АКАДЕМИЯ НАУК СССР
Ордена Трудового Красного Знамени Институт востоковедения

В. Б. Кляшторина

# ИРАН 60-80-х ГОДОВ

## ОТ КУЛЬТУРНОГО ПЛЮРАЛИЗМА К ИСЛАМИЗАЦИИ ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

(Идеология. Политика. Литература)

Москва
«НАУКА»
Главная редакция восточной литературы
1990

ББК 63.3(5Ирн)+86.3
К51

Ответственный редактор
А. З. АРАБАДЖЯН

*Утверждено к печати*
*Институтом востоковедения*
*АН СССР*

**Кляшторина В. Б.**
К51 Иран 60—80-х годов: от культурного плюрализма к исламизации духовных ценностей: (Идеология, политика, литература).— М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990.— 207 с.
ISBN 5-02-016936-6

Почему в центре общественной мысли Ирана 60—70-х годов, кануна и первых лет революции неожиданно оказались проблемы культурного наследия, исламских ценностей и их взаимодействия с западной культурой? На основе работ по культурологии, политике, социологии и произведений художественной литературы исследованы идеология современного иранского общества и динамика культурных взаимосвязей с Западом, рассматриваются наиболее значительные произведения прозы и поэзии 60—70-х годов. Особое внимание уделено анализу массовой религиозной поэзии 80-х годов.

К $\frac{0403000000-198}{013(02)-90}$ 15-90 ББК 63.3(5Ирн)+86.3

ISBN 5-02-016936-6

© Главная редакция
восточной литературы
издательства «Наука», 1990

«...Что же говорить о европейцах, восхищенных созерцанием достижений собственной культуры, но не умеющих найти метод, с помощью которого можно было бы интерпретировать нашу жизнь! Понятна та настойчивость, с какой они пытаются мерить нас своими мерками, забывая при этом, что превратности жизни не для всех одинаковы и что наши поиски собственного пути не менее упорны и кровопролитны, чем их поиски. Интерпретация нашей действительности при помощи чужих схем способствует лишь все большему нашему отчуждению, утрате свободы и одиночеству.

...Латинская Америка не желает и не должна быть безвольной шахматной пешкой. Не считаю химерой, что со временем ее стремление к независимости и своеобразию станет также и стремлением Запада. Прогресс мореплавания, сокративший дистанцию между Америкой и Европой, похоже, в то же время отдалил нас друг от друга в области культуры. Почему оригинальность, которая безоговорочно признается за нашей литературой, с недоверием отвергается в сфере поисков социальных перемен? Почему считается, что социальная справедливость, которую передовые европейцы пытаются утвердить в своих странах, не может быть целью латиноамериканцев, к которой те стремятся в иных условиях и иными методами?»

*Габриэль Гарсиа Маркес. «Еще не поздно» — выступление в Стокгольме при вручении Нобелевской премии 1982 года*

«Серьезное и плодотворное взаимопонимание между Востоком и Западом — великое, еще не осуществленное требование не только в области политической и социальной, это насущно важное требование и в духовной области, в области жизненной культуры... Наш долг и желание — не обращать и не обращаться в какую бы то ни было веру, но достичь как можно большей открытости и широты; в мудрости Востока и Запада мы видим уже не враждебные, борющиеся силы, но полюса, между которыми раскачивается жизнь».

*Герман Гессе. Из предисловия к японскому изданию «Собрания сочинений» — «К моим японским читателям», 1955 г.*

*Светлой памяти моего учителя — Евгения Эдуардовича Бертельса*

## ВВЕДЕНИЕ

Важная особенность наших дней — развитие этнического самосознания, рост интереса к прошлому своего народа, его происхождению, роли отдельных компонентов его культуры и истории, проявляющиеся на фоне заметного ослабления реальных этнических связей и усиления процессов интеграции в экономической сфере [1]. К культурным традициям обращаются не только как к сокровищнице национальных ценностей, но и как к активному инструменту познания современности, мощному фактору, помогающему определить путь развития страны или региона.

В Иране 60—70-х годов сами понятия «культурные традиции», «культурное наследие», «культура» обрели новые, неизвестные дотоле черты, что поставило ученых перед необходимостью поиска новых критериев для их осмысления.

На протяжении 60—80-х годов в советской науке (социологии, философии, истории, этнографии, культурологии, литературоведении) наблюдается растущий интерес к данной проблематике, углубляется теоретическое осмысление вопроса. Складывается общая теория традиции (так, в работе В. Д. Плахова была предпринята попытка построения теоретической модели традиции на основе современных достижений марксистско-ленинской философии [2]), разрабатывается теория культурной традиции [3]. Противопоставление традиции как неподвижного устойчивого образования и инновации как изменчивого явления сменяется более гибким истолкованием, при котором очевидной становится органическая взаимообусловленность обоих факторов, их диалектическое единство.

Советские ученые по-разному определяют понятие «традиция». Часть исследователей действие традиции ограничивают только духовной сферой. Другие распространяют его и на область общественной жизни. Третьи подчеркивают слитность внутренней (программных установок) и внешней (средств их реализации) сторон традиции. Итоги дискуссии этнографов об

узловых проблемах теории культурной традиции в 1981 г. показали, что большинство ее участников являются сторонниками расширения объема и содержания понятия «традиция». Их точка зрения состоит в том, что и на современном историческом этапе традиция в несколько измененных формах продолжает оставаться важнейшим регулятором социальной жизни во всех ее областях.

Существенный вклад в разработку общей теории культурной традиции внесли советские востоковеды. Именно в востоковедных работах обозначился переход от статического рассмотрения традиций к динамическому.

Проблема традиций в развивающихся странах в свете идейно-политической борьбы стала привлекать внимание советских востоковедов с конца 60-х — начала 70-х годов (в работах А. Б. Беленького, А. Х. Вафы, Б. С. Ерасова, А. Д. Литмана, Е. П. Челышева, Л. Р. Полонской, Л. И. Рейснера, Н. А. Симонии, В. Г. Хороса). Собственно феномену традиционности в развивающемся мире посвящено исследование Б. С. Ерасова [4].

Наиболее важными методологическими принципами советских исследователей являются следующие:

1) рассмотрение традиций во взаимосвязанности и взаимообусловленности;

2) изучение их как развивающейся, изменяющейся во времени и обладающей определенной внутренней структурой системы;

3) дифференцированный подход к традициям, соотносящий их с основными линиями исторической преемственности — демократической и реакционной;

4) применение принципа диалектического соотношения общего и особенного, когда при анализе социокультурных особенностей постколониальных обществ ученые исходят, с одной стороны, из фактора обусловленности данной традиции всем ходом исторического развития этих обществ, а с другой — учитывают включенность страны (региона, общества) в различные по социально-экономической и политической сущности системы международных связей.

Такой подход помогает избежать жесткого деления обществ на традиционные и современные, отказаться от резкого противопоставления традиции и современности.

В 70-е годы, когда жизнь развивающегося мира ознаменовалась усилением социальной напряженности, соотношение традиционного и современного стало представляться гораздо более сложным и противоречивым, чем ранее. И тезис о чрезвычайном значении традиций в развивающихся странах наполнился более емким содержанием. Наряду с изучением того места, которое традиции реально занимают в истории и социально-политической жизни освободившихся стран, все больший вес начинает приобретать исследование того, как интерпретируются традиции в идеологических, политических и культурных программах различных общественных сил.

В подходе идеологов развивающихся стран к традициям сегодня представляется возможным выделить три основных направления:

*традиционализм* — безоговорочная защита и прославление традиций, абсолютизация консервативных сторон культурного наследия, когда религиозные традиции отождествляются с национальными традициями вообще;

*модернизм*, или полное отрицание традиций. В этом случае традиции ассоциируются с феодальной отсталостью и потому отвергаются, а перспективы развития связываются с утверждением порядков капиталистического Запада;

*мелкобуржуазные и буржуазные концепции* синтеза, признающие необходимость сосуществования традиций и современных идей, различающие неизбежное, подтвержденное ходом истории взаимодействие традиции и современности и искусственный синтез идеологии. Эти концепции ныне наиболее популярны в развивающихся странах.

Важным в методологическом отношении для нашей науки является положение о необходимости анализа идеологических построений на уровне не только теории, но и практики [5].

Оценка роли традиций в развивающихся странах зависит от того, насколько та или иная традиция способствует развертыванию внутренних сил общества в ходе его преобразования. Важно подчеркнуть, что традициям не следует приписывать роль некой фатальной силы, определяющей ход изменений в обществе. В современных условиях в афро-азиатских странах элементы традиционализма не могут восприниматься как нечто самодовлеющее, детерминирующее весь ход протекающих в них духовных и социальных процессов, ибо данные элементы действуют не сами по себе, а под воздействием процессов современного развития [6].

Ученые отмечают, что в реальной действительности проблема использования прогрессивных традиций в ходе перестройки общества очень сложна и создание «работающего» синтеза традиционного и современного — задача огромной трудности [7]. И сегодня при разработке научной стратегии развития освободившихся стран вопрос об отношении к традиционализму должен быть заменен другим: как наиболее эффективно и целесообразно управлять традициями в ходе всесторонней модернизации переходных обществ, наполняя традиции новым, прогрессивным содержанием [8].

* * *

В период 60—70-х годов для западной науки было характерно огромное количество определений понятия «традиция». О. А. Осипова выделяет у американских социологов, историков, этнографов 32 дефиниции, сформулированные с разных точек зрения и в самых разных целях [9]. Из всего этого многообразия

выделим несколько, на наш взгляд, важнейших. Одно из них — определение целостности традиции в исследованиях Ш. Эйзенштадта: «Мы пытаемся рассматривать традицию как средоточие наиболее важного социального и культурного опыта, господствующего в обществе, как наиболее устойчивый элемент в коллективном социальном и культурном построении реальности» [10]. Интересно своего рода экологическое определение традиции, даваемое под углом зрения отношений человека и природы. «Традиция с биологической точки зрения,— отмечает английский этнограф и социолог Б. Малиновский,— есть форма коллективной адаптации общины к ее среде. Уничтожьте традицию, и вы лишите социальный организм его защитного покрова и обречете его на медленный, неизбежный процесс умирания» [11]. Выделим также определение традиции с точки зрения отношения между прошлым и настоящим в истории, принадлежащее английскому правоведу Дж. М. Деретту: «Традиция — это такой элемент настоящего, который представляет и заново воспроизводит прошлое» [12].

Подобного рода определения фиксируют подвижный характер традиции, внутренне присущую ей способность к изменениям. И ученые сегодня считают такие определения весьма продуктивными.

В целом в советской и в западной обществоведческой литературе 60—70-х годов в разработке понятия «традиция» наблюдаются сходные тенденции. Во-первых, отказ от сугубо статического ее рассмотрения, приводившего к тому, что представления о степени устойчивости традиции приобретали преувеличенный характер и потому она недиалектически противопоставлялась инновации. Во-вторых, переход к динамичному рассмотрению традиции.

И в советской и в западной науке об обществе прослеживается тенденция к расширению понятия «традиция», восприятие его как универсального образования, присутствующего во всех сферах общественной жизнедеятельности, стремление к более четкому разграничению понятий «культура» — «тенденция» — «обычай».

В отношении других вопросов, связанных с традициями, в частности в оценке их места и роли в обществе, разногласия во взглядах советских и западных ученых носят принципиальный характер.

Советские востоковеды активно разрабатывают понятийный аппарат и термины [13], а также методологию изучения культурного наследия, культурных, исторических, литературных традиций [14], стремятся выявить прогрессивные и реакционные традиции в современной культуре и идеологии стран Востока [15]. Началось также исследование роли культурного фактора в процессах экономической, политической и научно-технической интеграции, охвативших развивающиеся и промышленно развитые страны [16].

* * *

С конца 70-х годов разработка проблемы традиций ведется и в среде литературоведов-ориенталистов на базе прежде всего изучения средневековых источников и оригинальных текстов, составляющих фундамент традиционной культуры Востока. При этом определились два направления. В работах, принадлежащих к первому направлению, исследуются генезис традиций, их типология, взаимосвязи и взаимодействие [17]. Значительное внимание уделяется изучению этнокультурного своеобразия восточных литератур [18]. Традиция в этих работах понимается как передающаяся от поколения к поколению установка на устойчивость культурных явлений, определяющих в ту или иную историческую эпоху характер и облик литературы в целом.

В исследованиях, принадлежащих ко второму направлению, литература нового и новейшего времени рассматривается с точки зрения соотношения в ней элементов традиционного и нового. Проблематику работ данного типа определяют по преимуществу следующие вопросы: литература и современность, элементы нового в поэтике и стилистике, литература и общественная борьба [19].

Системное изучение проблемы традиций и традиционализма в литературах Востока еще только начинается. Тем не менее уже накопленный ориенталистским литературоведением опыт в осмыслении традиционной (средневековой) литературы имеет для ученых смежных областей непреходящее значение.

Как известно, основополагающим принципом традиционной литературы является каноничность, т. е. устойчивость, «правильность» ее строения, подчинение его определенным законам. В плане структуры традиционная культура, в частности традиционная литература, выступает как органически целостное единство. Центром, вокруг которого группируются функционирующие в обществе тексты, является древний философско-религиозный и литературный канон, определяющий «картину мира», место, занимаемое в нем человеком, цели его деятельности, основы этики, эстетики и т. д. Сочинения тех или иных литературных жанров определенным образом соотносятся с каноном и образуют вокруг него как бы несколько ценностных кругов. Основу системы традиционной литературы составляют произведения функциональных жанров (религиозно-обрядовые, историографические, деловые и прочие тексты). Жанры собственно литературные (беллетристика, виды лирической поэзии и т. д.) определяются как нефункциональные, находящиеся на периферии системы. Однако в традиционной культуре зачастую все тексты выступают как более или менее функциональные, выполняющие как максимум «учительскую» функцию [20]. Главным свойством традиционной литературы является строгая упорядоченность каждого произведения, компонентов его формы, содержания и правил их взаимосвязи, т. е. поэтика.

Если говорить о форме передачи, то здесь определяющим принципом является «традиция» *, т. е. особая система передачи культуры от поколения к поколению, существенно отличающаяся от функции образования в современном мире.

Основу процесса передачи традиционной культуры, когда литература и обучение концентрируются вокруг канонизированного текста, составляют приемы, обеспечивающие правильное усвоение и в дальнейшем воспроизведение этого текста. Передаваемое по традиции и зафиксированное в виде текста содержание обычно связывается с деятельностью какого-то великого учителя, основателя традиции (Мухаммед, Будда, Конфуций). На фоне личности основателя традиции вклад каждого ее последующего передатчика представляется бесконечно малой величиной, и никакой «оригинальности» от него не требуется.

Культура, опирающаяся на канонизированный священный текст, складывается вокруг фигуры учителя, основателя традиции, черты личности которого в той или иной степени воплощаются затем в каждом из последующих учеников. Это позволяет говорить о традиционной культуре как о системе, обеспечивающей не просто передачу определенного объема информации, но и передачу черт самой личности основателя традиции «по цепочке» от учителя к ученику. Одновременно происходит и передача системы строго регламентированного ритуального поведения основателя традиции (на физическом, речевом и ментальном уровнях).

Таким образом, то, что европеец второй половины XX в. склонен рассматривать как формы самостоятельной духовной культуры (литературные и философские тексты, музыкальные произведения, картины и т. д.), для традиционной культуры Востока является лишь средством, обеспечивающим выполнение ею главной задачи — передачу от поколения к поколению определенного типа личности, обеспечивающей преемственность духовной культуры.

Можно сказать, что традиция в литературах Востока является органично существующим и самовозобновляющимся элементом их развития в прошлом и настоящем. И в этом отличие бытования понятия «традиция» в литературе от других областей востоковедного знания — экономики, этнографии, социологии.

Отмеченные черты традиции необходимо учитывать при анализе современной литературы и современной общественной мысли Востока, в частности культурного наследия Востока в современном социально-политическом контексте, ибо закон культурной преемственности сегодня функционирует на всех уровнях жизни восточных обществ, являясь, по существу, гарантом сохранения их национальной самобытности.

---

*Надеюсь, читатель понимает, что здесь этот термин употребляется в ином смысле, нежели в обществоведении (см. выше).

* * *

Общим методологическим ориентиром при исследовании названного выше комплекса проблем являются ленинские положения о преемственности культурной традиции, необходимости сохранения и развития всего лучшего из культурного достояния прошлого[21]. Наряду с преемственностью В. И. Ленин всегда подчеркивал, что в культуре, искусстве, литературе степень сохранения национального элемента измеряется не столько верностью готовым образцам, выработанным в предшествующие исторические эпохи, сколько соответствием живым потребностям национального бытия и закономерностям общественного развития, диктуемым временем[22].

При изучении актуальных проблем культурного развития современного Востока ученые все чаще сталкиваются с необходимостью выработки формулировок, помогающих осознанию новых явлений и проблем. К категории ключевых понятий относятся «культурный синтез» (или «синтез культур»), обозначающий взаимодействие культур стран Востока с культурами стран-метрополий на протяжении XIX — начала XX в. и взаимодействие этих культур на современном этапе. Возникла необходимость объяснить и сформулировать такие понятия, как «культурный национализм» или «антизападничество», сегодня отчетливо проявляющие себя во многих развивающихся странах.

Как показали советские исследователи, на определенных этапах исторического развития (XVII—XVIII вв. в Западной Европе и Северной Америке, XIX в. в России и Японии, XX в. в развивающихся странах) национализм может стимулировать необходимую работу по национальному самоопределению — экономическому, политическому, культурному. Вместе с тем в зависимости от своей социально-классовой основы и культурно-мировоззренческой направленности национализм может быть прогрессивным и реакционным, конструктивным и негативным, устремленным вперед и смотрящим назад. В национализме всегда присутствуют взаимоисключающие элементы: констатация отсталости соседствует с ее отрицанием, с всемерным возвеличиванием своей родины, ее прошлого, ее культуры. Критическое отношение к отечественной действительности, характерное для образованного слоя и передовых умов, сочетается с искренней любовью к отечеству, с глубокой верой в его будущее и в его историческое предназначение. Национализм любой отставшей страны возникает из осознания этой отсталости, из невыгодного сравнения ее с более развитыми странами. Но национализм немыслим и без другого — без стремления как-то затушевать чужое превосходство и всячески подчеркивать собственные достоинства, с одной стороны, а с другой — отыскивать изъяны у более развитой цивилизации[23].

Поскольку освободительные движения в странах Востока на

ранних стадиях антиколониальной борьбы базировались на примитивном этноцентристском восприятии окружающего мира, возглавлялись традиционалистскими силами и были нацелены на сохранение и упрочение традиционных устоев общества, то и критика колониализма велась с позиций консервативных, а иностранному закабалению противопоставлялись архаичные социальные институты и культурные представления[24]. В своих программах традиционалисты не выдвигали какие-либо значимые реально-действенные культурные и социально-политические перспективы развития, а их идеалы были обращены в прошлое. Данные формы традиционализма и сегодня оказывают существенное воздействие на политические и культурные взгляды идеологов ряда стран Азии и Африки.

* * *

Усиление общемировой интеграции в экономической и социально-политической сферах все более и более втягивало развивающиеся страны в орбиту мирового капиталистического рынка, активно воздействовало на формирование в них коммерческой массовой культуры, новых форм проведения досуга, новых привычек и т. п. Одновременно в культуре каждой из стран усиленно развивались идеи неповторимости национального самосознания[25]. Обе эти разнонаправленные тенденции находились в отношениях тесной зависимости и взаимообусловленности, проявляясь в каждой национальной культуре и как явные противоречия современного этапа развития, и как его специфические, отличительные черты.

Нарушение традиционной замкнутости национальных культур на Востоке, начавшееся в период колониализма, сопровождалось проникновением в духовную жизнь Востока европейской культуры и литературы, а в дальнейшем — возникновением взаимодействия между культурами внутри самих стран афро-азиатского региона, различных по языку, традициям и религиям. Многие духовные ценности западного мира благодаря культурному обмену, экономическим и политическим контактам к середине XX в. стали достоянием духовной жизни стран Азии. В культурный и философско-эстетический пласт жизни многих развивающихся стран, имеющих традицию культурных контактов с бывшими метрополиями, вошли такие имена, как Шекспир, Данте, Вольтер, Диккенс, Гете, Толстой, Достоевский, Чехов, Горький, Роллан, Брехт, Камю, Сартр, их творчество и идеи стали органической частью новой культурной традиции, повлияли на образное мышление и творческую практику национальных художников в странах Востока.

Период 60-х — начала 80-х годов в целом был отмечен «открытостью» культурных установок и культурной практики в жизни развивающихся стран (прежде всего стран Ближнего и Среднего Востока). Так, в 1976 г. на первой конференции министров

культуры арабских стран был провозглашен принцип «отдавать и заимствовать», цель которого состояла в единении национальных элементов и лучших достижений мировой культуры.

Принцип синтеза широко пропагандировался также в западной культурологии и в официальной культурной политике западных держав, нацеленной на завоевание афро-азиатских национальных рынков культуры.

Западная буржуазная мысль второй половины XX в. проявила значительный интерес к культурным традициям Востока, его религиозно-философским системам. Такой подход имел определенное положительное значение, ибо богатое духовное наследие Востока оказало воздействие на духовную культуру Запада. Наглядным примером этого является творчество Г. Гессе, писателя-гуманиста, лауреата Нобелевской премии[26].

Антигуманности буржуазного мира западное сознание противопоставляло традиции и культурный опыт Востока, его универсальные мистические учения и религиозные системы — йогу, суфизм, ислам, буддизм, индуизм, конфуцианство. Эта особенность западной буржуазной мысли нашла свое крайнее выражение в некритическом востокофильстве, свойственном ряду культурологических и исторических исследований. (Не избежал его и такой крупный ученый, как А. Тойнби.) В наиболее общей форме указанная тенденция проявилась в популярности темы «Восток—Запад».

Все это не могло не повлиять на формирование взглядов современного поколения ученых и литераторов стран Востока. В их работах тезис о глобальном кризисе западной цивилизации зачастую принимается как аксиома и используется для отрицания всего исторического и культурного опыта западного мира, для подтверждения собственных амбициозно-националистических культурных притязаний. Этот тезис служит основанием для разработки востокоцентристских концепций культуры, распространенных сегодня в трудах многих обществоведов и культурологов развивающихся стран.

Как барьер против империалистической культурной экспансии в развивающихся странах усиливаются традиционалистские тенденции. Культурное наследие при этом становится важным компонентом новой литературы, политики и идеологии.

Все сказанное выше следует иметь в виду при анализе культурно-идеологических аспектов развития Ирана 60-х — 80-х годов.

По мере осуществления в стране программы реформ «белой революции» все более четко выявлялся драматический для национального общественного сознания разрыв между передовой техникой и технологией, импортируемыми с Запада, и отсталостью политических, общественных структур и идеологии. Столкновение традиционных этических исламских представлений с «отечественными» формами капитализма породило в стране духовный и эмоциональный хаос. Динамизм капитализма, его «со-

блазны» плохо согласовывались с консерватизмом ислама. Поэтому попытка шаха синтезировать в своей «белой революции», противоположные и противоречивые начала потерпела фиаско. Культурно-идеологическая программа «белой революции», на которую возлагалась роль фактора, призванного сгладить, компенсировать переход иранского общества на современный технологический уровень и объединить все слои идеей общности исторического наследия и традиций, не смогла выполнить отведенной ей функции, и неизбежный революционный взрыв произошел, обнаружив многие заложенные в обществе противоречия.

Вместе с тем 60—70-е годы в жизни страны были отмечены бурным ростом национального самосознания, что проявилось в развитии общественной мысли, культурологии, художественной литературы. Возник широкий интерес к возрождению культурной памяти, наследию прошлого, к национальным корням, духовным и религиозно-этическим традициям. Одновременно изучались и осмысливались литературные и культурно-политические взаимосвязи с Западом. Эти же тенденции подхватили и утилизировали отечественная массовая культура, пресса и телевидение. На страницах массовых изданий развернулись дискуссии вокруг трактовки культурного наследия прошлого и отношения к западной культуре, к Западу и западной цивилизации в широком плане.

В трудах советских иранистов значительное место уделялось изучению проблем современного экономического и социального развития страны [27], характеру происшедших в Иране историко-революционных изменений [28]. Интенсивно исследовались различные аспекты иранской революции 1978—1979 гг., ее исторические предпосылки [29], роль исламского духовенства [30], понятие «исламская революция» [31], ее движущие силы, органы власти и особенности исламской формы правления, установленной после крушения монархии [32].

В данной книге автор ставил своей целью выявить наиболее существенные черты духовной и культурной переориентации иранского общества в 60-х — начале 80-х годов, проследить, как формировались в общественной мысли и в литературе идеи национального самосознания, культурного взаимодействия с западным миром. В качестве источников использовались иранская научная и художественная публицистика 60—80-х годов, проза и поэзия; широко привлекались материалы периодики, а также учебные пособия по литературе для начальной и средней школы. Автор выбирал для анализа наиболее существенные моменты литературной и общественно-политической жизни Ирана данного периода. Одновременно с выявлением проблематики по мере возможности фиксировались и художественно-стилистические особенности литературных произведений, степень их новизны и преемственности по отношению к предшествующей литературной традиции. Анализ содержательного и художественного

пласта исследуемых литературных источников был тем более необходим, что эти источники зачастую несли одновременно важную идейную, философскую и эстетическую информацию.

Автор стремился передать живой дух литературной полемики, представить анализируемый художественный текст таким образом, чтобы были ясны его социально-политические и художественные особенности, открывшие ему путь к умам и сердцам современников. Автор надеется, что избранный им метод обильного цитирования историко-культурных и художественных текстов позволит воссоздать живые черты духовной эволюции иранского общества, высветить логику и манеру мышления культурных деятелей 60—80-х годов.

Данная монография — первое исследование культурологической и общественной мысли современного Ирана, многие проблемы в ней выдвигаются в порядке постановки и потребуют в будущем более углубленных разработок.

Автор выражает глубокую признательность коллегам — А. З. Арабаджяну, Е. А. Дорошенко, Л. М. Кулагиной, Н. А. Кузнецовой, М. С. Лазареву, З. И. Левину, Н. М. Мамедовой, Н. И. Пригариной, Л. Е. Склярову, В. П. Цуканову, А. Г. Хоросу, А. М. Шойтову за ценные замечания, высказанные при обсуждении и рецензировании рукописи.

## Глава I

# ИДЕИ ИРАНСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ И НАЦИОНАЛЬНОЙ САМОБЫТНОСТИ В ПУБЛИЦИСТИКЕ ДЖЕЛАЛА АЛЕ АХМАДА

### Але Ахмад. Биография

В историю духовных исканий иранцев после второй мировой войны вписано немало имен писателей, поэтов, ученых, каждый из которых своим талантом участвовал в формировании национального сознания, освобождении его от пут отсталости и заблуждений, накопленных за долгие годы деспотизма и империалистического господства. Одно из первых мест в этой когорте принадлежит Але Ахмаду и его публицистической работе — книге «Западничество» [1].

«Западничество» явилось катализатором общественных идей в период созревания революции. И сегодня, пытаясь разобраться в судьбах иранской культуры и шире — в феномене иранских событий конца 70-х — начала 80-х годов,— мы находим в этой работе объяснение многим противоречивым и сложным процессам прошлого и настоящего.

Книга Але Ахмада во многом определила направление и облик собственно культурологических дискуссий 60—70-х годов, социологической мысли и саму стилистику иранской публицистики [2]. Написанная пером оригинального писателя-сатирика, она явилась кладезем образов и идей, питавших следующее поколение прозаиков и поэтов.

Творческий путь Але Ахмада сложен и противоречив. Не случайно даже его художественное творчество исследовано и в Иране, и за рубежом весьма схематично. Во многом это объясняется противоречивостью самой личности Але Ахмада — писателя, политического деятеля, ученого, публициста, литературного критика и поэта [3]. Наша задача — осветить те стороны творческой биографии Але Ахмада, которые помогут осмыслить его путь как идеолога и деятеля национальной культуры.

Джелал Але Ахмад родился в 1923 г. в глубоко религиозной семье. Как писал он позднее в своей автобиографии, «религии посвятили свою жизнь мой отец, старший брат и ближайшие

родственники»[4]. Отец, владелец лавки, вскоре разорился и отошел от дел, еще более углубившись в религию. Он не хотел, чтобы его младший сын продолжал образование, и после того как мальчик окончил начальную школу, отправил его подмастерьем на базар. Днем Джелал работал у часовщика, помогал электрику и торговцу маслом, а вечером, тайком от отца, учился в вечерней школе. Между тем дома уже назревал конфликт из-за критического отношения Але Ахмада к религии.

Наступили 40-е годы, и Иран оказался втянутым в события второй мировой войны. «В 1943 г., юношей,— пишет Але Ахмад, я оказался вырванным из семейной, религиозной среды, меня обрили наголо и бросили в поток войны... Война не несла нам ни убийств, ни разрушений, ни бомбежек, только голодное существование, болезни — чуму и тиф, только угнетающее присутствие армий союзников на нашей земле»[5].

После войны Але Ахмад завершает свое образование на филологическом факультете Тегеранского университета и становится преподавателем арабского языка и риторики в школе. Он активно участвует в политической борьбе, знакомится с марксизмом и становится активистом Народной партии Ирана («Хезбе туде»). Круг его чтения составляют статьи популярного тогда писателя Ахмада Кесрави, печатавшиеся в журнале «Пейман», а также в изданиях Народной партии. Недолгое время Але Ахмад входил и в кружок религиозного обновления «Анджомане эслах». Параллельно с преподаванием он занялся журналистикой. Але Ахмад пишет для учебных изданий, печатается в журнале «Мардом», газете «Рахбар», редактирует теоретический журнал Народной партии «Махнамейе мардом».

В 1945 г. в известном литературно-критическом журнале «Сохан» появился первый рассказ Але Ахмада[6]. В том же году выходит первый сборник его статей и рассказов, «Встречи» («Дид о баздид»), а в 1946 г. — второй, «Отчего мы страдаем» («Аз ранджи ке мибарим»).

Подавление национально-освободительного движения в конце 40-х годов и идейный разброд среди политического руководства левых сил повлияли на мировоззрение Але Ахмада. Он отходит от Народной партии и целиком посвящает себя литературной и переводческой работе. В его переводе выходят произведения А. Камю, А. Жида, Ф. Достоевского, Ж. П. Сартра. В конце 40-х годов Але Ахмад женится на Симин Данешвар — женщине незаурядной, ставшей впоследствии известной писательницей[7].

С начала 50-х годов Але Ахмад вновь на политической арене — он участник Национального фронта («Джебхейе мелли»), созданного доктором Мосаддыком перед национализацией Англо-Иранской нефтяной компании (АИНК).

Реакционный переворот и поражение Мосаддыка нанесли тяжелый удар иранскому национально-освободительному движению и фронту демократических сил. Развитие прогрессивной

литературной, политической и философской мысли, столь бурное в середине 40-х — начале 50-х годов, приостановилось. Сам Але Ахмад так описывает то время: «Полемика, которая велась в эти годы... на мой взгляд, была плодотворна для роста идей, мыслей и критики, пока поражение Мосаддыка не легло на наши плечи тяжелым бременем и не наложило печать на всю нашу жизнь... Внезапно воцарившееся молчание заставило углубиться в себя, предаться скорби и затем искать в окружающем причины происшедшего...» [8].

Результатом раздумий писателя, его поездок по стране явилась вышедшая в 1954 г. книга «История ульев» («Саргозашт кандуха»), в которой он переосмыслил недавнюю историю борьбы иранцев за свои нефтяные богатства (в основе книги — образ пчел-тружениц, несущих в улей мед и отлученных от создаваемого ими продукта).

Не только нефтяная проблема, но и судьбы Ирана в широком историческом плане, возможность перехода страны на путь независимого и равноправного существования занимают писателя. Он совершает поездки в далекие провинции, пишет этнографические очерки «Остров Харк» («Джазирейе Харк») и «Описание татской народности в Захре» («Татнешинхайе булуке Захра»); они были опубликованы в 1958 г. отделением социологических исследований филологического факультета Тегеранского университета. Эти очерки должны были стать главами будущей монографии. Но когда Але Ахмед узнал, что университет готовит их публикацию за рубежом, он отказался от продолжения работы. Его мотивировка весьма ярко свидетельствует о росте националистических настроений: «Я убедился, что университет готовит данные издания для публикации за рубежом и соответственно приспосабливает наши материалы к западным критериям и терминологии. В мои намерения это отнюдь не входило. Я хотел только одного — снова познать самого себя и максимально честно и серьезно исследовать отечественную среду, откровенно высказывая свои собственные нелицеприятные суждения» [9].

В 1958 г. Але Ахмад публикует литературно-критический сборник «Три новые статьи» («Се магалейе дигер») и повесть «Директор школы» («Модире медресе»), содержащую сокрушительную критику системы школьного образования. Как писал сам Але Ахмад, он стремился «познать глубинные противоречия социального устройства иранцев, того, что на официальном языке именуется „прогрессом и обновлением“ [„тахаввол о таракки“] и что на самом деле превращало страну в безвольного и зависимого потребителя иностранных товаров».

Постепенно в уме писателя созревала мысль раскрыть своим соотечественникам опасность для жизни страны роли подчиненного партнера в системе мирового капиталистического рынка. Он приступает к работе над «Западничеством». Однако власти отнеслись к этой книге с крайним неодобрением. Так, публикация первой главы «Западничества» в ежемесячнике «Кейхане

мах» с многочисленными цензурными лакунами и правкой повлекла за собой запрет журнала на полгода. Издание книги было запрещено, и ее стали распространять нелегально. Писатель вынужден был замолчать.

В 1962 г. Але Ахмед уезжает в Европу для изучения издательского дела, в 1963 г. совершает паломничество в Мекку. В 1964 г. он участвует в работе состоявшегося в Москве VII Международного конгресса этнографов, а в следующем году по приглашению Гарвардского университета едет в США и выступает с докладами на литературном и политическом семинаре представителей творческой интеллигенции стран Азии и Африки. Впечатления обо всех этих поездках выливаются в путевые заметки, которые, как и все остальное написанное, подвергаются цензурным запретам.

«Западничество» своим антимонархическим, антиимпериалистическим духом вызывало у шахских властей особую неприязнь; все распространявшиеся нелегально списки книги периодически конфисковались.

В донесениях агентов тайной полиции САВАК, преданных гласности после 1979 г., содержатся подробные «рецензии» на все социально-политические и литературно-художественные произведения Але Ахмада. Книга «Западничество» отнесена в этих отчетах к категории «особо опасных для существующего режима», а ее автор охарактеризован следующим образом: «...этот человек на протяжении всей своей жизни действовал против государственного порядка. Его прозвище в политических кругах — „старый партизан“ [„чарике пир“]. Але Ахмад был активистом расформированной партии „Туде“... состоял в партии „Нируйе севвом“ [„Третья сила“] и в так называемом „Национальном фронте“. В своих произведениях он как только мог поносил и критиковал режим, подстрекал народ к действиям против нынешних властей. Очень мало найдется у него произведений, в которых бы наблюдалась терпимость по отношению к существующему режиму и политике... Самая известная книга Але Ахмада — „Западничество“, которая была издана без разрешения и впоследствии неоднократно переиздавалась и тайно распространялась. В этой книге очень резко критикуется западное влияние в иранском обществе, а также осуждается ввоз в страну иностранного оружия...» [10].

Таким же образом были отрецензированы все без исключения произведения Але Ахмада, в том числе художественные. Старательный сотрудник САВАКа выписывает реплики персонажей, если они жандармы, военные или представители властей. Столь же старательно сообщает он в своих докладах и о причинах недовольства героев рассказов и повестей Але Ахмада, их репликах и заявлениях в адрес властей предержащих: «В книге „Про́клятая земля“ описывается полная неурядиц жизнь учителя. Неблагополучное положение крестьян учитель объясняет бездеятельностью и безответственностью правительства...» [11]. За

этими словами следует цитата из книги Але Ахмада «Про́клятая земля» («Нефрин замин»).

Несмотря на запрещение «Западничества», писатель продолжает развивать и пропагандировать идеи этой книги.

На семинаре в США (см. выше) Але Ахмад сделал два доклада: «О западничестве и его последствиях» и «О нравственности, безнравственности и литературе». В них он полемически резко обрисовал антагонизм между богатыми, технически развитыми странами Запада и слабыми, зависимыми государствами Азии. Обращает на себя внимание значимость общественной миссии писателя в возрождении отсталых восточных обществ. «Разве писатель и поэт — это всего лишь канарейка, щебечущая в клетке у окна? Я думаю, что нет. По-моему, прошли те времена, когда писатель и поэт служили увеселителями собрания сильных мира сего, украшали дворы правителей и были весьма далеки от нужд людей. Всегда, даже в те далекие времена, были люди, открывающие истину и вдохновлявшиеся идеями правды. Но писатель и поэт не находили тогда отклика на свое послание. И отрезанные от народа, изолированные комфортом, они занимались только своими искусными упражнениями. Сегодня, в XX веке, когда космический корабль ведет съемку Вселенной, когда карманное издание книги стоит дешевле пачки сигарет, когда поэты и писатели растворились в народе и стали необходимыми репортерами его будничной жизни и состояния,— теперь уже нет необходимости реальные трудности и горести жизни народа излагать при дворе языком скрижалей Моисея, считая их ниспосланными людям в виде десяти заповедей. Сегодня каждый писатель держит в своих руках свод законов и, будучи простым и независимым человеком, свидетельствует о том, чем живут люди» [12].

60-е годы были плодотворными для художественного и литературно-критического творчества Але Ахмада. В 1964 г. он публикует сборник статей по литературе, искусству, политике и обществоведению «Беглая оценка» («Арзйабийе шетабзаде»). Ранее, в 1961 г., выходит в свет исторический роман «Хлеб и перо» («Нун ва ал-калам»), сюжетно и тематически перекликающийся с политической ситуацией Ирана 40—50-х годов.

В 1966 г. писатель публикует в журнале «Джахане ноу» части своей новой публицистической работы «Служение и предательство интеллигенции» («Хедмат ва хиянате роушанфекран»), а также «Про́клятую землю».

В эти годы Але Ахмад много переводит с французского и немецкого. «Носорог» Э. Ионеско, «Чума» А. Камю, «Переход через черту» Э. Юнгера — таков неполный список переводов, свидетельствующий о сфере его художественных интересов.

У Але Ахмада, как это видно из его последних заметок, были обширные планы. Он намеревался закончить роман «Могильный камень» («Санги бар гур») — историю одной бесплодной жизни. Писатель, отличавшийся бескомпромиссностью к себе, предъяв-

лял и очень высокие требования к иранской интеллигенции, считая ее ответственной за многие бедствия, выпавшие на долю страны в XX в. Он мечтал рассказать об исканиях своего поколения и о его вкладе в жизнь своей страны. Такой книгой должна была стать задуманная им работа «Новое поколение» («Насле джадид»), однако этим замыслам не суждено было осуществиться. В 1968 г. сердечный приступ оборвал его жизнь...

### «Западничество» — идейно-тематическое содержание, стилистика, композиция

Вторая половина 50-х годов и начало 60-х ознаменовались в иранской культурной жизни лихорадочным поиском выхода из того тупика, в котором оказалось общество после разгрома демократического движения. Раньше других и наиболее эмоционально прореагировала на этот кризис поэзия. Боль, растерянность, опустошенность, ощущение безысходности наполнили произведения молодых поэтов 50-х годов, которые начали свой путь в 40-е годы, в атмосфере политического и общественного подъема, роста прогрессивной журналистики, художественной прозы, критики, гражданской поэзии. Теперь же оживление сменилось глухим молчанием, цензурными запретами. Лирическая поэзия и сфера переводов оставались едва ли не единственными отдушинами для художников, стремившихся понять и объяснить происшедшее и происходящее.

В эти годы иранские критики обращаются к опыту культурного, общественного и литературного развития России и Запада, настойчиво сопоставляя эволюцию идей от эпохи Возрождения и средневековья до новейших течений европейской мысли с тем, что они наблюдали в современной иранской истории, культуре, политике [13].

Первый вариант «Западничества» Але Ахмада появился на свет в 1961 г. в виде доклада, написанного для Совета содействия культуре Ирана [14]. Этот Совет, созданный при министерстве культуры, призван был обсуждать с участием специалистов и ученых наболевшие вопросы системы образования и просвещения и выносить соответствующие рекомендации. Исходная установка, социальный заказ определили общую критическую направленность работы Але Ахмада и ее композицию. Однако личность писателя, его общественный темперамент и художественный талант превратили документ локально-прикладного действия в яркое публицистическое произведение. Оригинальность замысла проявилась в образной структуре книги, построенной как развернутое описание социального заболевания иранского общества, пораженного все углубляющейся зависимостью от Запада во всех областях жизни, включая культуру. Об этой задаче заявлено уже в самих названиях глав книги: 1-я — «Описание заболевания», 2-я — «Первые проявления болезни», 3-я —

«Истинная причина бедствия», 4-я — «Первые очаги заражения», 5-я — «Борьба противоречий», 6-я — «Каким путем преодолеть заболевание». Одновременно в книге представлен исторический очерк эпохи колониализма, охарактеризованы истоки и причины закабаления Азии на протяжении XVII — XIX вв., особенности формирования западной цивилизации, культурных связей между восточным и западным миром. Далее Але Ахмад исследует структуру иранского общества — шахский аппарат власти, армию, бюрократию, помещиков, средние слои, крестьянство и религиозную прослойку. Самостоятельная часть книги — анализ состояния иранской культуры и системы образования.

Постепенно, по мере углубления в проблематику, Але Ахмад отказывается от образности, свойственной первым главам (описание заболевания общества), и избирает стилистику социологического исследования.

Талант сатирика особенно ярко воплотился в созданном им портрете иранского интеллигента, подвизающегося на ниве культуры (глава 7 — «Осел в шкуре льва, или настоящий лев?»).

Анатомический анализ облика иранского интеллигента стал убийственной социально-психологической характеристикой всех иранских средних слоев. И оказалось, что эта характеристика имеет самое прямое и непосредственное отношение к главной теме книги — духовному закабалению Ирана колонизаторским Западом, ибо непосредственным проводником и одновременно объектом этой духовной экспансии являлась интеллигенция.

Уже первые читатели посоветовали писателю издать этот доклад самостоятельно — как художественно-публицистическое произведение. Таким образом, документ, имевший сугубо прикладные цели, вылился в художественно-публицистическую книгу, анализирующую истоки многих социальных и культурных бед Ирана того времени.

В главе 1 Але Ахмад концентрирует внимание читателя на ключевом понятии-образе: «Западничество (точное значение слова «гарбзадеги» — «заражение Западом».— *В. К.*) в чем-то сходно с распространением эпидемии холеры или, если угодно, с распространением стихийного бедствия, засухи или морозов... Вы замечали, как начинает гнить зерно? Изнутри. Оболочка его остается здоровой и нетронутой, но именно только оболочка. Словно пустой кокон от бабочки.

Итак, речь идет о некоем заболевании. Какое-то происшествие, непредвиденный случай, и вот возникает недомогание, перерастающее затем в серьезное заболевание. Наша задача — выяснить признаки болезни и, если возможно, пути ее лечения» (с. 5).

Але Ахмад выбирает для своей работы стилистику интуитивно-образного, художественного письма. Экономический, научно-социологический аспект проблем отодвинут им как бы на второй план. Сам этот прием свидетельствует о нацеленности работы на широкие читательские круги: «Цель данных записок не

есть описание политических и социологических аспектов основной проблемы. Такой подход требует специальных знаний, и по мере возможности и надобности я буду в процессе работы обращаться к этим областям знаний. Точные признаки землетрясения сообщает нам ученый-сейсмолог. Однако еще до того, как сейсмолог опубликует свои сведения, можно наблюдать, как крестьянская лошадь проявляет беспокойство и устремляется в безопасное место. Автор данного труда стремится почувствовать и разглядеть то, что, может быть, не удалось другим» (с. 6).

Далее Але Ахмад приступает к описанию того сложного социально-политического феномена, который включает в себя разнообразные формы проявления зависимости развивающихся стран от западного империалистического воздействия. Корень всех противоречий он видит в размежевании мира на две группы стран, два противостоящих лагеря — страны передовые и страны отсталые, эксплуатирующие и эксплуатируемые «У „западничества" две основы,— пишет Але Ахмад.— Первая — это Запад, вторая — мы, подвергшиеся западничеству. „Мы" — это понятие, вмещающее один из уголков Востока, „Запад" — это Европа, США, или развитые, промышленные страны, т. е. страны, с помощью машин способные перерабатывать сырье и поставлять его в виде продукции (товара) на рынок» (с. 6).

Писатель дает признаки, определяющие принадлежность страны к той или иной группе: «Если для первой группы стран характерны высокая оплата труда, низкая смертность, низкая рождаемость, упорядоченные социальные институты, достаточный рацион питания (не менее 3000 килокалорий ежедневно), доход на душу населения более 3000 туманов в год и завоевания демократии, то во второй группе, к которой относится и Иран, преобладают низкая оплата труда, высокая смертность, высокая рождаемость, отсутствие общественных институтов или только их видимость, бедный рацион питания (1000 килокалорий в день), доход менее 500 туманов в год, полное отсутствие демократии в сочетании с наследием колониализма» (с. 7). Все расширяющуюся пропасть, разделяющую две эти группы стран, Але Ахмад подчеркивает, цитируя слова Тибора Менде из книги «Мир между страхом и надеждой» (Тегеран, 1960): «В мире все более явственно на разных полюсах оказываются богатство и бедность, сила и бессилие, процветание и разрушение, культура и отсталость» (с. 7).

Затем Але Ахмад переходит к анализу национальных проблем развития. Здесь он постепенно теряет исходные социальные критерии, подменяя их националистически окрашенными воззрениями и узкорегиональным подходом. Болезни иранского общества, иранского культурного развития мешают Але Ахмаду увидеть некоторые мировые проблемы в их действительной перспективе. И тогда сложная картина мира упрощается и заменяется размежеванием стран по их принадлежности к Азии или Европе.

Але Ахмад верно оценивает разрушительное воздействие колониальной системы не только на сферу хозяйствования, но и на область культуры, на психологию народов Востока. Однако чувство ущемленности порой обнаруживает себя в авторской позиции, замыкающейся на больных для угнетенного национального сознания проблемах. И тогда вместо социального анализа возникают рассуждения в духе паназиатизма, свойственные, кстати сказать, и многим другим деятелям культуры Востока.

«По одну сторону, в мире прогресса,— ритм совершенствования, по другую, в мире умирающем,— пульс депрессии. Противоречия здесь проистекают не только из-за разрыва временнóго и географического или же из-за недостатка опыта и расчетов. Нет, это — противоречия качественного характера. Два полюса противостоят друг другу, отдаляются друг от друга. С одной стороны, мир, дичающий от своего процветания, с другой — наш мир, еще не нашедший русла для полезного функционирования своих рассеянных инициатив. И каждый из этих миров следует своей линии. Одни — создают, продают и вывозят машины; другие — используют, изнашивают, изучают документацию. Одни — созидатели, другие — потребители. Основа нашей приверженности Западу кроется именно здесь. Вопрос не в том, чтобы избавиться от машин или отрицать их. Речь идет о характере нашего столкновения с машиной, с технологией. Не являясь творцами машин, мы в силу давления экономики и политики должны выступать как потребители того, что произведет Запад. Чаще всего мы являемся покорными, тихими и дешевыми монтажниками или ремонтниками того, что поступает с Запада. А ведь именно это влечет за собой превращение нас, нашего правительства, нашей культуры и образа жизни в подобие машины... Если коротко резюмировать,— мы не смогли сохранить наши основные культурные принципы перед натиском машины, мы исчезли, уничтожились. Мы не смогли противопоставить этому чудовищу нового века какие-либо весомые принципы! Так, как это сделала Япония» (с. 8). С горечью констатирует автор общую отсталость своей страны по сравнению с развитым миром.

Мотив этот не был новым ни для персидской литературы, ни для общественной мысли Ирана. Он возник во второй половине XIX в. Этот мотив развивался в произведениях иранских писателей-просветителей, в размышлениях общественных и религиозных деятелей, сознававших необходимость реформ [15]. Определяющая тональность трактовки будущего своей страны в трудах иранских деятелей культуры XIX—XX вв. — растерянность перед натиском политических, экономических и культурных форм капиталистической экспансии, подавленность перед технической мощью этого воздействия, острое чувство национальной неполноценности, влияющее на нормы социального поведения и направления мысли. У одних это чувство проявлялось в безоговорочном признании авторитета Запада и в области технологии, и в области гуманитарных знаний, у других выливалось в полное

неприятие идей Запада. Тогда как следствие возникало стремление найти заслон от неприятного и непонятного хода истории в консервативно-догматическом истолковании феномена национальной культуры. Оба этих направления с большей или меньшей степенью отчетливости прослеживаются на протяжении первой половины XX века в общественной мысли, литературе, истории, филологии.

В 50—60-х годах XX в., отмеченных быстрым ростом национального самосознания, по-новому встала проблема культурного взаимодействия с Западом. Новый взгляд находим мы и у Але Ахмада. Национальная ущемленность и горечь от сознания зависимого положения своей страны от Запада присутствуют и у этого автора, однако здесь они не являются всепоглощающими. Але Ахмад сумел подняться над банальными рассуждениями о зависимости страны от Запада и наметить программу преодоления этого состояния: «Мы пока еще не проникли в сущность философии и культуры Запада и только внешне подражаем Западу... Двести лет мы, как ворона, стараемся подражать куропатке. Мы уподобились ослу, напялившему на себя шкуру льва. Между тем несомненно одно: до тех пор пока мы являемся только потребителями машин, а не их производителями, мы будем зависеть от Запада. Правда, весь фокус в том, что, как только мы будем производить машины, мы попадем в зависимость уже и от машин! Как это случилось с Западом, вопли которого о засилье техники мы сегодня слышим со всех сторон» (с. 11).

Преодоление унизительного технического и культурного отставания и составляет пафос работы Але Ахмада. Он ставит себе цель проследить, когда же зародилась постыдная черта духовного облика страны — несамостоятельность образа мысли, социального поведения, политики, обозначенная им термином «западничество». «Западничество — принадлежность эпохи, когда мы еще не знали технических основ, новой технологии, науки, когда рынок и экономика вынуждали нас прибегнуть к помощи машин. Как же получилось, что мы оказались в полной изоляции и в неведении того, что изобретали и создавали, чего добивались другие?» (с. 11). Внимательное изучение собственной истории, социальных, экономических корней отсталости и преодоление этой отсталости, дабы выйти из социальной роли потребителя экономических и культурных ценностей, произведенных индустриальным Западом,— такова программа Але Ахмада.

Новое у Але Ахмада по сравнению с предшественниками-просветителями — осознание постыдности роли потребительства. Именно в потребительской философии видит он основу распространения в Иране «западничества». Как человек, сам переболевший «западничеством», он точно обрисовал симптомы и причины этого заболевания, показал, к каким последствиям привело оно в масштабах всей страны. Але Ахмад предложил и направление лечения, которое должно спасти страну от смертельного недуга — потери национального самосознания.

Насколько силен Але Ахмад как диагност, насколько убедителен его анализ существующего кризиса, настолько же проблематичен предлагаемый им путь «лечения» нации. Альтернативой «западничеству» у Але Ахмада выступает культурное возрождение ислама, точнее, шиизма как основы социальной, политической и культурной организации иранского общества в будущем.

### Проблемы национальной истории и роль ислама в прошлом и настоящем

В своем историческом экскурсе Але Ахмад делает попытку просмотреть всю историю Ирана с древнейших времен и до настоящего времени сквозь призму отношений с западным миром и миром ислама.

