов: социальные и политические сдвиги. — Иран: социальное и экономическое развитие. М., 1980.
47. *Анаркулова Д. М.* Социально-политическая борьба в Иране в середине XIX в. М., 1983.
48. *Арабаджян А. З.* Иран. Изменения в отраслевой структуре экономики в 60—70-х годах (К проблеме ломки колониальной структуры экономики). М., 1983.
49. *Арабаджян З. А.* Тегеран (особенности города до и после революции 1978—1979 гг.). — Города на Востоке. Хранители традиций и катализаторы перемен. М., 1990.
50. *Арабаджян З. А.* Иран. Власть, реформы, революции (XIX—XX вв.). М., 1991.
51. *Арабо-персидская борьба.* Париж, 1981 (на араб. яз.).
52. *Арон Р.* Этапы развития социологической мысли. М., 1993.
53. *Арунова М. Р., Ашрафян К. З.* Государство Надир-шаха Афшара. Очерки общественных отношений в Иране 30—40-х годов XVIII в. М., 1958.
54. *Арунова М. Р., Ашрафян К. З.* Новые материалы по истории Ирана второй половины XVIII в. — Ближний и Средний Восток. М., 1962.
55. *Аширов Н.* Ислам и нация. М., 1975.
56. *Бади Ш. М.* Городские средние слои Ирана. М., 1977.
57. *Бавери М.* Область Кухгелуйе и ее племена. Гачсаран, 1945 (на перс. яз.).
58. *Базиленко И. В.* Бахаизм: история вероучения. М., 1995.
59. *Балаян Б. П.* Восстания племен на юге Ирана (1922—1930). Ереван, 1974.
60. *Бартольд В. В.* Историко-географический обзор Ирана. СПб., 1903.
61. *Бартольд В. В.* Культура мусульманства. Пг., 1918.
62. *Бартольд В. В.* Ислам. Пг., 1918.
63. *Бартольд В. В.* Мусульманский мир. Пг., 1922.
- 63а. *Бартольд В. В.* Место иранцев, Ирана и иранской культуры в мировой истории. — Сочинения. Т. 7. М., 1971.
64. *Бартольд В. В.* Иран. М., 1926.
65. *Бартольд В. В.* Сочинения. Т. 6. М., 1966.
66. *Бахманбеги М.* Обычное право и обычаи племен Фарса. Тегеран, 1945 (на перс. яз.).
67. *Белков П. Л.* О методе построения теории этноса. — Этносы и этнические процессы. М., 1993.
68. *Белудж Ахардад.* Политическая ситуация в Белуджистане. [Б. м.], 1982 (на перс. яз.).
69. *Беляев Е. А.* Арабы, ислам и Арабский халифат в раннее средневековье. 2-е изд. М., 1966.

70. *Березин И. Н.* Путешествие по Северной Персии. Казань, 1853.
71. *Бларамберг И. Ф.* Воспоминания. М., 1978 (пер. с нем.).
72. *Бларамберг И. Ф.* Статистическое обозрение Персии, составленное в 1841 г. — ЗРГО, 1853, кн. VII.
73. *Бойс М.* Зороастризм. Верования и обычаи. М., 1987.
74. *Бромлей Ю. В.* Опыт типологизации этнических общностей. — Советская этнография. 1972, № 56.
75. *Бромлей Ю. В.* Этносоциальные процессы: теория, история, современность. М., 1987.
76. *Брук С. И.* Этнический состав и размещение населения в странах Передней Азии. — Переднеазиатский этнографический сборник. М.—Л., I, 1959.
77. *Васильева Е. И.* Юго-Восточный Курдистан в XIV — начале XIX века. М., 1991.
78. *Васильев Л. С.* Социальная структура и социальная мобильность на традиционном Востоке. — Классы и сословия в докапиталистических обществах Азии. Проблема социальной мобильности. М., 1986.
79. *Вильчевский О. Л.* Курды Северо-Западного Ирана. Тб., 1944.
80. *Вильчевский О. Л.* Курды. Введение в этническую историю курдского народа. М.—Л., 1961.
81. *Власов П. М.* Статистические сведения о Дерезгезском, Кучанском, Буджнурдском и Келатском округах Хорасана. — Сборник материалов по Азии. 1894, вып. LVI, 1894.
82. *Воробьев В. Н.* Мифотворческая функция государственных идеологических доктрин в Иране 60—80-х годов XX в. — Массовая литература в странах Азии и Африки. М., 1985.
83. *Востров А.* Племена Ирана и племенная политика иранского правительства. — Материалы по национально-колониальным проблемам. М., 1936, № 34.
84. *Вульфсон Э. С.* Персы в их прошлом и настоящем. М., 1909.
85. *Ганковский Ю. В.* Империя Ахмед-шаха Дуррани. М., 1965.
- 85а. География Ирана. Тегеран, 1368.
86. *Глухoded В. С.* Проблемы экономического развития Ирана. М., 1968.
87. *Грантовский Э. А.* Ранняя история иранских племен. М., 1970.
88. *Грантовский Э. А.* О распространении иранских племен на территории Ирана. — История иранского государства и культуры. М., 1971.
89. *Грязневич П. А.* Формирование арабской народности раннего средневековья (к постановке проблемы). — Ислам. Религия, общество, государство. М., 1984.
90. Государственный капитализм и социальная эволюция стран зарубежного Востока. М., 1980.
91. *Гумилев Л. Н.* Древние тюрки. М., 1967.
92. *Гумилев Л. Н.* Этногенез и биосфера Земли. ИНИОН, депон. рук. 1978—1979.
93. *Гумилев Л. Н.* Этносфера. История людей и история природы. М., 1993.
94. *Гумилев Л. Н.* Ритмы Евразии. Эпохи и цивилизации. М., 1993.
95. *Гумилев Л. Н.* От Руси до России. Л., 1993.
- 95а. *Гумилев Л. Н.* Древняя Русь и Великая степь. М., 1989.
96. *Давани А.* Исламское движение в Иране. 11 т. Тегеран, Культурный Фонд имама Резы. 1981.
97. *Давыдов А. Д.* Сельская община и патронимия в странах Ближнего и Среднего Востока. М., 1979.
98. *Данешвар М.* Виденное и услышанное в Иране. Т. II. Тегеран, 1950 (на перс. яз.).
99. *Дандамаев М. А.* Иран при первых Ахеменидах. М., 1963.
100. *Дандамаев М. А., Луконин В. Г.* Культура и экономика древнего Ирана. М., 1980.