Историческая концепция Але Ахмада базируется на восприятии Ирана как государства, испытавшего перекрестное влияние завоевателей с запада и востока и выработавшего на базе этих мирных и немирных воздействий свои собственные исторические и культурные ценности: «Много раз в нашей истории нас завоевывали кочевые восточные племена, и все династии исламских султанов (за исключением одной-двух) покоились на силе острых мечей кочевников, на резвости их коней. И всякий раз, когда мы возводили с большим трудом здание договора с племенем, с востока являлась новая дикая орда, новое воинственное племя и все сметало с нашей земли, сводя на нет наши усилия. Для этих орд площади иранских городов были шахматными полями с фигурками, раскиданными по кожаному коврику... Иран завоевывали... Александр Македонский — из северо-западных областей и исламские завоеватели — с юго-запада.

Встреча с Александром Македонским была первым столкновением с Западом. Это были не дикие кочевники-воины, это были солдаты-наемники, покинувшие свои западные города ради того, чтобы грабить сокровища иранских шахиншахов. Это были парфяне, оправдываемые Ксенофонтом, и они повсюду возводили города. Столкновения с этими наемниками если и кончались грабежом, то в нашу пользу. Унижения, которые мы испытывали от северо-восточных диких орд, с лихвой компенсировалось унижением наших западных завоевателей» (с. 16).

Далее Але Ахмад дает свое истолкование завоевания Ирана арабами, принесшими ислам. В противоположность завоевателям-римлянам и кочевым племенам с северо-востока наступление ислама было мирным, говорит автор. Он подчеркивает объединительную функцию ислама и считает, что мирный характер этого наступления объясняется поведением иранцев: «Ислам нельзя считать нашествием в том смысле, какой мы вкладываем в это понятие, когда говорим об Александре Македонском, ведь его наемные солдаты не несли с собой такой убежденной веры... Если вдуматься, ислам тогда был, по существу, новым веянием,

диктуемым интересами осевших в городах долины Евфрата и в Сирии завоевателей, уставших от длительных войн Ирана и Рима, нуждавшихся в установлении длительного мира в этих районах» (с. 17).

Знаменательно, что исламизацию страны автор рассматривает как форму партнерства Ирана с западным миром, как пробудившийся еще в далекие времена интерес к Западу, желание познать новые страны, новые народы, завязать с ними торговые и политические связи. «Разве обращение нас в ислам не было, в сущности, обращением к Западу?.. Возможно также, что наше внимание к Западу проистекало из того, что на наших обширных и сухих степных просторах мы всегда ждали дождя со стороны Средиземного моря.

Свет приходил с востока, а вот облака к нам, жителям равнин Ирана, всегда приходили с запада. Познание Запада, дорога на Запад всегда были открыты для нас — народа, лишенного фанатизма и чувства неполноценности... И, на мой взгляд, все контакты с Западом для народа, который хотел жить лучше, знать больше и умереть спокойно как можно позже, были естественной потребностью и не противоречили обычаям... Все, что происходило на протяжении этих двух тысячелетних торговых отношений с Западом, со всеми поражениями, победами, опустошениями... в целом было выигрышем для обеих сторон... Мы многое дали и еще больше получили. Мы дали шелк и нефть, а к нам пришли индуизм и зороастризм. Стремительно распространяя ислам, мы дошли до Андалузии и водрузили индийскую чалму на головы исламских вождей, а наш божественный фарр лег кольцом вокруг ликов христианских святых» (с 18—21).

Весь двухтысячелетний период иранской истории Але Ахмад делит на два периода, причем рубежом, обозначившим резкое изменение в статусе Ирана и других стран Среднего Востока, он считает начало колониальных захватов и перекройку карты мира: «В последние двести лет обнаружилась оборотная сторона медали. Сегодня забыто равноправное соперничество, а его место заняли безысходность и покорность... Из прежних двух старых соперников один в конце концов стал подметальщиком мусора, а другой — хозяином балагана, и какого!» (с. 21).

Свою главную задачу автор видит в том, чтобы вскрыть причины упадка Востока, прежде всего Ирана, после XVII в., потери им политической, экономической и культурной инициативы. В его описании причудливо переплетаются прозорливость оценок колониализма и неожиданная ограниченность и провинциализм.

Именно потому, что заблуждения Але Ахмада присущи многим его современникам и нынешним политическим деятелям, они заслуживают пристального внимания. Але Ахмад называет известные и неоспоримые факторы, способствовавшие бурному возвышению западного капитала,— промышленную революцию, смену феодальной формации, революцию в области научных

знаний, открытие морских путей вокруг света. Когда же речь заходит о причинах упадка и застоя Ирана и всего восточного мира, его подчинения колониализму, эмоциональность автора заводит его на путь весьма спорный. Главную причину трехсотлетнего прозябания страны, ее зависимости от колониальных держав Але Ахмад видит в том, что духовенство утеряло политическое лидерство в стране, подчинилось несправедливым правителям и стало орудием угнетения народа. «В то время как на Западе возникали многочисленные школы и лаборатории, мы создавали различные тайные секты и укрывались за загадками кабалистики... с тех пор как идеи шиизма стали использоваться для усиления власти династии Сефевидов,— именно тогда мы из смелых всадников конницы ислама превратились в немощных хранителей могил, в нищих, собирающих подаяние, оплакивающих страдания погибших шахидов. С того дня как мы упустили для себя возможности героических деяний и ограничились воспеванием величия шахидов, мы оказались кладбищенскими сторожами...» (с. 23).

Объективные доводы и субъективные размышления над культурной и политической жизнью Ирана 50—60-х годов причудливо сплетались в авторскую концепцию, отражавшую взгляды, умонастроения и заблуждения многих иранцев, прежде всего деятелей культуры тех лет. Многое отмеченное Але Ахмадом вошло в концепции иранских буржуазных культурологов, представителей религиозных кругов и студенчества. Именно он первый выразил и сформулировал общественные настроения своего времени. Поэтому даже то, что, на наш взгляд, кажется наивным, малозначительным, порой просто неверным, заслуживает пристального внимания, ибо помогает полнее раскрыть систему ценностей, нашедших широкий общественный резонанс в стране и в сопредельных странах региона.

Национальное унижение, особенно остро ощущавшееся в Иране в 70-е годы, впервые было зафиксировано Але Ахмадом. В основе его рассуждений о мировой и национальной истории лежала мысль о том, что эпоха промышленного переворота на Западе и эра великих географических открытий знаменовала для стран Востока упадок и стала непосредственной причиной их экономического и культурного закабаления.

«Иран до открытия морского пути был территорией, где проходили главнейшие дороги с Востока на Запад, где пролегал шелковый путь, по которому шли пряности, бумага, многие товары из Китая и Индии.

Именно на этих караванных путях возникли наши важнейшие города, торговые перевалочные центры, очаги веры. Караваны соединяли два конца мира, поэтому во всех пунктах этого пути царило большое оживление. Но после того как был открыт морской путь, от наших городов, от нашей культуры, словно от змеи, сменившей кожу, осталась лишь пустая оболочка — покинутые караван-сараи и города, отброшенные традиции, культу-

ра, религиозные воззрения, попранные экономические основы. И мы превратились в позабытые миром развалины, кладбища воспоминаний о когда-то оживленных дорогах и богатых караванах. Именно с той поры мы нашли укрытие в удобном коконе суфизма Сефевидов: раз мир отвернулся от нас, мы тоже отвернулись от мира. Когда оказалось, что мир не нуждается больше в гостеприимстве наших караван-сараев, мы превратились в пустую безбрежную территорию вдоль границы с Индией... территорию, которой следовало быть спокойной, не доставлять неприятности Индии и не угрожать ей» (с. 23—26).

Автор выдвигает два ряда факторов (внешних, объективных и внутренних, субъективных), вызвавших упадок Ирана в период колониальных захватов и в последующую эпоху. Среди внутренних факторов он выделяет неспособность исламского духовенства возглавить национальное возрождение и оказать влияние на правителей и политику страны, считая, что в данной области «инициативу захватили иностранцы, подчинившие правителей Ирана и убаюкавшие их своими льстивыми речами» (с. 34).

Источник зависимости от Запада, источник всех бед и неудач Ирана Але Ахмад видит именно в том, что иранские властители прислушивались к фальшивым, льстивым речам иностранных советников. «На протяжении последних 50—60 лет,— пишет он,— наша политическая, экономическая, культурная судьба оказалась в руках иностранных компаний и государств. Духовенство же, по существу остававшееся последним оплотом, противостоящим иноземному, начиная с эпохи машруте (революции 1905—1911 гг.— *В. К.*) под натиском машинизации спряталось в панцирь, укрылось в кокон, из которого его невозможно было бы извлечь вплоть до Судного дня. Однако на самом деле духовенство шаг за шагом отступало» (с. 35).

Корни «западничества» Але Ахмад видит в культурной программе революции 1905—1911 гг. То, что в глазах каждого образованного иранца было непреложной истиной, в «Западничестве» получило совершенно противоположное истолкование. Впервые в иранской историографии негативная оценка была дана деятельности писателей-просветителей М. Мальком-хана и А. Талибова, охарактеризованных писателем как «прозападные интеллигенты»: «В период машруте распространились лозунги прозападных интеллигентов, таких, как христианин Малькомхан и кавказец Талибов. Именно они после двухсот лет борьбы водрузили над зданием нашего государства знамя западничества. И сегодня под сенью этого знамени мы как народ отчуждены сами от себя. В одежде, в пище, в привычках, в писаниях журналистов и, что самое страшное, в культуре. Мы действуем на иностранный манер, и думаем на иностранный манер, и решение любой проблемы ищем на иностранный манер. Если накануне машруте опасная инфекция проникла в наши уши, то теперь она угнездилась в наших душах...» (с. 36).

Начисто отрицая все достижения эпохи машруте в области культуры, Але Ахмад отрицает и значимость вклада в духовное возрождение иранцев, внесенного Мальком-ханом и Талибовым, заявляя об их национальной и религиозной «чужеродности». Следующий логический шаг от этого культурного нигилизма — к признанию плодотворности бытования в культуре Ирана только шиитских религиозных традиций. Але Ахмад считает также прозападнической и потому отвергает деятельность признанных религиозных исламских реформаторов XIX в. — Агахана Кермани и Джамал эд-Дина Афгани (с. 37).

Тот факт, что религия после машруте отступила, Але Ахмад считает серьезнейшим стратегическим просчетом, облегчившим воздействие империалистического Запада на страну. «На первом этапе машруте основное заблуждение кумских (шиитских.— *В. К.*) вождей состояло в том, что они углубились в бесконечные споры по поводу того, насколько понятия „ислам" и „законность по исламу" [„машруэ"] могут составить единую общность, которая будет в состоянии противостоять влиянию машин. Пока шли эти споры, пока одни защищали свою точку зрения, а другие отстаивали свою, понятия „машруте" и „машруэ" стали синонимами, с одной стороны, безверия, с другой — приверженности вере. Так или иначе, все эти добрые люди эпохи начала машруте оставались в неведении о том, что в самой Европе бог техники уже многие годы с высоты кафедр своих университетов бьет в барабан и абсолютно игнорирует существование всякого другого бога, всякие иные традиции и идеи. Вот каким образом случилось, что революция одержала победу над религиозностью как над своим первым врагом.

...В ответ на все это духовенство не нашло ничего лучше, как предать анафеме радио и телевидение, получившие большое распространение в мире. А ведь оно могло по праву и с большим эффектом использовать оружие противника и, подобно тому как это делают в Ватикане, с помощью своих радиостанций в Куме или Мешхеде вести пропаганду против западничества, проповедуемого государственными радиоканалами» (с. 39).

Высказывания Але Ахмада о роли шиитского духовенства и религии как социальном факторе в истории страны свидетельствуют о том, что он рассматривает религиозность как активный компонент развития иранского общества, абстрагируясь при этом от назревших экономических и социальных потребностей своей страны.

Сегодня в Иране в условиях новой исторической реальности официальные идеологи с особым вниманием анализируют «Западничество», при этом необычайную действенность этой книги они приписывают «возвращению» ее автора в лоно религии. «С начала 60-х годов религиозные наклонности все более и более укрепляются в нем, впервые ощутимо проявившись уже в „Западничестве"... С этого момента Але Ахмад оказался втянутым в духовное, религиозное движение»,— писал после революции

1978—1979 гг. один из первых биографов Але Ахмада — Мохаммед Мехди Джафари [16].

В 60-е годы Але Ахмад сближается с популярным религиозным деятелем, одним из вождей будущей революции, аятоллой Талегани. В 1963 г. под впечатлением суда над Талегани, приговоренным к длительному тюремному заключению, Але Ахмад совершает паломничество в Мекку. Свою книгу об этой поездке он называет «Ощущение паломника» («Хесси дар мисгат»). По мнению одного из современных авторов, эта поездка «зафиксировала духовный переворот в писателе, его возврат к религии» [17]. Этот же автор сообщает и об интересе Але Ахмада к идеям и деятельности шиитского идеолога Али Шариати.

Але Ахмад пользовался введенным им понятием «западничество» очень широко. В контексте его письма это была своего рода метафора, художественный образ, суммирующий социальные, политические и культурные аспекты зависимого от иностранного капитала развития Ирана. И расслоение деревни, и рост люмпенства, и последствия урбанизации, и разложение национальной буржуазии, и изменение облика культуры — словом, все негативные последствия иностранного вмешательства, он называл «западничеством». «Наша политика в эти годы (50-е годы XX в.— *В. К.*) — это следование за Западом, за западными компаниями и государствами. Вот почему нас поработила и нами командует индустрия Запада, и именно она решает нашу судьбу» (с. 42).

В своей книге Але Ахмад концентрирует внимание на разоблачении деятельности шаха и всех государственных институтов страны, стараясь показать, что шахские власти в своей внутренней политике рассчитывают на поддержку западного капитала и западных военных блоков, а также на собственный аппарат насилия — полицию, армию и соответствующие ведомства.

«Правительственные учреждения, ориентирующиеся на западничество, на все иностранное, с каждым днем заводят народ во все больший тупик. Религия же, напротив, находит опору в суевериях, она укрывается обветшалыми одеждами старых обычаев, довольствуется обитанием на старых кладбищах и мыслит категориями средневековья. И сегодня, чем больше национальное правительство внедряет в практику все западное и иностранное, тем дальше назад откатывается в своем сопротивлении тайное религиозное правительство, противостоящее официальному. А когда правительство и государственный аппарат видят, что 90% населения не слушают его сказки, оно радостно празднует день рождения шаха или свой собственный юбилей. Когда шах видит, что официальные эшелоны власти рассержены и что его не принимают всерьез, он чувствует, как почва уходит у него из-под ног, и не находит иного выхода, как обратиться поскорей к Западу и заручиться его военной помощью для того, чтобы упрочить свое существование еще на несколько дней» (с. 54—55).

Але Ахмад всегда параллельно с разоблачением аппарата власти рассматривает роль и место в сложившейся исторической и политической ситуации верхушки шиитского духовенства и самой религии в целом, ибо в политических обстоятельствах Ирана 50—60-х годов он смотрел на ислам как на реальную силу, способную противостоять монархии и вывести страну из тупика. По его мнению, именно отсутствие уважения к властям, неверие в государство стимулировали оживление религии и религиозных предрассудков: «90% нашего населения живут в неразрывной связи с религиозными представлениями и навыками... И они по крайней мере счастливы оттого, что верят. Верят в религию, в небо, в конец света, в добро, в зло, и дай им бог счастья. Они совершают намаз, постятся в месяц рамазан... И чего только не делает любой крестьянин во имя Бога... ради того, чтобы курица его принесла вместо семи яиц — семнадцать. Он отправляется в Мешхед или Кум или же едет вместе с хорошими соседями в Кербелу или Мекку, и все они ожидают пришествия имама.

Мы все ожидаем пришествия имама, и у нас есть на то основания. Ибо ни одно из сменяющих друг друга правительств не выполнило ни одного из малейших своих обещаний. И поэтому те же 90% жителей страны считают государственный аппарат орудием угнетения, узурпатором власти, которая принадлежит истинному имаму. На этом основании они уклоняются от уплаты налогов, обманывают государственных чиновников, скрываются от воинской повинности, не дают правдивого ответа ни на один вопрос официальной статистики. И поэтому они не уважают и не признают никаких представителей власти и аппарата, кроме жандарма и транзистора... И в таких условиях все места религиозных и общественных собраний — от мечети и хранилищ воды до центров паломничества — становятся местом, где демонстрируется полное отсутствие уважения и доверия к государству и его делам, где люди поверяют друг другу свои ожидания пришествия Махди, единственного правителя века, который придет, если мы будем праведно молиться. И люди проникаются особым доверием к молитве, к словам проповедника... А государство? Оно своими организациями, школами, казармами и учреждениями дует в одну дуду и требует от народа налогов, и обирает его с помощью военной силы, сея повсеместно взяточничество и произвол» (с. 53—54).

Обрисовав поразивший страну кризис и настоятельную необходимость изменения государственного устройства, Але Ахмад находит выход из этого положения в единстве религиозной и политической власти. Он выступает как шиитский традиционалист. Его идеал — период правления Сефевидов, когда, по его словам, «правительство и религия надели одну хирку (т. е. были единодушны.— *В. К.*)» (с. 36), именно поэтому он и критикует шиитское духовенство за пассивность и устранение от борьбы за власть.

Отсюда и обращенные к религиозным деятелям настойчивые призывы пробудиться и выйти из кокона пассивности. Образ кокона, образ змеи, меняющей кожу, образ развалин городов и разрушенных караван-сараев, уподобляемых сухой, сморщенной оболочке, неустанно повторяется на протяжении всей книги. Этот образ, так же как и многие другие, вошел впоследствии в литературный обиход.

Преодоление «западничества» Але Ахмад ставит в прямую зависимость от уровня научных и технических знаний общества, а отсюда — особое внимание, уделяемое им системе образования и обучения. В его концепции профессионального обучения большое место отводится традиционным методам передачи знаний, а также национальной культуре и философии. Примечательно, что собственно религиозным традициям (обрядовой стороне) Але Ахмад не придает большого значения. Говоря о религиозных традициях воспитания, он оценивает преимущественно их этическую сторону. А вот национальным традициям в области труда, отношениям между мастером и учеником и в прошлом страны, и в ее настоящем он отводит много места: «В наших школах мы забиваем головы учеников формулами и упражнениями из физики, химии и математики, тогда как литературу, философию, этику исключили из программ почти всех школ и университетов. Вот почему знания выпускников наших школ представляются мне складом всевозможных формул и законов, которые они не имеют возможности закрепить и проверить на практике и которые поэтому остаются втуне. И вот в результате для того, чтобы обмерить любой камень или земельный участок, мы вынуждены обращаться за консультацией к иностранным специалистам.

Мы забросили свои традиционные ремесла, где мастерство и профессиональные навыки веками передавались по семейным каналам — от отца к сыну; мы стали потребителями машин, а они не требуют такого рода воспитания, не требуют особого рода отношений мастера и ученика, какие сложились в нашей стране на протяжении истории. У нас не было традиции эксплуатации нефти, и самым простым здесь оказалось ввозить иностранные машины и приглашать иностранных специалистов из года в год, из десятилетия в десятилетие. Те, кто строил нам предприятия, обусловливали в контрактах использование своих специалистов и своего оборудования, в то время как для нас было бы естественнее самим учиться управлять машинами, воспитывать свои кадры и посылать их на профессиональную подготовку туда, где испытывается и создается данное оборудование» (с. 63—65).

Але Ахмад видит для страны три пути: первый — быть пассивным потребителем иностранной техники, второй — жить, руководствуясь только своими религиозными обычаями и национальными традициями, и третий путь — самим производить технику, т. е. стать на путь индустриализации. Но при всем этом

иранский мыслитель остается трогательно наивным, полагая, что всего этого в современную эпоху можно добиться лишь своими силами.

Основной порок современного школьного образования в Иране Але Ахмад видит в разрыве между гражданской позицией, моралью и случайным набором знаний, даваемых в школе. Традиционная система обучения ремеслам сохраняла, на его взгляд, гармонию в отношениях мастер—ученик, ибо профессиональные навыки передавались по семейным каналам одновременно с передачей навыков морально-этических, По мнению писателя, машинизация не будет нуждаться в такого рода навыках. Но каким образом преодолеть несовместимость старого и нового — на этот вопрос писатель ответа не дает.

Главный вопрос для Але Ахмада — разобраться, как случилось, что проводником «западничества», орудием империалистической культурной политики стала в Иране буржуазная интеллигенция.

«Выполнение планов экономического развития страны было небесполезным, но и в них определяющую роль играли интересы иностранных фирм, ибо именно они определяли ввоз на иранские рынки своей продукции... Главными инспекторами во всех этих программах, комиссиях и семинарах, определяющих, что́ мы должны произвести и что́ должно быть ввезено к нам (холодильники, радиоприемники, кастрюли-скороварки), являются иностранные советники по культуре и промышленности. Советники из ООН и ЮНЕСКО, как показал опыт, являются защитниками интересов тех же иностранных компаний. И, на мой взгляд, сегодня деятельность иранских участников данных программ и комиссий не выходит за рамки дипломатии и представительства, иначе им не предоставили бы права общения с сильными мира сего...

Наша интеллигенция сегодня играет при иностранных советниках такую же роль, какую играли в прошлом в Англии и России наши послы Атабек и Амир Кабир, являвшиеся проводниками западной политики в Иране. Разница только в том, что тогда их было всего двое, а ныне — несчетные полчища. И если те были опытными политиками, попавшими в сети нового мира, и при этом они опирались на свои традиции и военный опыт, то нынешние интеллигенты целиком преданы западным советникам и их интересам» (с. 68—70).

Национальная интеллигенция, получившая образование на Западе и воспитанная в духе буржуазных западных идей и вкусов, для Але Ахмада была проводником интересов иностранного капитала в культурной и экономической жизни страны, и в этом смысле ее роль, по его мнению, была особенно зловеща. Вот почему он с такой настойчивостью разоблачал именно этот социально-исторический феномен Ирана XX в., концентрируясь преимущественно на идее разоблачения и не давая по сути никаких конструктивных вариантов.

Какова же природа, каков облик этих вождей нации, этих старых и молодых интеллигентов-западников — спрашивает писатель, приступая к своему разоблачительному анализу. Он начинает с уничижительной, сокрушающей характеристики: «Человек, пораженный западничеством, входит в число членов руководящего аппарата нации. По сути, он всего лишь пылинка, парящая в воздухе, или мусор на поверхности воды. Его связи с глубинами общества, культурой и традицией разорваны. Для него не существует никакой общности между прошлым и настоящим, никакой дистанции между прошедшим и вновь родившимся. Он никак не соотнесен с историей и лишен какого-либо понятия о будущем. Такую личность нельзя уподобить даже точке на прямой линии, это вообще нечто... напоминающее кувыркающуюся пылинку. Наверное, вы спросите, каким же образом эти люди достигли вершин власти. И я отвечу вам — по воле машин, по воле великих держав... Самые сомнительные коммерсанты у нас становятся организаторами торговли и торговой палаты, самые бездарные деятели — распорядителями культуры, отчаянные банкроты — учредителями банков, а отъявленные проходимцы — депутатами меджлиса. По этой шкале руководителями нации оказываются самые бездарные. Конечно, всюду есть исключения, но не о них идет речь. Однако господствующий закон наших дней — давать дорогу всему, лишенному корней и основ, всякого рода подлецам и низким людям. Тому же, кто инициативен, честен и идет прямым путем, нет места в аппарате власти» (с. 72).

За общевидовой характеристикой следует описание социально-политических черт западника, разъяснение причин живучести и устойчивости отрицательных стереотипов его поведения. Автор показывает, почему именно такой тип личности необходим в данном обществе. Для подобного общества и его аппарата необходимы те фигуры, которые будут беспрекословно выполнять диктуемые приказы, говорит писатель. А подобная функция формирует и соответствующие черты характера, черты послушного исполнителя. «Вот почему наш руководитель-западник плывет по воле волн, не имея твердой опоры под ногами. Он не волен распоряжаться собой и целиком подчиняется ходу событий. Он ни с чем не спорит, благополучно минует самые опасные рифы и утесы, ему не угрожают никакие кризисы и неожиданности. Пройдут годы, произойдет очередная смена правительства, и мы снова увидим того же самого руководителя-западника, несокрушимого, словно гора, восседающего все на том же месте. Он знает что почем, ему известно, на каком свете он живет и кто чем дышит. Он знает, куда дует сейчас ветер и какова на данный момент расстановка сил. И поэтому он вездесущ — вы видите его в партии, в обществе, в редакции газет, в правительстве, семинаре, комиссии по культуре, в обеих палатах меджли-

са, в объединении подрядчиков, в организации рабочих. Для того чтобы быть всюду, он должен проявлять любезность, обходительность, т. е. быть покладистым и готовым к услугам. Если надо, напишет статью „против грубости", проявит осведомленность в философии, поговорит о свободе...

Зараженный западничеством человек лишен веры, он держит нос по ветру и довольствуется тем, что есть. Такому человеку все безразлично, лишь бы его дела шли хорошо. У него нет ни принципов, ни убеждений, ни привязанностей — ни к богу, ни к человечеству. Конечно, он тоже иногда ходит в мечеть, точно так же как он ходит в кинотеатр или на собрания своей партии. Но повсюду он только зритель, только сторонний наблюдатель, словно пришедший посмотреть футбольный матч. Никогда вы не увидите его чем-то глубоко затронутым. Он никогда себя ни на что не тратит — ни на слезу по поводу смерти друга, ни на проникновенную молитву, ни на размышление. У него вообще нет потребности побыть наедине с самим собой. Он избегает оставаться в одиночестве, поскольку страшится себя, и поэтому он постоянно находится на виду.

Разумеется, он тоже голосует (если это принято и поощряется) за партию или влиятельную силу, которая сулит ему надежды на большую выгоду. От него никогда не услышишь ни протеста, ни возражения, ни недоумения, ни вопроса... Но он никогда не упустит легкой добычи (конечно, не в философском плане) — только бы была в порядке его машина, ну и, конечно, он сам...

Человек, пораженный западничеством, обычно не имеет никакой специальности. Он берется за все, не зная ничего. Но поскольку он чему-то учился, листал книги, посещал школу, он умеет показать себя в любом обществе, авторитетно поддержать беседу. Возможно, в свое время у него была какая-то специальность. Но он вскоре понял, что в наших краях с помощью одной профессии далеко не уедешь (не подкуешь кривого осла), что надо заняться другими делами...

Западник — человек, лишенный индивидуальности... Единственной явной чертой его характера является страх. И если на Западе личность человека приносится в жертву его профессии, наш западник не обладает ни личностью, ни профессиональным обликом. У него есть только страх. Он боится увольнения, боится своей безвестности, боится того, что вскроется пустота его черепной коробки, которую принято считать наполненной мозговым веществом...

Западник — щеголь, он очень заботится о себе, о своей внешности и фигуре, о своей обуви и одежде, машине и доме. Весь он словно только что вынут из фольги или же спустился со ступеней зарубежного „мэзона". Ежегодно он меняет машину на более современную модель, и если раньше в его доме было летнее холодное помещение, был подвал с бассейном, были терраса-айван и крытая галерея, то сейчас дома все больше и больше

стандартизируются. Одни — словно виллы на берегу моря, со множеством огромных окон, лампами дневного света. Следующая партия домов напоминает не жилище, а кабаре, набитые показной мишурой, а еще через день появляются дома, в которых стены окрашены в разные цвета, утыканы разноцветными бугорками и остриями. Каждый уголок в таких домах непременно заполнен иностранной продукцией: в одном углу — магнитофон, радиоприемник, в другом — телевизор, в третьем — пианино для дочери, дальше — стереофонический проигрыватель... дальше кухня и коридор, заполненные вентиляторами, озонаторами, электрической стиральной машиной и прочим барахлом...

В существовании всех перечисленных мною вещей, предметов и профессий западник заинтересован больше, нежели в существовании школы, мечети, больницы, фабрики.

Это по его милости у нас появились безликие, непонятные здания и родилось некое псевдоградостроительство, по его милости наши улицы и перекрестки, освещенные неоном, превратились в подобие парикмахерских. По его милости появились роскошно оформленные кулинарные книги с описанием самых разных блюд, которые абсолютно не годятся в пищу при нашем сухом и жарком климате. По его милости рушат купола наших базаров, по его милости расшатываются устои государства, по его милости сенат в меджлисе становится пустым местом...

Западник пользуется информацией, поступающей только с Запада. Ему нет никакого дела до того, что творится здесь, в нашем маленьком мирке, частице Востока. Если речь идет о политиках, то он расскажет вам все о тончайших изменениях в правом крыле лейбористской партии Великобритании. Американские советники известны ему гораздо лучше, чем министры собственного правительства, а имена и привычки комментаторов „Таймс“ и „Ньюс кроникл“ он знает лучше, чем привычки своих племянников из далекого Бендер-Аббаса. Он внимательно следит за тем, что пишет некий иностранный журнал о „Лолите“ (Набокова.— *В. К.*).

Если раньше обыкновенный человек или образованный читатель гордился тем, что в любом обществе он мог победить своих оппонентов стихом из Корана или арабским изречением, то теперь в разговоре по любому поводу употребляются выражения, заимствованные из какого-либо европейского языка. Дело доходит до такого позора, что предсказания западных гадалок и астрологов мгновенно повергают людей в уныние и ужас» (с. 72—78).

В перечень пороков западной массовой культуры, деформирующих национальную иранскую культуру, Але Ахмад включил явления, разнородные и неадекватные по своей роли. Трудно согласиться с автором, что стиральные машины, вентиляторы и холодильники оказывают «растлевающее, пагубное воздействие» на человека из слаборазвитого общества. Очевидно, речь идет о восприятии современных технических благ, символизирующих

принадлежность к буржуазному обществу. Заметим, что огульное отрицание всего, что идет с Запада, было присуще не только Але Ахмаду. Подобные настроения и взгляды наблюдались у представителей религиозных кругов и люмпенства, они нашли отражение в массовых акциях, происходивших в иранских городах в период революции 1978—1979 гг. (разгром кинотеатров, универмагов, банков, увеселительных заведений происходил зачастую под лозунгами избавления от западного империалистического влияния и власти шаха — прислужника империализма).

Характерно, что в рассуждениях Але Ахмада западный, капиталистический путь фигурирует как неприемлемый для Ирана вариант развития, а научно-техническая революция выступает у него как главная причина моральной деградации человека и экологического кризиса на планете.

Подобное отношение к НТР объяснялось, на наш взгляд, сидящим в человеке зависимого, отсталого общества чувством тревоги и неполноценности при столкновении с научно-промышленным могуществом развитых стран. Это чувство противоречиво, оно вмещает одновременно и робость, и преклонение перед мощью техники.

У Але Ахмада эта противоречивость проявлялась в проклятиях в адрес «машины», которая объявлялась виновной во всех бедствиях человечества. Одновременно писатель осознавал, что развитие страны как независимого, суверенного государства невозможно без овладения всем комплексом знаний, включая самостоятельное создание современной техники. Отсюда и призыв к соотечественникам — учиться строить самим, отказаться от роли зависимого покупателя и потребителя.

В стремлении ликвидировать духовную зависимость от Запада Але Ахмад ищет опору в консолидации массового сознания вокруг символов национального единства и собственных нравственных ценностей. Эти символы и ценности он видит в сфере ислама. В его книге немало горьких размышлений о пассивности религиозных вождей нации и их отступлении перед натиском чуждой культуры. Он подчеркивает, что светское образование оторвано от жизни и потребностей страны, что оно основано на заимствованных принципах и программах.

Показательно, что религия и духовенство выступают у Але Ахмада как потенциальная политическая сила, способная возглавить переустройство общества. Он критикует высшее шиитское духовенство, в том числе кумских моджтахедов, за то, что оно отказалось от общения с народом, пренебрегло ролью воспитателей людей с развитым чувством национального долга и достоинства, социально ориентированных и активных. В результате такого самоустранения шиитских лидеров, считает писатель, народ оказался во власти чуждой и деформирующей его облик культуры и социальной действительности. Вину за бедственное положение национальной культуры Але Ахмад целиком возлагает на тех, кто формирует духовную жизнь страны, начи-

ная со сферы образования и кончая содержанием культурных программ средств массовой информации.

Наиболее ярко западничество заявило о себе, по мнению автора, в востоковедении. «Даже свое мы не можем воспринять и оценить сами»,— с горечью констатирует он. И далее: «Мы признаем, конечно, что научной методологией, принципами создания машин, западной философией можно овладеть только по западным источникам. Однако наш западник, испытывая желание узнать что-то о Востоке, также обращается к западным авторитетам... Наш западник предпочитает обращаться к западным источникам даже тогда, когда он занимается изысканиями в таких, например, областях, как философия ислама, учение йогов, система правописания в индонезийском языке, национальный облик арабских народов...

Западник даже себя самого оценивает по меркам западных востоковедов. Он делает все возможное, чтобы стать участником того или иного востоковедного конгресса либо чтобы его имя, имя его отца или имя поэта его страны попало на страницы той или иной востоковедной энциклопедии. И эта полная потеря себя, своих взглядов, своего мнения и собственного отношения к жизни и есть самый отвратительный вид западничества...

Когда мы говорим, что тот или иной иностранный востоковед является специалистом в области восточного языкознания, знатоком того или иного диалекта или системы музыки или этнографии, то в целом специализация в этих областях действительно должна быть признана. Но что такое востоковед вообще?.. Это чиновник на службе министерства иностранных дел на Западе, овладевший азами какого-либо восточного языка и затем, подобно машине, изготовленной на Западе, экспортированный к нам в страну. Позже такой же западный востоковед приезжает и начинает учить нас грамматике персидского языка или же выносит свое суждение по поводу отсутствия в наше время веры в пришествие имама...

Мне приходилось часто слышать, когда даже в мечетях (которые являются последним барьером на пути западничества) для подтверждения подлинности того или иного факта или суждения приводятся слова Карлейля, Гобино и Эдварда Брауна. Создается впечатление, что если иностранный специалист овладеет научными знаниями даже в области языка, религии или литературы Востока, то его суждения предпочтительнее нашего собственного мнения из-за того, что у нас отсутствует научный метод познания, выработанный в западной науке. Возможно, именно по этой причине большинство авторитетов в данных областях знаний следует искать на Западе...» (с. 78—80).

Але Ахмад в целом оценивает западное востоковедение прежде всего как служанку колониализма и только. Его полемический запал определяется потребностью выбить из иранцев копившуюся десятилетиями рабскую зависимость от чужого мнения. Следуя своей традиционалистской концепции, автор пере-

носит негативные характеристики на всю науку в целом, зачеркивая ее гуманистическую и познавательную сущность. Как бы сознавая жесткость своих идеологических принципов, Але Ахмад делает оговорку о том, что он признает достижения научной методологии западного востоковедения. Это беглое попутное замечание, однако, не меняет его узконационалистическую позицию по отношению к достижениям, выработанным мировой наукой.

Але Ахмад мыслит самостоятельно, он не маскирует своего мнения, скорее, наоборот, предельно заостряет и подчеркивает его. Трудно обвинить его в снисходительности к слабостям национальной культуры. Он до тонкости знает все ее пороки и недостатки и беспощадно выставляет их перед читателем. Косность, раболепие для него такие же заклятые враги, как хищничество иностранных компаний и гнет деспотизма. Поэтому, обличая западного востоковеда, часто на протяжении иранской истории выступавшего в роли проповедника влияния своей страны, он столь же бескомпромиссно обрушивается на пороки отечественного востоковедения: «Уход в филологию и древние тексты — это уклонение от борьбы с западничеством, это тоже крайность. Ярким проявлением западничества является деятельность некоторых наших ученых, которые придают ложную наукообразность каждому „Эллахи-наме“ и создают объект культуры из каждой „Книги о бороде“. В значительной степени наши университеты за последние 20—30 лет занимались производством ученых, одержимых тщеславием и поглощенных преимущественно комментированием книг, написанных другими...

Еще одна проблема — увеличение потока людей, побывавших за рубежом. Каждый из них претендует по крайней мере на министерский пост... Эти люди — наша гордость. Однако обратим внимание на то, что каждый этот драгоценный кадр, возвратившись на родину и потолкавшись в министерские двери, побывав тут и там, превращается в жмых, в отходы. У них нет ни профессии, ни работы, ни твердой почвы под ногами... И именно они выступают в роли истолкователей проектов иностранных советников и специалистов...

Поскольку не существует никакого планирования, молодые люди отправляются на учебу в ту или иную страну по собственному усмотрению, получают там образование и приобретают жизненный опыт, абсолютно не совпадающий с опытом остальных их соотечественников... После того как они возвратились и стали частью управленческого аппарата, выясняется их полная психологическая и профессиональная несовместимость с опытом страны, их непригодность к работе. Каждого из этих молодых людей можно сравнить с красивыми тюльпанами, нарциссами, лилиями, луковицы которых привезены из Голландии. Эти луковицы взращиваются в теплицах Тегерана, и, когда они зацветают, мы покупаем их в горшках и дарим своим друзьям, с тем чтобы те держали их в теплой солнечной комнате, поливали, и тогда жизнь их может продлиться неделю, не более. Подобные

цветы, украшающие клумбы нашего общества, быстро чахнут, не выдерживая открытого грунта и атмосферы нашего края.

...Я считаю, что настало время перестать посылать студентов в Европу и Америку, учитывая негативные результаты, которые мы наблюдаем. Пришло время составить регулярный план обучения на 20 лет и посылать учащихся для получения образования только в Индию и Японию и ни в какое другое место. Я называю эти две страны, ибо именно они продемонстрировали всему миру, как использовать новую технологию и обращаться с машиной, как справляться с теми трудностями развития, перед которыми мы сейчас стоим. По моему мнению, только такой план даст нам возможность достичь какого-то равновесия между „азиатизмом" [„шаргзадеги"] людей, придерживающихся восточной ориентации, и людей, „западнически" настроенных в отношении культуры, даст нам надежду на то, что наша культура сохранится в будущем» (с. 96—99).

Але Ахмад выделил ключевую проблему общества — необходимость скорейшей культурной адаптации в мире. При этом преодоление отсталости, овладение современными технологическими навыками он справедливо ставит в прямую зависимость от глубины освоения собственных культурных традиций. Программа Але Ахмада знаменательна и своей региональной ориентацией, учитывающей и этнокультурные особенности развития стран Азии. Але Ахмад один из первых в Иране заметил, что научно-технический прогресс в развивающихся странах будет сопровождаться усиленным ростом национального самосознания.

Анализ Але Ахмада оказался действенным потому, что был дан в виде художественно-социологического описания нравов, зарисовки разных типов представителей иранского общества. Это обеспечило написанному активное читательское восприятие, а впоследствии характеристики писателя вошли в жизнь современников уже как часть их образа мыслей, их идейной позиции. Так, негативное отношение в начале 80-х годов руководства Исламской Республики Иран к традиционным областям науки — иранской истории и филологии — не в последней степени было сформировано воззрениями Але Ахмада.

## Социально-политическая и культурная программа Але Ахмада

Противоречивость взглядов Але Ахмада-публициста нигде не проявилась с такой ясностью, как в его социально-политической и культурной программе, наиболее полно раскрытой в главе 8 его книги «Распадающееся общество».

Обрисовав тип руководителя, управляющего обществом, писатель столь же критически характеризует экономические, политические и социальные основы государства, отмечая его полную

несостоятельность с точки зрения будущего. «Наше общество неритмично и разболтано как экономически, так и организационно. В сущности, это сплав пастушеского хозяйства с крестьянским укладом и новой городской культурой, с господством сил мировой экономической системы в лице объединений, напоминающих тресты и картели, соединенные вместе...» (с. 81).

Знание психологии крестьянина, сопричастность его нуждам и интересам побуждали писателя к поискам возможностей и путей решения аграрного вопроса в Иране 60-х годов. В условиях бедственного положения крестьян и кочевников, считал Але Ахмад, раздел земель ничего не даст, ибо мелкое хозяйство не в состоянии освоить современную технику и новые методы хозяйствования. «Мелкий крестьянин не способен к производству на современном уровне. С присущими нам психологией собственника и свободолюбием нельзя себе представить, что большинство крестьян объединятся по собственной инициативе и начнут хозяйничать самостоятельно. В государстве, подобном нашему, все социальные и экономические мероприятия должны проводиться сверху, ничего не должно быть доверено судьбе и случаю. При существующих традициях и положении вещей... каждую деревню следует сохранить в таком виде, в каком она существует, а порядок должен быть в конце концов таким, чтобы ни правительство, ни помещик не имели права ни под каким видом отобрать у крестьянина его годовой доход. Доля государства или помещика должна быть истрачена на месте на нужды школьного образования, здравоохранения, орошения, электроэнергию, машины. Только так мы можем создать общественный фонд в каждой деревне и использовать его по мере надобности, чтобы мало-помалу укрепить в сознании крестьян идею кооператива...

До тех пор пока в деревне не проложат дороги и в домах не появится электрический свет, пока на каждые 30—40 хозяйств не будет создана ремонтная мастерская, невозможно осуществить механизацию сельского хозяйства. Пока не введут уроки по механизации в каждой сельской школе, крестьяне не овладеют техникой, и она будет оставаться чуждой им» (с. 83—84).

Идеализируя сельскую общину, Але Ахмад призывал крестьян вернуться назад, к феодальным формам организации хозяйства, но с современным техническим оснащением. Это была реакционная утопия, ибо ее создатель ориентировался на реставрацию феодальных, уравнительных принципов, отвергая современные капиталистические формы хозяйства как чуждые историческим традициям Ирана. Воплощением этой чужеродной стихии для писателя стал город — средоточие пороков капитализма, разрушающих традиционный уклад, квинтэссенция чуждого, негативного воздействия на все культурные аспекты иранской жизни.

«Что касается городов, этих раковых опухолей, то они растут и растут, все шире распространяясь в своих безликости и уродстве.

Город с каждым днем требует все больше пищевых продуктов, произведенных на Западе и все больше обособляется в своем загнивании и отрыве от корней. С каждым годом... возводятся все новые и новые памятники и одновременно строятся отдаленные новые кварталы без электричества, воды и телефона, без общественных служб, культурных центров и библиотек. Одновременно рушатся купола базаров и мечети, места поминовения Хусейна приходят в запустение, а ритуальные шатры стоят без дела. И никаких клубов, ни сквера, ни какого иного места развлечения. Самое большее, что есть,— один-два кинотеатра, где люди просто убивают время.

Наше кино ничему не учит, не содействует развитию мысли, и можно с уверенностью сказать, что в нашей стране кино — это средство выкачивания из горожанина двух туманов еженедельно для того, чтобы владельцы акций „Метро Голдвин Майер" превратились в миллионеров.

Наше общественное мнение в городах формируется именно подобной кинопродукцией, государственным радиовещанием, массовой прессой. Все они распространяют конформизм, иными словами, стригут нас на один манер. Наши дома, наша одежда, наши чемоданы, лица, манера поведения, образ мыслей — все унифицировано. И это явление — самая большая опасность, подстерегающая новых горожан и новые города. Если конформизм в условиях развитого, производящего машины общества настолько опасен, что делает из человека придаток к машине, то для нас, потребителей машин, он опасен вдвойне, ибо ставит нас в двойную зависимость от машины» (с. 85).

Антиподом этой общекультурной деформации для Але Ахмада были сфера религиозной жизни, старый городской уклад и крестьянские патриархальные традиции, почти разрушенные, размытые временем и ходом истории. Тем не менее автор видит выход из сложившейся ситуации только в воскрешении этих традиций. Он остается верен своим консервативным воззрениям. Сочувствуя крестьянству, отождествляя себя с ним, он не поднимается над его предрассудками и суевериями. Поэтому и предложенный им выход — это путь назад, в средневековье на уравнительной общинной основе. Аграрную реформу он критикует с позиции ретрограда. В этой критике страх перед наступлением научно-технической эры и стремление укрыться перед неизбежной модернизацией за забором патриархальных исламских устоев.

Характерные особенности публицистического анализа Але Ахмада, с которыми мы познакомились выше, столь же явно проявились при разборе внутренней и внешней политики страны. Он не принял развернувшуюся в начале 60-х годов подготовку к аграрной реформе, он предсказал ее неудачу. «Говоря об опасности крупного землевладения, мы забываем о том, что сегодня существование крупной земельной собственности не главная наша проблема, ибо все, начиная от первого человека государства

и кончая остальными, думают о разделе поместий и именно это ошибочно считают ключом к разрешению всех трудностей.

Сегодня опасность исходит не столько от крупных земельных владений, сколько от займов, банковских операций и сумм, уплывающих за границу. От крупных заимодавцев, трестов, картелей, отечественных и иностранных. И прежде всего от тех, кто управляет промышленностью, держит в руках выпуск газет и книжной продукции. С точки зрения политической мы находимся во власти самодовольного и в то же время легкомысленного правительства, деятельность которого не регламентируется никакими установлениями и ограничениями...» (с. 87).

Але Ахмад показывает, на что идут военные расходы государства и чьи интересы защищают политические институты страны. «Ранее мы убедились, что охрана границ — это охрана и укрепление интересов иностранных компаний. Что касается национального единства, то мы видели, что вся масса вооруженных людских сил содержится лишь для придания веса правительству. Этой же цели служат и политические учреждения нашего государства. Нам необходимо сократить военные расходы. Мы должны ограничить военные силы только полицией и жандармерией, а призывников обучать во время службы техническим специальностям, полезным в сельском хозяйстве. Ибо нынешние солдаты — это завтрашние крестьяне.

Вторая особенность нашей политической жизни — это детски наивное подражание западной демократии. При полном отсутствии представления о сути самой этой западной демократии наши правительственные институты копируют ее, чтобы заткнуть рот своим внутренним или зарубежным политическим соперникам. Имеющиеся у нас блоки и группировки, не обладая свободой слова и общественной опорой, не имея веса в политических делах, ограничиваются игрой в подполье и в жертвенность. Эти группировки, действующие под религиозными или политическими лозунгами, сохраняют значение только с точки зрения оппозиционности (которая может проявиться в будущем), и никакой иной роли они не играют, ибо оторваны от народа, от его чаяний и потребностей, и поэтому их призывы остаются без ответа. Единственный удел этих блоков — быть сферой приложения и почвой для акций зарубежных политиков, ищущих для себя какую-то местную, национальную опору.

Народ, которым веками управляли с помощью лишь одной системы, системы произвола и который столь долгое время терпел гнет, привык к осторожности, скрытности и обособленности,— этот народ всего боится, поскольку осуществлению его замыслов всегда препятствовали ханы и помещики, буквально не дававшие ему дышать. И если допустить, что народу будет предоставлена возможность тайным голосованием проявить свою политическую волю, то станет ясно, что он не сможет идти к урнам для голосования. Ведь мы не научили его даже отличать Хасана от Хусейна, не научили заполнять бюллетени и опускать

их в урну. Как же можно называть такие выборы общенародными?... До тех пор пока мы будем довольствоваться только внешним обликом западной демократии, все разговоры о западных свободах в нашей стране будут уделом собрания сытых и глупых мужей, склонных к пустословию» (с. 90—93).

Але Ахмад критикует несостоятельность деспотической формы правления и предсказывает ее дальнейшую деградацию в «распадающемся обществе», а именно так называет он иранское общество 60-х годов. Стоящий у власти правительственный и государственный аппарат, используя всю свою силу и тем не менее не имея возможности хотя бы внешне упорядочить такое общество, пускает в политический оборот разного рода мании. Первая из них — мания величия, проявляющаяся в манифестациях, расточительных празднествах, возведении на один-два дня воздушных арок и павильонов, в выставке драгоценностей Национального банка, в роскоши одежд и конской сбруи, в золотом шитье генеральских мундиров, в громадах возводимых зданий — короче, во всем, что бросается в глаза. Вторая — постоянная мания преследования, проявляющаяся в том, чтобы каждый день объявлять о новых, самых невероятных врагах и через радио и прессу информировать о борьбе с ними. Такая политика властей дает возможность держать народ в состоянии страха, беспокойства и подозрительности. Сегодня — это раскрытие заговора партии Туде, завтра — борьба с терьяком; затем возникает борьба с героином, потом — проблема Бахрейна, осложнение отношений с Ираком. Одним словом, все то, что должно заполнять слух и умы людей и держать их в напряжении. Третья мания — это приверженность к древности, бахвальство прошлым, тупое и безмерное восхваление древних правителей Куроша и Дария, бесконечное прославление деяний Рустама, систанского богатыря» (с. 112).

Критический запал Але Ахмада, как мы убедились, был очень силен. Однако его выводы относительно будущего национальной культуры и решения социальных проблем страны вели в тупик, ибо были ориентированы на реставрацию во всей общественной системе только исламских принципов социальной и культурной жизни, дополняемых использованием достижений современной технологии.

Консерватизм Але Ахмада отчетливо проявился в его отношении к системе просвещения. Але Ахмад, показывая царящие в этой области хаотичность, бессистемность, забвение традиций, утверждал, что государственная политика была сознательно ориентирована на подготовку системой просвещения людей пассивных, неспособных к самостоятельной работе. «С точки зрения культуры мы пребываем в состоянии дикорастущей травы, семя которой попадает в землю случайно, занесенное ветром или в клюве птицы, а дождь помогает этому зерну прорасти. Разного рода школы возникали у нас случайно, без всякого плана и осмысления того, что нам необходимо. Скрытая цель ориентиро-

ванной на Запад культуры — воспитание у учащихся наклонностей, необходимых им для службы в аппарате управления. Таким людям диплом нужен для того, чтобы занять тот или иной пост, не более. У нас есть школы всех разновидностей — исламские, антирелигиозные, иностранные, полудуховные, школы, дающие высшее духовное образование, технические, ремесленные и всякие другие. Но никого не интересует, каковы цели и результаты этого образования и кого воспитывает эта система. В программах школ нет никакого влияния прошлой культуры, никакой связи между традицией и семьей, семьей и школой, между обществом и личностью. Мы видим, как измельчала традиция, как ослабли узы семьи, как школа не знает, чего она добивается. Но тем не менее каждый год 20 тысяч человек получают у нас различные дипломы. Именно они являются питательной средой будущих конфликтов, кризисов, сюжетов для фильмов. Это люди без веры, лишенные духовной силы, энергии, безвольные придатки аппарата власти, готовые на любую сделку... Университет же, который должен быть центром самых необходимых и актуальных исследований, занимается подготовкой лишь добросовестного персонала для [обслуживания] западной техники...» (с. 95)*.

Але Ахмад сопоставляет задачи воспитания личности в развитых странах и в условиях отсталого общества зависимого типа. При этом он особенно пристрастен к оценке культурной жизни западных стран. Ему свойственна реакция, закономерная для многих интеллектуалов бывших колониальных и зависимых стран: культура Запада трактуется только сквозь призму ее роли и места по отношению к миру Востока. «Европа сохраняла и поддерживала безопасность и благоденствие своих городов, музеев, театров ценой лишения свободы порабощенных и отсталых государств. Теперь, когда порабощенные народы один за другим добиваются независимости, мы увидим, как ей придется расплачиваться за свои дела и какие беды ее ожидают. Я думаю, что следует ожидать очень крупных катаклизмов и неурядиц в самом сердце Европы» (с. 102).

* Не отрицая наличия недостатков в различных ступенях системы образования Ирана, отметим, что задача совершенствования этой системы, все большего подчинения ее потребностям развития иранского общества в 60—70-е годы практически постоянно находилась в поле зрения Мохаммеда Реза Пехлеви. Достаточно вспомнить ряд проходивших под его председательством ежегодных конференций в Рамсаре (Мазендеран), на которых недостатки в системе образования и в подготовке кадров подвергались суровой и нелицеприятной критике. У Але Ахмада же критика (в данном случае системы образования, подготовки кадров) превращается в бездумное поношение со стороны пристрастного наблюдателя, свободного от бремени практического участия в преодолении тех пороков, которые ему видятся в масштабах, определяемых его воображением. Поэтому и подготовка персонала, способного добросовестно обслуживать западную технику, представляется ему не столь уж важным делом. Над тем же, способен ли университет самостоятельно, т. е. без контактов с внешним миром (признаемся, прежде всего с Западом), превратиться в «центр самых необходимых и актуальных исследований», он не задумывается (*отв. ред.*).