101. *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к германо-романскому. СПб., 1871.
- 101а. *Демидов А. И.* Иранская деревня. М., 1977.
102. *Джемаль Незам-ад-Дин.* Курдистан и его революция. Стокгольм, 1985 (на курд. яз.).
103. *Дорошенко Е. А.* Шиитское духовенство в современном Иране. М., 1985.
104. *Дорошенко Е. А.* О некоторых религиозных институтах и деятельности шиитского духовенства в современном Иране. — Религия и общественная мысль народов Востока. М., 1971.
105. *Друидль Г.* Путешествие в Персию в 1812 и 1813 гг., содержащее в себе малоизвестные подробности о нравах, обычаях и духовных обрядах персов. М., 1924.
106. *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни. Париж, 1912.
107. *Евразийская перспектива.* М., 1994.
108. *Ерасов Б. С.* Социально-культурные традиции и общественное сознание в развивающихся странах. М., 1982.
109. *Ерасов Б. С.* Выбор России в Евразийском пространстве. — Цивилизации и культуры. Вып. 1. М., 1994.
110. *Ерасов Б. С.* Цивилизация: слово—термин—смысл. — Цивилизации и культуры. Научный альманах. Вып. 2. М., 1995.
111. *Еремеев Д. Е.* Ислам. Образ жизни и стиль мышления. М., 1990.
112. *Жигалина О. И.* Роль ислама в идеологии курдского национального движения в Иране. — Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока. М., 1982.
- 112а. *Жигалина О. И.* Национально-религиозная политика руководства ИРИ в Иранском Курдистане. — Ислам и проблемы национализма в странах Ближнего и Среднего Востока. М., 1986.
113. *Жигалина О. И.* Национально-демократическое движение в Иранском Курдистане в 1960—1970-х годах. — Страны Ближнего и Среднего Востока. Курдоведение. XIII. Ереван, 1985.
114. *Жигалина О. И.* Национальное движение курдов в Иране (1918—1947 гг.). М., 1988.
115. *Жигалина О. И.* Некоторые особенности этносоциальных процессов в Иране (история и современность). — Западная Азия: этнополитическая ситуация. М., 1993.
116. *Жигалина О. И.* Иран и Курдистан. — Курдистан на перекрестке истории и политики. М., 1994.
117. *Жуков Е. М., Барг М. А., Черняк Е. Б., Павлов В. И.* Теоретические проблемы всемирно-исторического процесса. М., 1979.
118. *Западная Азия: этнополитическая ситуация.* М., 1993.
119. *Зарбахт Н. М.* Роль шиитского духовенства в общественно-политической жизни Ирана в последней четверти XIX в. Автореф. канд. дис. Таш., 1975.
120. *Зарождение идеологии национально-освободительного движения (XIX — начало XX в.).* М., 1973.
121. *Зарубежный Восток. Религиозные традиции и современность.* М., 1983.
122. *Иванов М. С.* Очерк истории Ирана. М., 1952.
123. *Иванов М. С.* Племена Фарса кашкайские, хамсе, кухгелуе, мамасани. М., 1961.
124. *Иванов М. С.* Иран в 60—70-х годах XX в. М., 1977.
125. *Иванов М. С.* Антифеодальные восстания в Иране в середине XIX в. М., 1982.
126. *Иранская революция 1978—1979 гг. Причины и уроки.* М., 1989.
127. *Ислам. Историко-географические очерки.* Ред. С. М. Прозорова. М., 1991.
128. *Ислам в современной политике стран Востока (конец 70-х — начало 80-х годов XX в.).* М., 1986.
- 128а. *Ислам и политика.* М., 1984.
129. *Исламские народы и страны региона.* М., 1994.

130. История Бахтиари. Тегеран, 1345 (на перс. яз.).
131. История Ирана. М., 1977.
132. История иранского государства и культуры. М., 1971.
133. Историческая динамика расовой и этнической дифференциации населения Азии. М., 1987.
134. Капустин Б. Г. Основные направления исторической эволюции социальных исламских учений (теоретическая постановка вопросов). — Ислам. Проблемы идеологии, права, политики и экономики. М., 1985.
135. Карсавин Л. П. Запад, Восток и русская идея. Пг., 1922.
136. Керимов Г. М. Шариат и его социальная сущность. М., 1978.
- 136а. Кермани А. Се тогра-е мактуб (рукопись).
137. Ким Г. Ф. От национального освобождения к социальному. М., 1982.
138. Кляшторина В. Б. Иран 60—80-х годов: от культурного плюрализма к исламизации культурных ценностей. М., 1990.
139. Колпаков А. П. Очерки по этнографии луров. М., Ин-т этнологии и антропологии РАН. Канд. дис., [б. г.].
140. Колпаков А. П. Курдское племя джелалавенд. — Советская этнография. 1951, № 3.
141. Колюбакин Б. Состав населения Персии по племенам и провинциям. Очерк. — Сборник материалов по Азии. 1884, вып. XI.
142. Крюков М. В. Этничность, безэтничность, этническая непрерывность. — Расы и народы. Вып. 19. М., 1989.
143. Куканова Н. К. Русско-иранская торговля за 30—50-е годы XIX в. М., 1984.
144. Кузнецова Н. А. Иран в первой половине XIX века. М., 1983.
145. Кулагина Л. М. Экспансия английского империализма в Иран. М., 1981.
146. Курдское движение в новое и новейшее время. М., 1989.
147. Лазарев М. К национальной ситуации на современном Востоке (методологический подход). — Национальные проблемы современного Востока. М., 1977.
148. Лазарев М. Курды и Курдистан (факторы становления проблемы). — Национальный вопрос в освободившихся странах Востока. М., 1986.
149. Лазарев М. С. Империализм и курдский вопрос. М., 1989.
150. Левин Э. И. Ислам и национализм в странах зарубежного Востока. М., 1988.
151. Логашова Б.-Р. Туркмены Ирана (историко-этнографическое исследование). М., 1976.
152. Логашова Б.-Р. Национальный вопрос в Иране. — Расы и народы. Вып. 19. М., 1989.
153. Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991.
154. Луконин В. Г. Иран в III веке. Новые материалы и опыт исторической реконструкции. М., 1979.
155. Лукьянов А. К. Формирование исламской политической идеологии как проявление секуляристской тенденции в Иране. — Религия и секуляризм на Востоке. М., 1993.
156. Малушков В. Г., Хромова К. А. Поиски путей реформации в исламе. Опыт Ирана. М., 1991.
157. Мамедова Н. М. Городское предпринимательство в Иране. М., 1988.
158. Маркарян Э. С. Глобально-экологическое моделирование и интеграция наук. Пути, 1980.
159. Марков Г. Е. Этнос, этнические процессы и проблема образа жизни. — Расы и народы. Вып. 7, 1977.
160. Массэ А. Ислам. Очерк истории. М., 1963.
161. Межэтнические конфликты в странах зарубежного Востока. М., 1991.