Идея неотвратимости возмездия западному капитализму за зло и насилие по отношению к колониальному Востоку преобладает у Але Ахмада. И в этой области многие его наблюдения и суждения перекликаются с вольными или невольными заблуждениями и предрассудками, присущими многим идеологам развивающихся стран. «Запад во времена своего первого колонизаторского столкновения с Востоком и Африкой был иным, нежели сегодня. Европеец XIX и начала XX века, появившийся в Азии вслед за первой машинной продукцией, был очень активен и деятелен. Он был правителем, чиновником, судьей и советником, его посольства укрывали сторонников конституционного движения, европейский флаг, вывешенный на зданиях Шираза, означал защиту кочевников-кашкайцев, укрывшихся в бесте. Сегодня даже примитивные народы Конго извлекли уроки из национализации нефти, Суэцкого канала и сахарных монополий на Кубе, они поняли, что не стоит расточать гостеприимство перед иностранцами, ибо западный человек ныне сменил кожу.

Если европеец в прошлом выступал в роли хозяина и господина, то теперь он советник, служащий ЮНЕСКО, и теперь он приезжает в командировку. И хотя он больше не носит колониальный солнцезащитный шлем, да и держится подобающе скромным образом, мы, люди Востока, все еще не осознали того факта, что европеец понимает невозможность во второй половине XX века действовать так, как 200 лет назад. Мы не понимаем, что он — все тот же оборотень XIX века, все тот же солдат колониальной службы с каской на голове, солдат, которого мы хорошо знаем. Западный колонизатор в прошлом всегда имел в своем караване рассказчика о художнике Гогене, о писателе Джозефе Конраде, Жераре Дюнервале, Пьере Луи или Сомерсете Моэме, а сегодня он рассказывает нам об Андре Жиде или Альбере Камю...

Каждый из них отдал частицу своей души и таланта прелестям Востока и сильно поколебал ценностные ориентации Запада в жизни, искусстве, политике. Гоген своими картинами донес до Запада потоки солнца и света и тем самым совершил переворот в живописи, так что и сегодня усилия Пикассо и Дали кажутся устаревшими. Андре Жид в 1934 г. своими путевыми заметками из Конго на весь мир заклеймил позором добычу слоновой кости и золота. А Мальро поведал о памятниках Юго-Восточной Азии, более древних, чем римский Форум или Акрополь в Афинах. Многие другие описали обычаи и нравы Востока, о которых Европа до этого вообще ничего не знала.

Мы оставляем в стороне такие сферы культуры, имеющие богатую историю, как музыка или джаз,— ведь именно Черная Африка звучит под небом Нью-Йорка. Поют и играют те самые негры, предки которых когда-то были рабами и выращивали хлопок на плантациях западных компаний, а теперь их барабаны и трубы сотрясают стены Букингемского дворца и Карнеги-холла. Более того, мало-помалу эти мелодии проникают под

своды готических храмов, куда до недавнего времени не допускалась никакая другая музыка, кроме музыки Баха и Мендельсона.

Запад на первых этапах колонизации, как пиявка, вытягивал из Востока его кровь — слоновую кость, нефть, шелк, пряности и другие материальные ценности. Затем Запад осознал, что Восток кроме материальных ценностей обладает еще и многими духовными сокровищами. И сегодня уже многие духовные ценности Востока и Африки стали объектом изучения, предметом преподавания для западных умов. Дело зашло так далеко, что образованный и хорошо информированный человек на Западе становится проводником африканского примитивизма в скульптуре, джаза — в музыке, а ум его занят Упанишадами, Тагором, даосизмом и Буддой. Он также создает японские сады и увлекается системой питания индийских йогов. Последнее — хобби каждого юнца на Западе. Это стремление западного человека насытить свое искусство и культуру реалиями и критериями Востока постепенно будет перемещаться и на область политики, ибо подобный выход диктуется стремлением убежать от механизированности жизни, страхом перед атомной войной.

Мы же, находясь в шорах западничества, не интересуемся своей собственной музыкой, считаем ее пустым завыванием и с восхищением внимаем симфониям и рапсодиям. Мы совсем позабыли иранскую живопись и миниатюру и занялись устройством разного рода модных фестивалей и выставок красочной мазни. Мы отказались от собственной национальной архитектуры, от ее орнаментов и деталей. Мы отказались от бассейнов и фонтанов, от цветников и прохладных подвальных помещений, от корси* и орнаментальных оконных переплетов, мы закрыли двери зурхане**, забыли, как играть в чоуган***...» (с. 104—106).

Консервативный запал, нечеткость и эклектичность — ведущие черты эмоционально насыщенных и полемически острых нападок Але Ахмада на западную культуру и Запад. Из верно подмеченных фактов делаются националистические, ретроградные выводы. Так, справедливы замечания о культурном ограблении Востока колониальными державами, об изменении облика колонизатора, выступающего в XX в. под личиной советника международных служб, о заметно усилившейся тяге среди западных интеллектуалов к духовной жизни Востока, его культуре, литературе и мистическим учениям. Вместе с тем в пылу антиколониалистских настроений автор впадает в явное противоречие с историей и идет на поводу у самого примитивного националистического чувства.

Але Ахмад часто обращается к истории и реалиям жизни ка-

---

* Корси — накрытый одеялами столик, который ставят над жаровней с углями.

** Зурхане — зал для тренировок борцов.

*** Чоуган — конное поло.

питалистических стран. Эти обращения необходимы ему, чтобы понять и объяснить то, что происходит у него на родине, в регионе и, шире, на Востоке. Феномен промышленной революции (то, что он называет «машинизацией» Запада) привлекает его более всего. Как отразилась промышленная революция на личности человека? Что дала «машинизация» обществу? Как отразилась на политической системе той или иной страны? Таковы вопросы, которые Але Ахмад старается решить в «Западничестве». Он приходит к выводу о том, что капиталистическая система производства неизбежно ведет к подавлению личности и тоталитаризму. «Я считаю, что фашизм — это производное от всеобщей нивелировки людей по отношению к машине. Регламентация людей, сама по себе проистекающая от контактов с механизмом, унификация перед лицом машины, разделение труда, конвейер на предприятии, приход и уход в одно и то же время, выполнение на протяжении всей жизни одной и той же операции делают из человека придаток машины... Общение в партии и союзе, диктующее всем единую форму одежды и норму общения, образ мыслей,— это еще один вид навыков, внедряемых машинизацией. Единообразие на фабрике завершается единообразием в партии и союзе, а это ведет к единообразию в казарме, т. е. в обслуживании машины войны! Фашизм и милитаризм заимствовали свои общие установки от машины, которая сама является продуктом прагматизма, сциентизма, позитивизма и других „измов“.

...Партии в демократическом западном обществе являются своего рода трибуной проявления социальных неврозов людей, больных духовно, у которых ежедневное соблюдение правил дисциплины, точное вставание по часам и необходимость вовремя поспевать на трамвай отняли малейшую возможность проявления личной воли... Что касается нас, то мы не знакомы ни с демократией, ни с машиной. Мы не испытали на себе ее принудительного регламентирующего воздействия. Но самое поразительное заключается в том, что и нами распоряжаются партия и общество! Вместо того чтобы внедрить механизацию в производство, затем унифицировать партию и общество и только потом довести эту регламентацию до казармы, мы начали с конца, т. е. с казармы... На Западе от машины и технологии дошли до программирования казармы и войны. Мы же у себя поступили как раз наоборот» (с. 103—104).

Рассматривая современную техническую цивилизацию как тупиковую и кризисную, отнявшую у человека сознание своей божественной миссии в мире, Але Ахмад оценивает многие социальные, политические и исторические события, исходя преимущественно из этой своей религиозно-философской посылки. Мысль его концентрируется вокруг духовных аспектов национальной истории, морального состояния народа, тех перемен, которые происходят в личности при столкновениях с современными реальностями.

Возникновение фашизма в Европе Але Ахмад объясняет высоким уровнем технического развития, игнорируя кардинальный вопрос о характере общества и политической власти. Проявление нивелирующего влияния механизированного труда он видит в конвейере, т. е. во влиянии однообразного труда; в регламентации времени (приход, уход, отдых и т. д.); в регламентации принадлежности к одной партии, к единому образу жизни, манере поведения, образу мыслей.

Такая гипертрофия в оценке машины, игнорирование социальных, экономических, а главное, политических аспектов развития приводит к деформации картины мира и собственного национального будущего. И вследствие такого перекоса в мировосприятии социализм и фашизм, прагматизм и позитивизм выстраиваются в один ряд как явления, возникшие в результате тотального господства машины в развитых обществах. Отсюда возникает логическая посылка: немашинизированные общества, т. е. развивающиеся страны, обладают преимуществом — отсутствием в них унифицированных личностей-винтиков, покорного человека-автомата, годного для выполнения одной-единственной операции. «Обслуживание машины требует людей точных, аккуратных, покладистых и покорных (которые бы все свои трудности, неприятности и огорчения удовлетворяли на трибуне и в кулуарах), чтобы у каждого были ровный пульс и спокойное состояние духа, чтобы он точно вворачивал винт на определенную глубину и, не дай бог, не испортил машину, не навредил ей и не нанес тем самым ущерб имуществу компании. Вот почему система воспитания и образования на Западе нацелена на поиски именно подобного типа человека... У нас нет машин, и поэтому мы не нуждаемся в принудительном выявлении людей покладистых и покорных, односторонне развитых и похожих один на другого» (с. 108).

Итак, преимущество отсталых, «немашинизированных» обществ в том, что в их культуре отсутствует стереотип унифицированной, подавленной машиной личности. И следовательно, пока этот стереотип еще не внедрен, вернее, внедрен лишь частично, задача новой культуры состоит в том, чтобы ориентироваться на воспитание личности нового типа, которая «сможет в конце концов спасти и вывести на верный путь наш караван из экономических неурядиц, являющихся следствием нашей приверженности западничеству. В подходе к человеку не должно быть никакой нивелировки, никакого равнодушия и однообразия. Человек не должен мириться с тяжелыми условиями существования. Это особенно важно для нас, живущих сегодня, в эпоху кризисов и перемен. В подобные времена пережить все тяготы, груз невзгод и катаклизмов и добиться благополучия в столь разбитом и расшатанном обществе, как наше, можно только силами людей незаурядных, решительных, смелых и преданных идее...

Наше время характеризуется обострением общественных противоречий. В таких условиях воспитание в людях подавлен-

ности, пассивности, торможение смелости и энергии — самый опасный и губительный шаг, на который идут те, кто не хочет допустить перемен. Первейшая обязанность культуры и политики сегодня — выявить противоречия и помочь им перерасти в противоборство между классами, между поколениями, между различными воззрениями, но прежде всего способствовать сокрушению всякого рода стен, возводимых на пути прогресса, и содействовать развитию тех факторов, которым принадлежит будущее, а не тому, что переживает состояние гниения и распада.

Культура и политика должны использовать молодые человеческие силы, энергию и инициативу в качестве рычага для выкорчевывания всякого рода отживших свой век институтов. Именно эти молодые силы и будут строительным материалом для возведения здания нового мира. Нынешний период наших преобразований нуждается в людях с характером, энергичных, знающих свое дело, а не в тех западниках, о которых шла речь ранее: не в людях, которые знают обо всем на свете и ни о чем конкретно, людях покорных и неустойчивых, безразличных и готовых на любую сделку или же послушных и витающих в облаках...» (с. 108—110).

Интересно сопоставить оценку развития современной цивилизации у одного из замечательных русских христианских философов XX в.— Н. А. Бердяева, и типологически, и терминологически совпадающую с исламской культурологической концепцией Але Ахмада. Эта общность, на наш взгляд, проистекает из того, что в основе критического отклика и русского, и иранского мыслителя на ход культурной истории своих народов и мира и на перемены в образе человека лежат их религиозные воззрения и связанные с ним пророчества о судьбах человеческой личности и условиях ее духовного выживания.

В работе Н. А. Бердяева «Духовное состояние современного мира», датируемой 1931 г. и посвященной судьбам христианства в охваченном кризисе обществе, оценка состояния западной культуры, ее институтов, оценка таких понятий, как вера, прогресс, демократия, гуманизм, почти текстуально совпадают с мыслями Але Ахмада. Столь же разительно совпадение у обоих мыслителей в оценке и роли техники в современном мире, трактуемой как инструмент подавления и отчуждения человека от духовной сферы его жизни, от общения с Богом и познания высшего смысла истины, только и являющихся гарантами целостности и гармоничности человеческой личности.

А теперь позволим себе процитировать самого Бердяева.

«Современный европейский человек потерял веру, которой он пытался в прошлом веке заменить христианскую веру. Он не верит больше в прогресс, в гуманизм, в спасительность науки, в спасительность демократии, он сознает неправду капиталистического строя и изверился в утопии совершенного социального строя. Современная Франция изъедена культурным скепсисом, в

современной Германии кризис опрокидывает все ценности. И вся Европа потрясена невероятными событиями, происходящими в советской России, охваченной новой верой, новой религией, враждебной религии христианской...

У современного европейца ослабела всякая вера. Он более свободен от оптимистических иллюзий, чем человек XIX века, и поставлен перед оголенными, неприкрашенными, суровыми реальностями. Но в одном отношении современный человек оптимистичен и полон веры, у него есть кумир, которому все приносится в жертву. Тут мы подходим к очень важному моменту в духовном состоянии современного мира. Современный человек верит в могущество техники, машины, иногда кажется, что это единственное, во что еще он верит. Для его оптимизма в этом отношении есть, казалось бы, очень серьезные основания. Головокружительные успехи техники в нашу эпоху есть настоящее чудо греховного природного мира. Человек потрясен и подавлен могуществом техники, перевернувшей всю его жизнь... Техника есть единственная сфера оптимистической веры современного человека, самое большое его увлечение. Но она же приносит человеку много горечи и разочарований, она порабощает человека, ослабляет его духовность, угрожает ему гибелью. Кризис нашего общества в значительной степени порожден техникой, с которой человек не в силах справиться. И это кризис прежде всего духовный...

Техника имеет безмерно более глубокое значение, чем обычно о ней думают. Она имеет космогоническое значение, она создает совершенно новую действительность... Это действительность, которой не было в истории мира до открытий и изобретений, совершенных человеком... Техника дает в руки человека страшную, небывалую силу, силу, которой может быть истреблено человечество. Прежние орудия, находившиеся в руках человека, были игрушечными. И их можно было еще считать нейтральными. Но когда дана такая страшная сила в руки человека, тогда судьба человечества зависит от духовного состояния человека. Уже одна истребительная техника войны, грозящая почти космической катастрофой, ставит духовную проблему техники во всей остроте. Техника не есть только власть человека над природой, но и власть человека над человеком, власть над жизнью людей. Техника может быть обращена на служение Богу, но может быть обращена и на служение дьяволу. Но именно поэтому она не нейтральна. Именно в наше материалистическое время все приобретает духовное значение, все становится под знак духа. Техника, порожденная духом, материализует жизнь, но она же может способствовать и освобождению духа, освобождению от сращенности с материально-органической жизнью. Она может способствовать и одухотворению.

Техника радикально меняет отношение человека к пространству и времени... Машина с холодной жестокостью отрывает дух от сращенности с органической плотью, с растительно-животной

жизнью. И это прежде всего сказывается в ослаблении чисто душевного элемента в человеческой жизни, в разложении целостных человеческих чувств... Душа, связанная с органической жизнью, оказалась очень хрупкой, она сжимается от жестоких ударов, которые ей наносит машина, она истекает кровью, и иногда кажется, что она умирает. Мы воспринимаем это как роковой процесс технизации, механизации, материализации... Универсальная рационализация, техническая организация, отвергающая таинственные основы жизни, порождает утерю старого смысла жизни, тоску, склонность к самоубийству. Человек увлечен созданной им техникой, но сам он не может превратиться в машину... в нем самом всегда остается элемент органический, иррациональный, таинственный» [18].

Реальные задачи, стоявшие перед иранским обществом,— изменение характера власти, характера производства, достижение политических свобод, национальной и личной независимости, получение доступа к знаниям — Але Ахмад считал возможным решить прежде всего в результате пробуждения национального самосознания, выдвижения новых требований к культуре, основанной на исламских ценностях. Он призывал людей преодолеть в себе черты, рожденные веками двойного угнетения.

«Мы нуждаемся в людях, которые были бы специалистами и одновременно личностями. Способна ли наша культура воспитать такого рода людей? Если на Западе под давлением капитала и машины специалист подменил личность, то у нас под давлением западничества вместо специалиста и личности осталась всего лишь жалкая пародия... Наши неустойчивые западники принимают любую веру, ни во что не веря. Они живут, не имея ни партийных убеждений, ни человеческих надежд, ни традиций, ни мифов, ища прибежища лишь в жалком подражательстве, довольствуясь сексуальными наслаждениями, мечтая о славе и почестях, не думая о завтрашнем дне, довольствуясь лишь настоящим...» (с. 111).

Рассуждения автора вновь и вновь приводят его к больной теме — порабощающему воздействию чужеземной культуры, результатом чего является деформированная, недееспособная личность — иранский буржуа. Подобный тип личности олицетворяет для Але Ахмада все беды Ирана в прошлом и настоящем. И поэтому всю силу своего пера писатель отдает ключевой проблеме иранской культуры — воспитанию нового человека. Сама логика его рассуждений неопровержимо свидетельствует о сложности процесса политизации сознания художника в период подъема идей национального самосознания.

Представления писателя рождались в острой борьбе с официальной культурной политикой шаха. Все происходившее в стране требовало немедленного осмысления, а главное — политического истолкования. Отсюда и обращение к истории культурных процессов на Западе и в регионах Азии, отсюда и конкретные суждения и рекомендации по отдельным областям куль-

туры — школьному и высшему образованию, науке, а также религии.

Але Ахмад поставил перед собой задачу разбить сложившиеся политические и культурологические стереотипы сознания — представление о превосходстве зарубежной науки и знаниях иностранцев, пиетет перед традиционными областями знания (филологии и истории страны, востоковедным исследованиям). Он стремился наметить пути развития иранской культуры в будущем, но здесь он оказался наиболее уязвим.

Как никто другой, он досконально знал все недостатки системы просвещения, его глубоко задевали также слабость отечественных исторической и филологической наук. Однако конструктивной идеи обновления культуры и общества у Але Ахмада не было. Он почти вовсе обошел молчанием богатый, накопленный историей гуманистический опыт иранской художественной культуры. Горечь от сознания неизмеримой отсталости своего отечества по сравнению с развитыми странами, ненависть к застойности системы деспотии, сковывающей умы соотечественников и развитие культурной жизни, преобладали в его высказываниях, мешая увидеть реальную перспективу развития. Историческая наука воспринималась Але Ахмадом прежде всего как средство официальной пропаганды монархии, а историки — как «слуги трона», беспринципно подражающие иностранным авторитетам. Вот почему отношение писателя к исторической науке было однозначно: он ее отвергал, считая несамостоятельной и необъективной.

Подобная односторонняя трактовка в известной степени традиционна. Элементы такого же отношения к гуманитарным областям знания мы находим у предшественника и учителя Але Ахмада — Ахмада Кесрави. В 30—40-х годах этот известный филолог, историк и публицист пропагандировал в своих статьях и книгах нигилистическое отношение к иранской классической поэзии, считая творения Саади, Хафиза, Руми тормозом на пути культурного развития Ирана в новейшее время [19].

Позиция Але Ахмада может отчасти объясняться и неопределенным социальным статусом писателя. Как человек, причастный в свое время и к политике, и к науке, и к просвещению, он затем волею судьбы оказался как бы в стороне от этих областей деятельности. Известный дилетантизм и желание во что бы то ни стало уложить в схему «западничества» все многообразие исторической и культурной жизни Ирана и привели к отмеченным передержкам и искаженным представлениям. Подвергнув сокрушительной критике культурную политику шаха, развенчав иранского буржуа, политического деятеля, чиновника, западную буржуазную культуру, Але Ахмад не завершил свою критику какой-либо конструктивной моделью развития. От реальной картины мира, от реального опыта он ищет укрытия в идеализированных представлениях о миссии ислама и шиитского духовенства, хотя надо отметить, что речь идет не столько о чисто ре-

лигиозном, сколько о политическом и морально-этическом аспектах ислама.

Але Ахмад был одним из первопроходцев в сфере идеологии национального самосознания Ирана, он сформулировал многие из тех консервативно-традиционалистских постулатов, на которых впоследствии в немалой степени базировалось антиимпериалистическое и антидеспотическое движение 1978—1979 гг. В процессе полемики с официальной охранительной идеологией шахского Ирана его резкие суждения выглядели весьма привлекательно. Однако в 80-х годах некоторые из них получили распространение уже в качестве положений культурной политики исламского руководства Ирана. И вот здесь его постулаты обнаружили всю свою деструктивность.

## Але Ахмад и западная художественная культура

Отличительная особенность композиции «Западничества» — сопоставление отечественной культуры и истории с явлениями западной культуры и эстетической мысли. Наиболее ярко данный художественный прием воплотился в заключительной, 11-й главе книги, которая суммирует все авторские рассуждения. Глава эта написана в несколько отличающейся от стиля всей книги манере, и поэтому мы передадим ее почти целиком, а свой комментарий поместим вслед за текстом.

«Наступает момент, когда я должен отложить свое перо, закончив написанное ссылкой на изречения великих людей. Их слова в чем-то напоминают предсказание, но, по существу, являются заключением, последним словом, открывающим пред человечеством дальнейший путь.

У известного французского писателя Альбера Камю есть книга „Чума“, вершина его творчества. В ней рассказывается об одном городе на севере Африки, в который неизвестно кем и откуда была занесена чума. Все происходящее там похоже на рок или на кару небес. Сначала страшное заболевание поражает крыс. Они выползают из нор на улицы, заполняют своими маленькими трупами с красными пятнышками в углу рта все мусорные баки. Люди собирают, собирают и собирают их, а потом умирают, умирают и умирают сами. И наступает момент, когда на сигнал машины, увозящей трупы и осуществляющей дезинфекцию, никто не отвечает, и оставшимся в живых приходится самим собирать трупы для погребения под угрозой штыков.

В конце концов город оказывается осажденным. В пределах этой чумной ограды каждый из жителей занят своими делами. Один ищет уединения, другой — наркотики, третий спешит на базар. Из такого города, где царит смерть и безысходность, невозможно уйти, и тоска, рассеянная повсюду, висит, как пыль в воздухе. Везде господствует чума.

Этот демон разрушения жизни сообщает лихорадочную торопливость походке людей, независимо от того, куда они идут. Чума не минует ни одного человека, независимо от избранного им пути.

Вот так же и мы охвачены чумой „западничества". И пульс нашего загнивания бьется все лихорадочней и чаще.

Когда появилась книга Камю, некоторые критики (правое крыло) сочли, что автор в образе города, пораженного чумой, создал символ социалистического общества. Другие (левое крыло) заявили, что автор изобразил алжирское движение. Третьи говорили еще что-то.

Когда я взялся за перевод „Чумы" и была переведена уже треть книги, только тогда мне раскрылся замысел автора. Я убедился, что чума у Камю — это „машинизация", убивающая любые сомнения, поэзию, человечность, будущее и веру в небеса!

Случилось так, что мне довелось недавно в Тегеране увидеть фильм „Седьмая печать" шведского режиссера Бергмана, живущего в прекрасной северной стране, вблизи от полюса и полярных ночей. Действие фильма происходит в средние века в пораженной чумой стране, куда после крестового похода возвращается измученный рыцарь. Обратите внимание: он возвращается из похода, в котором никоим образом не искал справедливости и правды, он искал только бога... Этот шведский рыцарь, ушедший от долгих полярных ночей под сень тепла и удивительного света восточного солнца, ищет бога, вместо которого ему на каждом шагу является дьявол в разных обличьях, но всегда сеющим на земле семена чумы и собирающим жатву — людские души.

Однажды наш рыцарь попадает в храм, где слышит молитву о божьем наказании и предсказание дня Страшного суда, знаменательной даты и часа. Когда иссякает эпоха веры, наступает время знания и час атомной бомбы...

Сегодня все мое слабое существо, весь я, не столько человек Востока, сколько мусульманин, преданный исламу, верящий в небесное откровение и думающий, что перед смертью, там, где соберутся все люди, он будет свидетелем воскрешения мира, сегодня я вижу, что и Альбер Камю, и Ингмар Бергман, так же как и многие другие деятели искусства западного мира, являются добрыми вестниками дня воскрешения. Все они обеспокоены последствиями деяний человеческих. Герострат Сартра вслепую выпускает в толпу людей на улице семь стрел, герой Набокова на полном ходу направляет свою машину в гущу людей, а Марсо из „Постороннего" (А. Камю.— *В. К.*) только из-за сильного зноя совершает немотивированное убийство. Все концовки этих романов вращаются вокруг настоящего конца человечества! Все они предупреждают о последнем часе, когда рука дьявола машины подложит в конце пути человечества водородную бомбу! Поэтому я заканчиваю написанное мной следующей строкой

очищающей молитвы, гласящей: „Близится час, и все прояснится“» (с. 113—116).

Отвлечемся на мгновение от общего апокалиптического тона и отметим только, что для современников Але Ахмада последняя глава книги, несмотря на страшную картину грядущих бед, звучала с надеждой. Арабская цитата из Корана: «Близится час...» воспринималась как ожидание неизбежных перемен. Сегодня актуально зазвучала и та часть главы, где речь идет об угрозе ядерного уничтожения.

Знаменательный в контексте нашего исследования факт заключается в том, что автор, стараясь сообщить иранскому читателю свои самые важные выводы и мысли, соединяет два далеких мировоззренческих мира — европейский экзистенциализм и исламские религиозно-этические представления. В этом соединении, противоречивом и в то же время имеющем свою логику, выразилась сущность писательского облика Але Ахмада, а также особенность поисков иранской буржуазной общественной мысли 50—70-х годов, ее сопричастность гуманистическим идеям ведущих западных художников и ее стремление определить собственную судьбу в символах и образах мусульманской философии и этики. Примечательно, что конец мира ассоциируется у писателя с образом «дьявола машины», подкладывающего под человечество водородную бомбу. Этот образ неоднократно повторялся на страницах «Западничества», он символизировал неприятие западной буржуазной культуры и одновременно отражал безотчетный страх перед возрастающей силой техники.

Социальный пессимизм Але Ахмада ищет подтверждения в образах и идеях западных художников-экзистенциалистов. Писателю близка концепция выбора человеком собственной нравственной судьбы в предопределенных роком исторических обстоятельствах, ориентировка на самопознание и самоусовершенствование человека в условиях надвигающейся глобальной катастрофы. Но ощущение конца мира у Але Ахмада окрашено в религиозно-мистические тона ислама. Строки «очищающей молитвы» — «Близится час, и все прояснится...» — примиряют его с действительностью, служат фундаментом его жизненной и писательской позиции, создавая для нее соответствующее образное и эмоциональное обрамление. Мировоззренческая позиция Але Ахмада оказалась в данном случае созвучна идеям экзистенциализма Камю и Сартра.

## Але Ахмад в оценке современников

Множество статей и воспоминаний, появившихся сегодня в Иране, обнаруживают пристальное внимание критиков и журналистов к проблеме истолкования общественной роли художника и художественной литературы в событиях 1978—1979 гг. Ос-

мысливается прежде всего их вклад в политическое и духовное движение общества. Интересно в этом смысле признание известной поэтессы Тахере Сафар-заде: «Я глубоко убеждена, что если бы в последнее десятилетие (70-е годы.— *В. К.*) с их тяжкой, угрюмой, удушающей обстановкой Нима (Н. Юшидж.— *В. К.*) и Але Ахмад были с нами, влияние их авторитета, их отеческая поддержка, а также опора на Садека Хедаята, присутствие и авторитет всех троих сделали бы невозможным возникновение многих отталкивающих явлений тех лет — разобщенности, взаимной подозрительности, молчаливого соглашательства и безразличия. Я думаю, что сила их пера могла бы повернуть ход событий или, по крайней мере, оказать на них решающее воздействие». В этих словах — признание морального авторитета крупнейших представителей современной прозы и поэзии Ирана, их глубокого влияния на умы людей. Подобным же мерилом определялось и творчество Але Ахмада в контексте событий конца 70-х — начала 80-х годов. «Заслуга Але Ахмада — в его непрекращающемся протесте против угнетения и невежества. Это его качество плодотворно постольку, поскольку плодотворны и сама его личность, и его политическая деятельность... В большинстве статей, докладов, заметок Але Ахмад обнаруживает современный и последовательный подход ко многим проблемам науки и практики, его работы могут служить достойным примером для молодых исследователей» [20].

Одни критики 80-х годов видят в Але Ахмаде «вероотступника», вернувшегося под конец жизни на истинный путь. Другие считают Але Ахмада ортодоксальным исламским деятелем; в его работах, прежде всего в «Западничестве», они обнаруживают «возврат к религии и религиозно-нравственный переворот» [21]. Такое истолкование — дань господствующей сегодня в Иране религиозной шиитской доктрине. Однако даже и в этом пропагандистском контексте обнаруживается осторожная критика духовного и политического климата страны в 80-х годах. Так, один из авторов заканчивает свою статью об Але Ахмаде следующими словами: «Когда Джелал приходил к убеждению, что в прошлом он совершил ошибку, он без всякого колебания признавал ее, исправлял и начинал осваивать новую реальность жизни... Он всегда был последователен, требователен к себе, но он никогда не шел на поводу у фанатизма» [22].

Эмоциональное и духовное воздействие облика Але Ахмада ощущается и в тех стихотворениях, что появляются сегодня в память о писателе на страницах периодики. Вот одно из них, навеянное датой кончины Але Ахмада.

Однажды
Настали дни непогоды и засухи, сменившие весну.
Возле дома наших сердец, окруженного стеной,
Спокойно пустило корни и выросло высокое дерево.
Оно поднялось не сразу, но росло прямо.
И какие только ветры ни дули на дерево,
Стараясь вырвать его из земли,

Оно всегда стояло крепко,
Все глубже, все дальше пуская корни в землю,
Указывая путь к дому наших сердец.
А мы
Влагой нашей крови поливали корни дерева.
А мы
Росли, вглядываясь в души друг друга,
Мужали под взглядом кроны.
И с тех пор это дерево навсегда вошло в наши души,
Это дерево с тех пор навечно — в наших сердцах.

* * *

Благодатное дыхание, исходившее от него,
Успокаивало жар, охлаждало разгоряченные лица.
Тысячи побегов его изящных, тонких ветвей
Прижились в пустынях и зацвели.
Сегодня мы в горе, мы скорбим о тебе, прекрасном и великодушном...
Скорбим о тебе,
Оплакиваем тебя!..
Где эта возвышенная мелодия? [23]

По своему образно-эмоциональному строю стихотворение вписывается в «новую поэзию» («ше'ре ноу») 50—60-х годов, заставляя вспомнить многие произведения Сиявуша Кесраи, Хушанга Эбтехаджа Сайе, Надера Надерпура [24]. Для выражения своего мироощущения, для воплощения социально-политических и духовных конфликтов времени эта поэзия черпала образы из мира природы. Ураган, буря, засуха всегда были символами зла, насилия, реакции. Все живое, растущее на земле, дающее жизнь — вода, деревья, травы, цветы,— было образами, символизировавшими неодолимость светлого начала, справедливости и добра. Данный принцип выдержан и в приведенном выше стихотворении. Мы находим в нем знакомые и традиционные для «ше'ре ноу» образы — дерево, растущее наперекор ветру, буре и засухе, дерево, чья густая крона дает приют птицам, дерево, охраняющее дом и души людей. При всей клишированности и поэтической заданности этих образов, при нормативности жанра — оплакивания («марсийе»), который определяет тональность и поэтический строй речи, диктует гиперболизацию скорби и чувства потери, гиперболизацию положительных качеств лирического героя,— в стихотворении подчеркнуты черты индивидуального и творческого облика Але Ахмада, наставника, обладающего большой силой воздействия на современников.

В 80-е годы поэтические оценки Але Ахмада дополнились новыми красками. Облик писателя ныне несет черты героя, павшего за идеалы революции. Так, его внезапная кончина воспринимается как смерть героя в строю, как смерть борца за революцию, «шахида». Мехди Ахаван Салес в стихотворении «Джелал» пишет:

Хотя он уснул у себя дома, в постели,
Я не сомневаюсь, что он был шахидом, наш Джелал [25].

Известная журналистка Зохра Рахнавард в своей статье об Але Ахмаде, озаглавленной «Его убили потому, что он обладал разящим пером и бесстрашным сердцем», пишет: «В движении национального возрождения, которое начиналось в странах ислама с деятельности Сеид Джамала (Джамал эд-Дина Афгани.— *В. К.*) и сегодня осуществляется под руководством имама (Хомейни.— *В. К.*), Джелал был среди наиболее передовых и инициативных интеллигентов... Он нашел животворную связь между самовозрождением и исламским возрождением своего народа... Наиболее действенные произведения Джелала — „Западничество" и „Интеллигенция", эти книги и сегодня современны, а в будущем они станут еще более актуальными. Эти книги помогают глубже понять коварство и хитрость колониализма»[26]. В словах З. Рахнавард отчетливо проступают контуры новой религиозно-политической доктрины Ирана, которая делает Але Ахмада одним из промежуточных звеньев исламского возрождения — от Джамал эд-Дина Афгани к имаму Хомейни. Примечательно, что в этом новом политическом контексте преимущество отдается не художественному творчеству, а культурно-политической публицистике писателя, прежде всего его знаменитому «Западничеству».

Более разностороннему разбору творчество Але Ахмада подверглось в статье поэтессы Тахере Сафар-заде, подчеркнувшей трагическую противоречивость облика писателя: «Его духовные искания, его метания кроются в полярности, непримиримости двух образов жизни: от чтения вечерней молитвы к полному отказу от нее, к отказу от религии вообще. Уход из одного мира, вступление в другой, изгнание из одной общины по обвинению в неверии, затем изгнание из другой по обвинению в предательстве идей. И в конце концов великое одиночество. В этом одиночестве он считал себя представителем того поколения, которое лишилось ценностей высших, не обретя ценностей земных. Из опыта этого поколения людей, из их исканий и заблуждений он старался извлечь полезное для своего народа. И тот бой, который он дал западничеству, имел целью обретение новых ценностей»[27].

Т. Сафар-заде также на первое место ставит публицистику писателя, вернее сказать, проблематику культурного взаимодействия. Она полемизирует с Але Ахмадом, развивая его идеи и мысли и дополняя его аргументацию. Показательна ее критика введенного Але Ахмадом термина «западничество». Позиция поэтессы — это уже точка зрения тех деятелей национальной культуры, которым история дала возможность наблюдать в 70-е годы процессы, во времена Але Ахмада находившиеся лишь в зачаточном состоянии: «...термин „западничество" равнозначен гегемонии агрессивной господствующей культуры, тогда как на самом деле экономическая эксплуатация, обеспечение интересов производителей машин, засилье иностранных специалистов, получающих огромное жалованье, о которых идет речь в книге

Але Ахмада, не являются непосредственными и прямыми результатами западничества. Разрушение традиций, отказ от племенной культуры, создание очагов внутринациональных, религиозных противоречий, пренебрежительное отношение к собственным культурным традициям и чувство полного отсутствия корней — вот что является неоспоримыми признаками „пораженности Западом", или „западничеством". Экономические же диспропорции и хаос, неспособность к созданию машин — это явные и конкретные последствия разграбления национальных богатств из-за нашей „пораженности колониализмом" („эстемарзадеги"). Этот последний термин, на мой взгляд, более точно отразил бы название книги и обозначил бы явление, которое надлежит исследовать... Когда „пораженный колониализмом" восстает, его подвиг становится виден для всех, и тогда весь мир поддерживает его и вместе с ним поднимается на борьбу. А „пораженный западничеством" в Иране ли, в Африке, Японии или Пакистане всеми силами стремится к тем вещам, которые по сути и формам являются западными, служат тщеславию и низменным интересам. Такой человек не только никогда не восстанет против так называемого западного образа жизни, к которому он привык, он еще всеми силами и своим пером будет прославлять и пропагандировать этот образ жизни».

Данная точка зрения отражает оценку новых социальных и культурологических реальностей 80-х годов, в ней и отзвуки того культурного негативизма по отношению к западному образу жизни, который особенно ярко проявился в ходе революции 1978—1979 гг. Вместе с тем отметим, что основное «заболевание» Ирана второй половины XX в., диагностированное Але Ахмадом, здесь также рассматривается как неизбежное проявление колониализма. Но если в рассуждениях Але Ахмада о техническом превосходстве Запада звучали ноты угнетенности и беспомощности из-за культурной отсталости и разобщенности народа, то у Т. Сафар-заде мы находим уже тот круг культурных понятий, к которому апеллирует общественное сознание, опирающееся на авторитет исламских реформаторов конца XIX — начала XX в. По-новому звучит и призыв к модернизации жизни азиатских стран и преодолению ими технической отсталости. «Мы не должны отказываться от тех научных достижений Запада, которые можно поставить на службу человеку. Нам следует принять и использовать его богатый опыт и, отбросив страх перед технизацией, учиться создавать машины. Многие из духовных деятелей ислама — такие, как Джамал эд-Дин Асадабади, Абдо, Икбал и Шариати,— горячо ратовали за обучение новой технике и наукам на Западе и считали это жизненно необходимым. Икбал и Абдо владели несколькими иностранными языками и провели часть жизни на Западе, но они не стали слепыми поклонниками и приверженцами иностранной культуры, ибо собственные культурные традиции были достаточно сильны в них... Мы должны твердо различать понятия „западничество" и

деятельность по созданию машин. И Абдо, и Икбал, и Шариати не превратились в „западников", ибо обладали природной силой сопротивления чуждому, питаемой от корней собственной культуры. Эта сила сопротивления возникает только на пути изучения и освоения собственной и иностранной культуры и требует времени, упорства и последовательности» [28].

Т. Сафар-заде четко разграничивает области научно-технических знаний и общекультурных навыков. Если первой следует овладеть, использовав опыт Запада, то религиозно-этическая область должна быть сугубо национальной, традиционной, чтобы сохранить свою самобытность и противостоять западному культурному воздействию.

О новых гранях «западничества», о тиражировании ценностей западной массовой культуры в иранском обществе 60—70-х годов Т. Сафар-заде пишет, продолжая критическую линию Але Ахмада: «...нам известно множество людей, которые были воспитаны на Западе, но не дали обольстить себя его ценностями; но нам известны и такие люди, которые и шагу не сделали за пределы страны и тем не менее целиком были ориентированы на Запад. Слепо подражая всему иностранному, они мечтали о том, чтобы стать иностранцами. Они не знали западных языков, но ради тщеславия любили пересыпать свою речь иностранными словами... Их психология и взгляды демонстрировали полное отождествление с западной культурой» [29].

Казалось бы, в рассуждениях поэтессы звучит очевидная истина о необходимости воспитания в народе чувства национального достоинства и стремления к сохранению собственных культурно-исторических корней. Точно подмечены приметы культурно-психологического климата 60—70-х годов и умонастроения обывателя. Знаменательна и поправка Т. Сафар-заде к термину Але Ахмада «западничество» — «пораженность колониализмом». Но направление рассуждений и общие выводы автора весьма спорны. Западная культура, западные ценности существуют в толковании Т. Сафар-заде только как некая нерасчлененная, негативная по отношению к Востоку категория. Хотя поэтесса делает оговорку о необходимости различать подлинное и мнимое знание западной культуры, хотя она отвергает буржуазные стереотипы образа жизни и поведения, тем не менее понятие «западная культура» трактуется негативно — как оппозиционное по отношению к понятию «восточная культура», «восточные культурные ценности». Многообразие культуры западных стран, существование различных по социальной, исторической, эстетической значимости традиций и направлений полностью игнорируется. Культура Запада рассматривается как механическое сочетание научного прогресса, научного знания, которые Востоку следует заимствовать для преодоления технической отсталости, и области философских и эстетических идей, которые восточный мир отвергает и которым он противопоставляет свои собственные культурные ценности. Этот культурный

барьер и должен, по мнению Т. Сафар-заде, уберечь Восток от кризиса, переживаемого буржуазным Западом, одновременно позволяя Востоку взять на вооружение научно-технический потенциал Запада.

Такова схема «культурного взаимодействия», характерная не только для приведенной выше статьи Т. Сафар-заде, но и для образа мыслей многих иранских деятелей культуры, высказывающихся сегодня на страницах периодики. Эти и подобные им взгляды складываются в определенную тенденцию истолкования и собственной и общемировой культуры. Культурные отношения Ирана с западным миром трактуются как конфронтация идей, моральных принципов и эстетических воззрений. Отталкивание от культурных принципов Запада считается необходимым условием создания новой национальной культуры, основным формообразующим и концептуальным элементом которой призван быть шиизм.

В корпус культурного наследия этой исламизированной националистической культурной доктрины включены идеи мусульманских реформаторов XIX—XX вв. (арабских, индийских, пакистанских), труды современных иранских авторов — идеологов радикального религиозно-политического (Али Шариати) и консервативно-националистического плана (Але Ахмад). Не случайно Т. Сафар-заде в своей статье цитирует и вспоминает Абдо и Икбала, считая их непосредственными предшественниками Але Ахмада.

Иранская критика сегодня рассматривает «Западничество» прежде всего как часть культурного наследия, формирующего общественную мысль и новую культурную концепцию. Если в 60-е годы Але Ахмада ценили преимущественно как талантливого и яркого писателя критического склада, то в 70-е годы и в начале 80-х годов его стали воспринимать как идеолога исламского и националистического плана. Борьба различных мнений вокруг наследия Але Ахмада продолжается. Интерес к данной работе Але Ахмада и к самой его личности в сегодняшнем Иране диктует необходимость досконального изучения культурных и литературных процессов 60—80-х годов, позволяющих прояснить культурно-идеологические и духовные процессы иранского общества.

* * *

«Западничество» Але Ахмада знаменовало собой искания консервативных представителей общественной мысли Ирана 60—70-х годов, критиковавших режим и историко-культурную ситуацию с позиции традиционализма. «Западничество» свидетельствовало о том, что в иранском обществе формировалось новое осмысление места Ирана в современном мире, росла потребность в определении независимого социально-политического и культурного пути. Отчетливо обозначились и новая, подчеркнуто негативная трактовка культурных контактов с Западом, неприя-

тие его экономического и политического экспансионизма. Одновременно зазвучала резкая критика официальной политики шахских властей, внедрявших в сферу культуры идеалы потребительского общества.

Вместе с тем в области художественных поисков, а также в сфере философии в Иране еще с 50-х годов шло активное освоение всего ценного и плодотворного из западной литературы, искусства, общественной мысли. Достоянием иранцев в переводах на родной язык стали многие творения крупнейших писателей и мыслителей западного мира, включая русских. Произведения упомянутых Але Ахмадом западных художников, а также Л. Толстого, Достоевского, Чехова, Горького, Брехта, Роллана входили в культурный и литературный обиход иранцев и становились фактами их художественной и эстетической жизни.

В 80-е годы, когда в Иране культура испытала воздействие тотальной исламизации, многие высказывания автора «Западничества» оживленно дебатировались на страницах прессы, в статьях и декларациях по вопросам провозглашенных в 1981 г. «культурной революции» («энгелабе фарханги») и «культурного возрождения» («эхияйе фарханги»). Из положений «Западничества», подхваченных сегодня официальной пропагандой, отметим негативную трактовку тех культурных ценностей прошлого, которые служили надежными аргументами культурной политики шахского Ирана. Подкрепляя свои позиции доводами Але Ахмада, руководство ИРИ в своей культурной практике отказывается от наследия доисламского периода и включает в сферу культурных традиций только исламское достояние.

Начатый после 1979 г. пересмотр направлений научных исследований (в частности, филологии и истории) осуществлялся в терминологии и формулировках, заимствованных у Але Ахмада. Так, буквальное выражение, взятое из «Западничества»,— «мертвая наука, созданная западниками», наука, «притупляющая и воспитывающая косность национального сознания», широко тиражировалось прессой[30].

Тезис Але Ахмада о необходимости для будущего страны людей, самостоятельно мыслящих, независимых и смелых, сегодня не часто встретишь в периодической печати. Зато постулаты о необходимости воспитания у детей религиозности, изучения исламской догматики и текста Корана выдвинуты на первый план в новой системе начального и среднего образования.

Таким образом, наследие Але Ахмада сегодня активно используется официальной пропагандой для теоретического обоснования тотальной исламизации культурной жизни. При этом из него вымывается то позитивное, что составляло его силу в 60—70-е годы. Напротив, все без исключения упоминания о значимости религии в прошлом и настоящем используются пропагандой для утверждения ислама в качестве основного культурного фактора и политической формы правления в Иране.

Интересную связь можно обнаружить между широко пропа-

гандируемым с 1981 г. в иранской периодике тезисом, обосновывающим нынешнюю изоляционистскую внешнеполитическую доктрину — «не восточная и не западная» («на шарги на гарби»), и одним высказыванием Але Ахмада. Суть тезиса «не восточная и не западная» сводится к обоснованию политического курса, отличающегося от внешней политики государств как восточной, так и западной ориентации. Нынешние иранские политические и религиозные деятели, часто сопоставляющие христианские и исламские догматы веры, настойчиво подчеркивают лежащий в основе ислама принцип единобожия в противовес христианской триаде бога. Это положение служит для идеологов ИРИ обоснованием особой последовательности исламских общефилософских и политических доктрин.

Интересно в этом плане высказывание Але Ахмада о различиях шиизма и христианства, сделанное им еще в 1966 г.: «Мы, иранцы,— мусульмане-шииты, наша вера несколько отличается от веры других мусульман и от христиан. Мы признаем двойственность природы человека, сочетание в нем двух противоположных начал — добра и зла, света и тьмы, праха и неба. Добро, свет, небо — от бога, зло, тьма, прах — от дьявола. Эти начала находятся в постоянном противоборстве, но человек может победить их, зло не изначально. То, что на Западе, в христианстве — проклятье, извечный грех человека, у нас — одна из ипостасей человеческой натуры. Это положение проливает свет на особые свойства классической персидской литературы, на проблемы человека у Хайяма, мистиков-суфиев, а также на проблему человека у китайских и индийских мистиков» [31].

Таким образом, как можно убедиться, в контекст современной официальной политической жизни Ирана включены наиболее консервативные аспекты публицистики Але Ахмада.

## Глава II

# КУЛЬТУРА И КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ В ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ И ОФИЦИАЛЬНОЙ ПОЛИТИКЕ ИРАНА 70-х ГОДОВ

### Специфика культурного развития Ирана 70-х годов

70-е годы XX в. в истории Ирана были отмечены особым динамизмом, высокими темпами роста его экономического потенциала. Одновременно это было время обострения общественно-политического и экономического кризиса, созревания революционной ситуации в стране [1].

«Белая революция», форсировавшая развитие капиталистических отношений в Иране, все крепче привязывала его к мировой капиталистической системе, увеличивала зависимость страны от индустриально развитого Запада. Процесс модернизации не мог не сопровождаться нарушением привычного образа жизни. Атрибуты «западной цивилизации», проникавшие в Иран, породили неизбежную для отсталого общества классовую поляризацию по принципу «обогащение богатых и обнищание бедных» [2].

«Американизация» быта, образования, воспитания, социальных норм распространялась и усваивалась прежде всего в неокомпрадорских кругах, среди промышленной и финансовой буржуазии, тогда как средние и низшие слои видели в ней непозволительное посягательство на национальные традиции, религиозную этику и мораль.

Политическое и социальное освобождение для многих иранцев при этом стало равнозначным освобождению от иностранного диктата и возвращению к исконным духовным ценностям. «Революция и будущие перемены,— писал иранский историк Масджид Джамейи, выражая подобные умонастроения,— носят в большей мере культурный, нежели политический, характер, поскольку Восток постепенно стал понимать, что, во-первых, без истинной культурной независимости он не сможет добиться независимости политической или экономической, а во-вторых, он понял, что по своей сути общественный идеал не может не быть

связанным с историческими, культурными и социальными факторами»[3].

В силу традиции и уже отмечавшейся специфики политического климата страны, когда жестоко преследовались любые проявления инакомыслия и была запрещена деятельность политических партий, сферой формирования новых общественных идей стали публицистика и художественная литература.

Культурная ситуация Ирана 70-х годов явилась отражением тех общих процессов, присущих многим развивающимся странам, прежде всего нефтедобывающим, которые осознали свою ресурсную мощь и одновременно поняли, сколь велик их разрыв со странами индустриальными во многих других отношениях. К этому добавилась болезненная психологическая перестройка, возникшая как реакция на внедрение в их жизнь современных, главным образом западных, ценностей. Все это привело к складыванию новых черт, присущих национализму в развивающихся странах: возврат к национальным культурным традициям, стремление не столько «догнать» Запад, сколько утвердить свои ценности, примат принципа культуры в самосознании народов и лидеров этих стран. На данной основе формулируется тезис об особом, «третьем пути» развития, противопоставляющем развивающиеся страны остальному миру. Такому национализму присущи идейный изоляционизм — стремление за счет провозглашаемой идейной независимости компенсировать зависимость в социальных и экономических отношениях и психологическая потребность в реабилитации культурного наследия своего народа, стремление чрезмерно высокой оценкой своего вклада в достижения мировой цивилизации обрести компенсацию за прежнюю недооценку и унижения.

Обличая «общество потребления» или даже всю западную цивилизацию, идеологи развивающихся стран одновременно пытаются мифологизировать идеологию и представить в героическом свете собственную историю. При этом они декларируют «право пожертвовать исторической объективностью ради воссоздания более полного и достойного национального образа»[4].

Указанные общие черты формирования национального сознания в развивающихся странах были присущи и Ирану. 70-е годы в этой стране ознаменовались разработкой концепций историко-культурной самобытности Ирана, его взаимоотношений с западным и восточным миром. Пробудился небывалый интерес к национальной истории, культуре и культурному наследию. Культурная проблематика, только наметившаяся в публицистике 60-х годов, в последующем десятилетии стала основной темой вспыхнувших в печати идеологических дискуссий, являвшихся, по сути дела, единственно возможной в условиях деспотического режима ареной проявления различных мнений по проблемам современности.

Ниже приведены основные темы этих культурологических дискуссий.

— Проблема национальной идентификации культуры, ее облика в будущем; вопрос — какой быть культуре, что в ней развивать и поддерживать — элементы общеиранского древнего наследия или только исламские традиции.

— Отношения между Западом и Востоком.

— Проблема потребительства в жизни элиты и бюрократии, в культурном и научном плане, в стиле жизни и облике иранской интеллигенции.

— Проблемы образования и воспитания личности, адаптации человека к условиям быстро меняющегося мира.

### Культура и культурное наследие в концепциях иранских идеологов

К началу 70-х годов видные культурные и политические деяли страны, писатели, ученые, представители технической интеллигенции начали осмысливать последствия интегрирования Ирана в мировую капиталистическую систему и серьезно задумываться о последствиях развития Ирана по западному пути. Кризис современной культуры, о котором очень много писали на Западе, вызывал у мыслящих иранцев стремление избежать подобное у себя на родине. Именно поэтому (наряду с оживленными дискуссиями вокруг собственных традиций и культурного наследия) проблема восприятия и оценки культуры Запада явилась для одних идеологов своеобразной формой проявления антиимпериалистических настроений, а для других — средством утверждения националистических, почвеннических идей.

Напомним, что в размахе культурологических дискуссий 70-х годов немаловажную роль сыграл тот факт, что сама тема давала идеологам возможность сформулировать и выразить свое отношение ко многим острым актуальным политическим и социальным проблемам. Впрочем, это не было чем-то новым. Проходившие в конце 60-х годов литературоведческие, лингвистические и культурологические дискуссии тоже были своеобразной формой обсуждения назревших общественных проблем [5].