162. *Мехрабан Р.* Некоторые аспекты истории Ирана. Тегеран, 1361/1982 (на перс. яз.).
163. *Миллер Б. В.* Кочевые племена Фарсыстана. — Восточный сборник, кн. 2. СПб., 1916.
164. *Минорский В. Ф.* Отчет о поездке в Макинское ханство в 1905 г. М., МИВ, 1909.
165. [*Минорский В. Ф.*] Объезд оккупированных Турцией персидских округов русским и великобританским представителями гг. Минорским и Шипле. СПб., 1911.
166. [*Минорский В. Ф.*] Турецко-персидская граница. М., МИВ, 1915, вып. II.
167. *Минорский В. Ф.* Курды. Заметки и впечатления. Пг., 1915.
168. *Минорский В. Ф.* Древности Маку. Пг., 1916.
169. *Мичурин В.* Возрождение Ирана в свете теории этногенеза.— Наш современник. 1992, № 8.
170. *Монтескье Ш.* Персидские письма. М., 1936.
171. *Мостови Абдулла.* Социальная и административная история периода Каджаров. Тегеран, 1942.
172. *Мокри М.* Курдские племена. Кн. 2. Тегеран, 1954 (на перс. яз.).
173. Мусульманские страны. Религия и политика (70—80-е годы). М., 1991.
174. *Мчедлов М. П.* Религия и современность. М., 1982.
175. *Мюллер А.* История ислама от основания до новейших времен. Т. 1. СПб., 1895.
176. Народы Передней Азии. Под ред. Н. А. Кислякова и А. И. Першица. М., 1956.
177. Национальный вопрос в странах Востока. М., 1982.
178. Национальный вопрос в освободившихся странах Востока. М., 1986.
179. *Никитин В.* Курды. М., 1964.
- 179а. *Никитин А. Б.* Христианство в Центральной Азии (древность и средневековье). — Восточный Туркестан и Средняя Азия. М., 1984.
180. Новая история Ирана. Хрестоматия. М., 1988.
181. О России и русской философской культуре. М., 1990.
182. *Орлов В. В.* Философия пограничных проблем. Пермь, 1968.
183. Очерки новой истории Ирана. М., 1977.
- 183а. Иран. Очерки новейшей истории Ирана. М., 1976.
184. *Павлович М.* Экономическое развитие и аграрный вопрос в Персии XX в. М., 1921.
185. *Периханян А. Г.* Общество и право Ирана в Парфянский и Сасанидский периоды. М., 1983.
186. *Петрушевский И.* Ислам в Иране в VII—XV веках. Курс лекций. Л., 1966.
187. *Петрушевский И. П.* Земледелие и аграрные отношения в Иране в XIII—XIV вв. М.—Л., 1960.
188. *Пигулевская Н. В.* Византия и Иран на рубеже VI и VII веков. М., 1946.
189. *Пикулин М. Г.* Белуджи. М., 1959.
190. *Полонская Л. Р., Вафа А. Х.* Восток: идеи и идеологи. М., 1982.
191. *Праззаскас А. А.* Актуальные проблемы этнонационального развития стран Востока. — Национальный вопрос в освободившихся странах Востока. М., 1986.
192. Проблемы истории национально-освободительного движения в странах Азии. М., 1963.
193. *Пруссакова Н. Г.* Алигархский мусульманский университет и проблемы секуляризации в Индии. М., 1980.
194. *Рейснер Л. И.* Цивилизация и способ общения. М., 1993.
195. *Реза Годс М.* Иран в XX веке. Политическая история. М., 1994.
196. *Ростопчин Ф. В.* Заметки о шахсевичах. — СЭ. 1933, № 34.
197. *Русинов В. В.* Водоземельные отношения и община у туркмен. — Труды Туркменского статистико-экономического общества. Таш., 1918.

198. *Сеидов Р. А.* Аграрный вопрос и крестьянское движение в Иране (1950—1953). Баку, 1963.
199. *Сеидов Р. А.* Иранская буржуазия в конце XIX — начале XX века (начальный этап формирования). М., 1974.
200. *Сеидов Р. А.* О некоторых аспектах иранской революции 1978—1979 годов. — Известия АН Азерб.ССР. Баку, 1983, № 4.
201. *Смирнская Ж. Д.* Крестьянство в странах Азии: общественное сознание и общественная борьба. М., 1979.
202. *Смирнов К.* Персы. Этнографический очерк Персии. Тифлис, 1917.
203. *Смирнов К.* Луристан. Военно-географический обзор. — Известия штаба Кавказского военного округа. Тифлис, 1906, № 11—12.
204. *Соловьев В. С.* Национальный вопрос в России. — Литературная критика. М., 1990.
205. *Степанянец М. Т.* Мусульманские концепции в философии и политике XIX—XX вв. М., 1982.
206. *Тагиева Ш. А.* Национально-освободительное движение в Азербайджане в 1917—1920 гг. Баку, 1956.
207. *Талипов Н. А.* Общественная мысль в Иране в XIX — начале XX в. М., 1988.
208. *Тардов В.* Основные черты производственных отношений у племен Персии. — Материалы по национально-колониальным проблемам. М., 1933, № 3 (9).
210. *Трубецкой В. В.* К проблеме перехода к оседлости кочевых племен Ирана. — Краткие сообщения Института народов Азии. 39. Иранский сборник. М., 1963.
211. *Трубецкой В. В.* Переход к оседлости кочевников Ирана. — Краткие сообщения Института народов Азии. 73. Труды сессии по вопросам истории и экономики Афганистана, Ирана и Турции. М., 1963.
212. *Трубецкой В. В.* Бахтиары. М., 1966.
213. *Трубецкой В. В.* Основные тенденции процесса перестройки традиционного нomaдизма в современном Иране. — Иран. Экономика, история, историография, литература. М., 1976.
214. *Трубецкой В. В.* К вопросу о влиянии буржуазных реформ 60-х — первой половины 70-х годов на национальные процессы в Иране. — Национальные проблемы современного Востока. М., 1977.
215. *Трубецкой В. В.* Особенности национальной ситуации в Исламской Республике Иран. — Национальный вопрос в странах Востока. М., 1982.
216. *Трубецкой В. В.* Национальная ситуация в Исламской Республике Иран. — Национальный вопрос в освободившихся странах Востока. М., 1986.
217. *Тойнби А. Дж.* Постыжение истории. М., 1991.
218. *Удальцова З. В.* Византийская культура. М., 1988.
219. *Федотов Г.* Будет ли существовать Россия? — О России и русской философской культуре. М., 1990.
220. *Фесаи Х.* Фарсname 1885/86. Тегеран, 1886/87 (на перс. яз.).
221. *Флоренский П.* У водоразделов мысли. М., 1990.
222. *Фрай Р.* Наследие Ирана. М., 1971.
223. *Фришман Л. С.* Некоторые данные о расселении и положении луров в конце XIX — начале XX века. — УЗКГУ, 1960, т. 47, вып. 6.
224. *Фуад К.* Терминология курдского языка. — Говори января. Багдад, 1971, № 4 (на курд. яз.).
- 224а. *Халфин Н. А.* Борьба за Курдистан. М., 1963.
225. *Ханьков Н.* Записки по этнографии Персии. М., 1977.
226. *Хоммадов Б.* Национальное движение курдов Ширвана в 20-х годах XX в. — Известия АН Турк.ССР, Ин-т истории им. Ш. Батырова. Вып. 5. Аш., 1975.