В дискуссиях 60-х годов иранская культура рассматривалась во взаимодействии с проблемами мировой цивилизации, в сопоставлении с культурными явлениями общемирового масштаба. Авторы дискуссионных статей, носивших обычно популярный характер, как правило, были проводниками идеи о преемственности иранской культуры, они рассказывали о ее связях с культурами других народов, призывали развивать на национальной почве лучшие мировые традиции [6]. Для дискуссий 60-х годов была характерна попытка сопоставить мистицизм в исламе с западным экзистенциализмом и увидеть в этих философских доктринах некие общие черты духовных исканий человечества, а в иранском суфизме проследить черты эллинской и иудейской культур [7]. Работы этого периода по истории и теории литерату-

ры насыщены понятиями и категориями из арсенала западного литературоведения, содержат ссылки на труды западных авторов.

В общем, 60-е годы в иранской культурологии и литературоведении можно назвать временем освоения современной методологии, внедрения в научный обиход новейшей терминологии и самых последних методов литературного анализа. Вместе с тем в этот период наблюдалась и известная абсолютизация достижений западной науки.

Появление фундаментальных работ в области общественной мысли и литературоведения создало в начале 70-х годов основу для дальнейшего, более углубленного исследования различных аспектов иранской культуры. В эти годы по-новому начинает трактоваться и проблема «Запада» и «западничества». Работы, посвященные взаимодействию иранской культуры с западной, все более и более проникаются критическим духом в отношении Запада.

Само по себе данное идейное направление не было новым для Ирана. Однако если до сих пор негативная трактовка Запада как чужеродного мира звучала преимущественно из уст консервативно настроенных деятелей, связанных с ортодоксальной мусульманской мыслью (Але Ахмад), то теперь критические высказывания в адрес Запада зазвучали в выступлениях либерально мыслящих журналистов, ученых, литераторов и деятелей культуры. Эта тенденция особенно усилилась к середине 70-х годов (когда ясно прорисовались контуры кризисного воздействия империализма на все стороны национальной жизни). К концу десятилетия эта тенденция преобладала в литературно-общественной жизни, демонстрируя по сравнению с предыдущим периодом обратное движение к скрупулезному изучению традиций, к оживлению разного рода настроений почвенничества, попытки заново осмыслить собственные культурные истоки, определить круг духовных ценностей.

Тезис о «непрерывности» («эстемрар») иранской традиции был лейтмотивом серии культурных мероприятий в ходе празднования 2500-летия иранской монархии и стал неотъемлемой частью официальной доктрины, повлияв в дальнейшем на формирование понятий «культура» и «культурное наследие», «культурные контакты с Западом», которые с конца 60-х годов начали приобретать новый социально-политический смысл.

Наиболее отчетливо эта культурная переориентация прослеживалась в выступлениях известных ученых, общественных деятелей и литераторов — Сеида Хосейна Насра, Мохаммеда Али Эслами Нодушана, Абдолхосейна Заррикуба, Эхсана Нераги[8].

В культурологической полемике 70-х годов заметное место заняла работа Сеида Хосейна Насра «Идейная основа столкновения культуры Ирана и Запада»[9]. Автор — известный исследователь ислама, истории науки и философии, бывший член шахского Высшего государственного совета по делам культуры, пуб-

лицист и общественный деятель; его перу принадлежит более 15 книг и множество статей на персидском, английском и французском языках [10].

В работах С. Х. Насра, относящихся к 50—60-м годам, ислам рассматривался прежде всего как средство преодоления нивелирующих личность социальных тенденций, а также в его этической и эстетической функциях. Сопоставления с западной культурой в этих работах возникают эпизодически. Критика Запада как таковая не является главной темой автора. В сопоставлении двух культур преобладает явный крен в сторону изучения и пропаганды ислама, а между двумя понятиями — западной и восточной культурами — нет резко выраженной оппозиции. Более того, в отдельных статьях С. Х. Наср отмечал типологическую общность в развитии философской мысли Запада и Востока [11].

Появление работы «Идейная основа столкновения культуры Ирана и Запада» свидетельствовало о том, что автор поставил перед собой новую задачу: в публицистически яркой форме дать совершенно иную концепцию развития иранской культуры. Отличительной чертой этой концепции явилась ее резкая антизападная направленность.

На протяжении XX в. полемика с буржуазным Западом возникала в иранской общественной мысли всякий раз, когда вставала проблема культурного развития страны в условиях полуколониального угнетения и отсталости. В 30-е годы эту тему развивал Ахмад Кесрави [12], в 50-х — начале 60-х — Але Ахмад, в 70-е — С. Х. Наср. В 50-е годы, когда лучшие представители общественной мысли Ирана остро осознали экономическую, техническую и политическую зависимость своей страны от развитых капиталистических государств, в критике Запада преобладал антиколониалистский дух. Одновременно в этой критике сквозили признание неизмеримого превосходства Запада в науке и технике и призыв учиться у него.

Для публицистики 70-х годов характерен резко критический, наступательный тон в отношении Запада, стремление, опираясь на морально-этические нормы древней и средневековой культуры Ирана, выработать свод общеазиатских культурных ценностей. В работах этого периода зазвучал заимствованный из западной культурологии и популярный у западных идеологов тезис о глобальном общественном, политическом, экономическом и моральном кризисе. В иранской публицистике, в научных трудах началась переоценка роли западной иранистики, общих концепций культурного развития Европы, в частности эпохи Возрождения, роли христианства в формировании морали, права и этических идеалов на Западе.

Чтобы яснее представить себе, как и почему в Иране менялось восприятие западной культуры, обратимся к данной проблеме в исторической ретроспективе. В своей трактовке Запада представители иранской мысли XX в. всегда делились на рационалистов («западников») и традиционалистов («почвенников»,

приверженцев отечественной традиции). Этот раскол отнюдь не идентичен простому делению на прогрессистов и реакционеров, так как критика Запада в Иране приобретала различный характер в зависимости от исторического и социального контекста.

На протяжении длительного исторического периода начиная с эпохи средневековья в европейском сознании сформировался ряд стереотипов и предрассудков, внедрявших пренебрежительное, высокомерное отношение к народам мусульманского Востока, к их прошлому и к созданной ими культуре. В XIX в. колониалистская идеология трактовала ислам и исламскую культуру как сферу фанатичного и антинаучного осмысления жизни. Эра деколонизации заставила западный мир пересмотреть свои отношения с ранее угнетенными народами, пересмотреть и свои социально-психологические и культурные подходы к их истории и культуре [13]. В частности, представление о культурной противоположности Западной Европы и Ближнего Востока стало уступать место концепциям единого Средиземноморского мира и единой средиземноморской цивилизации. Вместо прежнего акцентирования черт, разделяющих ислам и христианство, начали подчеркивать монотеизм обеих религий.

Как известно, конец 60-х годов ознаменовался существенным изменением культурологических представлений у некоторых ведущих западных мыслителей. Так, можно говорить о некоторой «дехристианизации» мировоззрения известного историка А. Тойнби, связанной с возникновением экологического кризиса. Тойнби был склонен именно в христианстве усматривать виновника всех превратностей исторических судеб Европы и Америки. Он призвал обратиться к великим учениям Востока — даосизму и конфуцианству, проповедовавшим равновесие, гармонию между человеком и природой [14]. Для взглядов «нового» Тойнби характерны элементы некритического востокофильства и одновременно уничижительное, несвойственное трудам прошлых лет отношение к культурному наследию народов Запада.

В эти годы в работах западных социологов и ученых звучало разочарование и недовольство собой, открытое признание ситуации кризиса. В научной литературе возник в те годы термин «переразвитость», идеологический антоним «слаборазвитости». Вопрос: «Почему Азия отстала?» — стал все чаще задаваться наряду с другими вопросами: «Нужно ли догонять Запад?», «Не нужно ли Западу поучиться у Востока?»

В свою очередь, многие теоретики национально-освободительных движений на Востоке, предпринимая идеологическое контрнаступление против своих недавних хозяев и колонизаторов, использовали как обвинительный материал европоцентристские и расистские концепции о превосходстве западных народов над восточными, о культурной несовместимости двух регионов и т. п.

Указанные акценты в западной культурологии и в идеологии развивающихся стран сказались и на характере формирования иранской общественной мысли и культурологических дискуссиях

60—70-х годов. Если обратиться снова к работе С. Х. Насра «Идейная основа столкновения культуры Ирана и Запада», то можно отметить, что ее резкая антизападная направленность объясняется ростом националистических настроений как среди консервативных, так и среди радикальных слоев общества, изживающих в себе психологию полуколониальной придавленности и занимающих в силу этого позицию своеобразного «антизападного модернизаторства».

Однако основная причина пересмотра иранскими идеологами своего отношения к культурным концепциям западного мира крылась в другом. Усилившееся политическое и экономическое сближение Ирана с системой мирового империализма способствовало усилению национальной консолидации общественного сознания, причем наиболее зримо этот процесс протекал в сфере культуры. Этой проблеме была посвящена разбираемая работа С. Х. Насра.

Построенная как острое, публицистическое обращение к массовой аудитории, работа эта изобилует ораторскими приемами, характерными для жанра, призванного не столько дать максимум информации и научных доводов, сколько изменить сложившееся мнение по определенному кругу вопросов культуры, дать толчок новому направлению мысли.

«...Проблема, названная в заголовке нашей статьи,— это язва на теле нации, требующая энергичного вмешательства,— пишет С. Х. Наср.— И пока мы ее не изучим, мы не сможем своевременно достичь тех вершин, которые определены нами в области освоения природных ресурсов и в области истории и философии... Столкновение иранской и западной культуры в прошлом изучали наши ученые... сейчас этой проблемой заинтересовалась молодежь. Интерес этот вызван, во-первых, кризисом и потрясениями, испытываемыми самим западным миром, а во-вторых, тем переломом в отношении к Западу, который произошел в нас самих и который был вызван... отходом от истоков традиционной культуры в недавнем прошлом и последующим, обратным возрождением интереса к традиции, возникновением потребности в своего рода духовном возрождении („бидарийе манави"), охватившем нас всех... Почему вообще возникло это столкновение („бархорд") с Западом? И почему употребляется этот термин? Почему не возникла своего рода гармония („хамаханги")?» [15].

Весь комплекс разнообразных контактов Ирана с Западом рассматривается С. Х. Насром, так же как ранее Але Ахмадом, только в негативном плане. Автор не случайно избрал сам термин, обозначающий характер контактов: «столкновение», «сшибка». Преодоление этой ситуации рассматривается им как единственный в дальнейшем путь национального и культурного возрождения Ирана. Обособление от Запада, выявление разъединяющих, несовместимых элементов во всех областях развития, искоренение западного влияния и провозглашение на этой осно-

ве культурно-этнической обособленности — такова была задача автора.

Главным объектом критики становится концепция автономной, независимой личности. Восточные и западные общества «разводятся» С. Х. Насром, противопоставляются друг другу именно на основе различного толкования этой концепции.

«Самая серьезная причина нашей оппозиции по отношению к Западу,— пишет С. Х. Наср,— заключается в том, что наша культура, как и другие традиционные культуры Востока, основана на особом роде познания человека, принципы которого западная культура со времен эпохи Возрождения полностью отвергла» [16].

Выбор объекта полемики, как нам представляется, отнюдь не случаен. Исторически именно на Западе, в лоне культуры эпохи Возрождения родилось представление о самоценной и самостоятельной человеческой личности, и именно там это представление стало идеей о равенстве людей в обществе. Таким образом был поколеблен средневековый взгляд на социальное призвание личности, миссия которой состоит в смиренном служении освященным религией и традицией институтам [17]. Впоследствии именно Запад оказался родоначальником многих гуманистических и освободительных веяний, повлиявших на мировоззрение народов Востока. Может быть, поэтому С. Х. Наср начинает критику Запада с критики концепции автономной личности эпохи Возрождения, сбросившей власть религиозных догм.

Весь пафос полемики С. Х. Насра, антиимпериалистическая направленность его рассуждений призваны были способствовать укреплению основ общенациональной идеологической доктрины путем создания для нее некоего исторического «фундамента». Отсюда и постоянное обращение к истории Ирана последних 400 лет, и пересмотр негативных оценок этого исторического периода в отечественной и западной историографии, отсюда же и подчеркнутая антизападническая позиция автора, отвергающего в буржуазной культуре самые рациональные и прогрессивные начала — идеи гуманизма эпохи Возрождения и апеллирующего к исламу, как основному, по его мнению, элементу духовности иранского народа.

С. Х. Наср ставит перед собой две цели: развенчание идеи человека-бунтаря эпохи Возрождения в Европе и противопоставление этой идее концепции личности в исламе как единственно приемлемой для Востока вообще и для Ирана в частности. «Наше отношение к человеку исходит из представления о нем, как о существе небесном, живущем на земле и соответствующем облику бога-создателя. Именно таков образ человека в исламе и в других великих религиях Востока, трактующих его прежде всего как существо духовное, нравственное, пребывающее на земле в течение короткого отрезка времени... Этот духовный аспект человеческого существования в западной культуре отрицается с эпохи Возрождения, ибо человек с этого времени осознал

себя бунтарем против бога, он ощутил себя существом свободным, которое ведет себя на земле так, как ему хочется, не чувствуя никакой связи с божественной истиной. Именно это новое состояние духа, получившее на Западе название „гуманизм", явилось основой расхождения западной культуры и культуры восточной, а возникшее представление о человеке — основой столкновения и источником противоречий между двумя названными культурами»[18]. С. Х. Наср вменяет в вину европейскому гуманизму забвение «божественного призвания человека»: «Первое событие эпохи Возрождения состояло в том, что в представлении человечества о самом себе главное место заняло самоопьянение, связи человека с духовным миром ослабели, его как бы покинуло благословение свыше. Человек изгнал из сердца бога и положился на гордыню»[19].

Корни современного кризиса западной культуры С. Х. Наср видит в эпохе Возрождения, в отрыве мышления средневековой личности от форм религиозного познания. То, что послужило толчком к прогрессу в Европе при переходе от средневековья к новому времени, у С. Х. Насра выглядит как «роковой шаг» человечества, выпустившего из рук спасительную нить, связывающую его с богом, и потому оказавшегося сегодня в глубоком кризисе. Автор видит в гуманизме и идеологическое обоснование колонизаторской политики империализма, словно не замечая, что, став господствующим классом, европейская буржуазия попрала идеалы гуманизма, заменив их догмами, оправдывающими колониальные захваты и безудержное стремление к наживе.

Вот, например, как интерпретирует С. Х. Наср ход развития искусства и философии Запада: «Западное искусство стало на путь копирования природы и преградило тем самым дорогу любому виду символического обобщения. Но, поскольку человеческий дух и прежде всего искусство (как высочайшее его проявление) не могут жить без выхода в область этического, в конце концов к исходу XIX в. искусство под давлением своих внутренних противоречий раскололось. То, что в философии вылилось в бунт против разума и логики (Кьеркегор против Гегеля), в искусстве проявилось в развитии сюрреализма и экспрессионизма, для которых характерно полное размывание образа и проповедь отчуждения»[20].

Интересно, что данное направление критической мысли совпадает с еще недавно популярной на Западе (особенно среди молодежных радикальных течений) критикой культурных и идеологических институтов современного капиталистического общества. Господствовавшими среди западных радикалов в 60—70-х годах настроениями были разочарование в возможностях науки и разума, а отсюда — склонность к религиозно-философской риторике, к утопии религиозного типа[21]. В сочетании с недоверием к разуму и специфическим культом всего «естественного» — прямым наследием 60-х годов — наибольшее распространение получили религиозно-философские утопии с сильным

креном в подсознательное, инстинктивное начало в человеке. Критикуя буржуазную систему, молодые радикалы особенно яростно нападали на дух цивилизации «латинского Запада», смыкаясь в своих нападках с такими идеологами развивающегося мира, как Франц Фанон [22]. К этим мотивам С. Х. Наср, критикуя Запад, прибавляет оценку культурной ситуации, возникшей в период колониальных завоеваний на Востоке.

Рассуждения на эту тему он предваряет теорией о двух видах культурных контактов, возникавших в период завоевания одного народа другим. Первый вид культурного взаимодействия наблюдался в период арабского завоевания. Он отмечен духовным и интеллектуальным превосходством культуры завоевателей (в данном случае арабов) и утверждением норм арабской культуры в стране, подвергшейся завоеванию (исламизировавшийся Иран). Второй вид культурного взаимодействия возникает тогда, когда культура народа-завоевателя (в данном случае монголов) оказывается ниже культуры завоеванного народа. В этом случае военная победа завершается для завоевателя принятием моральных и культурных норм побежденной страны (Иран эпохи нашествия монголов) [23]. Оба вида культурного взаимодействия с большей или меньшей степенью наглядности можно наблюдать на протяжении древней и средневековой истории Востока в разных его регионах.

Принципиально иной характер культурных контактов возникает, по мнению С. Х. Насра, между Востоком и Западом в эпоху колонизации. Отличительной чертой этого процесса является сопротивление западной культуре, внедряемой на восточную почву. «...В XVIII—XIX вв. в ходе столкновения восточной и западной культур ни восточные цивилизации не смогли одержать победу над Западом, ни Запад не оказался в состоянии дать восточным цивилизациям импульсы для их морального и интеллектуального развития. Принятие этими цивилизациями „западнической“ личины, подражание западной культуре, попытки переноса на свою почву некоторых ее элементов ничего не дали. Подобное „западничество“, особенно в настоящем его состоянии (учитывая кризис самой западной культуры), не может быть использовано на Востоке как основной принцип построения жизни... Духовный и культурный кризис, переживаемый сегодня восточными странами, порожден тем, что они долгое время находились под гнетом чуждых культурных влияний и в результате сами сколько-нибудь глубоко не приобщились к новым принципам и не смогли приобщить поработителей к сокровищнице своей культуры» [24].

Таким образом, С. Х. Наср и в истории и в современности решительно разделяет западную и восточную культуры, оценивая опыт их контактов как отрицательный. Такая позиция может быть объяснена своеобразием культурной ситуации Ирана, самоопределяющегося в 60—70-е годы как нефтяная держава, и стремлением народа изжить в себе комплекс вековой зависимо-

сти от держав-угнетателей, от власти их доктрин и культурного влияния.

В обличении современного кризиса Запада автор беспощаден и, что очень важно, весьма эрудирован. Он использует результаты исследований ведущих западных историков и социологов, он и самостоятельно исследует влияние колонизаторской морали и психологии на этические нормы современной культуры бывших метрополий.

«Жители Востока хорошо познали смысл и цель морального двуличия европейцев. Об этом начиная с XVIII и XIX вв. свидетельствует история колонизации, продолженная в XX в. и описанная самими европейцами. С одной стороны, охрана произведений искусства в европейских столицах, с другой — грабеж художественных ценностей Китая, Индии и других восточных стран. Строгое соблюдение норм закона у себя, в странах-метрополиях, и нещадное ограбление колоний на протяжении нескольких веков... Эта двойственность морали постепенно пропитала собой и всю европейскую культуру.

Возможно, многие восточные люди не понимают, почему молодежь Америки и Англии так резко и непримиримо бунтует. Одной из глубоких причин этого бунта является существование двух взаимоисключающих норм жизни — внешней морали и внутреннего вероломства... Сознание двойственности моральных норм (одних — для собственной страны, других — для внешнего мира) постепенно пронизало все слои западного общества, расшатало его устои и привело в последние годы к сильным общественным потрясениям и волнениям, к серьезной критике собственной культуры со стороны молодежи, особенно остро ощущающей лживость устоев общества и открыто вскрывающей его противоречия...» [25].

В словах С. Х. Насра, относящихся главным образом к Западу, отчетливо ощутима идеологическая направленность работы. Автор как бы берет реванш за долгие века молчания своего народа и теперь обращает против угнетателя его же собственное оружие — знание западной философии, истории, культуры и критической мысли. Позицию С. Х. Насра условно можно назвать «антизападным западничеством», ибо критическая его программа опирается на западническую традицию (усиленную антиколониальными и националистическими настроениями), обращенную теперь уже против самого Запада. Критика С. Х. Насра почти не затрагивает социальных аспектов истории культуры, сосредоточиваясь преимущественно на ее религиозно-этическом и национальном аспектах.

Какова же позитивная программа С. Х. Насра, что противопоставляет он западному «культурному опустошению»? В основе его рассуждений, безусловно, лежит озабоченность судьбами иранской культуры, ее будущим, а развернутая критика Запада служит своего рода платформой, на которой С. Х. Наср строит концепцию национальной судьбы. И в данном контексте обраще-

ние автора к западному культурному опыту должно послужить примером негативного, отвергаемого варианта развития.

Поэтому во второй части работы, там, где С. Х. Наср обращается к национальным проблемам, он в соответствии со своей позицией объясняет сложности и перипетии истории культуры Ирана последних трех веков лишь «пагубностью» влияния Запада.

«Кризис, обнаруженный на Западе, протекал и на Востоке. Он охватил значительные слои восточного общества и привел к потере веры в силу собственной культуры. Вера в собственную культурную самобытность была утрачена потому, что, к сожалению, человек легко поддается воздействию силы и подчиняется ей. Давление Запада все возрастало и длилось не двадцать, не тридцать и не пятьдесят лет; в результате возникло своего рода изумление и преклонение перед западной культурой, перед ее победами над силами природы; одновременно вера в собственную культуру на Востоке постепенно хирела.

Мы надеемся, что в Иране в недалеком будущем найдется ученый, который исследует, как шаг за шагом на каждом историческом этапе наше собственное, иранское, отступало до тех пор, пока не дошло до нынешней точки кризиса. Он опишет, как постепенно в нас самих возникло неверие в собственные силы... К счастью, корни культуры у нас оказались достаточно глубоки, и они поддержали жизненные силы и дух иранцев прежде всего в духовной области — в мистике, суфизме, религии, философии и искусстве»[26].

Основы жизнеспособности иранской культуры С. Х. Наср видит в стойкости религиозного сознания, а духовность национальной жизни понимает как сохранение мистического начала в философии и искусстве, долженствующих, по его мнению, служить объединяющим элементом культурной общности, существовавшей в прошлом и поколебленной контактами с Западом.

Знаменательна и намеченная С. Х. Насром перспектива развития того, что он называет «живой культурой», понимая под этим пронизывание всех сторон жизни иранца религиозным духом, который должен придать этой жизни возвышенный характер и создать прочное национальное единство.

«Понятие „иранская культура“ включает живую жизнь во всей ее многогранности. Величайшей особенностью нашей культуры была ее сопричастность жизни, ее сходство с процессом дыхания любого живого существа. Культура освещала особым светом все области жизни человека, придавая красоту даже времени, проведенному за работой.

Именно поэтому сегодня многие люди, утратившие ощущение единства жизни, ищут его. Именно поэтому необходимо возродить в Иране это своеобразное единство и гармонию. Конечно, это будет нелегким делом, ибо в основе культуры лежит особое мировоззрение, которое надо ощутить и принять.

Обозревая сокровища иранской культуры, мы видим, что все

они, начиная от поэтической формы месневи и кончая рисунком ковра (который, по существу, является воплощением некоторых свойств месневи), от беседы с соседом до проповеди в мечети,— все эти области тесно связаны между собой. Все вместе они образуют цепь глубоких духовных связей, скрепленных общей философией и практикой жизни, воплощаемых мистиком-мудрецом в своей сфере, сапожником — в своей. Эта же цепь духовных связей перевоплощается в единое, широко разветвленное поле различных образных и словесных миров людей, соединяя их друг с другом...

Поэтому, если мы хотим выйти победителями из столкновения с Западом, продолжить нашу национальную жизнь и вернуть единство, мы прежде всего должны вновь приобщиться к непоколебимым и вечным основам своей культуры. Возрождая и поддерживая эти основы, мы должны помнить, что в лице Запада перед нами предстает культура агрессивная, атакующая и в то же время угасающая, переживающая состояние кризиса. Поэтому обольщаться ложной оболочкой этой культуры и слепо следовать ей равносильно самоубийству... Запад должен восприниматься нами как лаборатория, испытательный стенд. Мы должны знать, какие плоды принесла на Западе техническая мысль, быть в курсе различных точек зрения по всем вопросам, начиная от градостроительства и кончая философией. Это необходимо, чтобы не дойти до такого кризисного состояния морали, духа и мысли, которое постигло сегодня Запад и которое можно назвать „этапом распада и разложения человеческой личности“» [27].

По мнению С. Х. Насра, опыт четырехсотлетнего развития Европы убеждает, что человек за этот исторический отрезок потерял свою автономность и значимость как личность и «от состояния ангела низвергся до уровня самовлюбленного существа, муравья, раздавленного колесами машины, самим же им созданной» [28]. Чтобы избежать подобной незавидной судьбы, «человек Востока», по мнению С. Х. Насра, должен иметь твердую духовную опору. Такой опорой является концепция личности в исламе, способствующая воспитанию человека одухотворенного и сильного, «сотворенного по образу и подобию бога».

Возвращение иранской культуре духовности, пронизывающей все виды человеческой деятельности и тем самым способствующей активной национальной жизни в будущем, возможно, по мнению С. Х. Насра, через возрождение религиозности. Изучение отечественной истории, общественной мысли, искусства как сокровищницы моральных и эстетических ценностей он мыслит в русле полной исламизации и в полном отрицании каких-либо гуманистических идей западного мира. Эта позиция уводит С. Х. Насра от социально-дифференцированной оценки и собственной культуры, и культуры Запада. Игнорируя существование социалистических идей и развитой социалистической культуры, С. Х. Наср апеллирует к наиболее консервативным сторонам об-

щественного сознания иранцев, развивая мысль о замкнутости иранского культурного ареала и о возможности противопоставить непримиримым противоречиям современного мира только исламскую культурную общность.

Взаимообусловленность двух тенденций в концепции С. Х. Насра — антизападничества и исламизации — очевидна: чем резче критика Запада, тем безоговорочней постулат о духовности исламской культуры и ее роли в национальной консолидации.

Идейная направленность работы отразилась на ее композиционных и стилистических особенностях. Автор выступает как публицист, а порой и как проповедник, осуждающий «неверных» и призывающий «истинных» мусульман вернуться к истокам веры и смыть с себя «скверну» Запада.

С. Х. Наср одним из первых среди идеологов почувствовал возникающие в «третьем мире» реалии — интерес широких слоев народа к познанию социалистических идей, необходимость преодолеть или предотвратить надвигающийся духовный кризис, определить направление культурного развития нации. Весь этот комплекс вопросов С. Х. Наср решает в религиозно-философском плане, как бы отвлекаясь от возможности истолкования данных проблем в русле анализа фактов всемирной истории.

Экологический кризис в рассуждениях С. Х. Насра также становится аргументом, подтверждающим превосходство ислама. Так, ключ к сохранению природы он видит в практике суфизма, трактующего отношения природы и человека как гармоничные, взаимообогащающие (в противоположность утилитарным, грабительским, долгое время господствовавшим в западной культуре, приводившим к истощению ресурсов Земли). Эти идеи в концентрированном виде прозвучали в книге С. Х. Насра «Иран» («Персия») [29].

В литературной традиции Ирана С. Х. Наср прежде всего выделяет универсальность суфийской поэзии, ее медитативный характер. «Она (суфийская поэзия.— *В. К.*) стала языком, выражающим отношения между богом и человеком, положение человека в мире, в котором он не может существовать иначе, как только милостью божьей. Благодаря темам, объединяющим людей всех возрастов и положений, персидская мистическая поэзия стала универсальной формой общения народов» [30].

Показательна трактовка настоящего и будущего культуры Ирана и его вклада в мировую цивилизацию. «Иран ныне — одна из немногих стран, сохранивших длительную историческую традицию, являющуюся и сегодня органичной частью его прошлого. Ведущая и наиболее динамично развивающаяся страна сегодня, Иран в то же время остается опорой основ исламской культуры, в создании которых он сыграл ведущую роль, явившись родиной многих духовных и культурных начинаний... Географическое положение Ирана между Восточной Азией и Индостанским субконтинентом, с одной стороны, и Европой — с

другой, сделало его в культурном отношении мостом между двумя духовными мирами — Азией и Средиземноморьем или в целом — Западом... Иран оказался способен интегрировать свое доисламское прошлое в исламскую историю и внести вклад в создание исламской цивилизации, распространившейся столь широко и далеко на протяжении последних четырнадцати веков. Эта воля к синтезу и продолжению жизни сделала из Ирана один из важнейших культурных и духовных центров Азии, сохраняющий непреходящие ценности не только ради собственного будущего, но и ради культур народов Востока и Запада»[31].

В данной работе С. Х. Наср еще более настойчиво проводит идею о самобытности иранской культуры в ее исламском варианте. Одновременно, подчеркивая универсализм и динамизм иранской традиции, ее историческую функцию связующего звена между культурами Запада и Востока, С. Х. Наср выводит отсюда особую миссию иранской культуры, способной внести в современный мир идею гармонии и высокую духовность.

Основные черты идеологической программы С. Х. Насра выявляются при сопоставлении обеих цитированных нами работ. Если в первой автор целиком отвергал культуру Запада и на этом отрицании декларировал самостоятельный путь развития Ирана, то во второй работе (написанной по-английски и рассчитанной на западного читателя) Иран в его интерпретации выступает как интегрирующее начало в мире.

Программа С. Х. Насра при всей ее антизападной направленности и ориентации на исламскую религиозно-философскую общность, по существу, разновидность того же западничества. Сложности национального исторического пути для него лишь результат негативного влияния Запада. В его рассуждениях отсутствует какой-либо анализ внутренних факторов, в частности воздействия кризиса феодальной системы XVIII—XIX вв. Критикуя культуру Запада, С. Х. Наср не связывает ее изъяны с самой системой капитализма. Его мысль сосредоточена на том, чтобы раскрыть величие собственной культуры и в ее традициях отыскать альтернативу кризису ценностей, поразившему современное западное сознание. Отсюда и его пиетет в адрес культурного наследия, отсюда и восприятие этого наследия как сокровищницы исторического и нравственного опыта нации.

Показательно, что официальная политика использовала данное направление общественной мысли и труды самого С. Х. Насра для теоретического обоснования официальной программы культурного развития страны (об этом см. ниже). В этой программе всячески подчеркивались незыблемость и величие понятия «культурное наследие», призванного служить основополагающим звеном шахской культурной доктрины.

Новизна идей С. Х. Насра по сравнению с воззрениями Але Ахмада заключалась в том, что Иран, его культура и его история рассматривались им в контексте общекультурного наследия человечества. У С. Х. Насра в отличие от Але Ахмада концеп-

ция ислама — модернизаторская, ислам рассматривается им как культурообразующий фактор будущего. С. Х. Наср подчеркивает духовность иранской культурной традиции, гармонизирующей отношения между человеком и природой; именно ей, по его мнению, суждено вернуть человечеству ощущение единства жизни, утерянное современной западной культурой. Концепции культуры у Але Ахмада и у С. Х. Насра покоятся на двух общих посылках — антизападничестве и исламизации, однако воспринимаются они как разительно непохожие. Але Ахмад был весь обращен в прошлое, его цель состояла в том, чтобы законсервировать в иранской культуре ее ретроградные элементы, противопоставив их научному и культурному воздействию западного мира. Между тем в концепции С. Х. Насра отчетливо прозвучали мессианские мотивы, столь свойственные культурологической мысли стран Востока 70-х годов. С. Х. Наср активен и устремлен в будущее — он вписывает иранскую культуру, ислам в общемировую общность и считает, что духовно мир от этого только выиграет.

Особенности трактовки С. Х. Насром проблем культуры и культурного наследия были свойственны и другим иранским буржуазным идеологам. Вместе с тем в их концепциях наблюдаются определенные различия и оттенки, свидетельствующие о существовании разных направлений общественной мысли Ирана тех лет, важных для понимания культурной и политической ситуации сегодняшнего Ирана.

Более радикальной и социально обусловленной в сравнении со взглядами С. Х. Насра выглядит точка зрения известного писателя, ученого и публициста Мохаммеда Али Эслами Нодушана, одного из активных участников культурологических дискуссий 60—70-х годов [32]. Его заслугой является то, что при определении понятия «культура» он учитывал социальные факторы, формирующие данное культурное явление. «Чтобы судить о культуре, необходимо прежде всего выяснить, на каких основах покоится данное общество, каковы взаимоотношения в нем различных социальных групп, до какой степени в состоянии они обеспечить свои интересы, не ущемляя прав других,— пишет М. А. Эслами Нодушан [33].

Учитывает М. А. Эслами Нодушан и социальные, классовые конфликты, проявляющиеся в области культуры. «Ныне представители угнетенных и полуугнетенных народов осознали, что они лишены определенных прав, и они готовы завоевать эти права любым доступным для них способом... Скрытые и явные сражения происходят ныне и в области формирования взглядов, настроений. Люди, обладающие политической и экономической властью, поняли, что смогут управлять народом, только обладая преимуществом силы. Используя психологию, социологию, технологию и другие науки, они приступили к созданию своего рода „псевдокультуры“, удобной для манипулирования сознанием людей» [34].

Понятие «культура» у М. А. Эслами Нодушана включает плоды деятельности людей в искусстве, архитектуре, ремеслах, в области естественных наук, а также в сфере философии, исторического и художественного творчества людей, объединяемых общими духовными устремлениями. Отмечая материальный и духовный истоки культуры, он подчеркивает в ней роль возвышенного, мистического начала.

«Культура гибко связала воедино практическую деятельность и религиозную мысль, пытаясь в то же время найти свой собственный неповторимый путь и облик... Когда я восстанавливаю в своем сознании наше культурное прошлое, я вижу, как в звездной ночи шествует величественный караван, отбрасывающий длинные тени, его поступь сливается в ритмичную мелодию, сотканную из стука копыт, звона колокольцев, голосов людей. Образ этого каравана по мере приближения к нашему времени представляется все более размытым и, находясь рядом с нами, кажется ускользающим от нас... Когда мы говорим „культурное наследие", в памяти встает далекое прошлое, насыщенное опытом, знаниями, открытиями и достижениями, мастерством целого народа на протяжении нескольких тысячелетий! От изразцов Сейлака, бронзы Лурестана до сегодняшних ковров Сарука, от гимнов Гат до таснифов Арефа Казвини, от барельефов Тахте Джамшида до мозаики Исфахана, от книг Ибн Сины и свидетельств Сухраварди до уставов Аламута, песен и руин, и истории, и сказов, запечатлевших дела и стремления тысяч и тысяч известных и безвестных людей.

Все это огромное беспорядочное нагромождение признанных и непризнанных произведений, усилий, воплощенных в слове и цвете, рисунке и букве, в глине, инструментах и предметах, создававшихся в зное и холоде, в радости и горе, надежде и вере» [35].

В противовес статичной трактовке культуры М. А. Эслами Нодушан верит в ее постоянное обновление и изменение, сопоставляя этот процесс с тем, как дышит и растет живой организм в природе [36]. С этим новым для иранской культурологической мысли тезисом связано признание открытости культуры, необходимости и естественности для ее развития фактора взаимодействия и обмена, то, что обозначается автором понятием «брать и давать» («герефтан-о-дадан»). «Культура должна быть открыта навстречу движению и обмену. Культуре необходимо усваивать и отдавать, подобно тому как цветам необходимо впитывать дуновение ветра, переносящего пыльцу и оплодотворяющего их» [37]. Задачу современников автор видит в активном созидании, в дополнении культурного наследия, а также в его непрерывной переоценке, т. е. в новом восприятии фактов и явлений.

Рассматривая явления культуры в социальном срезе, автор связывает возникновение понятия «псевдокультура» («шебхе фарханг») с политизацией культуры буржуазного общества, когда в нем возникает потребность стандартизации обществен-

ного мнения и управления потоком информации. Именно тогда, говорит М. А. Эслами Нодушан, правящие круги стараются использовать культуру для давления на общественное мнение. Потребность в эрзац-культуре возникает на Западе параллельно с ростом неконтролируемого производства*; для Ирана, для его культурного будущего, считает автор, эта тенденция стала реальной опасностью в 70-х годах. «Культура сегодня — самое запутанное понятие, и именно поэтому оно так сильно искажается и извращается. Сегодня мир — в поисках нового порядка, и, поскольку этот порядок должен быть более совершенным, справедливым и человечным, чем в прошлом, мир сталкивается с серьезными трудностями. Ибо угнетенные уже осознали свои права и ищут освобождения, а угнетатели — обладающие властью не желают выпустить ее из своих рук» [38].

М. А. Эслами Нодушан подчеркивает социально-политический аспект культуры, то обстоятельство, что она является полем столкновения противоборствующих взглядов, идеологий и интересов. Он дает свою картину эволюции общественно-политической функции культуры в мировой истории XIX—XX вв., показывая, как власть превращает культуру в инструмент управления людьми: «Еще сто лет назад экономические и классовые битвы возникали спонтанно и были неясными. Но ныне это уже не так. Каждый представитель угнетенных или полуугнетенных народов осознал, что он лишен прав и что он должен добыть их любым доступным для него способом. Скрытые и явные сражения ведутся ныне не только силой оружия; они находят свое проявление в столкновениях взглядов и настроений. Люди, обладающие политической и экономической властью, поняли, что в их распоряжении психология, социология, наука и технология. Осознав, что нельзя управлять народом только с помощью силы, они приступили к созданию „псевдокультуры" — своего рода чудодейственного эликсира, одновременно и успокаивающего и возбуждающего. Этот эликсир поможет приручить народ, привить ему определенные взгляды и в сочетании с силой даст возможность власть имущим вести за собой мир» [39].

По существу, автор высказывает суждение о буржуазной массовой культуре, грозящей подчинить себе всю духовную жизнь страны.

Достоинством работы следует считать исследование автором связи между общественным кризисом и состоянием культуры. М. А. Эслами Нодушана интересовало прежде всего то, что давало ключ к пониманию противоречий иранского общества. Со-

* Думается, что Эслами Нодушану как неэкономисту позволительна эта натяжка. Дело в том, что в пору, когда экономическое развитие действительно ни в какой степени не было контролируемым в масштабах страны, потребности в эрзац-культуре не было. Она стала возникать тогда, когда возможности капитала контролировать производство даже в международном масштабе существенным образом возросли. Речь идет о десятилетиях, последовавших за второй мировой войной. Они-то и оказались временем возникновения эрзац-культуры (*отв. ред.*).

отношение материального процветания и духовного здоровья народа, технического прогресса и равновесия в природе, размышления о судьбах культуры в странах развитого капитализма и в развивающемся мире — таков круг вопросов, рассматриваемых в работе «Культура и псевдокультура».

«На возникновение общественного кризиса оказывает влияние два фактора: первый — это культурное брожение, дестабилизация социума... устоявшимися представлениями о жизни и новыми реалиями... Второй фактор — культурный застой, из-за которого общество перестает нормально функционировать, прекращает активное созидание (а ведь стремление к работе и поиску живительно). И тогда возникает нарушение равновесия с природой, ибо мы начинаем брать от природы больше, чем даем ей.

В этом случае общество, если оно не погибнет, будет обречено на жалкую культурную участь. Жалка культура, которая прививает своему поколению только способность к безудержному обновлению, исполнению приказов и приспособлению к событиям. У общества с больной культурой уменьшаются жизненные силы, оно привыкает довольствоваться духовным минимумом и не ведает своего будущего» [40].

Эти слова М. А. Эслами Нодушана звучали как предостережение соотечественникам — представителям средних слоев и деятелям культуры в стране.

М. А. Эслами Нодушан разрабатывал также тему «Запад — Восток», столь актуальную для иранской публицистики 70-х годов. Он сосредоточил свое внимание прежде всего на сопоставлении сложившихся в том и другом историко-культурном ареале характеров традиционного мышления и методов научного познания. «Не следует думать, что вслед за машиной и техникой сам собой возникнет и сопутствующий им образ мышления. Если использовать машину и достижения науки и не развивать саму науку, то наступит состояние [умов.— *В. К.*], которое Моулави Руми назвал „охотой за тенью". Смысл научной деятельности — возникновение в обществе исследовательского духа, который будет его поддерживать в состоянии неустанного творческого поиска... Духовная традиция Ирана (в сравнении с западной.— *В. К.*) опирается скорее на внутреннее озарение и интуицию, нежели на логику и строго научное познание. Этот способ мышления проявил себя и утвердился в целой системе научных и практических выводов. Он распространялся в жизни через поэзию, литературу, фольклор, а также через религиозную мысль. Внезапно этот образ мысли столкнулся с европейским картезианством, и иранское общество проявило склонность заменить свое традиционное мышление. Осуществилась ли эта замена? Нет. И не следует сожалеть об этом. Однако в процессе эксперимента истинные источники иранской мысли оказались утерянными, а нового ничего не возникло. И это очень горько сознавать. Поскольку многие новинки, облегчающие жизнь, были до-

ступны и ввозились с Запада, ищущий, познавательный импульс в нас постепенно угасал»[41].

По существу, М. А. Эслами Нодушан рассматривает уже знакомую нам, поставленную еще в 60-е годы Але Ахмадом, проблему «западничества», проблему зависимости иранской научной и культурной жизни от иностранного технического и культурного воздействия[42]. Однако слабости культурного и научно-технического характера он в отличие от Але Ахмада не объясняет утерей религиозного духа и не уповает на универсальность ислама как на панацею, способную уберечь Иран от культурной агрессии Запада. Противостоять зависимости возможно, только творчески развивая техническую мысль и собственную культурную традицию, не довольствуясь потреблением научных достижений Запада.

С горечью отмечая убогое состояние отечественных умов, М. А. Эслами Нодушан, как и многие другие деятели культуры тех лет, использует образную характеристику из месневи Джалал эд-Дина Руми «Охота за тенью» («Шекаре сайе»): ситуацию, сложившуюся в иранской культурной и научной жизни, он сравнивает с изнурительной погоней охотника за тенью птицы на земле.

Опыт зависимого развития, продемонстрированный Ираном в 60—70-х годах, оценивается автором как бесплодный и негативный. «Каждый из наших ученых ощутил в себе угасание духа и Запада и Востока. Западная логическая мысль не прижилась у нас, а традиционное мышление оказалось безвозвратно утерянным...»[43].

М. А. Эслами Нодушан резко критически оценил правительственную программу «Борьбы с неграмотностью», развернутую в стране в 1963 г. «Я не хочу верить, что наступит время, когда наряду с „Борьбой с неграмотностью“ возникнет движение „Борьба с грамотностью“. Я хочу спросить: „А не явимся ли мы свидетелями того, как распространение грамотности нанесет нам больший урон, нежели беды неграмотности?“»[44].

Какова же позитивная программа М. А. Эслами Нодушана? Что противопоставляет он псевдокультуре технологического века? В чем видит перспективы развития для социальной и гуманитарной функции иранской культуры? Ответ на эти вопросы также дает его книга «Культура и псевдокультура».

В главе «Память о прошлом», эпиграфом которой служат строки из Рудаки: «Тот, кто ничему не научился у прошлых времен — не научится ничему ни у какого учителя», М. А. Эслами Нодушан излагает свои взгляды на роль иранской исторической традиции. Основой социальной жизнеспособности государственного организма он считает воспитательную функцию и общегуманитарную роль философии, поэзии и религии. Отсюда апелляция к знанию и науке, опора на традиции просвещения и образования, сложившиеся в доисламский и послеисламский периоды иранской истории. «Причина процветания империи Ахеме-

нидов — внимание Куроша не к политике, а к религиозному знанию... большую роль сыграла и благотворительная деятельность Дарьюша. Начинания обоих этих великих монархов были направлены на то, чтобы Иран... стал достойным своего великого политического положения. И у нас сегодня, спустя 2500 лет, есть все основания искать разгадку преуспеяния государства именно в воспитании его людей»[45].

М. А. Эслами Нодушан выделяет мысль о социальной значимости культуры в антагонистическом обществе, где она является формой проявления протеста и ересей, сферой выражения оппозиционных настроений. «Культура никогда не была надежным и послушным спутником правителей и законодателей. И сколько бы ни пытались светские и религиозные власти обуздать ее и ввести в рамки своих доктрин, культура никогда не укладывалась в границы ортодоксального канона и закона. И все то, что выплескивалось за пределы определенных верований и учений (религиозных, политических и т. д.), вливалось в область культуры»[46].

В отличие от многих других идеологов М. А. Эслами Нодушан дает свою классификацию типов культуры, причем понятие «социалистическая культура» уже входит в эту классификацию составным элементом: «Современные культуры по регионам и уровню делятся таким образом: 1) технологическая культура Западной Европы, США и некоторых других стран; 2) марксистская, социалистическая культура, распространенная в России, Китае и других социалистических странах; 3) примитивная, племенная культура нетронутых областей Азии, Африки, Центральной и Южной Америки; 4) смешанная (т. е. примитивная и технологическая) культура стран „третьего мира“»[47].

Работа М. А. Эслами Нодушана касается и некоторых общемировых проблем культуры. Порой автор как бы отстраняется от конкретной национальной специфики, упоминая иранские реалии лишь вскользь, мимоходом. Однако при этом акцент всегда делается на проблемах актуальных для состояния иранской культуры 70-х годов. Автор высказывает решительное неприятие шовинистических настроений и религиозных предрассудков, нередко распространяемых под прикрытием идей защиты национальных культурных ценностей, он выступает сторонником общемирового взаимодействия культур. «В жизни общества культура выполняет роль переводчика высоких истин, ценностей науки и искусства, создает единый для всех людей язык, связывая их и сближая друг с другом. Язык культуры дает нам информацию прежде всего не о цвете кожи, не о различиях в религиозных и политических убеждениях того или иного человека, а о том, что он является таким же человеком, как и я, и, следовательно, моим братом. Когда мы произносим: „Все люди — братья“, мы произносим эту истину на языке культуры»[48].

Задачу современников автор видит в активном созидании, дополнении и непрерывном переосмыслении культурного насле-

дия, т. е. в постоянной переоценке фактов и явлений культуры прошлого[49].

Своеобразный эстетизированный натурализм автора, т. е. уподобление культурного процесса естественной жизни природы, поэтическая метафоричность речи, свойственная стилистике «Культуры и псевдокультуры», призваны были, на наш взгляд, полемически подчеркнуть размежевание автора со сторонниками статичной концепции культуры, неприятие им трактовки культуры как комплекса застывших понятий, легко поддающихся политическому манипулированию.

В сопоставлении с высказываниями других деятелей культуры идеи М. А. Эслами Нодушана свидетельствуют о том, что стремительное обуржуазивание культурной жизни страны в 70-х годах, погоня за успехом, спекуляция на актуальности жизненных и духовных явлений уже проступали в чертах массовой культуры Ирана, вызывая тревогу у деятелей культуры. Автор справедливо высказывал озабоченность культурным будущим страны и судьбой художника, попадающего во власть коммерции. Ослабление связи с национальными корнями, оскудение внутреннего мира и творческой силы — вот чем грозило художнику обуржуазивание культуры.

«Для общества, переживающего переходный период культурного развития или период упадка, стремление к постам и деньгам становится самым популярным способом существования, ибо другие пути жизни (обретение знаний, занятия искусством, поиски праведности), бывшие в обществе с традиционной развитой культурой объектом уважения, здесь оказались поколебленными... Конечно, уже сама по себе неуверенность и страх перед завтрашним днем усиливают оскудение культуры. И тогда страна уподобляется постоялому двору, а ее гражданин — временному постояльцу. Самый низкий уровень отношений человека со своей родиной — это отношения, определяемые лишь материальными интересами. В этом случае все другие привязанности человека (культурные, языковые, географические) постепенно теряют свою значимость и ведущей линией в его жизни становится убеждение, что деньги дают возможность прекрасно жить в любом уголке мира»[50].

Спасение национальной культуры М. А. Эслами Нодушан видит в обращении к нравственным ценностям, патриотическим и религиозным идеям, объединенным общемировыми ценностными критериями «любви к красоте» и «человечности». «И если сегодня культура в некоторых восточных странах и развитых обществах еще жива, то это потому, что кроме денег она движима другими стимулами. Это либо религиозная, либо национальная, патриотическая идея, либо мистическая страсть, одержимость. В любом случае это любовь к красоте, человечности, которая никак не может быть оценена мерой денег»[51].

Глобальная критика Запада, настойчиво звучавшая в культурологических дискуссиях 60—70-х годов, нехарактерна для

взглядов М. А. Эслами Нодушана, хотя критическое осмысление кризисных явлений западной культуры и образа жизни капиталистического Запада, безусловно, содержится в его работах. В раздумья автора о судьбах национальной культуры вплетаются критические наблюдения виденного в развитых буржуазных странах. Эти наблюдения дают ему пищу для размышлений о том, какой не должна стать культура Ирана в будущем [52].

Определяя критически место М. А. Эслами Нодушана в рамках идейных и общественно-политических течений 70-х годов, отметим присущую ему эклектичность воззрений, в которых присутствуют самые разные элементы—от мистицизма и панисламизма до современного левого экстремизма Запада. Но в целом работы М. А. Эслами Нодушана интересны своими оригинальными высказываниями по целому ряду злободневных проблем, касающихся состояния культуры Ирана, и рационалистическими идеями о перспективах иранской культуры в будущем. Отметим социально обусловленный взгляд на развитие культуры, нерасторжимо связанное с развитием экономических, политических и правовых основ общества.

Автор не столько сопоставляет национальную культуру с культурой Запада, сколько трактует ее как органическую часть общемировых исторических и политических процессов. Отсюда и те надежды, которые он возлагает на меры глобального порядка — по регулировке процессов демографии, экологии и культуры.

«Мир нуждается в новой организации, но какой же она должна быть? Ответить трудно. Можно сказать только, что любые решения в этом направлении должны по масштабам охватывать все страны и осуществляться через Организацию Объединенных Наций. Прежде всего, численность населения земли должна удерживаться в известных пределах и контроль над рождаемостью должен осуществляться во всех районах земного шара. Равновесие между биологической и промышленной средой также должно регулироваться ООН. Необходимо сократить разрыв между уровнем развития промышленных и слаборазвитых стран и принять меры против всех форм расового, национального, религиозного и классового угнетения. В области культуры следует всемерно содействовать распространению образования, развивающему в человеке дух взаимопонимания, возрождающему гуманистическую этику и создающему подлинно гуманистическую культуру, в противовес всякого рода изоляционистским и националистическим теориям» [53].

Отметим вкратце черты данной работы, отличающие ее от других, уже знакомых нам: резкая критика культурной политики властей, опора на исторический опыт воспитания, литературные и философские традиции, культ знаний, отсутствие апелляций к исламу, признание необходимости общемирового культурного и экономического порядка. В отличие от работ Але Ахмада и С. Х. Насра общая нацеленность М. А. Эслами Нодушана не

столько активно политическая, сколько общегуманитарная, общефилософская.

Националистическая окраска критики Запада в трудах некоторых иранских буржуазных идеологов вызвала справедливый упрек рационально мыслящих ученых и литераторов. Так, явное свидетельство полемики с идеями исключительности и неповторимости иранской культуры обнаруживается в книге известного исследователя классической литературы и истории Ирана Абдолхосейна Зарринкуба «Ни восточная, ни западная — но общечеловеческая», само название которой красноречиво говорит о позиции ее автора [54].

Книга представляет собой сборник статей по истории, литературе, религии и культуре Ирана, объединенных стремлением выявить в каждом из конкретных культурных явлений его общечеловеческую значимость «Чему может научить нас древняя история Ирана?». «Веротерпимость Куроша Великого», «„Шах-наме" и „Илиада"», «Заметки на полях „Голестана"», «Как стать иранцем», «Мистическая поэзия» — таковы названия некоторых статей.

Касаясь суфийской поэзии и философии, автор подчеркивает универсальность и широту суфийских доктрин и их облагораживающее воздействие на развитие культуры и литературы того времени: «В эпоху монгольского нашествия и крестовых походов, когда мир переполнили страдания физические и духовные, из уст иранских мистиков-мудрецов прозвучало человеческое послание, вселившее надежду в измученные людские души. Во времена, когда, казалось, в мире уже не осталось вечных истин, мистики помогли человеку углубиться в самого себя и обнаружить там новые миры» [55].

В противовес консервативно-националистической, внесоциальной трактовке проблемы «Восток—Запад» А. Зарринкуб дает свою, социально ориентированную и свободную от шовинистических передержек: «По существу, то, что называют столкновением Запада с Востоком, является столкновением восточного мира с культурой буржуазии, породившей машины и эксплуатацию, изменившей на протяжении последних веков весь кругозор человека» [56].