227. Хусами К. Мехабадская республика. [Б. м.], 1982 (на перс. яз.).
228. Цуканов В. П. Неравномерность регионального развития Ирана. Экономика и политика (60—70-е годы). М., 1984.
229. Цыбукидис Д. И. Александр Македонский и Восток. М., 1980.
230. Чалоян В. К. Восток—Запад. Преемственность в философии античного и средневекового общества. М., 1968.
231. Шаймухамбетова Г. Б. Философия и религия в историко-культурном развитии Востока (к постановке вопроса). — Философия и религия на зарубежном Востоке. XX век. М., 1985.
232. Шараф-хан Бидлиси. Шараф-наме. Т. 1. М., 1967.
233. Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного. М., 1984.
234. Юртаев В. И. Иран: студенты в исламской революции. М., 1993.
235. Abrahamian E. Ali Shariati: ideology of the Iranian Revolution. — Islam, politics and social movements. Berkeley, 1988.
236. Afshari Mohammad Reza. The Pishivaran and Merchants in Pre-Capitalist Iranian Society: An Essay on the Background and Causes of the Constitutional Revolution. — International Journal of Middle East Studies. 15, 1983.
237. Akhavi Shahrugh. Religion and Politics in Contemporary Iran. Albany: State Univ. of New York Press, 1980.
238. Algar H. Religion and State in Iran 1785-1906. The Role of the Ulama in the Qajar Period. Los Angeles, 1969.
239. Algar H. Mirza Malkum Khan. A Biographical Study in Modernism. Los Angeles, [6. г.].
240. Ali-Ahmad Jalal. Plagued by the West (Gharbzadegi). N.Y., Columbia Univ. Press, 1982.
241. Algar H. The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth-Century Iran. — Scholars, Saints, and Sufis. Ed. by N. R. Keddie. Berkeley and Los Angeles: Univ. of Calif. Press, 1972.
242. Algar H. The Islamic Revolution in Iran. L., Open Press, 1983.
- 242a. Aminzade Ronald. Class, Politics, and Early Industrial Capitalism. Albany: State Univ. of New York Press, 1981.
243. Amir Hasanpour. The language policy of Iran. — Kurdistan Report. Sweden, № 8, April, 1992.
244. Araster R. Man Society in Iran. L., 1970.
245. Arjomand Said A., ed. From Nationalism to Revolutionary Islam. Albany: State Univ. of N.Y. Press, 1984.
246. Arjomand Said A. The Shadow of God and the Hidden Imam. Chigago. Univ. of Chigago Press, 1979.
247. Avery P. Modern Iran. L., 1970.
248. Azad Shahrzad. Workers' and Peasants' Councils in Iran. — Monthly Review, 32, № 5 (October), 1980.
249. Azimi Fakhreddin. Iran: The Crisis of Democracy. L. I. B. Tauris, 1989.
250. Banani Amin. The Modernization of Iran. Calif. Stanford Univ. Press, 1961.
251. Bakhsh Shaul. The Reign of the Ayatullahs: Iran and the Islamic Revolution. New York: Basic books, 1984.
252. Bani Sadr A. Economic Solutions. — News, and Views. Vol. 1, № 129, 1980.
253. [Barth F.]. Nomads of South Persia of the Khamseh Tribes. Principles of Social Organization in South Kurdistan by Fredric Barth. — Univ. Ethnografiske Museum Bulletin. № 1. Oslo, 1953.
254. Bar:h F. Nomads of South Persia. The Tribes Basseri of Khamseh Confederacy. Oslo—New York, 1963.
255. Berger Peter L. and Thomas Luckmann. Sociology of Religion and Sociology of Knowledge. — Sociology of Religion. Ed. by Roland Robertson. Baltimore, 1969.