Высказываясь по поводу роли и места иранской традиции в современной культуре, автор в отличие от С. Х. Насра и Але Ахмада далек от абсолютизации культурного наследия; он решительно выступает против изоляции культурной жизни страны от внешнего мира и отвергает националистические взгляды некоторых деятелей культуры и ученых. «Иранская культура не может оставаться только в рамках старых традиций... Она должна развиваться и воспринимать все новое, полезное и прогрессивное. Бояться воздействия Запада или Востока не следует. Все зависит от степени устойчивости национальной культуры. Если она крепка и сильна, то ей нечего опасаться модернизации...

Заимствование западного влияния („гарбгири"),— это историческая необходимость, ибо вместе с капиталистической экономикой в жизнь народа входят и новые культурные ценности. Иное дело преклонение перед Западом, „западничество" („гарбзадеги"), т. е. навязывание чуждых обычаев, привносимых в нашу культурную жизнь по прихоти некоторых классов Запада. Внедрение их и наносит вред нашему национальному достоинству»[57]. Знаменательно даваемое А. Заррикубом уточнение термина «западничество» («гарбзадеги»), имевшего широкое хождение в иранской периодике 70-х годов. А. Заррикуб вводит как оппозицию ему термин «гарбгири» — «заимствование западного» — и демонстрирует разницу между этими двумя понятиями, нередко смешиваемыми в ходе полемики на страницах прессы.

Отдавая дань ценностям национальной культуры, А. Заррикуб тем не менее признает в ней самым главным общечеловеческое начало и отвергает националистические крайности официальных идеологов. Он считает надуманным введенный С. Х. Насром термин «столкновение с Западом» («бархорд ба гарб»), полагая, что, по сути, речь идет об издержках буржуазной модернизации. В истории иранской культуры уже имелись примеры ее адаптации к условиям кризиса, считает А. Заррикуб. «Наши мудрецы, поэты, активные творческие личности всегда знали, в чем их призвание на культурном поприще. Надо делать именно то, что всегда делалось в нашей культуре в прошлом в аналогичных ситуациях и что превратило ее в независимую, животворную и созвучную нам всем культуру — ни восточную, ни западную, но общечеловеческую»[58].

А. Заррикуб предлагает все лучшее в традиционном наследии считать общим достоянием народов мира, а не подчеркивать в нем чисто иранское, чисто азиатское начало.

Точка зрения А. Заррикуба вызвала весьма эмоциональный отклик — критическую рецензию в журнале «Сохан», в которой левоэкстремистская фразеология сочетается с консервативно-националистическими заявлениями. Рецензент, Ф. Могими, упрекает автора в отсутствии классового подхода к истории, расплывчатости термина «человечность» и недостаточно энергичном искоренении буржуазной идеологии, обвиняет его в слабости национального и патриотического духа. «Разве можно забывать, что мы, азиаты, принадлежим к угнетенной части человечества? Разве не обязаны мы со всей категоричностью подчеркивать нашу принадлежность к Востоку и позволено ли нам подходить к избранной проблеме с западными критериями? Восточные народы, все угнетенные, должны прежде всего освободиться от идейного рабства, в которое они попали. Европейцы уверены, что „для сохранения отсталых обществ необходимо всего лишь воспитывать в них отсталых людей", и этот лозунг был у них в ходу еще за четыре века до того, как Васко да Гама ступил на нашу землю. К понятию „отсталость" добавим, говоря словами Джавахарлала Неру, наш природный страх, робость, неуверен-

ность в окружающем мире и упование на небеса (ибо на земле не было ничего обнадеживающего) — и мы получим облик человека Востока, или, по терминологии А. Заррикуба, „азиата", занимающегося сельским хозяйством и потому „отсталого", противостоящего владеющему технологией и потому „развитому" европейцу» [59].

Аргументация и тон данной рецензии очень точно отражают уровень националистических настроений, склонность к левацкой риторике, распространенные среди части молодежи и полуобразованных слоев иранского общества.

Иранские буржуазные идеологи зачастую в своих работах подвергали критике одни и те же положения западных радикальных авторов, сопровождая их банальными комплиментами в адрес традиционной культуры и религии. Критиковать Запад стало модно, появилось множество статей и книг спекулятивного характера, посвященных этой теме. К числу подобных работ относилась и книга «Блуждания Запада» [60] близкого к шаху публициста Эхсана Нераги, много писавшего в 70-е годы по проблемам культуры и социологии.

Книга «Блуждания Запада» сразу вызвала справедливую критику. Автор рецензий, опубликованной в критико-библиографическом журнале «Рахнемайе кетаб», связал недостатки данной книги с определенными тенденциями в иранской публицистике: «В рассуждениях о многих проблемах, таких, например, как бунт молодежи, валютный кризис, урбанизация на Западе, автор невольно приходит к мысли, что вся западная культура обречена на гибель или, по крайней мере, находится в тяжелом состоянии. Но, к сожалению, в книге нет основательного и убедительного анализа причин этого кризиса» [61].

Книга Э. Нераги, основанная на материалах западной социологии, в целом могла стать полезной для иранского читателя, не имеющего возможности самостоятельно ознакомиться с зарубежной литературой по данной теме. Но она оказалась весьма уязвимой из-за отсутствия у автора самостоятельной позиции. И именно в этом упрекает его рецензент. «Как доказать, что именно быстрый рост материальной культуры нарушил равновесие западного общества? Ведь западная культура не едина и не однозначна... Трудно допустить, что именно технологические успехи были причиной кризиса на Западе, ибо большинство приводимых автором фактов неблагополучия общества, якобы проистекающих из быстрого роста техники,— нищета, рост преступности, психические перегрузки — существовали и в прошедшие эпохи» [62].

Рецензент предостерегает от легкого и заманчивого выхода — объяснять все беды Запада лишь засильем техники, падением нравов и тешить себя мыслью о национальном и культурном превосходстве, основанном на прочности традиционных устоев и отсутствии экологического кризиса в Иране.

Другой рецензент, маститый писатель-новеллист С. М. Джа-

маль-заде[63], прозорливо разглядел в «Блужданиях Запада» спекулятивность в оценке проблемы кризиса культуры на Западе и предостерег против востокоцентристского, узконационалистического подхода к будущему мировой и отечественной культуры. «Я убежден (возможно, без достаточных оснований), что Запад обладает достаточной силой, волей и необходимым научным потенциалом для исправления своих сегодняшних ошибок. Запад не погибнет, захлестнутый кризисом, в конце концов он найдет правильный и реальный выход. Однако это, возможно, потребует огромных усилий и длительного времени — быть может, двадцать-тридцать лет...

Тот самый Запад, „блуждания" которого столь красочно описал Э. Нераги, не так уж глубоко блуждает, дичает и обесчеловечивается, как нам стараются внушить. Было бы глубоким заблуждением предаваться самовосхвалению и громко заявлять: „Их время прошло, настала наша эпоха". Восток не должен забывать о том, что он во многих отношениях сильно зависит от западных стран (к их числу сегодня следует причислить Россию, Японию, Китай, Австралию и другие страны). Сегодня мы, слава богу, не выпрашиваем у них милостыню, как это было в прошлом, но уровень и материальное обеспечение производства многих наших отраслей промышленности определяется их проектами и их помощью.

Мы должны хорошо изучить области знания, открытые такими мыслителями, как Декарт и Газали, и использовать идеи, ставшие достоянием умов за много веков до нас, а не довольствоваться чувством превосходства и мыслью, что мы можем обойтить без их опыта и открытий»[64].

Только бережное изучение мировой научной и художественной мысли и соединение мирового опыта со своими собственными живыми национальными традициями может, по убеждению С. М. Джамаль-заде, открыть перед иранской культурой реальную перспективу развития.

Анализ приведенных выше материалов показывает, что проблема самобытности и исключительности культуры Ирана заняла основное место в большинстве научных трудов и публикаций в периодике и в официальных изданиях этого периода. Дискуссия о судьбах иранской культуры неизбежно вылилась в обсуждение характера ее взаимодействия с Западом. Ведущие иранские идеологи различного толка были едины в своем неприятии кризисных явлений западной культуры, а порой и Запада в целом.

Общая уязвимость позиции иранских буржуазных идеологов в расплывчатости понятий «Запад» и «западная культура», извечно противопоставляемых «Востоку». Ограниченность социально-исторического анализа, культурный изоляционизм привели к тому, что для многих иранских идеологов возрождение исламской культурной общности стало единственным путем к поиску выхода из тупика и возможностью избежать неотвратимых последствий капиталистической модернизации.

Дискуссия о культурном наследии Ирана свидетельствовала об оживлении общественной мысли, о закономерном развитии идеологии национальной самобытности. Дискуссия дала возможность проследить, какие идеи легли в основу этих концепций, как поляризовались различные точки зрения в процессе антимонархического и антиимпериалистического движения в стране.

Консервативно-националистическое крыло ориентировалось на возрождение традиционных культурных институтов и подчеркивало в национальной культуре прежде всего религиозный, мистический аспект, положив в основу ее этических и политических принципов идеи ислама. Консервативно мыслящие идеологи сознательно акцентировали внимание на противопоставлении Запада и Востока, затушевывали размежевание мира по социальному признаку и представляли социализм как разновидность идей западного мира в подчеркнуто вульгаризированной трактовке.

Большей широтой отличались взгляды тех идеологов, кто трактовал ислам как одну из форм исторически сложившегося национального мышления. Они сознавали реальные изъяны буржуазного общественного устройства и вместе с тем отвергали критику западной культуры, если она носила шовинистический или левоэкстремистский характер. Эти представители общественной мысли учитывали воздействие социальных факторов на будущее иранской культуры, а культурное наследие страны оценивали с демократических и гуманистических позиций. Формирование национальной культуры они рассматривали в связи с общемировыми процессами, факторами взаимообусловленности и нерасторжимости культурных судеб Востока и Запада.

И тем не менее большинству иранских буржуазных идеологов 70-х годов свойственно было стремление искать пути обновления национальной культуры прежде всего в духовных ценностях ислама.

### Культурно-идеологическая проблематика в массовых изданиях

Если в научно-популярных и литературно-общественных журналах вопросы культуры и культурного взаимодействия рассматривались в исследовательском плане, с привлечением фактов истории Востока и Запада, то массовые издания с их ориентацией на злободневность выражали свое отношение к этой проблематике весьма прямолинейно. В них тиражировались те же идеи, что и в научных и литературно-общественных журналах, но в измененном, рассчитанном на массовое восприятие виде.

Со второй половины 70-х годов в стране участились выступления против укоренения в иранской жизни (главным образом в городах) западной индустрии развлечений — кино, телепрог-

рамм, специфических форм проведения досуга. Потребительские устремления иранской буржуазии вызывали в народе недовольство и раздражение. Идеи культурного и социального протеста зазвучали и в художественной литературе, и в массовой периодике.

Вот важнейшие темы, обсуждавшиеся на страницах печати:

— Восток и Запад, отношения с западной технологией и культурой;

— социальные и культурные проблемы современного Ирана: выбор пути, потребительское общество, нравственность и мораль;

— судьбы культурного наследия: место традиционных мистических учений, ислам в современном контексте.

Приводимые ниже выдержки из иранской прессы 1977—1979 гг. дают возможность реально представить себе культурную ситуацию тех лет.

*Мохаммед Али Асгари.* «Восток и Запад в поисках нового пути. Чтобы освободиться от западничества, необходима культурная революция. Наши кино, театр, телевидение, наши танцы и песни являют собой подражание худшим образцам европейского и американского телевидения. 90% нашей книжной продукции — переводы дешевых, отвратительных, грязных романов европейских и американских авторов... Именно длящееся многие годы у нас на родине бесконечное восхваление Европы способствовало росту и воспитанию в людях западничества. Беспрерывно ввозились из Европы всякого рода новинки, страну наводнили новые машины. Народу преподносились все новые и новые кинотеатры с новыми фильмами. Романы стали писаться на западный манер. Одна за другой стали переводиться книги западных писателей и философов, отсюда в нашей жизни усилился поток новых понятий — дарвинизм, социализм, империализм, радикализм, либерализм, шовинизм, индивидуализм, нацизм, фашизм, коммунизм, гуманизм, марксизм и десятки, десятки других новых терминов... Через какое-то время весь народ (и прежде всего население городов, а в них — интеллигенцию) охватило общее возбуждение, так что собственная мысль, самостоятельность суждений растворились во всеобщем безумном шабаше подражания и слепого поклонения всему западному» [65].

*Эхсан Нераги.* «Человек больше не в состоянии выносить гнет технологии» [66].

*Манучехр Ахмади.* «Естественный человек в столкновении с технологией» [67].

*Амир Тахери.* «Богатство — это миф. Обогащение людей — это истощение ресурсов природы. Первый вид обнищания — ограбление природы, его довершил Запад в последние 50 лет, когда он стал безраздельно господствовать над всем миром. Второй вид обнищания — это обнищание общественное, это искусственное развитие потребностей на Западе. Третье — обнищание слова и религии на Западе. Шквал обесцененных слов и пропа-

гандистской литературы. Рожден «хомо бюрократикус». Руководители западных обществ (капиталистических и социалистических) — сами рабы государственной машины, огромного аппарата специалистов и пропагандистов»[68].

*Шапур Расех.* «Потребительская культура уничтожает человеческие ценности»[69].

Своеобразие социально-политической и культурной ситуации Ирана начала 70-х годов состояло в том, что нарастающий общий кризис проявлялся преимущественно в сфере культуры. Поскольку реальные социально-политические пути преодоления кризиса исключались из общественного обсуждения, в условиях существовавшего режима все спорные политические, социальные, экономические вопросы проецировались на поле культуры. Неприятие массовым сознанием западных ценностей сигнализировало о нарастании кризиса монархического режима и нестабильности общества.

Ученые и общественные деятели, размышляя о соотношении традиционных и новых элементов в культуре, способствовали активизации национального самосознания и формировали критическое направление мыслей, тогда как официальный идеологический аппарат всячески пытался упрочить существующий порядок и ослабить кризис, используя культуру для сплочения общества и укрепления национального единства. Вот почему обсуждение проблем культуры шло на всех уровнях общественной жизни и приняло такой широкий размах. Вот почему проблема «Восток—Запад» касалась всех, всех трогала и как бы объединяла, хотя, по существу, речь шла о разных, порой полярных, идейных позициях.

В сентябре 1977 г. иранское телевидение провело диспут «Восток—Запад». Выступивший от имени редакции телевидения журналист Насер Ренджаби объявил, что «речь пойдет о Востоке и Западе, об исследовании философских аспектов восточного и западного человека, о научных критериях и человеческих ценностях, о гранях личности человека». Для участия в дискуссии были приглашены: профессор Тегеранского университета, философ Сеид Ахмед Фардид, социолог и общественный деятель, сотрудник ЮНЕСКО, представитель официальной шахской культурной администрации Эхсан Нераги, поэт Киюмарс Моншизаде и журналист Амиреза Мейбоди. Участники дискуссии должны были ответить на вопрос: «Почему несчастен человек Запада и может ли избежать этой участи человек Востока, избравший ныне тот же западный путь развития науки и техники?»

Наиболее четко задачу дискуссии сформулировал Э. Нераги, определив ее большое практическое значение: «Как нам обеспечить наши культурные традиции и сочетать их с овладением плодами передовой технологии Запада?»

Э. Нераги, так же как и многие иранские авторы, писавшие в те годы по вопросам культуры, рассматривал «западничество» в том понимании, как его определил в свое время Але Ахмад.

«Западничество» Але Ахмада не только не утеряло своей злободневности, но, напротив, к середине 70-х годов вновь обрело популярность. Мысли Але Ахмада тиражировались в дискуссиях о культурном наследии на самых разных уровнях — в популярных изданиях и в научной периодике. В условиях перерастания культурологических дискуссий в политические официальная пропаганда поставила своей целью несколько пригасить влияние воззрений Але Ахмада. Однако этого не получилось, потому что мысли Але Ахмада настолько прочно вошли в плоть культурной жизни, что отторгнуть их, даже под нажимом, оказалось невозможно.

Невыдуманные и непредсказуемые проблемы вставали перед страной, требуя решения: десятки тысяч иранских студентов обучались за границей, и лишь немногие из них возвращались. Из тех, кто вернулся, многие не могли приспособиться к жизни на родине, не находили применения своим знаниям. Эту проблему весьма резко обозначил еще Але Ахмад, однако теперь, к концу 70-х годов, она обрела характер национального бедствия. Вот почему так остро сформулировал свой вопрос к философам и ученым Э. Нераги: «Кто будет отвечать за будущее молодежи, воспринимающей западный образ мыслей? Почему студенты после учебы за границей не могут жить у себя на родине? Чем отличается „западничество" времен Але Ахмада от сегодняшнего?» [70].

Участники диспута обсуждали разницу между интуитивным и научным методами познания, проблемы исторического и культурного наследия, которое, по их мнению, становилось эффективным средством сохранения национальной самобытности и залогом выживания перед лицом технологической катастрофы, грозящей стране.

В поисках рационального решения они обращались к опыту истории последнего столетия на Азиатском континенте. И здесь их мысли привлекала судьба сильной, промышленно развитой Японии. Вообще эта страна, как образец независимого от империалистического Запада восточного государства, очень часто фигурировала в рассуждениях иранских исследователей и общественных деятелей.

«Япония — одна из стран Востока с сильнейшими культурными традициями, сохранившимися по сегодняшний день. Одновременно это одна из передовых в технологическом отношении стран не только на Востоке, но и во всем мире.

В XIX веке, в период правления у нас Мозаффар эд-Дин-шаха Каджара, Япония осуществила крупные общественные преобразования и промышленную революцию. Опираясь на научные открытия, она нанесла поражение царской России и продемонстрировала всему миру свои технологические и гуманитарные ценности. Во имя сохранения своих культурных традиций Япония не только не использовала философский опыт Запада, но, напротив, стала развивать в молодых самопознание и интерес к

собственной философии. Тем самым она укрепляла основы традиционного поведения хотя бы в области отношений между людьми»[71].

Телевизионный диспут «Восток—Запад» закончился, так и не дав исчерпывающего ответа на поставленные вопросы. Не стал этот диспут и теоретическим обсуждением проблем культуры, ее истоков и будущего. И все же он был важен как показатель политической значимости обсуждаемого.

То обстоятельство, что на сферу культуры проецировались противоречия социального и экономического характера, сделало ее ареной острых идеологических баталий. Дискуссии по проблемам национальной культуры неизбежно перерастали в обсуждение кризиса западного технизированного общества.

Почти все участники диспута (прежде всего Э. Нераги) трактовали этот кризис как результат чрезмерного развития технологии и только. При этом иранские деятели незаметно совершали подмену понятий, в результате чего успехи науки и техники становились признаками угасания и одичания западного мира. Далее логика рассуждений следовала по такому пути: для того чтобы избежать состояния Запада, надо ориентироваться не на научное познание, не на технологический прогресс, а на интуицию, на природные свойства человеческой натуры, гарантирующие традиционное общество от порабощения технологией. Эта несколько огрубленная схема, отражающая реальные умонастроения, давала выход культурно-националистическим устремлениям разных слоев. В области идеологии как следствие возникло понятие «ресурсный национализм», характерное для нефтедобывающих стран Ближнего и Среднего Востока.

Волей-неволей получалось, что для Ирана единственным средством решения проблем национального развития страны было восстановление культурных традиций. Именно они, по мнению иранских философов и публицистов, могли обеспечить противостояние иранского общества натиску западных идей, западной технологии, западной политики и спасти Иран от экономической зависимости. В контексте этих построений неизмеримо возрастала роль философии и истории, формирующих личность, а отсюда и роль традиционных элементов познания и религиозно-этических принципов.

Дискуссия «Восток — Запад» на иранском телевидении в 1977 г. высветила новые аспекты трактовки проблем культуры. Сопоставление с Западом лишилось в сравнении со штудиями 60-х годов (прежде всего с работами Але Ахмада) трагических и пессимистических акцентов в оценке национальной культуры. Возросли интерес и уважительное отношение к своему историческому прошлому, к традициям. Исчез панический страх перед достижениями науки и технологии развитых обществ (столь характерный для взглядов Але Ахмада), и обозначилось более конкретное видение того, в чем следует «догнать» индустриальный Запад, а в чем постараться избежать его ошибок.

Одновременно с дискуссией на телевидении, тоже в сентябре 1977 г., в газете «Растахиз» появилось пространное интервью с известным социологом и юристом, доктором Шапуром Расехом, озаглавленное «В потребительской культуре уничтожаются человеческие ценности» [72]. Значение данной публикации состояло в том, что, не выделяясь по своей тематике из массы газетных статей, она была выдержана в более спокойном и строгом тоне.

Острой социологической проблемой иранского общества называет Ш. Расех потребительство вообще, потребительские интересы и психологию иранской буржуазии и средних классов в частности. «Общество потребления,— пишет он,— это не только общество, где большинство людей обладают высоким уровнем потребления, но общество, в котором потребление является целью работы и главным стремлением человека. Или, говоря по-иному, потребность, вместо того чтобы быть основой и источником производственной деятельности людей, сама по себе становится результатом и продуктом данного общества. И тогда ежедневно производственная сфера ради извлечения прибыли путем рекламы стимулирует все новые и новые потребности и втягивает людей в погоню за приобретением все новых и новых предметов потребления второстепенной важности. В результате вещи, вместо того чтобы служить человеку, закабаляют его, а вся жизнь, весь мир человека заполняется множеством ненужных, лишних товаров. Жизнь в обществе потребления тонет в мотовстве и потерях». Настала пора бить тревогу, считает автор, ибо признаки надвигающейся болезни потребительства грозят выйти за пределы имущих классов и поразить широкие круги иранского общества, расшатывая его моральные и нравственные устои. «Люди, охваченные страстью к наживе, быстро отбрасывают все и всякие соображения человечности».

Катастрофическое падение традиционных гуманистических ценностей тревожит ученого, однако его надежда на успех борьбы с опасными тенденциями общественного развития связана с... влиянием примера: он призывает сильных мира сего ограничить свое потребление разумными рамками и показать тем самым достойный пример остальным соотечественникам. Комментировать эту идею излишне. Думается, что и автор сам слабо верит в нее, и тем не менее стоит еще раз вчитаться в его слова: «Если влиятельные люди... из соображений общественного или даже личного благополучия будут вести простую и здоровую жизнь, принципы которой будут приняты всеми остальными, то это будет весьма полезно для уменьшения сильной угрозы потребительства. Обложение налогами импортируемых предметов роскоши и ограничение ввоза подобных товаров не устранит наших проблем. Ибо, как известно, во-первых, люди еще сильнее стремятся заполучить то, что запретно для них. Во-вторых, в наше время на Западе средние классы обнаруживают сильнейшую тенденцию следовать образцам потребления и формам проведения досуга высших слоев и любой ценой добиваются этого.

В-третьих, некоторые богачи устраивают себе роскошную жизнь, покупая дворцы и виллы за пределами страны».

Решение коренных социальных проблем Ш. Расех видит в нравственном преобразовании общества, и достижения этой цели он предлагает добиваться через обновление отечественного воспитания и обучения.

Как бы чувствуя хрупкость своих аргументов, автор дополняет их рассуждениями о важной социальной функции культуры, о необходимости изменений во всех сферах национальной жизни, которые, по его мнению, должны произойти под действием культурного переворота, подготавливаемого исподволь.

«Нашей общественной жизни,— пишет далее Ш. Расех,— также необходимы коренные изменения. Например, в области экономического и общественного планирования мы должны думать не столько о быстром, безудержном росте, сколько о равновесии и, вместо того чтобы гордиться быстрым ростом показателей, обратить внимание на качество жизни.

Мы должны подумать о качестве нашей жизни, должны выбрать новый образец роста и развития, который бы более соответствовал стилю нашей жизни и создавал гармонию не только экономическую, о которой много говорят, но и любую другую гармонию, такую, например, как гармония... между человеком и средой обитания, гармонию между человеком и обществом, наконец внутреннюю гармонию людей, которая является показателем силы и духа».

Поиски наиболее подходящей для Ирана модели развития названы Ш. Расехом самой важной проблемой жизни страны 70-х годов. И, судя по материалам иранской периодики и научным публикациям той поры, так оно и было.

Подобно многим другим иранским представителям культуры, Ш. Расех исходит из существования двух альтернативных типов общества, определяемых им с учетом культурных, гуманистических факторов, которые приравниваются им по значимости к факторам материальным:

«В мире существуют две модели развития, советская и американская, которые, отличаясь по способу присвоения и распределения продуктов труда и основываясь на противоположных началах — частной и коллективной инициативах — и на противоположных принципах организации общества, вместе с тем обладают общей чертой — в обеих моделях главное внимание уделено количественным и материальным показателям... в то время как на самом деле всякое развитие совершается ради человека, потребности которого не ограничиваются только едой, сном, ненавистью и страстью.

Культурные запросы при высоком уровне развития обнаруживают свою значимость на уровне важнейших экономических и общественных. И поэтому, говоря о выборе наиболее подходящей для нас модели развития... я стараюсь подчеркнуть принцип опоры на собственные силы, на свои духовные ценности и те

экономические достижения, которые не нарушают среды обитания и условий здоровой жизни будущих поколений. Мы должны еще раз продумать свой путь и выбрать то, что сохранит наши человеческие ценности,— культуру и мораль, гарантию соразмерности».

Запомним авторское определение нового, искомого общества — «гармоничное», оно начиная со второй половины 70-х годов, времени интенсивного поиска собственного, «третьего пути», все чаще и чаще встречается и в научных публикациях, и в массовом политическом обиходе страны.

Растущая напряженность заставляла политических и общественных деятелей искать решение внутренних проблем. Они обращались к культуре, ибо только она, по мнению многих буржуазных идеологов, в том числе и Ш. Расеха, была в силах гармонизировать несоразмерности реального развития и хоть как-то смягчить обостряющиеся противоречия.

Во внешнеполитическом аспекте идеи Ш. Расеха вносили в культурологические дискуссии нечто новое, ибо он включил в ход своих рассуждений зависимость судеб мира от угрозы атомной войны и от гонки вооружений. Вопрос о расходах на вооружение не был для Ирана 70-х годов проблемой умозрительной. И поэтому высказывание Ш. Расеха следует расценить как весьма актуальное и смелое, ибо мало кто в прессе отваживался касаться этого больного для Ирана вопроса.

«Каждое общество в меру своих сил обязано стремиться к ослаблению международной напряженности и сокращению стратегических вооружений... к умалению роли и сокращению отраслей промышленности, нацеленных на уничтожение людей и в то же время на сохранение зданий и вещей».

Ш. Расех предлагает путь индустриализации, «сочетающей тенденции роста с возможностями и ресурсами». Он отстаивает лозунг «Двигаться медленнее, но двигаться непрерывно», считая, что причина напряженности в стране — слишком высокие темпы роста промышленности («15—20% роста ежегодно, такое нельзя выдержать долго»); он предлагает творчески проанализировать и учесть опыт Японии.

Проблема гармоничной индустриализации рассмотрена автором в масштабах не только Ирана, но, что также было новым, в масштабах всего «третьего мира». И в данном контексте проблема сохранения национальной самобытности культур региона перерастала в проблему внешней политики. Автор считает, что перед лицом продолжающейся и необходимой для всех стран «третьего мира» индустриализации этим странам необходимо объединиться, чтобы продумать, как сохранить свои культурные, этические и национальные ценности. Он предлагает объединить усилия развивающихся стран в осуществлении культурных и научных программ, а также расширить региональные политические связи и сотрудничество с государствами, расположенными в зоне Индийского океана.

В отличие от тех иранских идеологов, которые склонны обвинять во всех бедах Запада науку и технику, Ш. Расех высоко оценивает научно-техническую революцию. Его критика западной культуры заключается в том, что он обвиняет в агрессивности и узком утилитаризме тех, в чьих руках оказалась наука и кому она служила. Его критика включает и экологические последствия хищнического отношения к ресурсам земли и к природе — мотивы, столь характерные для западной культурологии 50—70-х годов.

«Начиная с эпохи Возрождения и до настоящего времени наука ставила перед собой чисто прагматические задачи... На мой взгляд, перед ней следует ставить не только „производство материальных благ, но и иные цели, следует поощрять исследования на благо здоровья людей, удовлетворять человеческое стремление к истине...

Поэтому я считаю несправедливой критику в адрес науки вообще, которая звучит у нас сегодня. Ответственность ложится на тех, кто силой и принуждением делает из науки служанку своих властолюбивых помыслов. Наука в прошлом и ныне слишком замкнула себя тесными рамками материальных, технологических задач. Однако уже сейчас есть доказательства, есть признаки постепенного обнадеживающего освобождения науки от этих пут...».

Пути освобождения науки от утилитаризма Ш. Расех видит в поисках обобщающего, единого духовного начала, и таким началом он считает «веру в высший и всеобъемлющий разум», ссылаясь при этом на философские труды В. Дюранта и на социологические работы П. Сорокина. Это умозаключение дает возможность представить, как религиозные мотивы проникали в сферу рационального истолкования науки и научного знания, как представление о возможности создания гармоничной модели развития страны сочеталось с мыслью о важной роли божественного разума. Свои взгляды автор подтверждает ссылками на труды Р. Гароди («Диалог культур»), К. Юнга («Человек перед выбором»), демонстрируя связь своих культурологических концепций с современной философской мыслью западного мира.

Позиция Ш. Расеха в сопоставлении с воззрениями других буржуазных идеологов является примером более рационального и гибкого отношения к проблеме взаимодействия культур. Если Э. Нераги оценивает воздействие на иранское общество современной западной культуры, науки и технологии как резко отрицательное и предлагает все усилия нации направить на то, чтобы искоренить это воздействие, то Ш. Расех считает, что преодоление отставания и движения вперед для Ирана невозможно без критического усвоения западной культуры и достижения современного уровня технических и научных знаний.

Э. Нераги демонстрирует механистический, волевой подход к решению проблемы; он убежден: чтобы преградить путь влиянию западных идей, необходимо создать барьер из собственных

традиций. Расех же предлагает изменить систему воспитания, развивать в человеке принцип разумных потребностей, приобщая к национальному культурному опыту. Достижение современного уровня технических знаний, считает он, должно сочетаться с овладением традициями собственной культуры.

Итак, развитие традиционной этики, пропаганда умеренных материальных потребностей — таковы средства гармонизации социальной жизни страны, призванные снять нарастающие противоречия и конфликты в экономической и политической областях. Эти принципы внедрялись в массовое сознание, создавая иллюзию возможности с помощью культурной гармонии и «мягкой индустриализации» предотвратить социальный взрыв.

Пропагандируя эти идеи, буржуазные идеологи тем не менее не могли обойти всех противоречий капиталистического пути, по которому шел Иран, и находили возможность высказать, хотя бы в завуалированной форме, свою критику системы. Если в 50-е и 60-е годы в легальной прессе и научно-популярных периодических изданиях почти не было радикальных выступлений по проблемам культурно-политического характера, то к концу 70-х годов даже самые осторожные и консервативно мыслящие умы допускали в своих высказываниях некоторые политические «вольности». Так, уже к 1977 г. в печати стал обсуждаться тезис о расширении в интересах государства рамок демократии и участия народа в управлении страной. В условиях монархического режима само появление этих новых мотивов было знаменательно.

Пример поворота в культурно-идеологической жизни страны находим мы и в статье Ш. Расеха: «На нынешнем новом этапе нашей истории ведущая роль государства должна во много сократиться, а участие народа должно достичь максимально высокого уровня не только в области капиталовложений и прибылей, но и в сфере принятия решений и планирования. Наши идеологи параллельно с усилиями, направленными на решение экономических и материальных проблем, должны включить в поле зрения такие проблемы, как философия жизни Ирана, общественные организации и институты, культурные и моральные ценности.

Я глубоко убежден, что Иран может стать новым примером гармоничного сочетания материального благосостояния и моральной высоты...».

Как видим, программа Ш. Расеха содержит новые, по сравнению с концепциями его коллег, элементы — осознание необходимости демократизации управления государством и управления производством. В области культуры он рассматривает национальное будущее в тесной связи с общекультурным развитием всего мира.

Если принять во внимание, что газета «Растахиз» была органом правящей Партии национального возрождения (единственной в стране), то изложенное в статье Ш. Расеха мнение о роли культуры и соотношении в жизни Ирана научно-технического

потенциала и моральных ценностей можно считать программным для тех лет.

* * *

Обратимся теперь к такой мало изученной проблеме, как трактовка философии ислама на страницах прессы. Сразу же оговорим, что тема эта требует специального исследования. Мы же ограничимся тем, что попытаемся ответить на вопрос: в какой мере присутствовала данная проблематика в культурологических и социологических статьях легальной и официальной прессы 60-—70-х годов?

Мы имели возможность убедиться ранее, что в ходе культурологических дискуссий иранские ученые и литераторы обращались к культуре и философии ислама, считая их сокровищницей этических ценностей, способных служить основой современного взгляда на мир и содействовать формированию национальной идеологии. Ценности ислама в контексте дискуссии о культуре всегда выступали вкупе с такими понятиями, как суфизм и суфийская мистическая поэзия, способность к медитации и интуитивному познанию, как бы образуя свод самобытных культурных особенностей, отличающихся от западных нормативов культуры и западного научного и художественного принципа познания.

В творчестве иранских публицистов, литераторов и ученых на протяжении 60—70-х годов усилилось внимание к проблемам личности, к моральным, культурным и политическим характеристикам нового человека в настоящем и будущем. Наблюдалось ли при этом обращение к сфере религиозно-философской? Да, такое обращение отмечалось при осмыслении проблем будущего, возможностей науки и выживания человека в современном мире. Так же как и в научных дискуссиях, в журналистике обращение к традиции свидетельствовало о тяге к познанию национальной значимости и самобытности. Изменения реальной жизни и культурные сдвиги в обществе требовали осмысления, и это осмысление закономерно проявлялось в обращении к традиции, к представлениям, сложившимся в литературе и философии древности, в нормах религии.

Когда еще в начале 60-х годов журналисты и писатели начали высказывать глубокие сомнения по поводу нравственности потребительских идеалов буржуазного Запада, внедряемых на иранской почве, для развенчания подобного образа жизни все чаще и чаще стало употребляться выражение «погоня за тенью» («шекаре сайе»), взятое из месневи известного суфийского поэта XIII в. Джалал эд-Дина Руми (Моулави). В современную художественную прозу этот образ ввел в 50-е годы писатель Ибрагим Голестан. Свой сборник новелл из современной жизни, вышедший в 1955 г., он назвал «Охота за тенью», предпослав ему в качестве эпиграфа цитату из месневи Джалал эд-Дина Руми:

Птица летит, а тень ее
Скользит по земле, словно в полете.
Глупец бросается в погоню за тенью,
Бежит, изнемогая,
И непрерывно стреляет в тень,
Пока не опустошит колчан.
И вот — пуст колчан жизни, она прошла,
Истрачена в погоне за тенью[73].

Образ «охота за тенью» символизировал в 50-е годы тщету и суетность человеческой жизни, устремленной только к земным заботам и лишенной высоких помыслов. Но в 70-х годах иранские публицисты и писатели стали пользоваться этим термином для обозначения стиля жизни, характера развития всего иранского общества, подразумевая под «охотой за тенью» несостоятельность общего курса капиталистической модернизации страны.

В эти годы наблюдались и попытки дать в публицистике картину научных достижений человечества через призму мусульманской философии и мистики[74]. Характерный пример такой трактовки — статья известного литературного критика, поэта и писателя доктора Ш. Кядкони «Место человека в иранской мистике», напечатанная в журнале «Ханданиха», еженедельнике, предназначенном для широкого круга читетелей[75]. Статья интересна своей постановкой проблемы, тем, как в ней интерпретируется сосуществование новейших научных идей и традиционных исламских религиозно-философских взглядов на мир. «Современный человек прочно стоит на земле и пытливо озирает Вселенную. Опираясь на рычаги мысли, он заглядывает в самые отдаленные ее уголки и разглашает ее секреты. Он облекает в плоть и реальность самые древние сказки человечества, делая нас свидетелями все новых и новых открытий.

В современной культуре, опирающейся на волю и разум, все более сужаются пределы понятия „невозможное“ и, говоря словами современного поэта М. Омида, „сокращается расстояние от руки до желания человека“. Между тем в древние времена и в средневековье человек ощущал себя во Вселенной совсем поиному. Как сказал Аттар:

Знаешь, что есть твое появление в мире?
Появился, как муха, и исчез.

Такой взгляд на человека прослеживается почти у всех народов в ту эпоху.

Проблема осознания человеком своей роли в разных культурах мира необозрима. Несомненно одно: в исламе эта проблема ставилась наиболее глубоко, доказательства чему мы находим в Коране, называющем человека „троном благородства“. Этим высоким качеством наделил человека Аллах. Мистика ислама, прежде всего ее иранская, наиболее плодотворная ветвь, столь высоко подняла миссию человека во Вселенной, что все усилия

в этом направлении, предпринятые современными культурами, едва ли сопоставимы с уровнем творчества великих иранских мистиков.

Среди современных философских школ, наиболее серьезно разрабатывающих проблематику человека, следует назвать философию „человеческого существования“ («фальсафайе эсалате воджуд»), или экзистенциализм. При сравнении основных положений этой философской школы (религиозное направление — Кьеркегор, материалистическое — Сартр) неопровержимым становится, что она ушла не далее пределов, открытых нашими мистиками. Начиная от первых поэтов-суфиев — Санаи, Аттара — и кончая близким нашему времени Хабибом Хорасани, все они раскрывали многообразие человеческого существования, безграничные возможности человеческого духа и ступени его совершенствования.

Своей прекрасной поэзией они поднимали человека до божественного положения „совершенного человека“, обладающего безграничными возможностями... Человек, говорили они, в своей сущности может быть всем, возможности и разновидности „бытия“ в нем необозримы. Он пребывает на грани преобразования себя во что-то бесконечно малое или бесконечно великое.

Пример этому слова Наджм эд-Дина Рази:

О божественная скрижаль,— это ты сам,
О зеркало царственного совершенства,— это ты сам,
Вне тебя нет ничего, чего бы не было в мире,
Все, что ты хочешь, требуй от самого себя —это ты сам.

И это требование относится не только к деяниям нравственным. Фарид эд-Дин Аттар, великий мистик, говоря об усилиях и высокой миссии человека во вселенной, сравнивает его с птицей, корм которой — звезды. И действительно, современный человек собрал в небе только первые зерна знаний, и сегодня он ищет пути к другим планетам.

Прекрасны слова Аттара, обращенные к человеку:

О чудесная птица! Звезды — твой корм
С первых дней твоего появления в мире.
Если ты ищешь чашу, отражающую мир,
[Знай] она — в ларце твоей груди.

Восхваление человека и его места во Вселенной было свойственно не только иранским мистикам, но и другим иранским поэтам и мыслителям, в первую очередь Фирдоуси и Насири Хосроу»[76].

Современное истолкование понятия «совершенный человек» Ш. Кядкони видит в способности человека благодаря новейшим научным открытиям «распоряжаться временем и местом»; он замечает, что «вот это растягивание и сжимание времени и места и есть то, что характерно для сегодняшнего материалистического взгляда, и то, чего не наблюдалось в мировоззрении древнего мира»[77].

Статья Кядкони примечательна сопоставлением концепции человека у современных западных философов-экзистенциалистов и у иранских поэтов-мистиков. Подобный подход уже встречался у многих иранских литераторов и идеологов 60-х годов, однако если в публицистике 60-х годов преимущественно фиксировался сам факт общности философских идей, то Кядкони подчеркивает приоритет иранской мистической философии и поэзии в истолковании проблемы универсальности человека.

## Культура и культурное наследие в официальной политике Ирана 70-х годов

Вторая половина 70-х годов характеризовалась в Иране резким обострением экономических, социально-политических и идеологических противоречий. Высокие темпы экономического развития, быстро расширявшиеся финансово-экономические связи государственно-монополистического уклада с крупнейшими монополиями Запада, серия проводившихся «сверху» экономических, социальных и культурных реформ, свидетельствовавших в целом о стремительном сдвиге в капиталистическом развитии страны, не только не смогли смягчить глубочайших противоречий, заложенных в самом характере избранной властями модели развития, но сами по себе обострили и ускорили проявление общего кризиса [78].

Стремительное становление нового экономического базиса шло при существенном отставании эволюции массового сознания. Если рост государственно-монополистического капитала стимулировался целенаправленной деятельностью политической власти, то в области формирования массовой психологии культивировалась консервативно-охранительная тенденция, сочетавшая призыв к развитию собственных культурно-исторических традиций и критику культуры Запада. Кризис массового сознания, обусловленный несоответствием формы политического правления характеру производства, отчетливо осознавался официальными идеологами. Этот кризис власти пытались преодолеть созданием государственной идеологической доктрины.

Усиленное внимание к проблемам идеологии просматривается в культурной политике Ирана с середины 70-х годов, в выступлениях шаха и шахини, в программе партии «Растахиз», в декларациях проводившихся в стране международных конгрессов по иранской культуре, философии и истории. В 1975 г. официально принятый указ оформил 14 принципов «белой революции» в единую идеологию, «основанную на научной диалектике и призванную раскрыть логику изменений, происшедших в духовной и культурной жизни страны за период „белой революции“» [79]. В выступлении шахини Фарах Пехлеви на Международном конгрессе по иранской философии, состоявшемся в Мешхеде в

сентябре 1975 г., прозвучал призыв к интеграции науки, религии и философии, с тем чтобы «наш материальный прогресс не сопровождался потерей духовности, как это случилось на Западе». Было также подчеркнуто, что Иран намерен улучшать благосостояние своего населения, одновременно делая акцент на развитии культурного наследия и его основного элемента — философии.

Чтобы как-то сгладить социальные и экономические противоречия, аппарат власти стремился выработать такую государственную идеологию, в которой тезис о гармоничном развитии Ирана учитывал бы достижения научно-технической мысли Запада и традиции национальной культуры. Естественно, что идеи национального самосознания, получившие широкое распространение в общественной мысли той поры, заимствовались и переосмысливались официальными идеологами. Существенной чертой этой идеологии стало и антизападничество. При этом критика Запада, носившая ожесточенный характер, ограничивалась только одним, культурным, аспектом. Многие кризисные явления жизни и в самом Иране и вне его, требовавшие глубокого анализа, получали односторонне негативное истолкование. Официальная идеология по каналам массовой информации объясняла социальный и культурный кризис в стране вторжением Запада в производство, культуру, образ жизни.

Неспособность властей повлиять на существо протекавших исторически закономерных процессов толкала их на поиски выхода из кризиса в сфере идеологии, на усиление пропаганды антизападничества в его преимущественно культурологической ипостаси. По мнению властей, именно националистическая культурная доктрина должна была смягчить противоречия общества.

Характерной чертой жизни Ирана 70-х годов было обращение к культурному наследию самых разных общественных сил — буржуазно-демократических и религиозных деятелей, шаха и бюрократии. Но если для первых культурная проблематика явилась отправной точкой в формировании идей национальной самобытности и социального протеста, то для шаха и правящей элиты культурное наследие было орудием политического манипулирования в целях сохранения власти. Истолкование культуры варьируется и меняется, оно становится основой идеологической полемики и сферой формирования новых общественных идей.

Официальная культурно-идеологическая программа, как бы предварявшая экономические реформы, начала складываться в начале 60-х годов. В самом общем плане она была сформулирована в книге шаха Мохаммада Резы Пехлеви «Мое служение родине» [80].

Осмысливая традиции культуры Ирана в свете провозглашенного им нового экономического и политического курса, шах делал упор на возвеличивание древней иранской цивилизации и культурных достижений монархии. Он прославлял деяния пра-

вителей эпохи Ахеменидов и Сасанидов, «при которых иранское искусство и культура достигли зенита», восхвалял зороастризм как «вечно живую, идеалистическую религию», возвеличивал манихейство. При этом шах всячески подчеркивал, что влияние древней иранской цивилизации и доисламских традиций на современный Иран не менее значительно, чем влияние ислама [81].

Было бы, однако, опрометчиво рассматривать данную работу как сугубо прикладную и пропагандистскую. В ней отразились и объективные потребности общественного сознания в переосмыслении исторического и культурного опыта страны. В этом смысле книга шаха суммировала реальные исторические факты и апеллировала к пробудившемуся национальному сознанию иранцев.

В книге отмечалось, что Иран является родиной арийцев, «от которых происходят американцы и европейцы», что персидский язык принадлежит к индоевропейской языковой группе и что персы отличаются в корне от семитской ветви, к которой принадлежат арабы. Гигантским вкладом в культурное наследие справедливо признавалось творчество Фирдоуси, Хафиза, Саади, Руми, Омара Хайяма; подчеркивалось, что «поэзия, достигшая расцвета в исламский период завоевала признание всего мира» [82]. Шах упомянул и о «цивилизаторской миссии» Ирана как связующего звена между культурами Востока и Запада [83].

Касаясь более близких к современности событий, Мохаммед Реза Пехлеви затем подробно остановился на истории конституционного движения 1905—1911 гг.; он оценил это движение как попытку либерализации и вестернизации политической системы, «которую лидеры революции хотели гармонизировать с помощью принципов ислама» [84]. Показательно, что Джамал эд-Дин Афгани характеризуется в книге как реформатор, «внедрявший либерально-демократические и националистические концепции Запада в философскую систему ислама».

Рассматривая политическую борьбу двух клерикальных группировок — прогрессивной (Сеид Бехбехани и Сеид Табатабаи) и консервативной, представлявшей высшее шиитское духовенство, шах отметил, что последняя «расценила либеральные идеи как угрозу высокому положению ислама в иранском обществе» [85]. Эти слова, безусловно, содержали полемический выпад в адрес высшего шиитского духовенства, ибо шах как бы заранее, по аналогии с прошлым, предвидел его реакцию на предстоявшую вестернизацию.

Именно словом «вестернизация» определил Мохаммед Реза Пехлеви стоявшую перед Ираном задачу догнать западные державы, совершившие в новое и новейшее время рывок вперед, к вершинам научного и общественного прогресса. «Сегодня мы делаем много, чтобы сократить этот разрыв,— писал он.— Мы должны не просто догнать Запад. Необходимо привить нашей культуре технологию, а нашу культуру — технологии. Именно здесь, в подходе к технологии, ключ к новому виду лидерства.

Со своими богатыми научными традициями и тысячами образованных молодых людей моя страна может стать лидером мирового масштаба, может представить миру новый синтез Востока и Запада, древности и современности»[86].

Итак, вестернизация экономики, политики, социальных областей с одновременной опорой на великие культурные традиции прошлого. Доктрина шаха 1961 г. включала в культурный фундамент доисламские ценности, зороастризм и манихейство. При этом несколько затенялись роль и значение шиизма как идейной и политической силы.

Запад в данной концепции представал и как образец развития и как обладатель духовных ценностей, присущих также иранской культуре. Иран выступал в книге в роли связующего звена между двумя культурными ареалами, призванного осуществить на новом этапе синтез культур Востока и Запада. Впрочем, шах прозорливо охарактеризовал этот синтез как чрезвычайно трудную задачу, решение которой будет сопряжено с большими трудностями и потребует напряжения всех духовных сил нации[87].

Таковы были основные черты официальной концепции культурного наследия и культуры начала 60-х годов. С течением времени в нее были внесены коррективы.

Уже с конца 60-х годов культурная традиция начинает усиленно использоваться официальной идеологией для укрепления идеи монархии и монархического государства. Тезис о «непрерывности» («эстемрар») иранской культурной традиции стал лейтмотивом серии культурных мероприятий во время празднования 2500-летия иранской монархии в 1971 г. и вошел в качестве неотъемлемой части в официальную культурную доктрину, повлияв в дальнейшем на формирование понятий «культура» и «культурное наследие», «культурные контакты с Западом».

В 1975 г., после выступления шахини Фарах Пехлеви на международном конгрессе по иранской философии в Мешхеде, была сформулирована новая идеологическая программа: достичь благосостояния общества, опираясь на развитие культурного наследия и его первостепенного элемента — философии. Основной тезис этой программы — интеграция философии, науки и религии на Востоке даст возможность избежать переживаемого Западом духовного кризиса — неоднократно был повторен официальными кругами и в дальнейшем.

В январе 1976 г. шах объявил о необходимости выработки основ философии «белой революции», которые должны обобщить ее опыт и выработать принципы государственной идеологии развития. Эти принципы были изложены в программе партии «Растахиз», а также в предпоследней книге шаха — «К великой цивилизации»[88].

«Великая цивилизация, к которой мы идем,— это не просто одна из глав истории страны, это основная глава истории нашего народа, завершение которой должно венчать собой эволю-

цию нескольких тысячелетий иранской истории и культуры. И это завершение, в свою очередь, будет служить началом новой эры в жизни нашего народа.

Все материальные и духовные достижения нашего народа на протяжении тысячелетий, все успехи в творчестве и созидании, все вечные национальные культурные ценности должны стать фундаментом величественного здания культуры, основы основ будущего нашего народа и страны»,— заявил шах[89].

Как мы уже отмечали, кризис массового сознания отчетливо осознавался правителями страны. Отсюда и усиленное внимание к идеологическим аспектам культурного наследия, наблюдаемое на протяжении 1975—1978 гг. в речах членов шахской семьи, в официальных документах, в резолюциях, принимавшихся на собраниях общественности. Большие надежды власти возлагали на созданный в 1977 г. при канцелярии шахини «Центр по изучению мировых культур и культуры Ирана и Запада».

Во время одного из своих последних программных выступлений шахиня Фарах Пехлеви заявила: «Диалоги культур, являющиеся проекцией глубоких традиций в современность, сделают нас мягче. Эти диалоги дадут возможность каждой культуре сохранить и упрочить свои основы, свои корни. Мир будет существовать лишь в том случае, если культуры, подобно музыкальной мелодии, обретут общую гармонию». Касаясь насущных задач иранского общества, шахиня сказала: «Во все века основу нашей жизни составляли непреходящие моральные и культурные ценности, необходимость обеспечения материальных основ жизни человека. Наша цель — достичь такого уровня развития, который бы гармонически сочетал в себе высокие материальные показатели, доступные только при современном уровне науки и технологии, и наши традиционные моральные показатели жизни»[90].

Официальная культурная доктрина, как уже говорилось, ставила своей задачей укрепить идею монархии. Принцип культурной преемственности должен был подтвердить незыблемость власти династии Пехлеви, снабдив ее необходимыми историко-культурными «гарантиями». По решению специально созданного шахом в 1973 г. Высшего совета по культуре и искусству («Шоурайе алийе фарханг о хонар») были начаты разработка тем и издание лекций, рекомендуемых преподавателям истории и культуры Ирана. Всего названо было 29 тем, по каждой из которой составлялись и издавались (тиражом 1 тыс. экз.) лекции-проспекты в виде отдельных брошюр, написанных преподавателями и профессурой университета. Сам перечень тем дает ясное представление об официальной культурной политике тех лет. Ниже приведены некоторые из них.

Шахиншахская история Ирана и ее моральный смысл.

Связь шахиншахской доктрины с жизнью и установлениями иранцев.

Усилия иранцев на пути осуществления шахиншахской док-

трины. Один из аспектов взаимоотношений Ирана с миром (с древности до наших дней).

Иранская культура в столкновении с другими культурами.

Величие иранских мыслителей первых веков ислама.

Богатства и сокровища Ирана.

Вклад иранской культуры и цивилизации в прогресс человечества.

Непрерывность культуры сасанидского Ирана, ее элементы и импульсы.

Национальная сплоченность и единство иранцев.

Исследование иранской нации (семья и общество).

Общность жизни, истории и культуры Ирана с его территориальными и климатическими особенностями.

Своеобразие иранской культуры и ее влияние на единство и независимость иранцев как нации.

Духовные и религиозные течения в Иране.