256. *Beck L.* The Qashqa'i of Iran. New Haven and London, 1989.
257. *Binder L.* Iran: Political Development in a Changing Society. Berkeley: Univ. of Calif. Press, 1962.
258. *Bode C. F.* Travels in Luristan and Arabistan. Vol. 1, 2. L., 1845.
259. *Briere C., Blanchet P.* Iran: La Révolution au Nom de dieu. P., 1979.
260. *Bruinessen M. van.* Agha, Sheikh and State. L., 1978.
261. *Bruinessen M. van.* Kurdish tribes and the state of Iran: The Case of Simko's revolt. — The conflict of tribe and state in Iran and Afghanistan. L., 1983.
262. *Burris Val.* The Discovery of the New Middle Class. — Theory and Society. 15, 1986.
- 262a. *Canfield R. L.,* ed. Turco-Persian historical Perspective. Cambridge Univ. Press, 1991.
263. *Cantril Hadely.* The Psychology of Social Movements. N.Y., John Wiley, 1941.
- 263a. *Chardin J.* Voyages en Perse et autres lieux de l'Orient. P.; 1830 e. a.
264. Comparative Modernization. N.Y., 1976.
265. *Cottam R. W.* Nationalism in Iran. Pittsburgh: Univ. of Pitt. Press, 1979 (1 ed. 1964).
- 265a. *Comte A.* Système de politique positive. P., 1929.
266. *Cottam R. W.* Nationalism and Islamic Revolution in Iran. — Canadian Review of Studies of Nationalism. 9, Fall 1982.
267. *Curzon G. H.* Persia and Persian Question. Vol. 1, 2. L., 1892.
268. *Davoud Norouzi, Ilse Itscherenska.* Die Konstitutionelle Revolution Irans: Widersprüche, Höhepunkte und Ausgang. — Jahrbuch für Geschichte. Bd. 34. Akademie-Verlag. B., 1986.
269. *Desouki, Fli E. Hillah,* ed. The Iran-Irak War. Princeton: Prin. Univ. Press, 1984.
270. *Deutsch Karl W.* Social Mobilization and Political Development. — American Political Science Review. 55, 1961.
- 270a. *Durkheim E.* Sociologie et sciences sociales. — De la Méthode dans les sciences. P., 1909.
271. *Edmonds C. J.* Kurds, Turks and Arabs. L., 1957.
272. *Enayat H.* Revolution in Iran 1979: Religion as political ideology. — Revolutionary theory and political reality. Brighton, 1983.
273. Expectant Peoples. Nationalism and development. N.Y., 1972.
274. *Jazani B.* Capitalism and revolution in Iran. L., 1980.
275. *Fazel Reza G.* Tribes and State in Iran: from Pahlavi to Islamic Revolution. — Iran: a Revolution in Turmoil. Univ. of N.Y., 1985.
276. *Fisher R.* Social forces in the Middle East. Ithaca, N.Y., 1952.
277. *Fisher Michael J.* Iran: From Religious Dispute to Revolution. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1980.
278. *Gallagher Charles F.* Contemporary Islam: The Plateau of Particularism, Problems of Religion and Nationalism in Iran. — American Universities Field Staff. 15, № 2 (July), 1966.
279. *Garthwaigh Gene R.* Reimagined internal Frontiers. Tribes and nationalism. Bakhtiari and Kurds. — Russian Muslim Frontiers. Ed. D. F. Eikelman. Indiana Univ. Press, 1993.
280. *Gavan S. S.* Kurdistan: divided nation of the Middle East. L., 1958.
281. *Ghareeb E.* The Kurdish Question in Iraq. N.Y., 1981.
282. *Ghassemlou F.* The Kurds and Kurdistan. Prague, 1965.
- 282a. *Gheissari A.* Iranian Intellectuals in the Twentieth Century. L., 1995.
283. *Glassen M.* Die frühen Safaviden nach Qasi Ahmad Qumi. Freiburg, 1970.
284. *Haire Hadi.* Shi'ism and Constitutionalism in Iran. Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1977.
285. *Halliday F.* Iran: Dictatorship and Development. L., 1979.
286. *Halliday F.* Iran's Revolution: The First Year. — Merip Report. 88 (June), 1980.
287. *Herschlag L. Y.* Introduction to Modern Economic History of the Middle East. Leiden, 1964.
288. *Hiro Dilip.* Iran under the Ayatullahs. L., 1985.
289. *Hoselits Bert F. and Wilbert E. Moore.* Industrialization and Society. The Hague: Mouton, 1963.
290. Iran under the Pahlavis. Ed. G. Lenczowski. Stanford Univ. Press, 1978.

291. Iran: from monarchy to republic. Ed. by Günter Barthel. Berlin Akad. Verl., 1983.
292. (The) Iran-Iraq Conflict. P., 1981.
- 292a. Iran Yearbook. B., 1988.
293. *Keddie N. K.* Roots of Revolution. An Interpretative History of Modern Iran. N.Y., 1981.
294. *Khomeini R.* Islam and Revolution: The Writings and Declarations of Imam. Transl. and ann. by Hamid Algar. Berkeley: Mizan Press, 1981.
295. "Komeleh". Stellungnahme zur Teilnahme an Verhandlungen mit der Regierung. West Berlin, [6. r.].
296. *Lambton A. K. S.* Landlord and Peasant in Persia. London—Toronto, 1953.
297. *Lambton A. K. S.* Persian Society under the Qajars. — Journal of the Royal Central Asian Society. 48, April, 1961.
298. *Lambton A. K. S.* Qajar Persia. Eleven Studies. L., Tauris, 1987.
299. *Layard H.* Description of the province Khuzistan. — JRGS, 1846, vol. 16.
- 299a. *MacEvin D.* The Beha'i Community in Iran in the 20th Century. L., 1995.
- 299b. *McLachlan K.* The Boundaries of Modern Iran. L., 1994.
300. *Minorsky V. F.* Lur. — Encyclopedia of Islam. Leyden—London, 1936, vol. 2.
301. *Minorsky V. F.* The Gurans. — BSO(A)S, 1943, vol. 11, pt. 1.
302. *Minorsky V. F.* The Tribes of Western Iran. — JRAIGBI, 1945, vol. 75, pt 1—2.
303. *Moaddel M.* Class, Politics, and Ideology in the Iranian Revolution. Col. Univ. Press, N.Y., 1993
304. [Mokri M.] *Nur Ali-Shah Elahi.* L'ésotérisme Kurde: Aperçus sur le secret gnostique des Fidèles de Vérité. Trad., introd., comment. et notes par le Dr. Mohammad Mokri. P., 1966.
305. *Mole M.* Les mystiques musulmans. P., 1965.
306. *Moore, Barrington, Jr.* Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World. Boston: Beacon Press, 1966.
307. *Morgan D.* Medieval Persia, 1040—1797. L.—N.Y. Longman, 1988.
308. *Mutahhari, Ayatullah Murtada.* "Shahid". — *Mehdi Abedi and Gary Legenhausen*, eds. "Jihad and Shahadat". Institute for Research and Islamic Studies. Houston, 1986.
309. *Nader Hassan, Ilse Itscherenska.* Zur Revitalisierung des islamischen Strafrechts in Iran. — Asien, Africa, Lateinamerika. B., 1985, Bd. 13.
310. *Oberschall Anthony R.* Social Conflicts and Social Movements. Englewood Cliffs, N.Y.: Prentice-Hall, 1973.
311. *Oberling P.* The Qashqai Nomads of Fars. The Hague, 1974.
312. *Olson R.* The Creation of a Kurdish State in the 1990's? — Journal of South Asian and Middle Eastern Studies. Vol. XV, № 4, Summer, 1992.
313. *Orum Ant.* Introduction to political Sociology. Englewood Cliffs, N.Y.: Prentice-Hall, 1978.
314. *Pahlavi Mohammad Reza.* Mission to my Country. N.Y.: McGraw-Hill, 1961.
315. *Pahlavi M. R.* The White Revolution. 2nd. ed. Tehran, 1967.
316. *Pahlavi M. R.* Answer to History. Transl. by M. Joseph. N.Y.: Stein and Day, 1980.
317. *Parsa Misagh.* Social Origins of the Iranian Revolution. New Brunswick, N.Y. Rutgers Univ. Press, 1989.
- 317a. *Pearce B.* The Staroselsky Problem 1918—1920: an Episode in British-Russian Relations in Persia. L., 1995.
318. *People without a country: Kurds and Kurdistan.* L., 1978.
319. *Rich C. J.* Narrative of a residence in Koordistan and on the site of ancient Nineveh with Journal. Vol. 1. L., 2nd ed., 1972.
320. *Shahrokh Meskoob.* Iranian Nationality and Persian language. Transl. Michael Hillman. Wash., 1992.
321. *Shahmani Taghi Habibi.* Betrachtungen über die ethnische Identität der Iranischen Kurden. Köln, 1985.

322. *Shariati A.* Reflections of a concerned Muslim. — News, and Views. Vol. 1, № 129, April 30, 1980.
323. *Shariati A.* Selection and/or election. — News, and Views. Vol. 1, № 136, June 18, 1980.
324. *Stempel John D.* Inside the Iranian Revolution. Bloomington. Ind. Univ. Press, 1981.
- 324a. *Taheri A.* The Spirit of Allah. Khomeini and the Islamic Revolution. L., 1985; N.Y., 1986.
325. *Tapper R.*, ed. The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan. Croom Helm. L. & Canberra. St. Martin's Press. N.Y., [6. r.].
- 325a. *Tapper R.*, ed. Some minorities in the Middle East. L., 1992.
326. *Therborn G.* Science, Class and Society. L., Verso, 1980.
327. *Toch H.* The Social Psychology of social movements. N.Y.: Bobbs-Merrill, 1965.
- 327a. *Touraj Atabaki.* Azerbaijan: Ethnicity and autonomy in twentieth century Iran. N.Y., British Academic Press, 1993.
328. *Upton J. H.* The History of Modern Iran. An Interpretation. Harvard Univ. Press, Mass., 1961.
329. Vorwärts zum endgültigen Sieg der Iranischen Revolution. AKSA. April 1979.
- 329a. *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen, 1956.
330. *Wolfgang R.* Gründzuge sozialer Organisation bei den westiranischen Kurden. — Ethnologie. Tübingen, 1973.
331. *Wolfgang R. & Salah (Sorani) Hasan.* Die Feizollabegi des Hochlandes von Bukan. Zur Chronik und Geschichte einer kurdischen Aristokratenfamilie. — Baessler Archiv. Neue Folge. Bd. 15. B., 1967.
332. *Zonis M.* The Political Elite of Iran. Princeton Univ. Press, 1971.

Периодика

333. Ад-Дустур (газета) на араб. яз.
334. Аль-Анба —"—
335. Ан-Нахар —"—
336. Аяндеган —"— на перс. яз.
337. Бамдад
- 337a. Бербанг
338. Голос народа
339. Джомхури-йе ислами
340. Иран
- 340a. Кейхан (на перс. яз.)
341. Куль аль-Араб, Париж (на араб. яз.)
342. Пейам-е эмруз (на перс. яз.)
343. Ра'д
344. Сетаре-е Иран
345. Советская этнография
- 345a. Третий взгляд
346. Туфан
347. Шефар
348. Этгелаат
349. Corriera della sera
350. (The) Cristian Science Monitor
351. Denge Komkar
352. (The) Economist
353. Financial Times

- 353a. Frontier
- 354. Kayhan International
- 355. Kurdistan today
- 356. International Herald Tribune
- 356a. Iran Times
- 357. Le Nouvel Observateur
- 358. Le Matin
- 358a. London Observer
- 359. Merip Report
- 360. The Middle East
- 361. Middle East International
- 362. Le Monde
- 363. Neue Züricher Zeitung
- 364. News, and Views
- 365. Tehran Herald
- 366. Tehran Times
- 367. Time Summary
- 368. The Times
- 369. Les Nouvelles littéraires. P.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Аббас I (Великий) 37, 39, 52, 80
Абдолла, сын Насер-хана (Кашкаи)
176, 178, 182—183, 185—186
Абдолла 180
Абдуллаев Г. 50
Абдумалек, мулла 202
Абу Али ибн Сина 31
Абу Ханифа 38
Ага Сардар Эгбал 81
Ага-хан см. Кермани Ага-хан
Ага Эмир Мофаххам 81
Агаев С.Л. 148, 162
Аземи Фахреддин 11
Айяз-хан см. Даррехшури Айяз-хан
Аксаков И.С. 48
Але Ахмад Джелал 6, 148—149
Александр Великий 24
Али 30, 120
Алиев С.М. 39, 50, 125
Аллахгули Даррехшури см.
Даррехшури Аллахгули
Амин 116
Амин-ос-Салтане 102
Анис эд-Доуле 44
Арабаджян А.З. 8
Ардебилли Мусави Абдолькерим 169
Аристотель 28, 31
Арджуманд Саид 11
Афазнгечи Мирза Абольшасан 129
Афгани Джемаль эд-Дин 82
Ахаваны 115
Ахави Шахрох 11
Ахмади Б. 110
- Баб Али Мохаммед 82
Бабахани Салас 217
Бавери Махмуд 11
Багыр-хан 69
- Базарган Мехди 144, 147, 157, 159,
174, 178, 195, 205, 207—209, 227
Баздади 159
Балаян П. 7, 77
Балуч Джам 155
Банисадр 158, 180, 184—185, 187,
223—224, 226, 229
Баран Иманулла 155
Барзани Молла Мустафа 112
Барзани, братья 225
Барзани Масуд 226
Барзинджи, шейх 226
Барт Ф. 9
Бартольд В.В. 6, 22, 24, 30, 34, 72
Бахманбеги Мохаммед 11, 179—180
Бахонар 169, 194
Бахтиар 163
Бек Л. 184
Беляев Д. 6
Бергер П. 9
Березин И.Н. 53
Беха-Улла 82
Бехбехани Сейид Джафар 127
Бехбехани Сейид Мохаммед-Али-
Багер 82, 102, 127, 240
Бехешти Мохаммед, аятолла 194
Бехрами 203
Бехъяр 108
Биндер Л. 9
Бланше П. 142
Бларамберг И.Ф. 6, 43, 44, 46, 51—53
Блуриян Г. 224
Боджнурди Сардар Моазез 77
Боруджерди Мохаммед Таги 240
Боруджерди Сейид Хосейн 101, 127,
129, 130
Боруджерди Камфи 82
Бриер К. 142