Изданные по данной тематике лекции ставили своей основной задачей пропаганду среди учащихся значимости и приоритета иранской культуры. Вот что читаем мы в брошюре «Вклад иранской культуры и цивилизации в прогресс человечества»: «Культура каждого народа оценивается по уровню, методам и целям его просвещения. Воспитание молодежи в древнем Иране заключалось в том, что детей приучали жить честно, бороться со злом и несправедливостью и на этом пути вырабатывать свое жизненное кредо. Такой развитой системы воспитания не было нигде на Востоке и даже в Греции, где уровень культуры был очень высок. Даже завоевательная миссия Ирана... была подчинена высоким моральным и гуманным целям. Только под владычеством иранцев народы Востока познали мир и спокойствие...

Древний Иран во многих науках был зачинателем нового — от основания школ и написания учебных книг до успехов в области медицины. Многое забылось, тем не менее вклад этой великой культуры в прогресс культуры ислама, а затем и всего мира следует признать значительным и неопровержимым» [91].

Широко известные факты иранской истории и истории иранской культуры оценивались по-новому, зачастую в националистическом духе. Излагаемый материал призван был не столько пробудить у учащихся познавательный интерес и естественное чувство национальной гордости, сколько воспитывать верноподданнические настроения, создавать ощущение неколебимости устоев существующего государственного устройства, которые сформировались в глубокой древности.

Во многих лекциях обнаруживаются и уже известные по трудам маститых иранских деятелей культуры (например, С. Х. Насра) акценты, присущие культурологической мысли 70-х годов, например критика европоцентристских исторических концепций. Эта критика, объективно закономерная для периода подъема национального самосознания, использовалась здесь для пропаганды монархической идеологии.

В брошюре «Связь шахиншахской доктрины с жизнью и установлениями иранцев» читаем: «Причину столь широкого распространения зороастризма от Македонии до Индии следует искать в распространении идеи шахиншахской власти, послужившей также основой общественного и экономического прогресса той эпохи в самом Иране»[52].

Мы уже отмечали, что принцип культурной преемственности, составлявший глубинную суть не только лекционных курсов, но и множества историко-культурных исследований и публикаций, должен был утвердить незыблемость шахской власти. Однако настойчивость, с которой утверждалась эта идея, к концу 70-х годов уже доказывыла обратное, ибо она отражала, подобно негативу, хаотичность, разобщенность сил общества. Фактическому беспорядку шахская культурная доктрина противоставляла умозрительную, категориальную идею порядка и гармонии. «Культурный национализм» официальной политики призван был ослабить социальный, политический и экономический кризис, как бы компенсировать его в идеологической сфере.

Сплочение нации, объединение мелкобуржуазных слоев, студенчества, крестьянства, рабочих, религиозных деятелей, все более активно выражавших протест, мыслилось официальной идеологией на основе двух идей. Первая состояла в утверждении иранской культурной самобытности, выявлении особенностей национальной культурной традиции и создании на этой базе современной культурной доктрины. При этом официальная политика опиралась на реальные историко-культурные потребности общества и на стремление народа к полной национальной независимости. Второй идеей была резкая критика западной культуры, философии, науки как несостоятельных в познании природы, в создании жизнеспособной модели материального, социального и духовного развития человека в современном мире.

Рост антизападных настроений, наблюдавшийся на протяжении 70-х годов во все возраставших масштабах, по существу, был выражением крепнувшего в стране антиимпериалистического движения. Официальные идеологи использовали антизападничество как средство отведения в националистическое русло оппозиционных течений, и прежде всего тяги масс к идеям прогрессивного социального переустройства. Западным влиянием объяснялись многие кризисные явления — коррупция чиновничье-бюрократической прослойки, пороки капиталистического индустриального города, рост трущоб, инфляция, преступность и т. д.

Характерным примером такого специфически скорректированного освещения проблем страны конца 70-х годов была статья уже известного нам представителя официальных кругов доктора Э. Нераги «Эпоха самосознания уже наступила». Написанная в разгар нарастания революционной ситуации, массовых демонстраций в Тегеране и многих других крупных городах, статья была призвана выразить умонастроения крестьянских

масс и одновременно показать, что эта часть иранского общества весьма высоко оценивается властями в качестве «хранителей» основ национальной культуры.

«Технократы убеждены, что сельское хозяйство в Иране можно вести точно таким же образом, как в Калифорнии,— пишет Нераги.— Когда они говорят о классах с низкими доходами, они обычно оперируют понятиями марксистской философии. Именно эти понятия фигурируют в их теориях, служа притягательным элементом в завоевании общественного признания. Другой их ведущий тезис — о преимуществах справедливого управления и о введении норм законности. Причем они всегда применяют оба аргумента вместе.

Между тем в отношении иранского крестьянства надо исходить из совершенно других критериев.

Крестьянство — один из столпов национальной иранской культуры — должно быть исследовано более тщательно именно в этом аспекте. Я считаю, что настало время точнее определить понятие „национальная культура". Один из важных элементов национальной культуры — это персидский язык. Шиизм и мистику также нельзя сбрасывать со счетов (как и иранские доисламские воззрения). Именно все эти элементы вкупе формируют нашу непревзойденную историческую непрерывность, отбирают и фильтруют в национальной памяти и местных преданиях факты истории, создавая своего рода национальный дух, концентрируя в себе племенные и общинные ценности.

Суть в том, что именно деревня является подлинным хранителем нашей культуры, та самая деревня, которая, по мнению технократов, не имеет никаких перспектив существования» [93].

В данной статье, как в капле воды, отразились расхожие пропагандистские приемы культурной политики шаха и та роль, которая отводилась его доктрине о культурном наследии, призванной сплотить иранское общество. Отсюда вновь и вновь повторяемый тезис о «великой исторической непрерывности традиции», упование на культурное и историческое наследие и надежда на крестьянство, как на «единственного хранителя и собирателя национальных традиций».

Как свидетельствует все сказанное выше, позитивный по своей сути процесс пробуждения национального самосознания, антизападные, антиимпериалистические настроения, интерес к национальной культуре и истории использовались официальной пропагандой для раздувания националистических настроений, для консолидации нации под эгидой монархии и затушевывания социальных конфликтов. Вместе с тем в официальных заявлениях, предназначенных для Запада, постоянно подчеркивалась мысль о синтезе иранской и западной культур и объединяющей роли Ирана как связующего звена между Востоком и Западом.

## Глава III

# ИДЕИ НАЦИОНАЛЬНОГО, КУЛЬТУРНОГО И ОБЩЕСТВЕННОГО САМОСОЗНАНИЯ В ИРАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ 60—70-х ГОДОВ

В художественной литературе 60—70-х годов отчетливо проявляло себя растущее национальное самосознание, в ней шло интенсивное формирование активной гражданской позиции (политической и философско-мировоззренческой), все более яркое воплощение получал социальный протест народа. Политизация культуры, новые грани понятия «культурное наследие», критически острое переосмысление буржуазной культуры Запада — все эти проблемы вошли важным компонентом в творчество ведущих мастеров прозы и поэзии, очертив круг тем и в художественной литературе, и в публицистике тех лет:

— особенности восприятия культурных ценностей Запада, отношение к коммерческому буржуазному искусству;

— культурное наследие и роль культуры в современном обществе;

— новое в облике личности (гражданские, психологические, эстетические, религиозно-этические аспекты).

Возросшую идеологическую остроту проблемы культурного и национального самоопределения в развивающихся странах отмечают многие исследователи, подчеркивающие идеологизацию художественного творчества и области гуманитарных знаний в странах «третьего мира» [1]. Развитие культуры при этом шло как бы в двух направлениях. Складывалась культура, производившаяся и потреблявшаяся высшими и средними слоями общества, культура, усваивавшая многое из опыта западного искусства и выдвигавшая собственные живые идеи. Одновременно быстро развивалась массовая культура, что во многом было следствием деятельности иностранных издательств, кино- и телекомпаний, определявших характер и масштабы распространения информации. Этот последний вид культуры, широкодоступный и активно развивавшийся, оказывал на традиционное сознание преимущественно разрушительное воздействие.

Оба потока культуры иногда соприкасались и переплетались, хотя в целом развивались как бы в противоположных направле-

ниях. Высокая культура, замкнутая кругом интеллектуалов, создавала произведения высокой мысли, усложняя свой язык и образы. Народное же сознание, ища защиты от массированного воздействия коммерческой культуры, устремилось в сферу мусульманской этики, эстетики и философской мысли.

Схема параллельного существования двух независимых потоков культуры, типичная для большинства развивающихся стран, не может быть полностью отнесена к Ирану. Для иранской культуры 70-х годов, в частности для художественной литературы, скорее были характерны объединяющий художников и ученых дух поиска общенациональных идеалов и жажда социальных перемен. Произведения передовых иранских художников способствовали созданию некоего общего духовного климата, ибо были пронизаны антидеспотическими настроениями и призывами к отказу от всех форм и видов угнетения (внутренних и внешних).

Поскольку на протяжении 70-х годов в Иране иностранная коммерческая культура внедрялась очень широко, это явление стало представляться общественному сознанию как реальная угроза национальному существованию, как олицетворение грозящего Ирану духовного закабаления с Запада. Вот почему 70-е годы и в общественной мысли Ирана, и в художественном творчестве были отмечены интенсивным поиском оптимальных вариантов культурного развития, критическим отношением к иностранной массовой культуре и ее отечественной разновидности, поиском действенной альтернативы протекающему кризису.

Литературно-художественная и научная мысль Ирана изучала уже исследованные и описанные на Западе проблемы — отчуждение личности в капиталистическом обществе, разрушительные последствия экологического кризиса и урбанизации. Вместе с тем в литературе 70-х годов заметно возросло влияние идей национального самосознания, более масштабным и углубленным стало представление о противоречиях реального мира.

От описания конкретно-исторических обстоятельств жизни героя и раскрытия его характера в данных обстоятельствах (как это было в произведениях ведущих писателей-реалистов 50-х и 60-х годов — Садека Хедаята, Джамаль-заде, Садека Чубека, Бехазина и многих других) [2] интерес художника переместился к исследованию того, как реагирует личность на новые условия жизни. Эту проблематику — преимущественно в социально-психологическом ракурсе — мы находим в произведениях прозаиков Феридуна Тонкабони, Голамхосейна Саэди, Джамала Мирсадеки, Ибрахима Голестана и других авторов, выступивших в 70-е годы.

Возрастание социальной зоркости иранской прозы на рубеже 60—70-х годов отмечалось и самими иранцами [3], и советскими исследователями [4]. Особое внимание прозаиков-новеллистов привлекла среда интеллигенции. Жизнь учителей, врачей, чиновни-

ков и студентов стала одной из основных тем персидской новеллистики. Она исследовалась в социальном и философско-критическом аспектах, как поле столкновения человека с капиталистическим миром и его законами. Наибольшую актуальность приобрело сатирическое осмеяние массовой культуры, нравов прессы и телевидения. Тема обретения своих духовных корней, стремление оградить их от «модернизации» на буржуазный манер стали отчетливо звучать в произведениях Д. Мирсадеки, Н. Ибрагими, Ф. Тонкабони. Внимание к проблемам культуры стало превалировать и в творчестве Голамхосейна Саэди конца 70-х годов.

Призрачность идеалов иранской буржуазии, приобщившейся к нефтяному буму; уродливые формы коммерческой культуры, проникающей в самые глухие уголки страны и еще более подчеркивающей нищету обездоленного народа; темные предрассудки, определяющие поведение людей,— таковы были новые темы произведений иранской прозы 60-х и 70-х годов.

По сравнению с предыдущим литературным периодом изменилась и стилистика. Добротное реалистическое описание начинает постепенно уступать место философскому осмыслению; все большее значение приобретают вопросы морали и нравственности [5].

Некоторые прозаики, например Феридун Тонкабони и Амин Факири (пишущий на деревенскую тему), тяготеют к документальной и публицистической манере. Другие вносят в свое творчество заметный элемент условности.

Задача, поставленная временем: показать, как сказывается на личности воздействие новых форм угнетения, добавившихся к старым, полуфеодальным,— продиктовала и новые приемы письма. Теперь герой чаще всего рассматривается как частица огромного и непонятного социального механизма. Невластность над своей судьбой, подчиненность требованиям этого механизма досконально раскрыты в рассказах Ф. Тонкабони 60-х — начала 70-х годов «Звезды темной ночи» и «Пленники земли» [6]. Позже писатель сформулирует свое отношение к капиталистическому укладу жизни более открыто, и это новое отношение воплотится в более социологизированные и политизированные произведения (книга «Ходьба по рельсам». Тегеран, 1978).

Иранская проза конца 60-х — начала 70-х годов воссоздавала в своих героях черты социального характера, выковывающегося в сложных перипетиях национально-освободительной борьбы 40-х годов. Облик такого героя, идеалы национально-освободительной борьбы наиболее ярко воплотились в романе Симин Данешвар «Савашун» [7], а также в произведениях педагога и писателя Самада Бехранги.

В период нарастания революционной ситуации в среде иранского студенчества широкую популярность приобрели идеи религиозного обновления, выдвинутые Али Шариати (1933—1977). Наряду с культурологическими исследованиями этических и эс-

тетических принципов ислама Али Шариати был автором нелегально распространявшихся лекций и литературных произведений, отвечавших потребностям тех слоев иранского общества, для которых религия стала способом реализации настроений гражданского неповиновения и революционного бунта.

Исследование литературно-художественных материалов в данной главе построено по принципу: от художественных произведений маститых художников, отразивших наиболее острые проблемы иранской культуры, к произведениям молодых авторов, высветивших новые для своего времени представления о личности и идеалах национальной борьбы.

### «Тайные и явные прелести мелкой буржуазии» Феридуна Тонкабони. Развенчание буржуазной культуры и буржуазного образа жизни

Новая социальная и духовная реальность иранской жизни вошла в творчество Ф. Тонкабони естественно и органично, ибо со многими ее проблемами он сам сталкивался ежечасно и ежедневно, будучи учителем, редактором, чиновником ведомства просвещения. Жизненным проблемам средних городских слоев посвящены многие рассказы Ф. Тонкабони — «Благопристойная, счастливая жизнь», «Жизнь в кредит», «Три варианта счастья», «Цвет интеллигенции, сливки общества», «Машина по борьбе с неграмотностью»[8]. Во всех них в разной тональности — то с сарказмом, то с легкой иронией—описано обуржуазивание жизни части демократической творческой интеллигенции. Явление это, уже проанализированное и прокомментированное ранее в «Западничестве» Але Ахмада, в разгар нефтяного бума предстало в новом облике и качестве. И на долю Ф. Тонкабони выпала задача показать, какие перемены произошли на протяжении 60—70-х годов в облике иранского интеллигента.

В новеллистике Ф. Тонкабони отчетливо различимы настроения социальной неудовлетворенности, смутного недовольства героев самими собой, сознание того, что по-старому уже жить невозможно.

«День за днем течет наша благопристойная, счастливая жизнь. Отчего же меня постоянно гложет какая-то смутная тревога? Я не живу, я все время чего-то жду. Мне кажется, я потерял что-то и не могу найти... У меня все не клеится. Я ищу, жду,— сам не знаю чего. Знаю только, что оно лежит где-то за этим внешним благополучием, ослепительной чистотой и порядком... Годами я не вижу друзей. А если случается встретиться где-нибудь, мы испытываем неловкость. Нам уже нечего сказать друг другу. Жаркие споры и горячие диспуты — все забыто. Прежняя беззаботность, легкость и окрыленность развеялись, все исчезло бесследно, отгремело, словно весенняя гроза. Теперешняя моя жизнь струится спокойной речушкой в неизменном, заранее намеченном русле. Вернее сказать, это не речушка даже, а тихий водоем, вода в котором настолько отстоялась (или настолько ее мало), что достаточно дважды взглянуть на его дно, чтобы знать наперечет все песчинки»[9].

Лиризм сменяется беспощадным обличением, в котором открыто проявляется общественный темперамент писателя. Объектом сатирического изображения становится не отдельная личность и не отдельный слой общества, но явление общегосударственного масштаба — культурная политика шахской администрации, и в частности широко проводимая в стране кампания по преодолению неграмотности (рассказ «Машина по борьбе с неграмотностью»). Сатира Ф. Тонкабони служит яркой иллюстрацией сути происходившего.

«И вот наступил 2006 год. Борьба с неграмотностью достигла неслыханного размаха. Правительство не жалело сил и средств. На нужды просвещения уходил весь без остатка военный и хозяйственный бюджет. Полиция сменила дубинки на здоровенные карандаши, штыки служили для заточки каламов. Никаких мер принуждения: телесные наказания, тюрьмы, расстрелы — все это было давным-давно забыто. Неграмотных отказывались обслуживать в магазинах, фотографы их не фотографировали, а нотариальные конторы не заверяли им документов (хотя, чтобы попасть в классы по ликвидации неграмотности, требовались четыре фотокарточки и копия удостоверения личности в двух экземплярах). В очереди на автобус или такси люди коротали время, почитывая книжечки, выпущенные „Центром по изданию литературы для неграмотных". Эти популярные брошюры можно было встретить в любой парикмахерской, у всех чистильщиков сапог и в приемной у каждого врача. Служащие государственных учреждений с энтузиазмом отчисляли на священное дело борьбы с неграмотностью не однодневную, месячную зарплату, несмотря на то что потом от голода еле волочили ноги» [10].

Искусно пародируя стиль пропагандистских кампаний той поры, когда осуществлялись программы «белой революции» в области просвещения, Тонкабони показывает смехотворность идеи сверхскоростного создания в стране «новой цивилизации». За каждой фразой писателя велика была узнаваемость культурной реальности Ирана времен нефтяного бума, всевозможных международных фестивалей, представительных форумов, устраиваемых во имя прославления правящей династии и ее притязаний на лидерство в «третьем мире». В социальной сатире писателя прослеживается преемственность с идеями публицистики Але Ахмада. Как и Але Ахмад, Ф. Тонкабони весьма критически оценивает состояние национальной науки (прежде всего гуманитарных областей знания), обвиняя ее в схоластике. Пафос отрицания у Але Ахмада диктовался чувством горечи от сознания отсталости своей страны. Тревога Ф. Тонкабони несколько иного свойства: ему претит профанация науки, а также тот откровенно спекулятивный дух, который господствует при проведении официального культурного курса.

В последующие годы Ф. Тонкабони продолжил в своем творчестве образное исследование роли интеллигенции, но уже в более широком социальном контексте. В его рассказах — и лирических и сатирических,— написанных в 60-х — начале 70-х годов, почти всегда присутствует ключевой поэтический образ, как бы расшифровывающий авторскую идею, вернее, авторское истолкование событий и фактов, передаваемых подчеркнуто ней-

грально и беспристрастно. Именно таково построение большинства рассказов, вошедших в сборники «Звезды темной ночи» (Тегеран, 1968), «Пленники земли» (Тегеран, 1963), «Пешка» (Тегеран, 1966).

В рассказе «Звезды темной ночи» подобного рода ключевым образом служит противопоставление маленького, беспомощного героя, «наблюдающего за борьбой людей и поединком героев сквозь грязные стекла маленького окошка», далеким, мерцающим в небе звездам, «бессильным перед темной ночью и способным пробудить в человеке только пустые, несбыточные мечты». В рассказе «Благопристойная, счастливая жизнь» существование героя автор уподобляет маленькому тихому водоему со стоячей водой. Мелкий водоем, стоячая вода, грязное оконце, сквозь которое мерцают далекие звезды,— все это символы жизни, лишенной действия и какого-либо творческого начала часто по независящим от героев причинам. Подобная символика пришла в прозу из персидской поэзии тех лет: стихов Н. Надерпура, Ф. Мошири, Нима Юшиджа [11].

Для лирико-философских и сатирических рассказов Ф. Тонкабони характерно присутствие дидактического начала, ибо, несмотря на нейтральный тон повествования, нравственная позиция автора всегда четко выражена.

Ненависть к гнету и тирании, стремление пробудить в человеке достоинство, помочь преодолеть страх и раболепие перед сильными мира сего — таков этический императив большинства рассказов из сборника «Пленники земли». Это рассказы о людях обездоленных и надломленных, которым писатель сострадает и характеры которых он одновременно бесстрастно исследует [12].

Присутствие отчетливых нравственных критериев в новеллах Ф. Тонкабони придавало особую значимость его творчеству. Порокам феодализма и нового, капиталистического уклада писатель противопоставлял нравственные и этические ценности, хранимые в глубинах народной жизни. Свои идеи он утверждал на примере частных судеб героев — чиновников, крестьян, мелкого городского люда, представителей интеллигенции. Во многих своих произведениях он обличал убогость и шарлатанство массовой культуры («Великолепная троица»), нравы новых богатеев и «творческой» интеллигенции, бездумно копирующих стиль жизни на Западе («Цвет интеллигенции, сливки общества», «Благопристойная, счастливая жизнь»).

В творчестве писателя открыто звучало критическое отношение к официальной культуре. Эта черта, присущая и другим иранским художникам второй половины XX в., представляла собой реакцию на назойливое и целенаправленное использование властями культурного достояния в спекулятивных целях. В условиях постоянного унижения национального достоинства иранцев, наблюдавших хозяйничанье в стране десятков тысяч иностранных советников, представителей различных компаний и спе-

циалистов, в условиях усиливавшейся эксплуатации низов и коррупции верхов официально пропагандировавшаяся доктрина величия культурного наследия Ирана и непрерывности традиций воспринималась в народе как насмешка и профанация культуры. Науке, либо поставившей себя на службу интересам монархии, либо укрывшейся от современности за стеной локальных, частных проблем истории и филологии, прогрессивные иранские писатели, и среди них Ф. Тонкабони, противопоставляли немеркнущие ценности народной культуры и поэтическое наследие классиков персидской литературы — Джелал эд-Дина Руми, Аттара, Хафиза.

К середине 70-х годов, когда общественные, политические и экономические конфликты в стране обострились и обрели черты кризиса, чреватого взрывом, литература, и прежде всего проза больших писателей, дала свою оценку происходящего. Показательна в этом смысле книга Ф. Тонкабони «Ходьба по рельсам» (Тегеран, 1978) и в ней повесть «Скрытые и явные прелести мелкой буржуазии» [13].

Впрочем, назвать ее повестью можно лишь условно. Это произведение скорее относится к какому-то новому для писателя жанру, напоминающему очерки исследователей нравов русского общества конца XIX — начала XX в. Глеба Успенского и Владимира Гиляровского.

Писатель поставил цель дать как бы социологический срез общества, показав умонастроения иранской интеллигенции, характерные черты ее социально-психологического облика. Этой задаче подчинены обрисовка героев, композиция и стилистика. Художественный вымысел сказался здесь минимально, лишь в диалогах и монологах. Герои даны не в развитии характеров, не в портретном изображении, но в разговорах, спорах, воспоминаниях и размышлениях.

Автор представляет читателю компанию школьных приятелей, собравшихся на вечеринке. Персонажи как бы олицетворяют разных представителей интеллигенции (технократов, чиновников, предпринимателей, интеллектуалов). Все они в меру сил и способностей устроили свою судьбу, приобщились к процветанию, но все они несчастны, не удовлетворены ни своей жизнью, ни общим ходом событий в стране. Из отрывочных рассказов, реплик и поступков этих людей складывается, как из отдельных элементов мозаики, цельная картина духовного состояния иранского общества, пребывающего в конце 70-х годов в состоянии брожения и социальной напряженности.

Причина неудовлетворенности героев — несоответствие между мечтами и надеждами их юности и тем, к чему они пришли спустя 20 лет. Материальное благополучие не только не внесло в их жизнь ощущение счастья, но, напротив, обусловило пустоту их существования, ибо они оказались заняты погоней за обладанием теми благами, которые должны были подтвердить их принадлежность к процветающему классу общества.

Вечер устраивает самый удачливый из друзей. Он начал свой жизненный путь с небольшой должности в министерстве финансов, а затем возглавил крупное налоговое ведомство, и, как говорили злые языки, «граница между государственными и его личными интересами представлялась весьма расплывчатой. Хозяин дома не придавал никакого значения подобным разговорам и не очень печалился. Вот почему в свои сорок с лишним лет он выглядел как тридцатилетний. Он любил гостей и славился среди знакомых радушием и весельем» (с. 16).

Автор представляет друзей по их прозвищам, которыми они наделили друг друга в годы юности. С той поры каждый сделал карьеру в избранной сфере, и теперь старые прозвища придают их общению оттенок некоторой горечи, тем более что каждое из них имеет свое отношение и к их нынешней деятельности. «Посол» работает в министерстве иностранных дел, «Ревизор» начал как выездной практикант одной из фармацевтических фирм, а сейчас возглавляет одно из крупных ее отделений. «Доктор-ветеринар» стал действительно ветеринаром; он очень стесняется своей специальности, так как когда-то она постоянно вызывала насмешки друзей. Он вскоре оставил эту работу и перебрался в министерство, а потом основал «Общество по заготовке и продаже яиц», весьма процветающее и приносящее немалый доход. «Господин Учитель» — педагог, который проработал в школе 15 лет, мирясь со скудным заработком и нищенским существованием своей семьи. Работу свою он любил, хотя она не давала ему возможности хоть как-то сравняться по положению с друзьями. Семья росла, соответственно росли и расходы. Приходилось брать дополнительную нагрузку по 40 часов в неделю и работать без выходных. В конце концов он сдался: поговорил кое с кем и перешел в министерское учреждение под громким названием «Управление по внедрению новых методов обучения грамоте взрослого населения». «Инженер» возглавляет одну из ведущих проектно-строительных фирм.

Встретившись, друзья пьют, веселятся, подтрунивают друг над другом и над самими собой. Они хвастают успехами, вспоминают юность, шутят и за всем этим словесным калейдоскопом мелькает одна тревожащая всех мысль: как жить дальше, как примирить свою личную судьбу с судьбой своей страны? В размышлениях героев раскрываются мысли самого автора. Оттого и возникает при чтении ощущение: автор говорит о злободневном, наболевшем, тревожащем всех его соотечественников, ибо он обнажает скрытые признаки недуга, поразившего все общество. Наиболее близок автору Господин Учитель. Это думающая активная натура, талантливый педагог, который не может приучить себя к службе в ведомстве просвещения, к вынужденному безделью чиновника.

«Прошел уже месяц с тех пор, как он стал чиновником, но только теперь он понял, какие гроши получал в школе в течение всех этих пятнадцати лет учительства.

Новая его работа заключалась в редактировании обзоров, сделанных по переводам весьма наспех и небрежно. Он приводил эти обзоры в божеский вид, хотя не был уверен, что их затем кто-либо прочтет. На работу уходило не более двух часов, в остальное время делать было абсолютно нечего. Вынужденное безделье особенно раздражало. Поначалу он приносил с собой книги, но читать было невозможно. В комнате кроме него сидело еще два или три человека, постоянно возникали разговоры, в которые втягивался и он. Когда становилось невмоготу, он выходил поговорить, попить чаю или кофе, покурить, а потом снова возвращался „в клетку". Так именовал он свое рабочее место.

Он стал раздражительным. Друзья слышали от него одно только брюзжание, и непонятно было: то ли он жаловался, то ли просил помощи, чтобы вырваться из опостылевшей клетки. Однако проходил месяц, ему выписывали чек, кроме того, на его имя поступали денежные переводы, мелкие или крупные суммы за разные работы, и тогда в душе у него пробуждалось приятное чувство — тень удовольствия или радости.

Однако неудовлетворенность вскоре возвращалась, к ней прибавлялось сознание, что он слабоволен, и все, вместе взятое, приводило к тому, что Господин Учитель стал частенько прибегать к алкоголю, чтобы восстановить душевное равновесие» (с. 29).

Несмотря на некоторую заданность и статичность композиции, несмотря на обилие монологов, повесть читается легко. Это достигается за счет следующего композиционного и стилистического приема: когда разговор друзей принимает слишком острый характер, а саморазоблачение достигает критической точки, автор прерывает речь персонажа, произносящего монолог, остроумным замечанием или меняет место действия. Это как бы смягчает горечь сказанного, ослабляет жестокость правды. Переход от трагического к комическому позволяет увидеть и самих героев, и их душевные драмы в ироническом ракурсе. Писатель рисует своих геров без прикрас, в беспощадном свете реальности, а иной раз заставляет посмотреть на них как на невольных персонажей современной ярмарки тщеславия. Талант сатирика превращает болезни общества не столько в предмет мрачных раздумий, сколько в объект осмеяния.

Душевный дискомфорт, отягощающий жизнь героев, ощутим и в их общении на вечеринке. Они ищут средство заглушить свою тревогу, снять внутреннее напряжение и неудовлетворенность. Этим средством становится алкоголь. Пьют много — коктейли, виски, водку. Потом курят терьяк. Танцуют под музыку, исполняемую самыми модными ансамблями, звучащую из самых новейших импортных музыкальных систем, демонстрируют туалеты и драгоценности, хвастают заграничными сувенирами, говорят только о поездках за рубеж.

«А почему мы все время плачемся на судьбу и жалуемся друг другу? В чем дело? У всех есть деньги и положение...» (с. 42). Ответить на этот вопрос пытается Господин Учитель. «Дело не в деньгах,— говорит он.— Черт с ней, с моей работой, я неудачник. В душе у меня — какая-то пустота. И ее не заполнишь ни деньгами, никакими вещами вроде дачи, машины, сада и прочего добра. Скажу вам откровенно: если кошка не может добраться до мяса, она говорит: „Мясо протухло". Мы добрались до мяса, и нам теперь нет дела, чем оно воняет. Но мы опять недовольны, нам опять плохо. Весь фокус в том, что в сердце пустота и оно твердит: „Все ваши приобретения — чепуха, бессмыслица, глупость".

Ревизор прокомментировал: „Спор понемногу принимает философский характер!"

Доктор добавил „Может, нам не хватает веры?" Затем, прижав картинным жестом одну руку в груди и вытянув вверх другую, произнес: „О вера, дева светлая, как сталь..."» (с. 43).

«Почему нам так плохо?»,— вопрошают друг друга друзья. Всех их мучает одно — отсутствие жизненных принципов, только и придающих смысл повседневным делам.

«— Ты спрашиваешь, не потеряли ли мы веру? — заговорил Посол.— Да я ни во что и ни в кого не верю. Ни в небо, ни в землю. Ни в коммунизм, ни в капитализм, ни социалистам не верю, ни фашистам, ни левым, ни правым. Ни государству, ни народу. Провались они все! И прежде всего этот поганый народ!

— А при чем тут народ, чем он виноват? — спросил Учитель.

— Народ и виноват больше всего. Если люди тупы и глупы, они заслуживают, чтобы им плевали в лицо и издевались как угодно. Эти скоты никогда не были людьми и никогда ими не будут. Это они погубили и свою жизнь, и нашу» (с. 43).

Горечь и раздражение родились у Посла не только под влиянием винных паров. В его словах горечь от попранной надежды и неосуществившейся мечты, политических поражений. В его словах и нарастающее сознание необходимости изменения порядка вещей. Но последнее присутствует невысказанно, этот вывод лишь подразумевается. А пока льются и льются ничем не сдерживаемые откровенные признания.

«То, что кругом люди, которые не верят ни правым, ни левым, это еще не самое главное. Беда в том, что мы не верим в самих себя. Мы пьем напропалую, ищем развлечений, погружаемся во всякие дела и заботы. Все это, чтобы заглушить в себе проклятые вопросы. Но это нам не удается... Наша беда в потере идеалов и целей, в том, что мы разменяли их на вещи. И в этом виноваты мы сами, только мы и никто другой. Деньги, дома, автомобили, сады, земельные участки тут ни при чем, это средства жизни. Несчастье в том, что все эти средства мы приобрели по слишком высокой цене. Слишком высокой. По цене целей и идеалов нашей молодости. И потому мы постоянно ощущаем обман. Отсюда пустота, отсюда этот навязчивый, не умолкающий внутри нас голос.

Самое же большое наше несчастье в том, что эти пустые игры не дают радости нашей душе, а отказаться от них у нас не хватает воли...» (с. 45).

Саморазоблачение рождает желание искать немедленный выход из тупика, разрубить гордиев узел одним ударом. И вот решение уже прозвучало из уст Доктора, человека практического склада. «Выход только один — то, что делают многие: надо бежать из этой несчастной страны, уехать куда-нибудь подальше и зажить по-человечески. Не случайно ведь уезжают поголовно все, кто может, с женами и детьми... навсегда» (с. 46).

И снова звучит трезвый голос Учителя, считающего подобный выход малодушным. Его слова — это точка зрения самого писателя. Не осуждая многих тысяч иранцев, покинувших Иран в 70-е годы, писатель считает, что, уезжая, они увозят с собой и все свои душевные недуги и проблемы, прибавляя к ним еще одно, самое тяжкое, испытание — судьбу эмигранта.

«— Куда ты уедешь? От кого убежишь? От себя? Наше горе — не во внешних обстоятельствах. Оно — в нашей вялости, в неискоренимой лени, в том, что когда по логике вещей мы не должны примиряться с обстоятельствами, мы тем не менее покорно принимаем их по лени, по благодушию. А потом нам становится невмоготу, и мы мечтаем убежать, скрыться куда-нибудь далеко... Несчастье в том, что мы лишены силы воли, что мы слабы, нерешительны, ленивы и изнеженны.

Но в то же время мы, к сожалению, обладаем умом и чувствительным сердцем. Да, мой друг. мы поражены давно известной в истории болезнью Гамлета. С той только разницей, что Гамлет был храбр, а мы малодушны. Малодушны до мозга костей и, может быть, еще порочны» (с. 47).

Как видим, приговор Учителя беспощаден. Такая честность по отношению к себе и своим друзьям — свидетельство гражданского мужества и героя, и самого автора. Ибо проблема, волнующая персонажей повести, затронула значительные слои иранской интеллигенции (прежде всего людей состоятельных) и оказалась в 70-е годы весьма актуальной и болезненной.

Многословные тирады и саморазоблачения героев повести объясняются еще одной причиной — тоской по дружескому общению, по потерянному, но так необходимому каждому из них чувству солидарности. Это чувство, объединявшее их в годы юности, сейчас утеряно, так как образ их жизни главным для них сделал предпринимательскую или чиновничью деятельность, открывающую доступ к деньгам, комфорту, власти, и взамен отбирал свободу духа, дружеское общение.

Для каждого из друзей наступило время отрезвления, когда исчезла жажда приобретательства и за фасадом благополучия они ощутили себя одинокими и обманутыми.

Каждой репликой и характеристикой Ф. Тонкабони разоблачает скрытный недуг обуржуазивания. Он обнаруживает следы этой болезни у бюрократов, технократов и чиновников — буржуа первого поколения, еще помнящих нищую юность и свои тогдашние мечты.

В своей книге «Ходьба по рельсам» Ф. Тонкабони говорит об исканиях иранской интеллигенции в 60—70-е годы. Роль средних слоев в движении за национализацию иранской нефти и демократизацию режима в стране была очень велика [14].

Участие в общенациональном движении стимулировало подъем духовных сил, усиливало интерес к истории духовного и политического пробуждения других народов. Оказалось, что раздумья и тревоги, волновавшие иранцев в те годы, не были чем-то уникальным, присущим только их стране и их региону, их культурным и философским исканиям, но ранее уже в какой-то мере были пережиты и осмыслены европейскими писателями и философами. И тогда в духовной жизни страны возник интерес к творениям художников XX в.: Ромена Роллана, Льва Толстого, Максима Горького, Альбера Камю, Жана Поля Сартра. Суть своих духовных исканий иранские интеллектуалы осмысливали, обращаясь к творчеству автора «Жан-Кристофа» и «Очарованной души». Максим Горький привлекал их проникновением в

мир чувств угнетенных и обездоленных, разоблачением пошлости буржуазной культуры. Лев Толстой раскрывал духовную жизнь народа и учил распознавать в культуре здоровые и больные явления. Именно поэтому Ф. Тонкабони перевел и опубликовал «Что такое искусство» и «Сколько человеку земли нужно» Льва Толстого. Эти произведения, а также рассказ Горького «Дед Архип и Ленька» он включил в общий сборник вместе с рассказами иранских писателей — Садека Хедаята и Джелала Але Ахмада, а также произведениями чешского писателя Яна Дрды и югославского политолога-диссидента Милована Джиласа. Ф. Тонкабони (как составитель и автор предисловия) видел свою задачу в том, чтобы «заставить читателя думать о таких значимых для человека понятиях, как война, бедность, красота и уродство, добро и зло, ложь и правда... чтобы научить его воспринимать многообразие жизни и быть в состоянии сделать выбор» [15].

В 60-е годы на творчество Ф. Тонкабони большое влияние оказали Сартр и Камю, раскрывшие трагическое одиночество человека в современном мире. В 70-е годы Ф. Тонкабони оказались особенно близки лучшие произведения французского и русского реализма XIX—XX вв.

Размышляя о путях развития Ирана, Ф. Тонкабони отвергает буржуазный образ жизни, буржуазную мораль и буржуазное искусство. При этом он опирается не столько на чисто иранские нормативы и устои (культурное прошлое, религиозные постулаты), сколько на духовные ценности мировой культуры. Именно высокие ориентиры мирового искусства в сочетании с народными истоками его собственного творчества помогли Ф. Тонкабони верно оценить происходящее в его стране, не дать увлечь себя шовинистическому угару и национализму, столь распространенным в верхних слоях иранского общества.

Отношения Ф. Тонкабони к шахской культурной доктрине ярко проявляется в сатирическом рассказе «Женщина в Шах-наме» [16]. С блеском пародирует автор псевдонаучные опусы, состоящие в основном из пышных славословий в адрес «древних сокровищ иранской культуры». Подобного рода речи произносились в неисчислимом количестве на юбилейных сессиях, проводившихся в самом Иране и за рубежом для пропаганды незыблемости монархии. Дав своему рассказу подзаголовок «Стопроцентно обоснованное научное исследование», Ф. Тонкабони высмеивает стиль филологических штудий, манеру к месту и не к месту вставлять пространные цитаты из иранской классической поэзии. Его собственные пародийные стихи, написанные в подражание «Шах-наме», исполнены блеска и остроумия. В них легендарные героини «Шах-наме» — Рудабе, Судабе, Маниже — благодаря авторской иронии и насмешке лишились эпической монументальности, стали персонажами современного сатирического плана [17].

Мы уже упоминали о роли поэзии в новеллистике Ф. Тонка-

бони, об использовании им поэтической символики, придающей основной авторской идее особую глубину. Эпиграф из поэмы Сиявуша Кесраи («Взойди, о солнце, о луч надежды! Взойди, о солнечное светило!»), предпосланный рассказу «Звезды в темной ночи» (из сборника того же названия, 1968), переводит прозаическое повествование в обобщенно-символический план.

Своей повести «Скрытые и явные прелести мелкой буржуазии» Ф. Тонкабони предпослал эпиграф из Нима Юшиджа, основоположника новой иранской поэзии:

Надо всем колдуют чары,
Придающие зловонному трупу видимость мертвой жизни,
Все охвачены страхом,
Как бы со дна этого зловонного водоема
Не поднялась и не коснулась губ черная жижа,
Как бы комья грязи со стенок
Не бросили на них тень,
Большую или малую.
Все охвачены страхом,
Как бы гниющий лик ведьмы,
Краской и белилами маскирующий ложь,
Не притянул их к себе.

«Этой дальней дорогой» [16].

Символический образ зловонного болота ассоциировался с духовным климатом страны. Строки поэта определяли авторское отношение к описываемым событиям, они были метафорой той жизни, в которой барахтались герои Повествование и речи персонажей своим бытовым, реалистическим планом как бы контрастировали с образной картиной Нима Юшиджа. Строки поэта, предпосланные прозаическому повествованию, настраивали читателя на обобщение, философское восприятие текста.

Заключая «Скрытые и явные прелести мелкой буржуазии», писатель сообщает:

«У Горького есть книга под названием „Мелкая буржуазия", у режиссера Луиса Бунюэля — фильм „Скрытое обаяние буржуазии". Думая, как мне озаглавить написанное, я использовал оба этих названия. И поскольку мелкая буржуазия в нашем обществе на протяжении последних нескольких лет благодаря обрушившимся на нее деньгам (которые сами по себе были лишь мелкими крохами со стола крупной буржуазии) смогла свое скрытое обаяние сделать явным, я счел возможным добавить в название и это последнее слово.

На странице 39 моего текста один из персонажей пересказывает эпизод из книги „Жан-Кристоф" Ромена Роллана. Я приведу ниже цитату из этой книги, имеющей много общего с судьбой и характером некоторых моих героев. Мне хочется особо подчеркнуть, что „Жан-Кристоф" был „священной книгой" юности моих героев...» [19].

«Жан-Кристоф» привлек внимание молодых иранцев прежде всего идеей бунта против буржуазности, за свободу личности, идеей борьбы человека против угнетения и несправедливости.

Современные исследователи романа «Жан-Кристоф» отмечают характерное для автора обращение к истокам европейской философской мысли и традициям средневековой культуры, в частности к символике притчи. В поэтической системе романа значительное место занимают образы реки, путника, дороги. «С темой вечно развивающейся жизни сливается тема вечно идущего вперед человека. „Человек в пути" становится ключевым образом романа. Он возникает с первых же строк и ощущается уже в эпиграфе из „Божественной комедии" Данте, который соотносит начало человеческой жизни с началом пути — „когда заря была еще светла". Вся жизнь героя осмысливается как путь через страдание — к радости, от мрака — к свету»[20].

Р. Роллан не раз в романе и в своих воспоминаниях говорит о пуританизме Кристофа, о высоко понимаемом им чувстве долга и готовности выполнить возложенную на него судьбой священную миссию. Бог Кристофа, уточняет Р. Роллан,— это сама Жизнь, предстающая как некое организованное целое со своими непреложными законами, подчиняющими себе отдельную личность.

Тема предназначения определяет образ Кристофа, придает ему цельность, несмотря на постоянное внутреннее развитие героя. Исключительность героя заключается именно в предопределенности его роли. Здесь образ переходит в символический план. Герой Роллана весь в будущем, в «грядущем дне», он осознается как провозвестник этого будущего, как предтеча того братства народов, о котором мечтает автор.

Исследователи творчества Р. Роллана справедливо подчеркивали близость «Жан-Кристофа» к философской романтической поэзии с ее универсальной образностью и лирическим символизмом. Одновременно «роман-поэму» Роллана можно назвать и философским «романом-притчей», что сближает его с интеллектуальным романом Т. Манна, с романами-притчами Г. Гессе и А. Камю, драмами Б. Брехта. Эмоциональная взволнованность, лирический подъем «Жан-Кристофа», отнюдь не мешает ему быть романом идей. Многозначная символика образов романа, его композиция, его стилистика воплощали гуманистическую идею единства человека с миром и окружающими людьми.

Выделенные выше особенности «Жан-Кристофа» оказались близки и созвучны духовным и эстетическим исканиям иранского общества. Идейная устремленность романа (вспомним предпосланный ему эпиграф: «Свободным душам всех наций, которые страдают, борются и побеждают»[21]) нашла прямой отклик у молодых иранских интеллигентов 60-х годов. Его эмоциональный строй, близость к символике притчи, насыщенность условными и аллегорическими образами оказались близки иранскому художественному сознанию, для которого обращение к поэтической условности, романтическая приподнятость и патетика были естественны и органичны. Правда, эти качества в основном реализовались ярче всего в современной поэзии «ше'ре ноу»,

но благодаря поэзии, вернее, через нее они влияли на другие области художественного творчества и формировали в значительной степени характер восприятия мировой иноязычной литературы.

Все эти обстоятельства обусловили отношение к «Жан-Кристофу» героев книги Ф. Тонкабони. Отсюда и восприятие ими этой книги как «священной».

Небезынтересно вспомнить здесь и предисловие, написанное Ролланом уже в 1921 г., спустя 17 лет после начала публикации глав романа. Писатель выражал надежду, что его герой станет для читателя тем, кем он был для него самого: верным спутником и проводником во всех испытаниях. «...Ныне, когда разразились новые бури, которым еще предстоит греметь и греметь, пусть Кристоф тем более остается другом сильным и верным, способным вдохнуть радость жизни и любви,— вопреки всему» [22].

Послание писателя достигло цели, его книга помогла формированию нового поколения в Иране, приобщив это поколение к идеям и образам одного из замечательных произведений западной литературы XX в.

Обращение Ф. Тонкабони к «Жан-Кристофу» интересно еще одной чертой. Герои повести вспоминают время, когда они были молоды, задорны, когда они стремились изменить жизнь; именно в этом контексте упоминается «Жан-Кристоф». Прошли годы, и мы встретились в повести уже с людьми, в какой-то мере порабощенными той жизнью, изменить которую они мечтали в юности. Упоминание о «Жан-Кристофе» звучит как эпитафия погибшим мечтам мелкобуржуазной интеллигенции. Писатель как бы подчеркивает политическую инфантильность своих героев, отсутствие у них даже отдаленного намека на сознательное отношение к социальным и политическим проблемам времени, замкнутость на себе, на своих успехах, благополучии, материальном и душевном комфорте, неспособность мыслить масштабно, неспособность выйти за рамки кругозора своего сословия.

Как бы в качестве антипода образу мелкобуржуазного интеллигента Тонкабони предпринял попытку нарисовать облик представителя прогрессивной интеллигенции, связавшего свою жизнь с политической деятельностью, оппозиционной режиму. Такой герой выведен в рассказе «Одиночество господина Техрани». Этот человек только что обрел свободу после тюремного заключения. Он одинок, переживает глубокую депрессию, испытывает к окружающим и к самому себе равнодушие и неприязнь. Жизнь видится ему пропитанной ложью и торгашеским духом. Укрывшись в своей квартире, он пьет и предается черной меланхолии. Наконец наступает момент, когда разум пробуждается и диктует: встань, найди в себе силы жить, иначе ты погибнешь, ибо следующий шаг — это полное погружение на дно.

Автор не раскрывает причины состояния героя, ничего не говорит он и о прежней его жизни, он только замечает: «Господин

Техрани был поверженным бойцом, которого пригвоздили к земле непрерывно сыпавшиеся на него удары. У него уже не было ни воли, ни желания собрать последние силы и снова встать на ноги. Ему нужна была дружеская рука, которая бы подняла его с земли и на которую он мог бы опереться. Это был единственный выход, и он прекрасно это сознавал»[23].

Повествование порой напоминает «Скрытые и явные прелести мелкой буржуазии», особенно там, где описывается жизнь общества. У героя вызывают отвращение погоня за деньгами и мания приобретательства — эта болезнь, поразившая общество. Но главный акцент в рассказе сделан на другом. Писатель показывает близких друзей и единомышленников господина Техрани, неозлобленных и несломленных, пришедших ему на помощь. Он дает почувствовать атмосферу дружеского участия, духовной близости, способствовавшей восстановлению личности героя.

Творчество Феридуна Тонкабони продолжило лучшие традиции прозы Садека Хедаята и Джелала Але Ахмада; оно стало художественной летописью своего времени — драматического, чреватого историческими событиями. Разоблачая, поучая, насмехаясь и сочувствуя, автор опирался на живой нравственный опыт народа, его природный вкус и художественное чутье. Вот почему основу его произведений составляет не столько культурная традиция в ее устоявшемся, канонизированном облике (ссылки на историческое прошлое, на героев эпоса и классических произведений иранской поэзии, цитаты из них), сколько этический и эстетический опыт народной культуры — фольклор, дидактическая народная проза, народный юмор.

В прозе Тонкабони заметно воздействие поэтического начала: художественное обобщение иногда создается с помощью эпиграфов из произведений современных поэтов Нима Юшиджа, Сиявуша Кесраи. Зачастую (прежде всего это относится к ранним рассказам Ф. Тонкабони) поэтическая символика, утвердившаяся в поэзии «ше'ре ноу», становится ведущим композиционным и стилеобразующим элементом его новеллистики.

Осмысливая иранскую действительность 60—70-х годов, писатель показал, как постепенно накапливались в обществе недовольство, неудовлетворенность условиями жизни, как стихийно в умах утверждались идеи социальной справедливости. Правда, об этом у писателя говорится лишь вскользь и мимоходом (например, в конце рассказа «Одиночество господина Техрани»). Способность осмыслить явления жизни прежде всего как явления социальные, разоблачить «скрытые и явные прелести мелкой буржуазии», заставить самораскрыться своих героев, передать подчас едва уловимое общественное настроение языком художественной речи — все это выдвинуло Ф. Тонкабони в число наиболее интересных, мыслящих писателей своего времени.

60-е годы в персидской прозе ознаменовались разоблачением косности, отсталости, жестоких нравов, господствующих в семье, в глухих уголках провинциальной жизни. В конце же 70-х годов

проза открыла и показала противоречия быстро развивающегося капитализма, высветила одномерность коммерческой культуры, ориентированной на западное массовое искусство.

В этом последнем направлении много сделал Голамхосейн Саэди.

### «Медовый месяц» Голамхосейна Саэди. Массовая культура как фактор деформации личности

Характерной чертой культурной и художественной жизни Ирана 60—70-х годов была переоценка системы культурных ценностей. Реконструируя в сатирической или фантастической форме те исторические, социальные, культурные коллизии, которые они наблюдали в жизни своей страны, трактуя их в символическом духе, писатели тем самым открывали возможность как бы заглянуть в будущее...

Именно в подобном русле развивалось творчество Голамхосейна Саэди (Гоухара Морада) (1935—1985). Иранская критика оценивала его как наиболее талантливого и плодовитого новеллиста и драматурга 60—70-х годов[24]. Ему принадлежат более 20 пьес и сценариев для телевидения и театра, 7 сборников рассказов и повестей, переизданных по нескольку раз.

Творческий облик Голамхосейна Саэди и биографии других видных иранских прозаиков демократического направления во многом схожи. Так же как Джелала Але Ахмада и Садека Хедаята, его внимание привлекло вначале исследование обычаев населения отдаленных районов страны. Он получил профессию врача-психиатра и первое время сочетал врачебную практику с занятиями художественной литературой, но вскоре целиком отдался литературной работе, сочетая ее с участием в этнографических и антропологических экспедициях Тегеранского университета. В 1967 г. Саэди выпускает книгу «Одержимые ветрами» — описание верований, обрядов и ритуалов, бытующих среди жителей побережья Персидского залива. Писатель обратил внимание на то, какое значительное место в жизни этих людей занимают предрассудки и неканоничные верования. С помощью таинственных колдовских чар «ветры» овладевают волей своих жертв, называемых «одержимые ветрами» («ахле хава»), руководя их поступками и поведением. Саэди показал, что чаще всего под воздействие колдовских сил «ветров» попадают люди, стоящие на самых низких ступенях социальной иерархии. «Ветры обитают всюду: на море, и на суше — и всегда ищут себе в подчинение тело человека. Их жертвами становятся обездоленные и уставшие душой. Ветры всегда собираются там, где сильны страх и тревога. В тех местах, где распространены нищета и безработица, сила ветров особенно велика»[25].

На материале этого исследования Голамхосейн Саэди пишет

повесть «Страх» («Тарс-о-ларз». Тегеран, 1969), в которой изображает тех же самых жителей побережья залива — нищих, рыбаков, матросов, ловцов жемчуга. Но теперь эти люди предстают не как носители этнографической информации, но как герои художественного повествования. Саэди поставил своей задачей выяснить природу и глубину социальных страхов, порабощающих его обездоленных героев; он показал, что сила власти над ними суеверий прямо пропорциональна близости их к социальному дну. Саэди обрисовал безысходность и зловещую зависимость жизни людей, отданных на волю стихии моря и пустыни, лишенных защиты закона, а потому подверженных суевериям и социальным неврозам.

Образы Саэди обладали высокой степенью художественного обобщения. Его герои и мучащие их страхи выступали как символы социальной несправедливости и несвободы, царивших в стране. Писатель как бы раскрывал людям то, от чего им было необходимо избавиться в самих себе, давал понять, как много духовной работы предстоит им проделать на пути к социальному и гражданскому становлению.

В рассказах и повестях Саэди господствовали мрачные тона. Не случайно иранская критика отмечала загадочность и тревожность атмосферы многих его произведений. «Этих странных, наводящих ужас сюжетов,— писал Джемал Мирсадеки,— в произведениях Саэди гораздо больше, чем наблюдается в реальной жизни. Многие считают пристрастие автора к созданию атмосферы страха и загадочности тем недостатком, который проистекает из его профессии психолога-врача, использующего сверх меры свои знания. Это обстоятельство, на наш взгляд, несколько умаляет ценность его произведений. Но, к счастью, бóльшая часть его пьес, например, вовсе лишена удушающей болезненной атмосферы...» [26].