- Бромлей Ю. 14
 Брюннессен М. ван 88
 Варахран II 25
 Вартем Л. 37
 Васильев Л.С. 42, 44
 Васильева Е.И. 46, 50, 79
 Вернадский Г. 15
 Вильсон А.Т. 88
 Вильчевский О.Л. 7, 109
 Власов П.М. 6
 Вольфганг Р. 9
 Востров А. 6
 Газали 34
 Газанфары 115
 Газан-хан 9
 Гартвейг Дж. Р. 9, 81, 90
 Гартвиг 61, 63
 Гекалп Зия 94
 Годбзаде Садек 153, 226
 Годс Реза М. 11, 126, 154, 192, 211
 Голам Хосейн 185
 Гульнар 178
 Гумилев Л.Н. 15
 Давыдов А.Д. 7
 Дакики 32
 Дандамаев М.А. 20
 Данешвар Мохаммед 115
 Дарендорф Р. 12
 Даррехшури, клан 179, 180, 184, 188
 Даррехшури Айяз-хан 179—180
 Даррехшури Аллахгули 180—181
 Джаванмарди Хасан-ага 217
 Джавири 205
 Джамал 50
 Дженкинсон А. 37
 Дойч К. 12
 Друвиль Г. 53
 Дюркгейм Э. 12
 Заргами Мохаммед 188
 Зиммель Г. 12
 Зонис М. 26
 Иванов М.С. 7, 53, 107
 Иджлал-ес-Сальтане 69
 Изади Мохаммед Али 194
 Иль Беки Кудани 77
 Иоанн Креститель 53
 Иса, ходжат-оль-ислам 207
 Исмаил, шах 111
 Исмаил-хан 186
 Истахри 30
 Исфакхани Реза 194
 Исфакхани Хадж Ага Нуrolла 103
 Исфакхани 130
 Ичеренска И. 9
 Кавам-оль-Мольк 80, 91
 Кавамы Ширазские 43
 Казим Мохаммед 66, 112, 231
 Карани-ага 70, 112
 Карбачне Мохаммед 217
 Карсавин Л.П. 21, 29
 Касемлу Абдурахман 187, 221—223,
 225, 227, 230—232, 243
 Каттари Морад 153—154
 Кашани Мохсен-Фейз 82, 103, 240
 Кашкаи Болварди 186
 Келли Г. 12
 Кемаль Намык 94
 Керим-хан Зенд 37, 39, 40, 44
 Керзон Дж. 53, 65
 Кермани Ага-хан 82, 93—94, 240
 аль-Каинди 31
 Кир 120
 Кокс П. 91
 Колпаков А.П. 7
 Коллюбакин Б. 7
 Корнелиус 39—40
 Коттам Р. 11, 66, 99
 Коузер Л. 12
 Ксеркс 24
 Кузнецова Н.А. 7, 44
 Кули-хан (Тахмасп-Кули-хан) 40 см.
 также Надир-шах
 Кучек-хан 82, 84—86, 88
 Кэнфилд Р. 13—14, 34
 Лавазани Али Мохаммед 127
 Лакман Т. 9
 Латиф, шейх 217
 Логашова Б.-Р. 7
 Луконин В.Г. 25
 Лур Ахмад 180
 Маабуди Азим 153
 Мадани Ахмад 183, 187, 208—209

- Малаери, шейх-уль-ислам 103
 Малекзахи 202
 Малек Мансур-хан 180, 185—186
 Мальком-хан 94
 Мамгани Асадулла, шейх 103
 Мамед-ага Мамаш 70
 Мамед Таги-хан 77, 88
 Мамедова Н.М. 8
 Манучехр 182, 185
 Маривани Тоуфик 154
 Мастуре 231
 Мехрабан Расул 11
 Мизаг П. 9
 Миллер Б. 6
 Минови М. 108
 Минорский В.Ф. 6, 69, 70
 Мир-Абуталаб-Мир-Багиров 49
 Мир-Багиров 48
 Мир-Шаги-Мир-Багиров 48
 Мирза Таги-хан 43
 Мичурин В.А. 15
 Моаддель Мансур 11, 102, 111, 113,
 126, 197
 Модаррес Хасан 102—103
 Моджахед, эмир 81, 92
 Мозадам М. 113
 Мокри Мохаммед 10
 Молки-биби 182, 186
 Монтазери М., аятолла 148
 Монтескье Ш.Л. 12
 Морган Д. 9—10
 Морриер 43
 Мортаза Гули-хан 81
 Мосаддык 116, 155
 Мотаххари Мортаза 128, 146—147
 Моулави Абдолъ Азиз 159—161, 168,
 198, 202—203, 214
 Мофтгизаде Ахмад, шейх 159—161
 Мохаммед, мирза 44
 Мохаммед Реза Пехлеви 7, 24, 105,
 118, 130—131, 136, 179, 202
 Мохаммед Хосейн-хан (Кашкай) 178,
 180, 185
 Мохаррез, мулла 154
 Мошир-эд-Доуле 87
 Мураджан-хан 191
 Мусави Мир Хусейн 169, 231—232
 Мухаммед-Земан-хан 69
 Навруз Заафар 83
 Надир-шах 38, 44
 Накшбанди Осман 154, 161, 196
 Наруш Данеш 203
 Насер эд-Дин-шах 43, 44, 47
 Насер-хан (Кашкай) 80, 106, 176—180,
 182—183, 185—186, 188
 Нахид Абдолла 231
 Наэни 130
 Неру Дж. 158
 Низам-ус-Сальтане 69
 Никегбал Али Ага 188
 Никегбал Серафраз 188
 Никитин В. 42
 Ноэль 91—92
 Нурафшар 116
 Нури Бехауддин, шейх 127
 Нури Фазлулла 102
 Обейдулла (Обейд-Улла), шейх 65—66
 Обершаль Э. 9
 Овейси 225
 Орам Э. 9
 Орановский 6
 Павлович М.П. 7
 Петров Г. 5, 7
 Петров М.П. 7
 Петрушевский И. 31
 Пигулевская Н.В. 28
 Пикулин М.Г. 7
 Полонская Л.Р. 82
 Раджави М. 185
 Раджаи М.А. 169
 Рафсанджани (Хашеми-Рафсанджани)
 Али Акбар 232
 Рашид-ад-Дин 35
 Реза-хан (шах) 24, 77—78, 80—81,
 91—96, 98—101, 103—106, 119,
 131, 191
 Резули Н. 103
 Рейснер Л.И. 18
 Рейшахри 232
 Росули А. 195
 Рудаки 32
 Рустам 83
 Саддам Хусейн 225, 227, 232
 Салар Меджа 77