Приведенное выше мнение было характерно для восприятия творчества Саэди образованной частью общества. Его произведения считались талантливыми, но мрачными. Должно было пройти еще несколько лет, чтобы написанное Саэди обрело черты социального предвидения. Мрачный колорит его прозы диктовался фактурой реальности, знанием жизни обездоленных низов общества не только в городах, но и в отдаленных, забытых богом углах страны [26а].

Из пьес, написанных Саэди на протяжении 1967—1978 гг., выделим две — «Откармливаем на убой» («Парварбандан») и «Медовый месяц» («Махе асал»). Посвященные деформации национального сознания под действием коммерческого искусства и средств информации, они несли печать тревоги и озабоченности, охвативших верхи и низы иранского общества. Писатель стремился предотвратить стандартизацию культуры, ибо в буржуазной коммерческой культуре он видел угрозу национальным духовным традициям. Бездумное распространение массового искусства, считал Саэди, способствует формированию личности

пассивной, лишенной воли или, напротив, агрессивно настроенной ко всему миру. Против слепоты, против страха и фанатизма направлены обе его пьесы.

Действие «Медового месяца» происходит в доме молодоженов, где все говорит об идиллии. Внезапно в эту безмятежность вторгается телефонный звонок, на который супруги поначалу не реагируют. Но звонок не умолкает. Муж снимает трубку. Резкий голос называет адрес, фамилию, возраст абонентов и приказывает им встретить и поселить в доме «гостью», которая скоро придет. Супруги озадачены: голос незнакомый, но адрес и все прочие сведения о них названы точно. Спустя несколько минут раздается звонок в дверь. Звонят не переставая, одиннадцать раз, все это время молодые в замешательстве мечутся по дому. Наконец муж открывает дверь, чтобы выяснить в чем дело.

На пороге стоит высокая, тощая старуха с костистым, морщинистым, сильно раскрашенным лицом. На голове красная косынка, туфли и чулки красные, в одной руке — чемодан, в другой — красный зонтик. Это и есть «гостья». Супруги в некотором замешательстве. Старуха быстро оглядывает мужа, жену, комнаты. Начинает разговор с льстивых извинений и показного смущения. Быстро осваивается и начинает командовать. Первые ее требования незначительны: перевести стрелки часов, чтобы те показывали точное время, принести пепельницу... Затем следует демагогическая тирада о старых временах и уважении к старшим. Все это время «гостья» внимательно и зорко наблюдает за поведением мужа и жены. Следует серия мелких, унизительных приказаний: переставить мебель, перенести чемодан с места на место. Наглость и напористость внезапно сменяются развязной ласковостью. Супруги пребывают в состоянии шока. Старуха, осматривая дом, выражает недовольство отсутствием телевизора, а также множества разных механизмов, предметов и даже живых существ. Она как бы экзаменует хозяев, выведывая их наклонности и вкусы.

«Старуха: — Карбюратор у вас есть?
Муж: — Нет.
Старуха: — Автомат есть?
Жена: — Нет.
Старуха: — А страус есть?
Муж: — Нет.
Старуха: — Верблюд?
Жена: — Нет.
Старуха: — Лошадь?
Муж: — Нет.
Старуха: — А осел?
Жена: — Нет.
Старуха: — А машина у вас есть?
Муж: — Какая машина?
Старуха: — Печатная машина.
Жена: — Нет.
Старуха: — Копировальная есть?
Муж: — Чего?

Старуха: Фотокопировальная?
Муж: — Нет.
Старуха: Библиотека?
Жена: — Что?
Старуха (с расстановкой): — Ну, книги, книги, понятно?
Муж: — Нет, нету.
Старуха: — Еще лучше! Ну, а этот, как его?
Муж: — Что?
Старуха: — Диск!
Муж: — Диск?
Старуха: — Летающая тарелка.
Жена: — Нет.
Старуха: — Наковальня?
Жена: — Нет
Старуха: — Товарные весы?
Муж: — Нет.
Старуха: — Значит нет у вас всего этого? Дальше спрашивать?
Муж: — Но нам это все не нужно.
Жена: — Мы не держим вещей, которыми не пользуемся.
Старуха: — А все, чем пользуетесь, у вас есть, да?
Муж: — Конечно!
Старуха (обрадованно, словно поймала Мужа на слове): Серьезно?
Жена: — А что еще?
Старуха: — Если так, то где ваш телевизор?
Муж: — Телевизор?
Старуха: — Да... телевизор (поочередно оглядывает обоих, потом смотрит на Мужа). Встать!
Муж: — Что?
Старуха: — Быстро встать! (Муж встает. Муж и Жена испуганно смотрят друг на друга.) Иди открой дверь!» [27].

По приказу старухи жена отодвигает диван и готовит место для телевизора. Муж отворяет дверь, двое одетых в черное людей вносят ящик, распаковывают телевизор и включают его в сеть. Старуха объявляет, что это ее подарок молодоженам. Те смущены и обрадованы.

«Жена: — Любезная ханум, не знаю, как и благодарить вас за подарок.
Старуха: — Ну, не будем считаться, дорогая. Время от времени я делаю для своих хозяев такие вещи, что они прямо-таки голову теряют. Ради вас! Так, теперь посмотрим, что там передают. (Крутит ручку телевизора, затем громко.) Ага, давайте садитесь, будем смотреть. (Все трое усаживаются перед телевизором. Голоса и шум военного фильма.) Та-а-к, та-ак, хорошо, так, дорогой, теперь убей, убей его! (По ходу фильма Старуха все более возбуждается и громко комментирует происходящее.) Ах ты... молодец!.. ну... беги, беги скорей!.. Вот так, догнал... теперь бей, еще давай, еще... ну, бей скорей, бей! Ах, чтоб тебе подавиться! Стреляй!.. Ах ты... Ура, ура! Промахнулся, промахнулся!.. (В возбуждении колотит кулаками по коленям.) Чтобы ты подавился, осел!.. Еще раз, еще, еще... Чего ж зеваешь... а? О господи... ну скорей! — Вскакивает и опять садится...— Вали его... вали... ах, мать твою, дай ему по морде! (Кричит.) Берегись, они подходят!.. Сзади... Ах ты... вот дурачок. (Снова вскакивает.) Молодец!.. Вот настоящий мужчина... троих сразу... (Несколько мгновений сидит спокойно, затем кричит.) Дай ему! Под ребро, собаке... Упал, упал, упал!.. (Шум и крики по телевизору усиливаются, слышен залп, затем беспорядочная стрельба.) Всех, всех под бритву! Никого, ни одного не оставляй в живых... а-а-ах... всех! (Возбужденно вскакивает и садится; то истерично смеется, то рыдает, кипятится, радуется. Пауза, звучит успокаивающая музыка. Старуха затихает, вытирая слезы. Подходит и выключает телевизор.) Жалко, кончилось, еще бы смотрела и смотрела, как убивают. Вот ведь наслаждение какое, правда?

(Муж и Жена с опаской и удивлением смотрят на нее.)

Старуха (удивленно): — Не понравилось, неужели не понравилось?

Муж: — Нет, почему же!

Старуха: — Когда в сердце попадает пуля, это бывает так. (Медленно-медленно оседает на пол, распластывается и замирает. Через минуту поднимается.) А вот если попадает в голову, бах! (Изображая раненного в голову, резко падает, лежит не двигаясь, потом поднимается.) А вот как ведет себя снайпер. (Целится в Жену и Мужа.) Бах, бах, бах! (Муж и Жена испуганно ерзают на стульях, вскакивают, нервно переводят дух.) У-ух, испугались? (Громко хохочет.) Это я просто так, пошутила. (Садится, вглядывается в лица Мужа и Жены)» (с. 49).

Уже начальные сцены, приведенные выше, свидетельствуют о том, что перед нами сатирическое обличение массовой культуры. Носителем агрессивности этой культуры является Старуха. На это указывают ее внешний облик, реакция, манера поведения и само обозначение социальной функции образа — «гостья», тогда как ее жертвы — «хозяева дома» — символизируют объект культурной экспансии. Сцена навязывания молодоженам различных вещей, стремление подавить их самим перечнем разного рода предметов и механизмов, также символична. Многозначна и сцена с телевизором. Старуха предстает перед зрителем и как активный агент массовой культуры, и как жертва ее воздействия.

Представления автора о коммерческой буржуазной культуре как бы суммировали мнения большинства мыслящих людей, и пьеса дает нам возможность наблюдать эту общественную реакцию в живом художественном оформлении.

Однако Саэди не был бы подлинным талантом, если бы ограничил свою задачу одним лишь художественным иллюстрированием культурно-идеологических процессов, протекающих в Иране в 70-е годы. Смысл и символика «Медового месяца», и это особенно четко просматривается сегодня, в начале 90-х годов, нацелены на более широкие обобщения. Глубинный пласт происходящего в пьесе вырисовывается дальше по ходу действия.

Посмотрев телевизионный фильм, Старуха начинает придумывать невероятные игры, не давая молодоженам ни минуты передышки и не переставая ошарашивать их невероятными рассказами о своих приключениях у «хозяев» тех домов, где она побывала ранее.

Во время игры в прятки, когда молодые на минуту остаются одни, они решают предпринять что-нибудь в свою защиту, стараясь перебороть страх и растерянность перед непонятной силой, вторгшейся в дом. В этот момент Старуха незаметно входит, бросается на Мужа и уволакивает его в спальню. Оттуда доносятся дикие вопли. Визгливый хохот Старухи перемежается протестующими выкриками Мужа: «Нельзя!», «Не могу!». Наконец шум стихает. На сцену выходит Муж, на нем верхом Старуха.

«Старуха: — Ну-ка, давай милый мой, бегом, бегом! Так, отлично. (Пятками бьет его в пах. Несколько раз объезжает на нем комнату, издавая странные, дикие звуки. Жена в ужасе наблюдает за ними из кухни.) Остано-

вись ты наконец, ух! (Муж останавливается, Старуха слезает с него. Она счастлива как ребенок. Муж, усталый, обливаясь потом, падает на стул.) Ух, боже мой, славно подурачились сегодня! (Обращаясь к мужу, обмахивается рукой.) Уморился? Оботри пот, бедняжка. (К Жене.) Входи, не стесняйся, посиди с нами! (Жена входит и садится)» (с. 56).

Смятение супругов возрастает, но возрастает и неуемный натиск Старухи, унизительность ее приставаний. Она как бы испытывает Мужа и Жену, проверяя границы их терпения, границы нравственных и физических сил, охраняющих цельность их личности, хотя бы и вполне ординарной. Примечательно, что каждая из акций Старухи по отношению к молодым символизирует какую-то определенную сторону массовой культуры, находящуюся в оппозиции традиционным стереотипам поведения, оскорбляющую национальное достоинство.

Вторжение массовой культуры во все сферы жизни, когда даже самые интимные стороны человеческих отношений становятся объектом зрелища и средством извлечения прибыли из индустрии «порно»,— эта черта, давно примелькавшаяся на Западе, особенно шокировала обыденное сознание в Иране, ибо воспринималась как нарушение сложившихся этических норм. Естественной реакцией на это явились протесты граждан в газетах и общественно-политических и литературных журналах. В пьесе Саэди было точно подмечено и мастерски воплощено столкновение новой, коммерческой культуры и традиционного обыденного сознания.

Усиливая психологический нажим на обоих молодых людей, подвергая их разного рода унижениям и испытаниям, Старуха добирается и до супружеских отношений Мужа и Жены.

«Старуха (зевает, делает несколько шагов, виляя бедрами): — Я не утомила вас? Нет? (Жена и Муж не отвечают.) Вы не думайте, я все прекрасно понимаю. Время пришло вам кое-чем заняться. (Подмигивает.) Не так ли? (Садится).

Муж: — Чем заняться?

Старуха: — Кое-чем другим...

Муж: — Чем это?

Старуха: — Не знаете? Дурачки, поиграть в любовь. (Жена старается побороть волнение).

Муж: — Ханум, что это вы говорите?

Старуха: — Не волнуйся, дорогой, я ведь тоже была молодая, понимаю, наступают такие часы, когда человеку необходимо совокупиться. И тогда нельзя время терять. (К Жене.) Разве не так, милочка моя, а?

Жена: — Не знаю.

Старуха: — Нет, чего там, и я знаю, и ты знаешь, и все это знают. (Проникновенно, по-матерински.) Запомни, дочка, это все естественно, а иначе ни меня, ни вас обоих на свете не было бы. Миллионы лет люди совокупляются, и продолжается все это до сегодняшнего дня. Если бы твои родители и его родители (показывает на Мужа) не совокуплялись, вас бы обоих здесь не было, и нигде никого не было бы. Если бы мои папаша с мамашей не совокупились, и меня не было бы. Вы оба должны хорошенько поработать и оставить после себя потомство; они, в свою очередь, тоже подберут для себя пару, будут хозяевами дома и станут жить поживать до тех пор, пока и к ним в дом гость не придет. Так я говорю или нет? А я, кстати, посмотрю, как вы этим делом занимаетесь.

Муж: — То есть как?

Старуха: — То есть ты первый начинаешь или она (показывает на Жену).

Муж: — Что за слова, ханум?

Старуха: — Господи, ну как тебе втолковать? Ну, вначале ты должен эту свою погладить по волосам, поласкать за ушками, разогреть ее, или же она должна пококетничать, тебя к себе приманить,— ясно или нет?

Муж (нервно): — Прекратите этот разговор!

Старуха: — Не психуй, дорогой. Это дело естественное. Небось и до свадьбы день и ночь вместе спали, не расставались, и на всех вам было наплевать. Возможно, конечно, вас так воспитали, что вы не можете этим делом заниматься при людях. Что тут попишешь, пусть будет так. Ну, а в спальне, я надеюсь, вы себе в удовольствии не откажете.

Муж: — Ханум!

Старуха: — Стесняетесь меня? Ладно, я уйду на кухню, а вы валяйте в спальню или же здесь на кушетке. Не все ли равно? (Смотрит на часы.) Так, минут пятнадцать, ну полчаса от силы хватит вам? А я пока кофе приготовлю, для восстановления сил. Ну, приступайте! (Уходит на кухню, прикрывая за собой дверь. Жена и Муж смотрят друг на друга. Из кухни доносится неторопливое пение, Старуха напевает затрепанный романс).

Жена (шепотом): — Что она хочет?

Муж: — Она с нами игру затеяла.

Жена: — Для чего?

Муж: — Хочет в лапы заполучить.

Жена: — Кого?

Муж: — Тебя и меня.

Жена: — Что же делать?

Муж: — Надо этому помешать...

. . . . . .

Жена: — Что ты хочешь делать?

Муж: — Пошлю ее ко всем чертям, так что свет ей станет не мил. (Пение Старухи обрывается, слышно, как она громко хохочет. Жена и Муж замирают и слушают.)

Жена: — Она все слышит.

Муж: — Да нет, не слышит. Паршивая старуха! (Сжав кулаки, ходит по комнате).

Жена (шагая рядом с Мужем): — Что ты собираешься делать?

Муж: Я ей сейчас дам как следует... Погоди (хватает стул).— А ты бери другой.

Жена: — Нет, нет, не убивай ее.

Муж: — Если не мы ее, она нас убьет. Нужно разделаться с ней любым способом.

Жена: — Она с нами тоже разделается.

Муж: — Нас двое, накинемся и схватим ее.

Жена: — Она поднимет крик.

Муж: — А мы ей рот заткнем.

Жена: — Начнет отбиваться руками и ногами.

Муж: — Мы ее свяжем (торопливо уходит в спальню, возвращается с простыней в руках), быстрей, пока она не пронюхала, рассчитаемся за все, запомнит нас! (Дверь кухни беззвучно распахивается. Старуха с сигаретой в руках показывается на пороге).— Скорей скручивай, скручивай. Быстрее! Крепче связывай! Поняла, что я задумал? Держи крепко-крепко. Я открываю дверь, бросаюсь на нее, затыкаю рот, валю на пол, ты садишься ей на грудь. Потом связываем руки и ноги, и все, с ней покончено.

Жена (расхрабрившись): — Ей с нами двумя ни за что не сладить. И все время во все суется. Паршивая Старуха! Идиотка.

Муж: — И мелет и мелет какую-то ахинею!

Жена: — Скрутим ее, живо поймет что к чему.

Муж: — А если ее в арык сунуть, еще быстрее очнется.

Жена: — Лучше ее бросить в развалины Анвар-мейдан.

Старуха (неожиданно). — Лучше сбросить ее с крыши, вниз. (Муж и Жена застывают на месте.) Не так ли?

Муж: — Что?
Старуха: — Ну, сбросить ее вниз, с крыши?
Муж: — Кого?
Старуха: — Паршивую старуху.
Муж: — Для чего?
Старуха: — Чтобы покончить с ней.
Жена: — Мы... мы совершенно о другом.
Муж: — Мы... мы просто... так...
Старуха (ногой гасит на полу сигарету): — А ну дай сюда. (Муж со страхом протягивает ей скрученную простыню. Прежде чем взять ее, старуха наносит ему сильный удар.) На, получай! (Бросается на него, бьет еще несколько раз.) Ступай, открой дверь, подонок! Быстрей! (Слышно, как звонят у двери.) Быстрей! (Муж исчезает, звонок непрерывно звонит. Старуха, обращаясь к Жене): Вам, видно, жизнь надоела, захотелось поиграть с судьбой? Думали, все так просто? Заткнете мне рот, свяжете и дело с концом, да? Хорошо придумали. Не одна тысяча людей, да посильней вас, со мной сладить не сумели. Куда уж вам...» (с. 66).

Муж возвращается, с ним двое в черном. Старуха вручает им скрученную простыню. Пришедшие начинают процедуру обследования «виновных» с помощью разного рода приборов и тестов. Они вежливы и корректны, хотя то, что они делают, абсурдно. Все происходящее есть пародия на судебную процедуру. Затем они приглашают Мужа в спальню, достают из саквояжа плетку. Жена и Старуха остаются в гостиной. Из спальни доносятся крики избиваемого. Жена в смятении, но Старуха заставляет ее слушать.

«Жена: — Мне старшно, страшно.
Старуха: — Ты совсем спятила, девушка? Успокойся! Скоро все кончится.
(Дверь распахивается. На сцену выбрасывают Мужа. Растрепанный, ошеломленный, он садится у стены. В дверях спальни показываются оба мужчины. Обращаются к молодой женщине).
Первый: — Ваша очередь. Прошу.
Жена (в ужасе, не знает, где искать защиты): — Нет, нет, я не... я нет!
Старуха: — Почему не ты, а золотко? Ведь ты женщина, да? А какая разница — мужчина или женщина?
Жена: — Я боюсь, боюсь.
Старуха: — Прекрати базар, скандальная девка. Здесь тебе не отцовский дом... Тащите ее! (Второй мужчина хватает Жену, испускающую вопли, волочит в спальню. Дверь закрывают. Вопли Жены. Старуха, обращаясь к Мужу): — Слышишь? Кричит... да? Стонет, а? Знаешь, кто это?.. Твоя милая... жена твоя... плоть от плоти твоей... Как раз медовый ваш месяц... Куда девалось твое мужество... твоя сила... тьфу, нет ничего!.. Сейчас ее терзают... Покрывают позором ее прекрасные ягодицы... Ну, пошевелись... Пойди, прекрати это... боишься? Да? Попробовал, узнал, чем это пахнет? (Дверь открывается, на сцену выбрасывают Жену. Она рыдает, избитая, взъерошенная. Идет к Мужу и падает возле его ног. Появляются Первый и Второй мужчины. Укладывают плетки в сумку. Приводят себя в порядок. Не прощаясь, уходят. Воцаряется молчание, слышно, как хлопает входная дверь).
Старуха (переводя дух): — А теперь — отдых, ничего особенного не произошло. С божьей помощью успокоили нас, испытали как следует наше терпение. (Закуривает, смотрит на часы, встает). Ух ты, какой позор! Мы, знаете ли, уже полчаса потеряли. Поднимайтесь скорей, ну-ка, опоздание на полчаса. Мы должны пойти все куда-нибудь, отметить это дело, устроить сногсшибательный ужин, чтобы надолго запомнился. Поднимайтесь, ребятки. (Тушит сигарету, достает из сумки зеркало, прихорашивается, внезапно обо-

рачивается.) Чтоб вас! Все еще сидите? (Муж и Жена поднимаются, направляются к дверям спальни и уходят. Старуха громко кричит.) Ну-ка, ребята, поживей! Приведите себя в порядок!» (с. 76).

Так заканчивается первое действие пьесы. Второе действие происходит спустя некоторое время в той же комнате. Обстановка теперь сильно изменилась. Все напоминает скорее унылое учреждение, нежели уютную, нарядную квартиру. Исчезли цветы на окнах и красивые занавески. Оконные стекла закрашены белой краской. Исчезли ковер, диван, картины. Посреди комнаты — металлический стол, на нем аппарат, напоминающий телеграфное устройство.

Изменилась и внешность Мужа и Жены, стоящих на сцене перед Старухой в позе подчиненных или учеников. Они стали гораздо выше ростом и постарели. У Жены на ногах красные чулки и красные туфли. На Муже — черный жилет.

Начавшееся в первом действии психологическое, физическое и нравственное подавление личности обоих героев продолжается и довершается во втором. Тактика Старухи — смесь наглости, хитрости и, главное, силы (воплощенной в некоем руководящем всей операцией аппарате управления агрессией) — приносит свои результаты. Муж и Жена запуганы и подавлены.

Теперь Старуха приступает к выработке у своих подчиненных необходимых идейных качеств с помощью культурной программы. Муж и Жена заучивают наизусть с восторженными интонациями бессмысленные высокопарные фразы, диктуемые Старухой. Сцена представляет собой остроумную пародию на официальное пропагандистское шоу. Саэди пародирует пустоту и бесплодность газетных речей о культуре и прогрессе, лавина которых низвергалась со страниц прессы в период формирования и распространения культурной доктрины «Великой цивилизации».

«Муж: — И тем не менее успех инициативы в области общемирового, кукольного и струнного просвещения в условиях непрерывного роста пропаганды, а также неукоснительного распространения самоотверженности из внутренних областей по абсолютно всем параметрам и областям может преодолеть пос... пос... последнее усилие механизма воздержания от генеральной линии и направить по правильному пути распространения расширения и точ... точ... точного претворения и явится делом... о... очень (задумывается)... воздержание от генеральной линии... по пути расширения и распространения и точ... точ... точного исполнения явится делом очень... очень... очень... очень (снова задумывается, пытается продолжить речь).

Старуха: — Не так, все не так, что такое „очень", ну?

Муж (торопливо): — Очень смелым и дерзким занятием рыб, плавающих в мутной воде и в древних мыслях в соответствии с природными способностями, приемами, обычаями и нравами и методами живительным... кровительным...

Старуха: — Кровительным?

Муж: — Методом мерзительным, распространением всевозможных способов погашений и возникновений, а также установлений и укреплений, телесных сил, оценок и поисков, самовосхвалений, а также духовных элементов, бряцающих оружием и бунтовщиков и крутящихся в танце и склеенных халвой, товариществом, благородством, доблестью, ви... ви... ви...

Старуха (стучит по столу): — Ну, что там такое?

Муж (растерянно): Винопийством и великодушием, достоинством, злодейством и зло... зло... зло...

Старуха: — Бесполезно. При всей моей снисходительности и добром отношении ты не имеешь права так мямлить и путаться. Понял меня? Правильная декламация зависит от двух вещей. Во-первых, манера речи, т. е. качество языка. Во-вторых, сбивчивость в словах, ведущая к затемнению смысла. Когда имеет место произнесение речи с растягиванием челюстей и слиянием слов, то из этого проистекает результат — культурное косноязычие и в таком случае умаляются основные прибыли от нашего общего дела — словоплетения. Ты понял наконец?

Муж (вытирая вспотевшее лицо): — Да, госпожа.

Старуха: — Иди, приведи себя в порядок» (с. 81).

Следует занятие с Женой подобного же типа. Ее Старуха также отправляет отдохнуть. Муж и Жена появляются снова. В их внешности снова происходят некоторые перемены: у Мужа кроме черного жилета появились серые брюки. Он стал еще выше ростом, на лице прибавилось морщин. Жена после очередного успешного урока тоже становится выше ростом. Кроме красных чулок на ней теперь красная юбка. Занятия продолжаются. Старуха награждает каждого грамотой за успехи. Муж и Жена довольны, удаляются. Старуха включает аппарат на столе и рапортует о том, что результат занятий положительный.

Старуха снова вызывает из спальни молодых для отдыха и развлечений. Звучит приятная джазовая музыка. Муж и Жена, танцуя, выходят на сцену. Они еще более постарели. Следует сцена обучения новой манере танцевать.

«Старуха: — Давно ли был урок „танцуй и прыгай", и вот, снова-здорово, начинай опять... Люди вы или кто? Скачете, будто опиума накурились. Мне нужно совсем другое. Смотрит внимательно. (Все дальнейшее она демонстрирует сама.) Мускулатура должна быть гладкой и эластичной. Шея подвижная и стройная, голова всегда высоко поднята, смотреть прямо в глаза, движения четкие и ритмичные. Дыхание проходит вот здесь (показывает на горло), идет дальше и завершается вот здесь (бьет себя в грудь). Руки при движении висят свободно, но подчинены общему контролю воли. Ну, начнем (Звучит музыка, все трое начинают танцевать, кружиться. Постепенно музыка переходит в марш. Старуха теперь марширует, четко отбивая шаг, голова поднята вверх. Жена и Муж пытаются подражать ей. Старуха отходит в сторону и наблюдает за ними.) Стоять прямо, убрать живот! Грудь вперед! Локти не сгибать... (Звуки марша становятся громче, все трое твердым шагом, высоко подняв головы, двигаются и выходят на авансцену, некоторое время маршируют на месте, отходят назад, совершают круг, маршируют на месте, расходятся и снова встречаются в середине сцены. Наконец выстраиваются в один ряд. Марш звучит все громче. С последним ударом литавр все трое останавливаются как вкопанные).

Все трое хором: — Ку-ка-ре-ку! (Старуха и Жена удаляются. Муж все с той же гордой осанкой стоит на сцене. Старуха входит и усаживается за стол. Несколько секунд все молчат. Появляется Жена, теперь на ней красная блузка, она стала еще выше и ссутулилась. Она вносит чучело человека и ставит его посреди сцены. Раздается свисток. Муж несколько мгновений ошарашенно смотрит на чучело, потом ухмыляется)» (с. 88).

Так начинается еще один, уже почти последний, урок — урок «обращения с хозяевами дома», а точнее, урок жестокости, агрессивности и палачества. Муж и Жена под руководством Старухи учатся проникать в дом, разговаривать со своими жертвами, усмирять и подавлять их. Словесные упражнения сопровож-

даются уроком избиения чучела. Старуха корректирует импровизацию своих учеников, вытравляя из их роли последние остатки «недоработки» — «слабые», недостаточно «выразительные» слова и выражения. Начинает с Мужа.

«Муж: — Вах-вах, вах-вах, достопочтенный господин, давно вас поджидаем. Так-так. Ну-с, как поживаете? (Обходит чучело вокруг. Подходит вплотную, наносит сильный удар.) Почему не отвечаешь? Ну, друг, приготовься и слушай хорошенько. Отвечать будешь прямо и четко на все мои вопросы... Почему ты не впустил первого гостя?.. Так... Что? Он тебе не понравился? Чем же это он не понравился тебе, а?.. Ах ты чучело, сам-то ты чем лучше — фигурой или может мордой?.. Да ты, я вижу, большой специалист. (Словно не расслышав ответа.) Что? А какое тебе дело до его поведения, сволочь? Почему это его поступки должны нравиться или не нравиться тебе?.. Ну, а второй гость тоже тебе не показался, да? Так и есть... Что? (Примирительно.) Да, это верно, каждый человек волен распоряжаться в своем доме... но...

Старуха (внезапно): — Стоп, стоп, ошибка, ошибка! (Муж в смятении и страхе вскакивает со стула. Старуха подходит и обращается к чучелу.) Какие кретины! Выдумали еще „волен распоряжаться в своем доме", какое еще „распоряжение в собственном доме"? Это одни разговоры, одно дерьмо, больше ничего. Если есть решение о приходе гостя, ему не может помешать даже Шемр *. (Обращаясь к Мужу.) Продолжай.

Муж (обращаясь к чучелу): — А в результате теперь ты дрожишь как осиновый лист... Ну, почему ты не отвечал ни на один мой вопрос? А? Может, слова позабыл?... Может, тебе рот песком залепили, а... чучело? С каких это пор все стали бормотать себе под нос? Кто здесь подчиненный, кто начальник? Ну, отвечай, быстро... Ах, ты не бормотал? Ты уверен, что не бормотал? А говорят, что...

Старуха: — Стоп, стоп... О чем это ты? „Уверен", „говорят", причем здесь такие слова? (Подходит к чучелу.) Сволочь, подонок, я тебе покажу! Будешь у меня камнями на землю мочиться. Отвечать будешь быстро и четко на все мои вопросы... Когда вошли гости, что ты там положил в рот и проглотил, а?.. Котлету? Сейчас узнаешь, какие бывают котлеты. (Поворачивается, достает из-под стола плетку, бросает Мужу. Тот немедленно начинает стегать чучело, чучело падает на пол).

Муж: — Сукин сын, подонок, вот теперь можешь молчать. (Несколько раз пинает чучело в голову и лицо, отбрасывает плетку).

Старуха: — Очень хорошо...» (с. 91).

На сцене наглядно показано, как происходит деформация личности героев в результате грубого насилия и изощренного психологического нажима. Физические наказания сменяются примитивными развлечениями. Под влиянием шока и страха в облике Мужа и Жены происходит полная перемена — психологическая, нравственная, культурная и физическая. Телевизор прививает им вкус к примитивным фильмам, зазубривание бессмысленных пропагандистских текстов заменяет образование и эстетические навыки. У подопытных развиваются новые «культурные» привычки — тяга к алкоголю, курению, отупляющим играм и танцам. Вырабатывается рефлекс рабской покорности и одновременно социальной агрессивности.

По мере развертывания действия оба персонажа «избавляются» от всех человеческих качеств. Их высшая цель — заслужить одобрение своего «дрессировщика» — Старухи. Из скром-

* Шемр — имя убийцы имама Хусейна, символ жестокости и злодейства.

ных и ординарных любящих молодоженов, уединившихся в своем доме, они превращаются в совершенно чужих, враждебных друг другу людей. Пройдя школу жестокой тренировки, сами становятся носителями агрессивности. Это перерождение героев мастерски передано в драме действием и репликами. Муж становится грубым и жестоким, особенно по отношению к Жене; у нее новые черты формируются настолько быстро и успешно, что даже Старуха делает ей замечание. В эту жестокую игру молодая женщина входит гораздо глубже своих партнеров. Она искусно имитирует припадок страха и истерику. Старуха приказывает Мужу успокоить Жену, и тот начинает с уговоров. Срабатывает старая привычка. Он обращается к Жене со словами из их прежнего лексикона, не замечая того, как она умело притворяется. Когда Муж, получив от Старухи плетку, пытается «привести Жену в чувство», та внезапно меняет тон.

«Жена: — Не смей!

Муж (застывает на месте): — Что такое?

Жена (громко смеется и говорит, выпятив грудь): — Вообразил. Еще не родился на свет тот, кто спустит с меня шкуру. Отдай плетку!

Муж: — Не понимаю.

Старуха: — Дай ей плетку.

Жена: — Чтоб ты подох. (Вырывает у него плетку. Наносит сильный удар Мужу по ягодицам, бросает плетку на стол).

Муж: — Что произошло?

Жена: — Ничего

Муж: — Что ты этим хотела сказать?

Жена: — Захотела посмотреть, сколько хитрости и расторопности у такого толстого и огромного медведя, как ты.

Старуха (довольная): — Мерси, мерси. Это было превосходно. (Все трое обмахиваются, свободно расхаживают по сцене. Старуха и Жена усаживаются. Муж закуривает, расхаживает по сцене).

Муж: — Так, а сейчас чем займемся?

Старуха: — Самое время выпить по рюмочке. (К женщине.) Согласна?

Жена: — Отчего же.

Муж: — Вах-вах, вах-вах, я мигом, я мигом принесу. (Уходит в кухню и затем появляется с подносом, ставит на стол.) Так, теперь изгоним усталость из наших тел. (Наливает три рюмки.) Прошу, прошу. (Все берут рюмки).

Старуха: Я пью за здоровье вас обоих.

Муж и Жена (вместе): — За ваше персональное здоровье. (Поднимают рюмки).

Муж: — Теперь можно и закурить, так я говорю?

Старуха: — Можно. (Муж протягивает сигареты Старухе и Жене. Все трое закуривают).

Муж: — Как хорошо!

Жена: — Точно.

Муж: — Не возражаете еще по одной?

Старуха: — Мы согласны и по третьей. (Муж наполняет рюмки и садится в стороне).

Жена: — Как снимает выпивка всякую усталость! А?

Старуха: — Конечно, а для чего же мы ее устраивали? Я считаю: все, что доставляет человеку наслаждение, есть благо. Согласны со мной?» (с. 108).

Муж и Жена, конечно, соглашаются со Старухой. А она продолжает «воспитание», излагая своим подопечным философию

жизни как непрерывной цепи удовольствий. В программу Старухи Саэди вкладывает в шаржированном виде потребительскую философию, широко распространенную в мелкобуржуазной и буржуазной среде. Главную опасность воздействия потребительства на умы и образ жизни своих соотечественников Саэди видел в том, что оно в конечном счете вело к превращению их в пассивных и бездумных марионеток.

«Старуха: — Удовольствия и наслаждения бывают двух видов. Крупные удовольствия и наслаждения и мелкие удовольствия и наслаждения. Любование цветами и растениями, всякие там красоты моря, гор и подобная идиотская дребедень — это мелкие удовольствия. Если человек, знакомый только с этими радостями, приобщится к большим удовольствиям, то его образ мыслей немедленно изменится, он осознает, что до этого момента был полным дураком и ничего не понимал.

Муж: — И что вы считаете самым большим и истинным удовольствием?

Старуха: — Бездумность.

Жена: — Что?

Старуха: — Бездумность, отсутствие мыслей.

Муж: — Но почему?

Старуха: — Потому что мысль превращает человека в ненормального, делает его несчастным, доводит до такого ничтожного состояния, хуже которого нет на свете.

Жена: Каким образом?

Старуха: Мысль меняет его, он сбивается с пути, воображает, что может что-то совершить, в то время как совершать ничего не надо.

Муж: — Но как это можно, не думать?

Старуха: — Очень даже можно.

Муж: — Каким же образом это возможно?

Старуха: — Человек должен жить без всяких мыслей, должен быть довольным всем. Знаете, чем вы мне понравились? Когда я пришла к вам в гости первый раз? Как только я вошла, сразу вижу, что вы здоровые, спокойные люди, интересуетесь только собой, и больше ни до кого вам дела нет. Вас нисколько не занимают разные странные, необычные идеи. Это меня очень обрадовало. Я поняла, что вы прекрасные, заслуживающие внимания экземпляры. У вас хорошая реакция, вы быстро усваиваете, быстро соглашаетесь...» (с. 111).

Заканчивается пьеса радостными песнями и возлияниями. Старуха, довольная результатами учебы, дает последние напутствия питомцам, и они отправляются по заданному адресу перевоспитывать других «хозяев домов». Отныне они «гости», активные и агрессивные исполнители воли не столько Старухи, сколько стоящей за ней силы — голоса из аппарата, контролировавшего все происходящее в доме молодоженов, посылавшего агентов с телевизором, карателей, наказывавших Мужа и Жену. Этот голос — олицетворение тоталитарного государственного механизма, управляющего действиями и душами людей.

Планомерная система «переделки» человека совершается на наших глазах. «Идеологическая» программа сменяется «культурной», затем следуют сеансы запугивания, физической муштры, грубых развлечений, обучение взаимному шантажу и хитрости. Подавлению и отуплению героев способствует страх, главенствующий над всеми их поступками.

Тема страха возникает на протяжении действия несколько

раз, по разным поводам. Муж и Жена уже в самом начале подспудно боятся всего, что может нарушить их хрупкое счастье, и стараются сохранить свое уединение как можно дольше. Отсюда и их безотчетный страх перед звонком телефона, звонком в дверь, перед любым вторжением внешнего мира. Однако возможностей оградить свою частную жизнь у них очень мало. Их парализует страх перед силой наказания, психологическая и житейская неопытность, незнание своих гражданских и политических прав. отсутствие глубоких культурных и нравственных устоев. Все это и создает возможность для аппарата власти формировать в людях рабскую покорность в сочетании с агрессивностью.

Впрочем, данная трактовка в какой-то степени односторонняя. Пьеса многозначительна, причем эта многозначность распространяется на культурологические, политические и социальные аспекты жизни, раскрываемые средствами художественной условности.

Условны сюжет, облик героев и даже обстановка, в которой происходит действие. Налицо все элементы эстетики современного модернистского театра, хорошо знакомого иранскому зрителю по постановкам пьес Брехта, Беккета, Ануя, Ионеско, Камю. Переклички и ассоциации с произведениями этих авторов возникают при сопоставлении сюжетов, характеров и способов обрисовки персонажей. И по контрасту с фантастичностью ситуаций — полная естественность и психологическая убедительность поведения героев, в диалогах которых мастерски воссоздан облик типичных иранских мелких буржуа.

Наиболее колоритно выписан образ Старухи, речь которой построена на лексике тегеранской окраины и базара. Многообразие и красочность речевых характеристик, пародирование стандартизированного языка прессы и телепередач, речи городских низов, чиновничьего языка как бы компенсируют условность внешнего облика персонажей, отсутствие у них биографии и характера.

Весьма многозначительна цветовая символика костюма и внешности героев. Старуха — накрашена, высока, костлява, одета в красное. Ее помощники — рослые, сухопарые, одетые в черное. Оппозиция черного и белого, означающая у многих народов противостояние зла и добра, свойственна и традиционным представлениям иранцев[28]. К этому эстетическому стереотипу иранцев добавились свои цветовые нормативы. Так, зеленый цвет, цвет ислама, ассоциируется с положительными эмоциями. Ему противостоит красный цвет, символ раздражающего, чуждого и отрицательного воздействия. Поэтому внешность Старухи, ее платье, так же как и косметика, подчеркивают принадлежность к «враждебному», «чуждому», отрицательному стереотипу. Облик Старухи и ее штатных помощников призван был подчеркнуть насильственность тоталитарной диктатуры. А изменение внешности Мужа и Жены, связанное с отходом от всех норм му-

сульманской эстетики, означало всестороннюю деформацию личности под воздействием этой диктатуры.

По мере развития действия и расширения сферы фантастического, ирреального события начинают ассоциироваться с реальными социальными явлениями. Читатель узнает и почерк карательных органов, методы действия тайной полиции САВАК. Фантастичность ситуации еще более подчеркивается обыденностью домашней обстановки, бытовой заземленностью диалогов.

Автор исподволь подводил читателя к важному выводу: человек, запуганный или порабощенный, перестает самостоятельно мыслить, тогда как активность, самостоятельность мысли, обладание культурными устоями помогают противостоять насилию и фанатизму. К такому идейному итогу подводил автор зрителей «Медового месяца». И сегодня это авторское обращение к соотечественникам звучит не менее актуально, чем в конце 70-х годов.

Значительную часть вины за нравственную деградацию общества Саэди возлагал на средства массовой информации. Он обнаружил, что их влияние особенно действенно в тех случаях, когда в людях полностью отсутствует гражданская, культурная и нравственная основа, создающая иммунитет к чуждому культурному давлению.

«Медовый месяц» — это пьеса-предостережение. Саэди видел опасность для личности в рабской покорности страху и силе агрессии, в непомерном росте потребительства, в бездумном следовании западным коммерческим стандартам жизни. При этом потребительство для Саэди не только погоня за вещами и техникой, дающими комфорт, но еще и четкая ориентированность культуры на воспитание в людях определенных устремлений — что-то достать, услышать, посмотреть, использовать при полной неспособности самим создать, придумать, открыть.

Задача писателя состояла в том, чтобы акцентировать внимание на социально-психологических недугах общества, показать, как слаб и унижен человек. Косность и уродливость полуфеодального уклада жизни и его воздействие на человека Г. Саэди неустанно обличал в своих ранних рассказах и повестях. К концу 70-х годов объект обличения переместился на область культуры и средние слои общества. Но писатель не изменил себе. Он снова исследует природу социальных страхов человека, изучает механизм превращения обывателя в послушного потребителя массовой культуры.

Воздействие творчества Ф. Тонкабони и Г. Саэди 70-х годов на умы современников было весьма значительным. И это совершенно естественно, поскольку в их произведениях содержался призыв к людям не дать затянуть себя в паутину псевдокультуры и выработать в себе качества независимой, социально ориентированной личности, способной разобраться в событиях и не дать подавить себя силам политического шантажа, культурной экспансии и террора. Призыв к освобождению — духовному, по

литическому и социальному — ощущался и в журналистике конца 70-х годов, и в выступлениях оппозиционных буржуазных и религиозных деятелей.

Ф. Тонкабони и Г. Саэди не поддержали широко пропагандировавшуюся доктрину великого монархического Ирана. Апелляция к традициям древней истории Ирана отсутствует в их творчестве. Критикуя пороки национальной жизни той поры — невежество, приниженность, власть религиозных предрассудков — и не соглашаясь с официальной шовинистической политикой в области культуры, эти писатели в своих воззрениях исходили из этических народных представлений. Хотя эти ценности не всегда названы прямо, влияние их ощущается в контексте письма и пафосе обличений. Свои нравственные позиции авторы подтверждают обращениями к великим поэтам-суфиям Джалал эд-Дину Руми, Аттару, а также к творчеству современников — Нима Юшиджа и Сиявуша Кесраи.

Исследование состояния иранской литературы и общественной мысли 60—70-х годов свидетельствует о том, как велика была в стране тяга к социальному обновлению и свободе.

Отвергая пропагандировавшиеся официальной идеологией культурные ценности, иранская литература и общественная мысль обратились к опыту национально-освободительной борьбы середины XX в. и к идеям революционной исламской солидарности. Эти идеи получили наибольшее развитие в литературном творчестве Самада Бехранги и Али Шариати.

### «Маленькая черная рыбка» Самада Бехранги. Облик новой, социально активной личности

Самад Бехранги (1939—1968) сыграл большую роль в формировании молодого поколения страны. По его книгам учились и учатся иранские дети, его идеи о новом воспитании восприняли сотни молодых педагогов и сельских учителей.

При жизни Самад Бехранги был известен преимущественно в тех нескольких городах и селениях Иранского Азербайджана, где он учительствовал. Но после посмертной публикации в Тебризе сказок и исследований по педагогике его имя обрело широкую популярность, а произведения стали неоднократно переиздаваться, находя все новых и новых читателей.

В 1957 г., после окончания учительского колледжа в Тебризе, Самад Бехранги стал сельским учителем. Именно в 60-е годы формировались и проходили проверку на практике его педагогические идеи, изложенные впоследствии в книге «Исследование проблем воспитания в Иране»[29]. Затем появились и прославившие писателя детские сказки, органично сочетавшие фольклорные мотивы и новые идеи. Жизнь писателя оборвалась трагически рано, он погиб в возрасте 29 лет при невыясненных обстоятельствах.

Перу С. Бехранги принадлежат следующие художественные произведения: сказки для детей — «Олдуз и вороны», «Олдуз и говорящая кукла», «Лентяй-голубятник», «Маленький продавец свеклы», «Сказка о доброте», «Маленькая черная рыбка», «Один персик и тысяча персиков», «Двадцать четыре часа во сне и наяву»[30]; он собрал и издал «Азербайджанские сказки»[31]. Кроме того, С. Бехранги — автор сборника статей по проблемам педагогики[32].

С. Бехранги искал пути формирования у детей активного социального начала, он отвергал пороки традиционной системы обучения и воспитания, призывая писателей и педагогов лучше знать жизнь и быт народа и выступать глашатаем его нужд и чаяний. Глубина социальной критики пронизывает все произведения Бехранги, придавая им революционное звучание. «Уходит в прошлое,— писал он в статье о детской литературе,— время, когда детская литература ограничивалась пассивной проповедью и назидательными сентенциями, направленными лишь на то, чтобы отвлечь детей от столкновения с жизнью, с реальными противоречиями окружающего мира... Разве мы не должны сказать учащимся, что на их родине есть места, где дети месяцами не видят мяса и даже сыра? И это из-за того, что такой порядок установила кучка людей, желающих каждый день иметь у себя на столе жареного гуся... Разве мы не должны рассказать нашим детям, что больше половины населения земного шара недоедает? Рассказать, почему это произошло и как положить конец голодному существованию людей? Разве мы не должны дать нашим детям подлинно научную концепцию истории, историю зарождения и смены человеческих обществ?»[33].

И последователи Самада Бехранги осуществляли его идеи, воспитывали иранских детей, прививая им независимость, непримиримость к злу, чувство социальной справедливости.

В своих произведениях Бехранги последовательно разоблачал лживую мораль власть имущих, на словах проповедовавших идеи добра и человеколюбия, а на деле руководствовавшихся только интересами наживы. Этой теме посвящена, например, его сказка «Олдуз и вороны», пафос которой — обличение безнравственности богатства, приобретенного за счет ограбления неимущих.

Сказки Бехранги назидательны в лучшем и истинном смысле слова. Опираясь на традицию фольклора, на традицию воздействия устного слова, краткого и афористичного, он каждую из сказок сделал обобщающим уроком жизни. Зная особенности детского восприятия, чуткого ко лжи и выспренности, Бехранги сумел найти для актуальных политических и нравственных проблем народной жизни своего времени адекватное художественное воплощение.

Протест против несправедливого социального порядка, против отживающих свой век традиций пассивности и покорности, пронизывающий все его произведения, особенно явственно зву-

чит в сказке «Маленькая черная рыбка», последнем и наиболее известном произведении писателя. Воспитание общественного начала в личности, критическое отношение к существующему порядку вещей, уважение достоинства и чести человека, его права на претворение в жизнь идеалов равенства, солидарности и справедливого уклада жизни, готовность бороться против социального угнетения и отдать жизнь в этой борьбе — такие мотивы нашли яркое и емкое воплощение в этой мудрой сказке.

Рыбка отправляется в далекое путешествие, чтобы увидеть и познать мир, найти в нем свое место. Все перипетии увиденного, знакомство с обитателями озер, рек и моря — не только живо написанная история для детей. При необычайной легкости изложения, его удивительной сказочной достоверности «Маленькая черная рыбка» на своих шестнадцати страницах явилась емкой аллегорией наиболее характерных вех и эпизодов освободительного движения иранского народа 50-х годов. За каждым приключением рыбки, за каждым столкновением ее с врагами (пеликаном, рыбой-пилой, бакланом) стояли реальные события и реальные социальные прототипы.

Мотив познания широты и необъятности мира, разнообразия и многоликости жизни раскрывается в сказке отнюдь не в отвлеченных образах и нравоучительных сентенциях. Этот мотив — один из ведущих в арсенале социальной педагогики Бехранги — представлен в противоборстве сильного и слабого, активного и пассивного персонажей. Нужно быть сильным, нужно быть справедливым, и самый главный вывод — нужно, чтобы жизнь твоя была отдана на службу людям, их будущему.

«Маленькая черная рыбка» (как и многие другие сказки Самада Бехранги) обрела популярность не только среди тех, для кого была непосредственно написана. Эта сказка выдержала множество изданий, вызывая неослабевающий интерес во всех социальных слоях. Она воспринималась как образно-символическое изложение национально-освободительной борьбы, как история духовного и гражданского возмужания иранского народа. Убедительность социально-психологических характеристик персонажей и ситуаций, умело найденная тональность изложения, соединение фольклорной канвы повествования и современных идей — все это дало в результате массовое признание читательской аудитории в Иране 60—70-х годов. Читатель узнавал о судьбе борца за свободу, когда тот должен был с риском для жизни разгадывать коварные планы врагов, спасать товарищей, давать отповедь трусам и вселять решимость и волю к борьбе.

«...Рано утром рыбка увидела, что вокруг нее собрались мальки. Поняв, что рыбка проснулась, они хором сказали:

— С добрым утром!

Маленькая черная рыбка сразу узнала их:

— С добрым утром! Все-таки решились плыть вместе со мной?

— Да, но мы еще не до конца преодолели страх,— ответил один из них. А другой добавил:

— Этот пеликан никак не выходит из головы.

— Слишком много вы раздумываете. Всего не предусмотришь. Надо плыть, и тогда страх исчезнет,— рассудила маленькая черная рыбка.

Только собрались они тронуться в путь, как вдруг вода в реке забурлила, заходила ходуном и подбросила их куда-то. Сделалось темно. Маленькая черная рыбка мигом сообразила, что они в зобу у пеликана.

— Друзья,— сказала она,— мы попали в ловушку, но не все еще потеряно.

Мальки заплакали и запричитали.

— Всё. Нам отсюда не выбраться,— сказал один из них.— Это все ты: уговорила, увела нас по кривой дорожке!

— Теперь наша песенка спета,— подхватили остальные.

Вдруг вода вокруг снова заклокотала. Это хохотал пеликан:

— Ого, сколько у меня малюток-мальков, ха-ха!.. По правде говоря, жаль вас, очень жаль! Ха-ха-ха...

Мальки принялись умолять его:

— О высокочтимый господин пеликан! Мы столько слышали о вас хорошего, и, если вы соизволите немного приоткрыть ваш благословенный клюв, мы выберемся на свободу и вечно будем восхвалять вашу милость и доброту!

— Сейчас я вас есть не буду,— сказал пеликан,— у меня там на сегодня отложена другая рыба, видите?

И действительно, у него в зобу лежало несколько больших и маленьких рыб.

Мальки взмолились:

— О высокочтимый господин пеликан! Мы ни в чем не виноваты. Это все маленькая черная рыбка, это она уговорила нас и увела за собой...

— Эх вы, трусы! — сказала маленькая черная рыбка.— Вы думаете, коварный пеликан способен на доброе дело, и унижаетесь перед ним!

— Ты просто не соображаешь, что говоришь! — закричали мальки.— Вот увидишь, высокочтимый господин пеликан нас помилует, а тебя проглотит!

— Да-да,— подтвердил пеликан,— я вас помилую, но с одним условием.

— Пожалуйста, мы готовы служить вам, наш повелитель! — согласились мальки.

— Вы получите свободу, если задушите эту наглую рыбешку,— сказал пеликан.

Маленькая черная рыбка приблизилась к малькам и прошептала:

— Не соглашайтесь, коварная птица хочет, чтобы мы передрались. Я придумала, нам надо только...

Однако мальков так заворожила мысль о собственном избавлении, что они и думать ни о чем другом не могли. Они бросились ловить черную рыбку. Та отступила назад и тихо повторила:

— Трусы! В любом случае вы в ловушке, никакого выхода нет, а со мной вам не сладить.

— Мы должны задушить тебя,— отвечали мальки,— мы хотим свободы!

— Вы совсем потеряли голову,— пыталась остановить их маленькая черная рыбка.— Даже если вы задушите меня, это не откроет путь на волю. Не поддавайтесь на обман.

— Ты так говоришь, чтобы спасти свою жизнь. С чего бы это ты стала думать о нас? — отвечали мальки.

— Ну, послушайте же наконец, давайте думать, как нам спастись,— сказала рыбка.— Может, я притворюсь мертвой и улягусь рядом с мертвыми рыбами. Тогда мы и узнаем, выпустит вас пеликан или нет. Решайтесь, а не то я вас сама заколю кинжалом, потом распорю зоб пеликана и вырвусь, а вы....

Один из мальков прервал речь маленькой черной рыбки и закричал:

— Замолчи! Что ты такое говоришь? Я этого не вынесу... А-а-а-а!..