- Салар-хан Белудж 77
 Салах Хасан 9
 Самсам 53
 Самсам-эс-Салтане 85
 Сардар Асад 57, 81
 Сардар Асад III 81
 Сардар Дженг 81
 Сардар Зафар 81
 Саттар-хан 86
 Сафар Али Зейнал Габидин 84
 Сеид Хейдар Бербери 77
 Сеидов Р.А. 8
 Сертип-ага 112
 Симко Исмаил Авдуи 77, 82, 88—90
 Соловьев В.С. 237
 Сотван 202
 Соулет-эд-Доуле 80
 Старосельский 85
 Стемрих Г. 63
 Суави Али 94
 Табатабаи А. 148—149
 Табатабаи Санд Мохаммед 102
 Табризи Мусави Мир Хусейн 169
 Табризи Мирза Садек 129
 Таги-хан 86
 Тадайон Мохаммед 103
 Таиров 60
 Талегани Махмуд 128, 149, 156, 159, 220
 Тардов В. 7, 87—88
 Тахери 202
 Теймейра П. 37
 Терборн Г. 9
 Тибо Д. 12
 Томнлов П. 6
 Точ Х. 9
 Троцкий Л. 85, 88
 Трубецкой В.В. 7, 43, 45, 107, 115, 136
 Трубецкой П.С. 7
 Трубецкой Н. 7, 15
 Туманский А. 6
 Тэппер Р. 13, 14
 Уоллерштейн И. 16
 Фараби Абу Наср 31
 Фаривар Б. 231
 Фарманфармаяны 115
 Фаруги Ахмад 100
 Фарьяби Мохаммед 191, 192
 Фатима 33
 Федотов Г. 62
 Фесан Хасан 11
 Фикрет Тевфик 94
 Фору-г-биби 182
 Форухар Дарйуш 157, 220
 Фрай Р. 9, 31
 Фрезер 43
 Хагани, аятолла 207—210
 Хаджи Мухаммед Хусейн 43
 Хаири-Заде 103
 Хайдер Ф. 12
 Хазаль Сардар Агдас 59
 Хазаль, шейх 81, 91—92, 206
 Халхали 165, 169, 197
 Халид, шейх 226
 Хаменеи Сейид Али 169, 231
 Ханьков Н. 6, 30
 Хасани, мулла 153—154
 Хежар 97
 Хейдари, шейх 160
 Хемин 231
 Хечтер М. 16
 Хиабани, шейх 86
 Хишмет 84
 Ховейда 116
 Ходзько А. 6
 Ходоу 82—84
 Хойери, аятолла 129
 Хома, дочь Насер-хана Кашкаи 176, 182, 185—186
 Хомейни 3, 5—6, 127—129, 137, 141—144, 146—148, 152—153, 158—159, 161—162, 164—165, 169—171, 173—174, 178, 180—183, 186—187, 194—195, 201, 203, 205, 207, 209—210, 222—224, 226, 229, 232, 235
 Хосейни Эззеддин, шейх 154—159, 161, 214
 Хосров I 28
 Хосров II 29
 Хосров-хан (Кашкаи) 174, 176—180, 182—189
 Хосровшахи 115
 Хоэни Мусави Мохаммед 169

Хуман 182, 185

Хэдел К. 9

Цуканов В.П. 8

Шальмани Т.Х. 11

Шальян Ш. 241

Шапур II 35

Шариат-Мадари Казем 129—130, 140,

143—145, 152—153, 156—157,

173, 211

Шариати Али 6, 128, 148—152

Шарден Ш. 37, 71—72

Шахилу, клан 176, 180—181, 185,

187—188

Шаховской Б. 88

Шахпур 182, 185

Шинаси Ибрагим 94

Ширази Садр-ад-Дин 82, 240

Ширази, аятолла 186

Шоджа-уль-Мольк 77

Шоткат-уль-Мольк 77

Эйн-ед-Доуле 69

Экбаль-ос-Салтане 77

Эльханияны 115

Эршад, эмир 89

Язди Ибрахим 201—202

SUMMARY

O. I. Zhigalina. Ethnosocial Evolution of Iranian Society. The book deals with the problems of the ethnosocial development of the Iranian society in monarch and in modern Iran. The author makes use of extensive Russian and foreign sources and archives. She endeavoured to pinpoint the major tendencies of ethnical evolution of Iran and changes of its social structure. Characteristics of Iranian community are discussed in the light of relations between the Iranians-Shiites as the representatives of the "title" ethnicity taking elite social level (in trade, finance, business etc.) and other ethnical groups which compose the ethnosocial periphery. The ethnic and social non-equality takes form of discrimination on the basis of language, religion, culture. Roots of conflicts, and national movements (of the Kurds, Baluchees, Turkmens, Azerbaijanese, Arabs and Kashkais), and factors that consolidated and differentiated Iranian society in the period of monarchy and of the years of Islamic Republic are being extensively analysed.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава первая. Исторические тенденции и направления этносоциально-го развития Ирана в XIX — начале XX в.	19
<i>Формирование национального состава</i>	20
<i>Общая характеристика социоструктуры Ирана в начале XIX в.</i> ..	40
<i>Этносоциальные процессы в иранском обществе во второй половине XIX — начале XX в.</i> ..	54
Глава вторая. Особенности этносоциальных процессов в период модернизации иранского общества (20—70-е годы XX в.)	74
<i>Народные движения как отражение этносоциальной дифференциации иранского общества (20—30-е годы XX в.)</i> ..	74
<i>Процесс национальной консолидации и факторы дезинтеграции в 40—50-е годы</i>	105
<i>Тенденции развития этнических и социальных отношений в период модернизации иранского общества в 60—70-е годы</i> ..	118
Глава третья. Национальные процессы в современном Иране	140
<i>Национальная политика режима шиитского духовенства в Иране</i> ..	140
<i>Обострение этнополитической ситуации на внутренней и внешней периферии Ирана</i>	172
<i>Межэтнический конфликт в ареале расселения иранских курдов</i> ..	215
Заключение	236
Библиография	245
Указатель имен	258
Summary	263