— Кто догадался взять с собой этого сосунка? — спросила рыбка, когда плач стих. Затем она вытащила кинжал, показала его малькам, и те волей-неволей согласились с планом рыбки. Они сделали вид, что накинулись и задушили ее. Черная рыбка прикинулась мертвой, а мальки поплыли вверх и крикнули:

— Высокочтимый господин пеликан! Мы задушили наглую рыбешку...

Пеликан захохотал:

— Что ж, вы сделали доброе дело. И в награду за это я вас проглочу живьем, чтобы вам лучше запомнилась прогулка по моему желудку!

Ужасной была гибель мальков. С быстротой молнии промелькнули они в глотке пеликана, и все было кончено!

А маленькая черная рыбка успела выхватить кинжал. Одним ударом рассекла она зоб и вырвалась на волю. Пеликан закричал от боли, замотал головой, но не смог поймать беглянку. Она уже плыла, плыла все дальше и дальше, пока не исчезла в полной темноте»[34].

Приведенный выше отрывок — не просто традиционный вариант сказочной ситуации «коварного обмана», победы сильного над слабым. Сцена, когда сломленные катастрофой мальки ради спасения своей жизни были готовы предать рыбку, воскрешала в сознании иранского читателя политические события конца 50-х годов. После разгрома национально-освободительного движения в целях искоренения идейных последствий в официальной печати печатались «покаянные письма» и саморазоблачения бывших участников движения, покупавших право на жизнь ценой отказа от своих прежних убеждений и выдачи своих единомышленников.

В сказке животные, встреченные во время долгого пути черной рыбкой, олицетворяли ту или иную социальную группу иранского общества с соответствующей социально-психологической характеристикой. Мелкие рыбки в ручье, головастики, лягушки — это осмотрительный, осторожный и самодовольный обыватель. Мальки, быстрые молодые рыбешки, стаи морских рыб олицетворяют наиболее активную, прогрессивную часть общества, готовую противостоять хищникам, истребляющим крупных и мелких рыб. Клан хищников-угнетателей представляют краб, пеликан, баклан, рыба-пила.

Человек в этой иерархии также принадлежит к враждебному миру. Именно он ранил прекрасную лань, увиденную рыбкой однажды на берегу, именно он забрасывает в море сети. Такая трактовка логически вытекает из общей образной посылки автора, рассматривавшего мир природы и его обитателей как сказочный аналог человеческого общества и как художественное обобщение живой современности.

С. Бехранги как бы формулировал в своей сказке и те задачи, которые выдвигала общественная и духовная жизнь страны, и те задачи, которые он ставил сам своей программой общественного воспитания.

Вначале стихийно рождалось осознание невозможности жить по-старому. Именно поэтому главной чертой маленькой черной рыбки стало стремление вырваться из спокойной сонной жизни маленького пруда, т. е. из косной среды, лишенной импульсов поиска и ориентированной на подражание и на бездумное повторение образа жизни прошлых поколений. Подчеркнем, что связь с прошлым, привязанность к дому трактуются автором как фактор негативный, тормозящий развитие общества и личности. Устойчивые стереотипы обыденного сознания — подчине-

ние воле старших, безоговорочное следование традиционным нормам поведения — в его глазах дискредитированы. Однако эта тенденция не воспринимается как нечто, навязываемое волей автора и чужеродное для сознания. Ибо идея пересмотра жизненной позиции и отказа от старых принципов здесь диктуется неодолимым стремлением познать мир, познать новое.

«Однажды, совсем рано, до рассвета, черная рыбка разбудила мать.

— Мама, мне надо с тобой поговорить,— сказала она.

— Дитя, сейчас не время. Вот поплывем на прогулку, там и побеседуем,— сквозь сон пробормотала мать.

— Нет, мама, я больше не буду гулять. Я хочу уплыть отсюда,— твердо заявила маленькая черная рыбка.

— Хочешь уплыть отсюда? — удивленно переспросила мать.

— Да, мама, я должна это сделать,— ответила маленькая черная рыбка. Я должна узнать, где кончается ручей, который вытекает из нашего пруда, мама. Я все время только об этом и думаю, больше ни о чем. Я уже с вечера не сплю и решила — поплыву посмотрю, где кончается ручей. Посмотрю, что там, в других местах.

— Когда я была маленькая,— усмехнулась мать,— я тоже думала об этом, моя крошка. Но теперь-то я точно знаю: у ручья нет ни начала ни конца. Он течет, движется вокруг нас, он везде.

Однако маленькая черная рыбка не унималась:

— Но мама, милая, ведь все на свете имеет конец! Кончается ночь, кончается день, приходит к концу неделя, месяц, год...

Тут уж мать не выдержала:

— Немедленно прекрати эти бессмысленные разговоры! Поднимайся, поплывем лучше гулять!

Но черная рыбка возразила:

— Нет, мама, не поплыву. Я устала от наших прогулок. Мне пора в путь, пора посмотреть другие места, узнать, где что происходит. Не думай, что меня кто-то подучил. Нет, мамочка, я сама так решила. Конечно, многое я узнала и здесь. Например, я убедилась, что к старости рыбы начинают брюзжать и печалиться о напрасно прожитой жизни. Они плачут и проклинают все вокруг. И я хочу узнать, что же такое жизнь на самом деле. Сновать туда-сюда на одном месте, пока не состаришься, или же можно прожить на свете как-то иначе?

— Дитя мое,— воскликнула мать,— что с тобой? Что значит „каков этот свет, какова жизнь?“ Этот свет — то самое место, где мы с тобой находимся, а то, как мы живем,— это и есть жизнь...» (с. 5).

Обитатели ручья, возмущенные бунтом рыбки, решают наказать ее: сначала они стращают и уговаривают ее, а затем изгоняют.

«Старые рыбы решили схватить маленькую нарушительницу порядка. Но друзья сгрудились вокруг и оттеснили ее в сторону. Мать черной рыбки убивалась и плакала:

— Ох, горе какое! Что делать? Дитя мое совсем от рук отбилось!

Черная рыбка успокаивала ее как могла:

— Мама! Не плачь обо мне. Лучше пожалей этих несчастных старцев!

— Эй, пигалица, ты еще оскорблять нас будешь? Даже если возвратишься и прощения просить будешь, к нам тебе дорога закрыта! — донеслось из стаи.

— Не уплывай, вернись! Это все по молодости! — воскликнула какая-то рыбка.

— Чем тебе здесь плохо? — спросила другая.

— Никакого иного мира, кроме этого, нет. Вернись! — призвала третья.

Четвертая сказала:

— Мы надеемся, что ты одумаешься и в конце концов окажешься разумным существом.

— Мы ведь привыкли к тебе,— добавила пятая.

— Пожалей хоть меня, дочка, не уплывай! — взмолилась мать.

Маленькая черная рыбка не ответила ничего. Несколько друзей-сверстников проводили ее до самого порога, откуда вода низвергалась вниз. На прощание рыбка сказала:

— Друзья мои, до свиданья. Не забывайте меня.

— Разве мы тебя забудем? Это ты пробудила нас от тупой спячки, научила тому, о чем мы и думать не смели. Прощай, мудрый и бесстрашный друг» (с. 12).

С первых же часов самостоятельного пути рыбке предстояло начать познание нового — и в характерах обитателей водоемов, которые она проплывала, и в постоянно меняющемся вокруг нее мире природы.

Пережитое на первых этапах пути в основном сводилось к преодолению инерции мышления и предрассудков тех, с кем сталкивалась маленькая путешественница, в спорах с кем она утверждала свое право на самостоятельное познание жизни. Поэтому столь значительное место в сказке отведено полемике с косностью и самодовольством. Эта полемика давала возможность писателю ярче и наглядней высветить новые идейные и нравственные задачи, выдвигаемые временем.

«Маленькая рыбка... оказалась в глубоком пруду. Никогда до сих пор не приходилось ей видеть столько воды. Вокруг сновали и кувыркались сотни головастиков. Они заметили маленькую черную рыбку и подняли ее на смех.

— Ну и морда, посмотрите на нее! Откуда только такая взялась?

— Я попросила бы обойтись без оскорблений. Меня зовут Маленькая Черная Рыбка. Скажите теперь, как зовут вас, и мы познакомимся.

В ответ наперебой раздалось:

— Мы называем друг друга головастиками.

— У нас высокое происхождение.

— Мы самые красивые в мире.

— Не такие уроды, как ты!

— Вот уж не ожидала, что вы окажетесь такими самодовольными. Что ж, вас можно простить, это все результат невежества,— сказала рыбка.

— Это мы-то невежественные? — хором возмутились головастики.

— Если бы не ваше невежество,— ответила рыбка,— вы бы знали, что на свете живет еще много других существ и каждому собственный облик кажется самым прекрасным! А у вас даже имени самостоятельного нет!

Головастики встревожились. Они поняли, что рыбка говорит правду, но не желали соглашаться с ней.

— Вообще-то ты мелешь чепуху! Мы здесь все кругом избороздили, однако кроме самих себя, да еще отца с матерью, никого не видели. Правда, попадаются еще всякие червячки, но они не в счет!

— Как можно говорить „все избороздили", если, кроме своего пруда, вы больше ничего не видели? — воскликнула рыбка.

— А разве есть какой-то другой мир, кроме пруда? — спросили головастики.

— По крайней мере,— заметила рыбка,— вы могли бы задуматься: откуда и куда стремится течение за пределами пруда?

— За пределами пруда? А где это? Мы о таком и не слыхали. Ха-ха-ха, что это тебе в голову ударило, тетка? — хором засмеялись головастики.

Маленькой черной рыбке тоже стало смешно. Она подумала, что не стоит бередить умы головастиков, что лучше оставить все как есть и продолжить

путь. Но потом все-таки решила встретиться и поговорить с их матерью.

— Где ваша мама? — спросила она и тут же так и подскочила от пронзительного кваканья. Лягушка-мать сидела, оказывается, рядом на камне. Она спрыгнула в воду, прямо перед рыбкой.

— Я к вашим услугам!

— Здравствуйте, почтенная ханум! — приветствовала рыбка.

— Какие церемонии! Ишь, безродная тварь! Собрала детей и ведет с ними всякие опасные разговоры! Я немало прожила на свете и знаю: наш пруд — это и есть весь мир, вся вселенная. Иди-ка ты лучше своей дорогой и не сбивай моих детей с толку! — крикнула лягушка.

— Даже если бы тебе было суждено прожить еще сто лет и сто жизней, ты осталась бы все той же глупой лягушкой,— сказала маленькая рыбка» (с. 14).

Во многих смешных и опасных ситуациях оказывалась рыбка, со многими разными злыми и добрыми живыми существами сталкивалась она, пока наконец не добралась до цели своего путешествия — бескрайнего моря, символизирующего мир. Именно здесь встретила рыбка единомышленников, тех, с кем бы ей хотелось продолжить свою жизнь. Аллегория автора становится совсем прозрачной, здесь раскрывает он свое представление о роли и предназначении человека-борца, участника массового общественного движения.

«Теперь вокруг совсем не было видно гор, река текла по широкой равнине. Справа и слева незнакомые маленькие речки впадали в реку, и воды в ней стало во много раз больше.

Как наслаждалась изобилием воды маленькая черная рыбка! Она плыла то в одну сторону, то в другую, кувыркалась, плескалась и так и этак. И поняла, что здесь у воды нет ни берегов, ни дна. Воды было столько, что рыбка вообще могла в ней затеряться. Можно было плавать как угодно и не бояться натолкнуться на что-либо...

Путь ее пересекла огромная стая рыб — и были их тысячи тысяч! Она спросила у одной:

— Товарищ, я прибыла издалека. Что это за место?

Рыба позвала своих друзей:

— Смотрите, еще одна... — и, повернувшись к маленькой черной рыбке, сказала: — Товарищ, добро пожаловать к нам, в море!

Другая рыбка добавила:

— Почти все реки и ручьи стекаются сюда. Некоторые, правда, теряются в топях и болотах.

— Если хочешь, можешь вступить в наш отряд,— сказала третья.

Маленькая черная рыбка была счастлива, что наконец добралась до моря.

— Мне бы хотелось вначале немного осмотреться, потом я обязательно вступлю в отряд. Я мечтаю вместе с вами бороздить море и рвать сети рыбаков! — воскликнула она.

— Ну что ж, твоя мечта сбудется очень скоро! — заметила одна из рыб.— А пока плыви, оглядись немного. Но смотри в оба, когда всплывешь из глубины. Берегись, птица-баклан здесь никому проходу не дает! Каждый день глотает по четыре, а то и по пять рыб; пока свое не выловит, не успокоится.

Маленькая черная рыбка рассталась с отрядом морских рыб и поплыла куда глаза глядят. Она поднялась к поверхности моря. Светило солнце, маленькая черная рыбка ощущала на своей спине животворное тепло и испытывала невыразимое наслаждение. Счастливая, успокоенная, покачивалась она на воде и думала: „Вот сейчас мне было бы легко встретить смерть, но, пока я полна сил, не нужно искать этой встречи. Конечно, если суждено с ней столкнуться, тут уж ничего не сделаешь. Но не это самое важное. Важно другое — какой след оставит моя жизнь или моя смерть в жизни других...“» (с. 33).

Именно в этот мотент мечты рыбки прерываются, она становится добычей хищного баклана. В его брюхе она видит других рыб и решает снова пустить в дело свой кинжал. Рыбка вспарывает брюхо баклана, его жертвы спасены, но сама черная рыбка бесследно исчезает... На этом заканчивается история маленькой черной рыбки.

Исчезновение героя в момент, когда он совершает главное дело своей жизни, вполне отвечало духу классической литературной традиции. В суфийской поэтической и философской литературе исчезновение личности, достигшей высшей ступени духовного и религиозного совершенства («фана»), было признаком познания истины. Эта традиция (распространенная в суфийской поэзии и в фольклоре) нашла воплощение у С. Бехранги в композиции «Маленькой черной рыбки» и в ее этико-философской основе. Поэтому сюжетная незавершенность сказки была лишь кажущейся, не ощущаемой иранским читателем.

Мысли и идеи С. Бехранги о долге и социальном предназначении человека прозвучали в сказке открыто и наглядно. Самыми необходимыми и самыми важными качествами личности становились солидарность с народом, с его чаяниями и поисками новых путей, готовность отдать жизнь за идеалы общей борьбы, ненависть к тирании и угнетению. Автор настойчиво утверждал неодолимое стремление познать окружающий мир через индивидуальный опыт и способности человека.

Сказка очень поэтична. Описания ущелья, долины, гор, простора моря, солнечного тепла, лунного света, свободного плавания проникнуты ощущением красоты мира и радости его познания. Стихия воды есть синоним полноты жизни. Природа в сказке одухотворена, дружественна к герою. В свою поэтическую картину автор включает и элементы современного научно-познавательного видения мира.

«Маленькая черная рыбка всегда очень любила луну. Светлыми ночами, когда серебрилась вода, ей хотелось выбраться из тины и поговорить с лунным светом. Но всякий раз мать укутывала ее ряской и убаюкивала. Теперь рыбка выплыла навстречу лунному свету и сказала:

— Здравствуй, прекрасный месяц!

И месяц ответил:

— Здравствуй, маленькая черная рыбка! Как ты здесь оказалась?

— Я путешествую и узнаю мир.

— Мир так велик, и тебе вряд ли удастся узнать его целиком,— возразил месяц.

— Ну, что ж, попутешествую сколько смогу,— сказала рыбка.

— Мне бы хотелось остаться с тобой до утра,— сказал месяц,— но видишь, надвигается большая черная туча, она хочет закрыть меня.

— О прекрасный светлый месяц! Я люблю тебя и хочу, чтобы ты всегда был со мной! — взмолилась рыбка.

Месяц ответил ей:

— Милая рыбка! По правде говоря, у меня нет собственного света, меня освещает солнце, а я его свет пересылаю на землю. Неужели тебе не приходилось слышать, что люди собираются скоро полететь в небо и высадиться на моей поверхности?

— Это абсолютно невозможно,— сказала рыбка.

— Дело это трудное, но все, что задумал человек, он...— Месяц не успел договорить, черное облако настигло и закрыло его лик, ночь стала еще темней, а маленькая черная рыбка осталась одна-одинешенька» (с. 25).

В композиции сказки соблюдается принцип обрамления. Историю о маленькой рыбке рассказывает не автор, а старая рыба на дне реки своим двенадцати тысячам детей и внуков. Они просят продолжить дальше историю о рыбке, но старая рыба отправляет детей спать.

«Одиннадцать тысяч девятьсот девяносто девять рыбок сказали „спокойной ночи" и поплыли спать. Бабушка тоже скоро заснула.

И только одна маленькая красная рыбка, как ни старалась, не могла уснуть. До самого утра она все мечтала о море...» (с. 40).

Обрамление сообщает рассказанному, прежде всего идеям С. Бехранги, сказочную остраненность и глубину: все, что узнал читатель, он узнал как бы не из уст автора, а от сказочного персонажа. Таким образом, новые, непривычные идеи как бы закреплялись фольклорной традицией.

Иранская прогрессивная критика 70-х годов высоко оценила роль творчества Самада Бехранги в пробуждении иранцев. Критика соединила имена двух писателей, Джелала Але Ахмада и Самада Бехранги, подчеркнув их гражданственность, внимание к проблемам воспитания. «Их герои исполнены надежды и энергии, проистекающих из высокой степени человеческой активности. Их герои могут сдвинуть горы, повернуть реки, накормить голодных и бедных. Они не верят в фатальность и вмешательство сверхъестественных сил в судьбы людей. Человека формирует и определяет реальная окружающая обстановка» [35].

### «Единица и множество нулей» Али Шариати. Азбука религиозной солидарности

Распространение идей социального прогресса в 70-е годы приобрело в сравнении с предыдущим десятилетием, в особенности с периодом Мосаддыка, свою специфику. Она состояла в том, что теперь стихийное социальное брожение в значительной степени стало получать оформление в религиозных лозунгах. Советские исследователи, выделяя причины, способствовавшие усилению в Иране роли религиозных традиций, отмечали противоречивость процесса индустриализации и буржуазных преобразований. Размывание традиционных общественных институтов в стране не сопровождалось созданием их современных политических аналогов, и поэтому рост социального неравенства, экономические невзгоды, беспрецедентные инфляция и коррупция создали благоприятную почву для возрождения религиозных традиций среди значительной части населения. Немаловажным фактором роста религиозных настроений был также фактор демографический — омоложение состава духовенства (как и всего

населения Ирана, более 60% которого составляла молодежь до 25 лет). Основные ориентации религиозно-политического движения в начале 70-х годов в значительной степени определились этим новым поколением религиозных деятелей и студентов, по уровню знаний часто превосходивших своих наставников[36].

Из-за того что репрессивный аппарат власти, подавлявший все формы политической оппозиции, не мог ликвидировать собрания верующих, социальное общение в мечети стало одним из основных каналов накопления социального протеста. В проповедях шиитского духовенства, постоянно расширявших масштабы антишахской пропаганды, выдвигалась не столько позитивная, социальная программа, сколько религиозно-этическая установка о несоответствии шахской власти нормам ислама.

Идеи социальной реформации ислама в духе социализма были предложены сочинениями Али Шариати, писателя и социолога, критиковавшего официальное исламское духовенство Ирана за косность и отход от доктрины раннего шиизма. Эти идеи стали теоретической платформой моджахедов, леворадикального крыла антишахской оппозиции, с которым впоследствии официальное руководство «исламской революции» повело жестокую борьбу. Широкую популярность среди молодого поколения иранцев Али Шариати снискал после того, как в середине 60-х годов прочитал цикл лекций в религиозном центре «Хосейние эршад» в Тегеране. Использовав современную западную научную методологию в области гуманитарных знаний, а также отдельные положения марксизма и экзистенциализма, Али Шариати построил религиозно-философскую концепцию, согласно которой лишь ислам может решить морально-этические и политические проблемы современности. Молодым иранским интеллектуалам Али Шариати как бы открыл новые, революционные потенции религии, заполнив идейный вакуум, созданный монархической тиранией. Деятельность Али Шариати и его труды преследовались при шахском режиме, сам он умер в Лондоне в 1977 г. при невыясненных обстоятельствах.

Свои работы Али Шариати в целях конспирации издавал под псевдонимами Али Омидвар, Али Себзевари (или Али Себзевар-заде), Али Рахнема, доктор Али Земани, Али Йезди, доктор Мазинани, Али Аллахийари и др. Его перу принадлежат и литературно-художественные произведения. Одно из них — «Единица и множество нулей»[37] — обрело признание самых разных читательских кругов, в том числе студентов исламского университета в Мешхеде, где учился, а затем и преподавал Али Шариати.

«Единица и множество нулей» на первый взгляд не что иное, как популярное издание для детей, пропагандирующее в легкой, доступной форме основные положения исламской космологии. Идеи, проповедуемые Али Шариати, изложены ритмизованной прозой; текст рассчитан на заучивание и декламацию. Композиция, образы, ритмическая организация сочинения свидетельствуют об обращении автора к иранскому фольклору. Зачин, концов-

ка, начальные строки отдельных частей почти совпадают с устойчивым клише иранских сказок — «было или не было, кроме бога никого не было» («йеки буд о йеки набуд, гейр аз хода хич кяс набуд»). Но если в сказках эти слова воспринимались только как привычный, традиционный атрибут композиции, то в произведении Али Шариати они несут весомую смысловую или, точнее говоря, идейную нагрузку.

Модель устройства и возникновения мира, излагаемая Али Шариати, близка и понятна читателям, она совпадает с традиционной космологией и изложена так, как это делалось в сочинениях средневековых поэтов и философов. В эту традиционную канву вплетены идеи социальной активности человека, идеи солидарности, представления о личности и вожде, о месте человека в истории. «Единица и множество нулей» помогает сегодня ясней представить себе социально-психологические и идейные процессы, происходившие в глубинах народного сознания на том этапе, когда идеи социального переустройства и гражданской активности человека стали искать опору в традиционных философских и религиозных представлениях. При оценке эстетического уровня, а также социальной значимости текста «Единицы и множества нулей» следует помнить, что иранский читатель одновременно воспринимал его и как религиозный, ритуальный. И следовательно, заучивание и декламация текста включали элемент медитации.

Космологические представления (картина мироздания) занимают первую часть текста, в которой определяется устройство вселенной и место во вселенной человеческой личности. Эти представления сопоставляются со священным мусульманским обрядом — тавафом (ритуальным хождением вокруг Каабы), символизирующим вечное движение и развитие вселенной, вечный круговорот жизни.

...Внезапно сотворил [Бог] облака,
Выпустил их в пространство небытия,
Облака состояли из «частиц».
Каждая частица —
Маленькое созвездие по имени Атом
Со [своим] светилом посредине.
А вокруг него — звезды, множество звезд кружатся,
Как мотыльки.
(Кааба — вокруг нее молящиеся [совершают] таваф).

Облака пришли в движение,
Мощные сияющие, бурлящие,
Как дым,
Как вихрь,
Как клубящееся пламя.
Огромный атом, называемый Созвездием:
Солнце — посредине,
Вокруг него — звезды, множество звезд
кружатся, как мотыльки.
(Кааба — вокруг нее молящиеся [совершают] таваф
От черного камня к черному камню).

Внезапно возникла жизнь;
[Возникли] растения:
От крошечного мха до огромных деревьев,
И животные:
От микробов до мамонтов,
И в конце концов человек:
Со злом и добром,
Злом, наихудшим из зла,
Добром, наилучшим из добра.
Зло подобно дьяволу
Добро подобно богу...
Жизнь также совершает кругооборот:
Семя растения, семя животного
От зари рождения до вечера смерти все живое
Все время в кипении и волнении,
В поисках и движении.
Каждое мгновенье — в новом месте,
Каждый раз — в новом состоянии,
Всегда и везде в поисках радости, в тисках нужды.
От рождения до смерти.
Жизнь также совершает кругооборот:
Солнце в середине —
Необходимость —
Вокруг него все живое, живые [существа], как мотыльки,
в кружении [переходят] из небытия в небытие
(Кааба — вокруг нее молящиеся [совершают] таваф
От черного камня к черному камню) (с. 7).

Во второй части текста отчетливо выделяется этическая концепция — представление о смысле человеческой жизни. Жизнь полноценна только в том случае, если она объединена с жизнью других людей и посвящена общей высокой цели, говорит Али Шариати. Эта часть текста как бы подводит итог внутренней работы личности, подготовки ее к выходу на арену политики и общественных движений современности, и построена она на сопоставлении цифровой символики: единицы и нулей[38].

В конце придешь к вечности, как дорога.
В конце вольешься в море, как река.
Но только, если станешь рядом с «единицей»,
Если захочешь жить только ради «единицы»,
Избавишься от пустоты и одиночества,
Станешь спутником «единицы».
Ты должен будешь умереть ради других,
Жизнь твоя, как вертикаль, устремится вверх,
Как волна,
Как буря,
Как высокая несокрушимая крепость
Среди холмов,
Как свободный кипарис
Среди мхов,
Растущих навстречу солнцу,
Тянущихся к небу,—
Как великий человек, как шахид
Как имам... (с. 23).

Распрямление и возвышение человека здесь самым тесным образом сочетаются с первейшей его обязанностью «умереть ради других», т. е. стать шахидом. Именно готовность отдать свою

жизнь и является в «Единице и множестве нулей» гарантией и средством духовного совершенствования человека.

Если будешь жить для себя,
Если захочешь быть только «собой»,
Останешься одиноким,
Если захочешь быть только с нулями,
Твоя жизнь, как кривая линия, будет кружить вокруг тебя,
Как нуль,
Снова в конце придешь к началу!
Остановишься и загниешь,
Как пруд, как бассейн,
Будешь закрытым, как круг,
Как «нуль»!
А если станешь рядом с «единицей»?
Если захочешь жить только ради «единицы»,
Ты избавишься от пустоты и бессмысленности,
Станешь спутником «единицы»!
Ты должен жить для других,
И жизнь твоя, как линия горизонта, пойдет вперед,
Как дорога,
Как река.
Если ты удалишься от «себя»,
В конце придешь к вечности, как дорога... (с. 22—23).

Своеобразная структура текста дает возможность представить место и роль отдельной личности в общественном движении, отношения народных масс и вождя, человека и мироздания. Символика, элементарная и доступная на первый взгляд, весьма емка и последовательна. Она позволяет донести до читателя идею о значимости личности — пробудить в каждом стремление быть не нулем, но единицей. С осмысленной, полной жизнью связывается и зрительный образ жизни, устремленной вверх, подобно вертикальной линии, дереву, дороге, волне. Пустая жизнь уподобляется кривой линии, вращению по замкнутому кругу. Одновременно эта же символика подводит читателя к идее консолидации всех людей вокруг одной, выдающейся, идеи, личности, бога (единицы), придающей осмысленность существованию и движению других жизней (нулей).

Оба указанных ряда образов — космологических и цифровых — сводятся в заключительную формулу: «Есть единица (нет единицы) //кроме бога// Ничего нет, //Никого нет». («Еки хаст// еки нист// гейр аз хода// хич чиз нист// хич кяс нист».) Пронизанный параллелизмом и повторами текст обрамляется концовкой, параллельной строкам зачина: «Кто-то был, //кто-то не был, //кроме бога// ничего не было //никого не было». Но если зачин оформлен в прошедшем времени и как бы суммирует опыт прошлого, то концовка — в настоящем времени, она как бы подчеркивает незаконченность, незавершенность, возможность осуществления идеи в будущем.

Образная ткань текста создается из реалий природного мира, мира животных, растений, мира космоса. Физиологические циклы человеческой жизни, циклы жизни в природе, смена времен

года — все это призвано подчеркнуть непрерывность, бесконечность жизни Вселенной, одухотворенной присутствием божественной субстанции. Ограниченность человеческого существования — этого трагического противоречия жизни — снимается Али Шариати идеей приобщенности одного человека к исторической общенародной судьбе.

Как земля, как время, как весна, как все сущее:
Вода, цветок, дерево, земля, звезда,
Солнце, созвездия, Млечные Пути, весь мир!
Ты был ничто, был прах, совершил круг,
Стал ничем, стал прахом.
То, что от тебя останется:
Останется дело, начатое тобой,
Останется все, что успел сделать,
Останется дело, если ты совершил его (с. 15).

Основная задача человека в жизни и есть обязательное участие в общем деле, общей судьбе, освященных и как бы санкционированных волей бога. Формула раскрепощения личности и одновременно подчиненности личности «общему», «высшему», готовность умереть за избранный путь были важным нравственным императивом народного сознания в ходе осуществления революций в Иране.

Образная символика текста Али Шариати связана не только с фольклором и этическими представлениями шиизма, но и с литературной традицией, прежде всего с суфийской поэзией. Связь эта глубинная, обнаруживающаяся в самом построении мысли, которая опирается на устойчивые поэтические ассоциации в сознании читателя, словесно оформленные в суфийских поэтических текстах.

В «Единице и множестве нулей» отразились традиционные мусульманские космологические представления и суфийская космогония. Если суфийская космогония, говоря словами Е. Э. Бертельса, «пройдя круг идей ислама, накладывающих сильный отпечаток на всякое народное предание, тем не менее сохранила черты древнейших представлений и верований»[39], то космогония Али Шариати использовала традиционные религиозно-философские построения для политической активизации и консолидации народного сознания во второй половине XX в.

Цифровая символика «Единицы и множества нулей» также восходит к философским суфийским положениям. Для сравнения приведем несколько четверостиший из трактата по суфизму Абдаррахмана Джами «Шарх-и руба'ийат», проанализированного Е. Э. Бертельсом. В его статье «Толкование Абд ар-Рахмана Джами на приписываемые ему четверостишия»[40] мы находим суфийские четверостишия поэта, позволяющие установить связь между современным поэтическим текстом Али Шариати и традиционными суфийскими философскими и поэтическими построениями. Приводим два четверостишия Джами из указанного трактата в переводе и трактовке Е. Э. Бертельса.

XXXV

Согласно толку людей откровения и мудрецов,
Единица распространяется на все отдельные числа,
Ибо числа, если они и вне границ,
Все же форма, и основа их — единица.

XXXVI

Приобретение бытия каждым числом — от единицы,
Расчленение степеней единицы — через числа.
Гностик (ареф.— *В. К.*), получающий помощь от щедрот
святого духа,
Представляет себе такой связь между Истиной и
тварью.

Е. Э. Бертельс так комментирует это четверостишие: «...единица есть начало всех цифр, образующихся от нее путем сложения. Числа, в свою очередь, дают анализ единицы и указывают на латентные, сокрытые в ней возможности» [41].

Свое произведение Али Шариати построил на художественной реализации возможностей, скрытых в понятии «единица» в его традиционной суфийской трактовке.

Счет растений,
Птиц, зверей,
Людей, ангелов,
Земель, небес,
Звезд, солнц, созведий,
Видимого и невидимого,
Низкого и высокого,
Отвратительного и прекрасного,
Хорошего и плохого.
Всего, что существует,
Всего, что есть в этом мире,
Всего, что носит имя «мир»,
Вся Вселенная, все сущее — в этом!
В этом — смысл Вселенной:
Обозначение всех предметов мира,
И видимых, и скрытых,
И тех, что в земле, и тех, что в небе,
Растений и минералов,
Звезд, солнц, созвездий,
Обозначение всего сущего таково:
«Единица».
За ней —
До бесконечности —
Нули!
Видишь:
Только «единица» — число,
Только «одно число».
Без «единицы» все, что существует,—
Как десять, так и сто, и тысяча, и тысяча
тысяч, и миллион, и миллиард.—
Все они [не поддаются] счету —
Нет счета, ничего нет.
Они существуют, но [в то же время] и не существуют.
Они «нули»! То есть «пустые»,
Они «ничто»,
Они «пусты»... (с. 17—19).

Как бы подводя итог двум противоположным состояниям жизни человека — пустой, одинокой, прожитой лишь «для себя», уподобляемой нулю, и жизни осмысленной, высокой, отданной ради счастья других, уподобляемой реке, дороге, линии горизонта,— автор подчеркивает преимущества второго пути, одухотворенного идеями солидарности. Эта общность цели в тексте формулируется как «сопричастность единице», «соседство с единицей», уже само по себе гарантирующее «избавление от пустоты и одиночества» (с. 22).

Одухотворенное соседство с возвышенным, совершенным — эта образная ситуация многократно была разработана в суфийской лирике, воспевшей влияние «друга», «возлюбленной» на состояние жаждущего единения с объектом своей любви «поэта» или «влюбленного».

Как известно, все суфийское учение построено на мотиве слияния крайних противоречий в абсолюте [42]. Этот принцип, перейдя в письменные послания, выразился в противопоставлении двух категорий бытия — «адам» и «воджуд», из которых первая абсолютно нереальна, а вторая — абсолютно реальна. Е. Э. Бертельс, характеризуя особенности развития суфийской поэзии, отмечал, что собственно процесс развития поэзии заключался в наслаивании цепи образов на эти две полярные категории и в возникновении отсюда целого ряда противопоставлений, которыми широко пользуется лирическая поэзия [43].

Именно к данной особенности суфийской поэзии — полярности образных построений — восходят парные противопоставления Али Шариати в «Единице и множестве нулей». Вот наиболее часто встречающиеся из них: кривизна — прямота; единица — нули; топтание на месте — устремленность ввысь; мох — дерево; микроб — мамонт; развитие — умирание; движение — стояние; младенец — старик; вода — суша; ночь — день; восход — заход. На подобных противопоставлениях основана и композиционная структура «Единицы...» и ее идейно-философская программа.

Картина сотворения мира богом, возникновение жизни на Земле, появление человека, его рост, его путь к единению с богом и другими людьми, его социальная миссия — вся эта многоплановая религиозно-этическая, философская и социально-политическая программа раскрыта путем соответствующих образных и композиционных приемов. Обращение к полярным понятиям, столкновение и сопряжение их создает особый поэтический эффект, усиленный ритмом непрекращающегося движения — созидания и умирания:

Было или не было —
Кроме бога —
Ничего не было, никого не было.
И сотворилась Вселенная:
Частицы, созвездия, все живое...
Земли и небеса, звезды и светила,

Запады и Востоки, растения и животные,
все видимое и невидимое.
И каждое в движении, в поиске, в постоянном ритме,
смерть — из жизни, день — из ночи и ночь, рожденная днем,
Все в движении, все в круговороте:
Солнце — в середине,
Вокруг него звезды, звезды в кружении
(Кааба — вокруг нее молящиеся [совершают] таваф
От черного камня к черному камню).

Было
Или не было —
Кроме бога —
Ничего не было,
Никого не было.
Сотворение завершилось, и Вселенная создалась...
И земли и небеса, звезды и солнце, Востоки и Запады,
одушевленные и неодушевленные, растения и животные,
частицы и созвездия, все — в постоянном ритме,
в непрерывном изменении, все — в движении,
вечном движении, вечном стремлении, поиске чего-то,
вращении вокруг чего-то:
Солнце — в середине,
Вокруг него звезды, звезды в кружении
(Кааба — вокруг нее молящиеся [совершают] таваф
От черного камня к черному камню) (с. 8).

Приведенный отрывок, насыщенный образами, взятыми в противопоставлении, в столкновении, дает возможность реально почувствовать ту особенность текста, связанную с традицией суфийской классической поэзии, о которой речь шла выше. Одновременно он демонстрирует и другую характерную особенность текста — круговую композицию, когда каждый законченный смысловой раздел обрамляется одной и той же рамкой. Рамка эта повторяется часто, настойчиво, в ней как бы словесная формула, код авторской мысли. Для первой части текста, представляющей картину мироздания и непрерывного движения всего живого, такой рамкой являются: сопоставление кругового движения мира с движением молящихся вокруг Каабы; повторение фольклорного зачина «Было или не было — кроме бога — ничего не было, никого не было».

Для второй части, построенной на цифровой символике «единицы», «нулей» и развивающей идею осмысленного существования человека, идею «избавления от пустоты и одиночества», характерна линейная композиция. Все образы создаются на основе вертикальных и горизонтальных понятий. Правильная жизнь сравнивается с дорогой, рекой, линией горизонта, вертикалью, взмывающей ввысь. Автор обращается к читателю с призывом «встать», «распрямиться», «стать единицей среди нулей».

Да,
Только число «единица»,
Только цифра «один»
Обозначает звезды, созвездия,
Земли, небеса,

Считает все вещи в мире,
«Единица».
За ней —
до бесконечности —
нули!
Есть «единица»
Или нет единицы» —
кроме бога
ничего нет.
никого нет (с. 24).

Концовка текста представляет собой несколько измененный зачин, повторяющийся неоднократно и как бы отделяющий одну часть текста от другой.

Перечисленные особенности композиции, ритмических и образных построений свидетельствуют о том, что перед нами произведение, предназначенное для декламации и в определенной мере включающее элемент медитации.

Исследователи средневековой традиционно-книжной культуры и современных культурно-политических движений отмечают высокую роль канонического слова в формировании идей в традиционных обществах, когда «ответы на все допустимые человеческие вопросы содержатся в книге, в сакральном тексте. Эти ответы могут быть добыты посредством прямого обращения к тексту, а также... логическим и филологическим анализом священных предписаний и категорий... рациональным и (или) медитативным проникновением в сокровенный смысл писаного закона. Отсюда — преклонение перед доказательной силой не только благочестивого силлогизма, но и цитаты, священного прецедента и т. д. Отсюда — ориентация на овладение некой законченной суммой знаний, навыков, представлений и идей... особое значение, придаваемое заучиванию в ходе учебных процессов. Причем заучивание это воспринималось не как нечто механическое, а, напротив, как процесс медитативного вживания в текст» [44].

Отмеченная закономерность в какой-то мере наблюдалась в процессе воздействия на умы современного поколения иранцев исламских лозунгов. Эта же закономерность объясняет популярность в народе работ Али Шариати, в частности «Единицы и множества нулей».

Обратимся снова к стилистическим особенностям текста. Мы установили, что источником ключевых образов была суфийская поэзия. Более детальное знакомство с содержанием текста наводит на мысль, что он воспроизводит некоторые черты маснави — дидактической религиозно-философской поэмы, сложившейся в средневековой мусульманской культуре. Одна из особенностей маснави — воссоздание целостной метафизической картины мира, другая — стиль проповеди, назидательного наставления. Именно эти черты присущи и анализируемому произведению.

Традицию использования жанра маснави персоязычной поэзией в период исламских националистических движений начала XX в. демонстрирует творчество поэта М. Икбала. Исследуя

проблематику его творчества, Н. И. Пригарина интерпретирует синкретизм дидактической поэзии как «прием художественного построения, сохранивший свое значение вплоть до XX в.». Стабильность данного признака дидактической поэзии она объясняет «устойчивостью основного принципа ислама — тоухида, требующего признания единства мира», а также дальнейшими разработками этого догмата в различных толках суфизма [45].

Это положение позволяет точнее истолковать текст Али Шариати, который продолжает начатую другими поэтами — интерпретаторами исламской доктрины традицию живого истолкования религиозно-философской дидактики.

В маснави Икбала проповедь догматов мусульманской веры сочеталась со строгой стилизацией формальных признаков маснави. В тексте Али Шариати мы констатируем смесь философских элементов суфизма и образов суфийской поэзии с принципами ортодоксального ислама (принцип единства мира). Форма изложения свободная, не связанная с законами традиционной поэтики.

Во фразеологии и лексике текста одновременно ощущается связь с поэтическим словарем художников новейшего времени (прежде всего «ше'ре ноу»), в творчестве которых мир природы (движение облаков, рек) и космос (созвездия, галактики, строение атома) уже успели обрести черты устойчивых символов. Поэтому поэтическая символика Али Шариати органично воспринималась и более образованным молодым читателем, приобщившимся к новинкам современной литературы.

Текст Али Шариати помогает раскрыть пути воздействия религиозно-реформаторских лозунгов и ту роль, которую играли в них сложившиеся элементы этики, эстетики и поэзии. Все сказанное выше относится к глубинному философско-поэтическому пласту текста. Но кроме этого необходимо помнить, что «Единица и множество нулей» — произведение, обращенное к юношеству, и потому заложенное в нем проповедническое, программное начало приняло игровую словесную форму то ли сказки, то ли считалки.

Как мы убедились, проанализированные выше произведения (С. Бехранги и А. Шариати) были ориентированы и на массового читателя, и на интеллектуала. Каждое из них по-своему раскрывало новые требования времени, предъявляемые личности, по-своему демонстрировало отношение к традициям прошлого.

С. Бехранги открыто ориентировал личность на ниспровержение старых авторитетов в области морали, в образе жизни и в политике во имя борьбы с деспотизмом и установления справедливого социального устройства. Общественная активность вытекает у этого автора из признания необходимости общественной борьбы, из характерных для радикальных слоев представлений о национально-освободительном движении в мире. В отличие от С. Бехранги А. Шариати не ориентирует личность на социальную борьбу и ниспровержение несправедливого порядка.

У него общественная активность рассматривается как проявление высшей, божественной воли, как разновидность космической, биологической активности всякого живого существа на Земле. Если С. Бехранги признает необходимость открытого восприятия мира, опоры на собственный жизненный опыт и научного познания, то у А. Шариати познание окружающего мира и законов Вселенной выводится из основ традиционной исламской космогонии. Единство мира и человеческого общества, ответственность каждой личности за решение своей судьбы, утверждает он, возможно только на основе ислама.

Таким образом, взывая к общественной активности личности, С. Бехранги и А. Шариати по-разному представляли себе сферу приложения и цели этой активности. В то же время оба они проповедовали готовность человека-борца пожертвовать своей жизнью: С. Бехранги — ради общих целей борьбы, А. Шариати — ради счастья других во имя Аллаха.

По сути, особенности творчества С. Бехранги и А. Шариати как бы символизировали два типа в духовном и идейном развитии народного сознания в Иране 60—70-х годов. Первый тип формировался путем открытого, объективного познания исторических процессов, переживаемых страной, второй — путем осмысления современности в духе исламской доктрины о происхождении Вселенной и человеческого общества, о задачах и месте в нем отдельной личности.

## Глава IV

# ОБ ОСОБЕННОСТЯХ РАЗВИТИЯ КУЛЬТУРЫ И ЛИТЕРАТУРЫ ИСЛАМСКОЙ РЕСПУБЛИКИ ИРАН

### О современной поэзии

В первой половине 80-х годов, как и в 70-е годы, культурный фактор играл важную роль в политической и социальной жизни страны. Руководство ИРИ поставило перед собой задачу целенаправленно связать развитие культуры и литературы с господствующей религиозно-идеологической доктриной и укрепить в сознании людей незыблемость власти исламских постулатов.

Какими же путями в этих условиях шло развитие литературы, прежде всего поэзии, на какие традиции она опиралась в своих идейно-художественных поисках?

Иранская литература этих лет жила и развивалась в разных регионах, в неодинаковых, зачастую полярно противоположных социально-психологических и политических условиях. Вынужденные после 1979 г. эмигрировать на Запад, многие писатели и поэты создали за рубежом национальные культурные очаги и продолжали создавать художественные произведения, осмысливая происшедшее и происходившее в Иране с позиций своего опыта и традиций, накопленных персидской литературой с начала XX в. Они снискали на родине признание своим талантом и глубиной отражения народной жизни. Это поэты Надер Надерпур и Сиявуш Кесраи, прозаики Феридун Тонкабони и скончавшийся в декабре 1985 г. Голамхосейн Саэди, а также многие другие художники.

Другой пласт литературы формировался в самом Иране. Это было творчество тех, кто являлся свидетелем всего происходившего в стране изнутри. Литературная продукция данного направления представлена в основном творчеством молодых непрофессиональных поэтов и литераторов, участников революции и ирано-иракской войны.

Художественная разноплановость обоих пластов литературы очевидна: литература эмиграции представлена творчеством зрелых художников, не скованных рамками цензуры, осмысливав-

ших происходившее в более широком историческом контексте и с самых различных идейно-художественных и философских позиций. Литература же сегодняшнего Ирана ценна для исследователя не столько своими литературными достоинствами, сколько тем, что является сколком современного массового сознания. Именно в этом плане поучительно знакомство с массовой религиозно-патриотической поэзией молодых, широко представленной сегодня в Иране. Их произведения интересны непосредственностью отклика на события дня и тем, что дают возможность ощутить рождающиеся в иранском обществе умонастроения.

Тотальная исламизация, внедряемая с начала 80-х годов в культурную жизнь, систему образования и пропаганду, ознаменовалась резкой ценностной и общеэстетической переориентацией всего духовного климата страны и сказалась на облике литературы. В 70-е годы, в условиях монархического режима, объектом критики радикально мыслящих художников были отсталость и нищета народа, зависимость культурных и социальных институтов от западного буржуазного влияния, угроза потери национальных культурных корней. Осознавая необходимость преодоления отсталости, иранские литераторы ратовали за духовное освобождение личности, понимая что без этого невозможен экономический и социальный прогресс. Вот почему персидская литература 60—70-х годов прежде всего отстаивала достоинство и независимость человека. Отсюда характерное для литературы этого периода обращение к общечеловеческим мотивам, к героям, образам и идеям общемировой сокровищницы культуры. Отсюда и активное переосмысление собственной доисламской и исламской культурной традиции, выявление в ней тех элементов, которые могли бы стимулировать нравственный рост личности, ее приобщение к политической и социальной деятельности. Именно в этом плане развивались иранская художественная проза, поэзия, публицистика и общественная мысль, представленная именами Ф. Тонкабони, Н. Надерпура, М. Нодушана Али Эслами, С. Х. Насра, Али Шариати.

Исламский режим, установившийся в Иране в феврале 1979 г., в результате падения монархии, ознаменовал создание целостной государственной системы, подчиненной власти шиитского духовенства [1]. Как реагировала на столь резкое изменение духовного климата поэзия? Как сказались на ней два столь резко отличающихся по характеру исторических этапа в общественно-политической жизни страны — всенародное антидеспотическое революционное движение 70-х годов и переход к диктатуре шиитских богословов?

Исламский режим олицетворяет не только создание новой государственной системы, но, что особенно важно, и новую систему мировоззрения — новый взгляд на мир и на свою родину. Целью тотальной исламизации, внедряемой в культурную жизнь, систему образования и официальную пропаганду, явилась замена основных ценностных ориентаций иранской культуры пред-

шествующего периода, особенно таких ее черт, как открытость к гуманитарным идеям западного мира, идеям духовной независимости, гражданской активности. В истории иранской культуры стали преимущественно выделять и исследовать только исламский период, только идеи шиитской ветви ислама. Столь жесткие культурно-исторические и идеологические ограничения не могли не сказаться на облике литературы.

На протяжении 60—70-х годов в поэзии успешно развивалось и главенствовало направление «ше'ре ноу» («новая поэзия»), давшее высокие образцы гражданской и философской лирики и служившее как бы барометром общественных настроений[2]. С конца 70-х — начала 80-х годов «ше'ре ноу» получило как бы новый импульс. Главное место в поэзии заняло воспевание подвига во имя свободы и революции. Новые стихи публиковались на страницах газет и журналов, звучали на митингах и демонстрациях. Начали издаваться ранее запрещенные произведения тех, кто томился в шахских тюрьмах, чьи стихи были проникнуты гневом и жаждой революционного возмездия.

Обличение деспотизма, описание страданий узников шахских тюрем определяют тематический и эмоциональный строй этих произведений. По стилю и образности многие стихи представляют собой не что иное, как разновидность столь хорошо известного в классической персидской поэзии жанра «хабсие» («тюремной лирики»). Для большинства новых стихов этого жанра характерна черно-красная цветовая гамма, которая служит как бы зрительным воплощением идей страдания и возмездия[3].

Показательно в этом смысле стихотворение Мохаммеда Халили «Бойня». Поэт рисует мечущихся в загонах беспомощных животных, охваченных страхом неотвратимой гибели. Картина бойни является символическим обобщением исторических процессов, происходивших в Иране в 70-е годы.

Здесь над моей родиной творят жестокое насилие,
Вот откуда на нежном теле ее следы стольких ран.
А в мире все ярче — цветение красных тюльпанов,
А в мире все громче — напевы атаки и бунта.
С севера на юг прочерчивают небо птицы,
Над зелеными просторами,
Не умолкая, звенят голоса рек,
А здесь над моей родиной творят преступление.
Среди камня и железа,
Среди бетонных перекрытий
В крови
Ломают нежные стебли тюльпанов...
Здесь...
Прорастает сквозь сумрачные своды,
Сквозь бездыханные тела
Черный, напитавшийся кровью цветок смерти...[4]

Эти бунтарские настроения воссоздаются в стихе путем столкновения контрастирующих понятий — свободы и неволи, полета и плена, света и тьмы, ярких и темных красок.

При этом характерные для «ше'ре ноу» устойчивые образы выступают в неожиданной трактовке. Весна, традиционно символизирующая светлое начало, воплощаемое обычно в птице, фее, деве, в этой поэзии персонифицируется в образе солдата революции.

Тяжелой поступью,
Хромая
От старых ран,
Выходит
Из прохладных ущелий
Одетый в лохмотья человек.
Он несет
Разбитый пулемет
И цветущую душистую ветку.
Вот он!
Вижу его
В дымке у подножия гор,
Склонившегося у излучины реки,
Словно собирающего
Алые тюльпаны
Или дикие гвоздики.
Этот оборванный,
Усталый путник
И есть весна [5].

В поэзии конца 70-х годов широкое распространение нашла тема гибели героя на поле боя. В этих первых опытах бунтарской лирики, создававшихся по следам событий, поэты нередко заимствовали романтические образцы из литератур других стран и народов. Так, им оказались близки героический пафос предреволюционной России начала XX в., бунтарские настроения, воспетые М. Горьким. Вот почему в поэзии этого периода мы встречаем многие образы Горького, и среди них — Данко, символ жизни, отданной людям.

И сегодня
В сердце весны,
В черноте пространства,
Несмотря на то что ветка жизни этого кипариса
Сломлена окровавленными руками врага,
Несмотря на то что глаза его закрылись, залитые кровью,
Его сердце,
Алое и пылающее,
Как горящее сердце Данко,
Светится на поднятом вверх знамени народного гнева,
Приближающегося
Медленно и неотвратимо
С заводов и полей...[6]

Воспоминания о героях боев за Тебриз, Мехабад и других сражений периода революции 1905—1911 гг. буквально наводнили страницы газет и журналов. Под открытым небом, на улицах самодеятельные артисты и участники боев разыгрывали импровизированные поэтические представления, воссоздающие эпизоды революции 1978—1979 гг., распевали лирические баллады

о героях и жертвах недавних событий. Студенчество и молодежь жадно читала книги М. Горького, Н. Островского, Ф. Гладкова.

Однако по мере упрочения исламского режима процесс исламизации стал все активнее проявлять себя и в литературной жизни. В массовых изданиях первой половины 80-х годов растет количество стихов религиозной тематики. А в революционной поэзии начинает все заметнее проступать специфическая шиитская окраска — прославление шахидов и воспевание джихада. Проникновение исламских мотивов в гражданскую поэзию было обусловлено политической спецификой жизни Ирана тех лет.

Революционную поэзию конца 70-х — начала 80-х годов создавала в основном молодежь — те, кто участвовал в массовых демонстрациях, столкновениях с полицией, те, чьи политические взгляды и этические принципы в значительной степени формировались во время антишахских проповедей в мечетях, произносимых такими известными исламскими духовными и светскими лидерами, как аятолла Талегани и Али Шариати.

Шиитская догматика и образная символика, почерпнутая из религиозных мистерий о гибели шиитских мучеников — Али и Хусейна, оказались как бы заново прочитанными и наряду с фольклором всплыли в массовом и художественном сознании уже как элементы новой поэтической образности. Эти новые стихи получили наименование «современная религиозная поэзия» («ше'ре мазхабийе моасер»), т. е. поэзия, посвященная мученичеству Али и Хусейна, дням ашуры.

Когда в декабре 1978 г. (или в мохарраме 1399 г. х.) весь Тегеран был охвачен народными волнениями, аятолла Талегани обратился к народу с посланием, в котором объявил дни мохаррама, дни Хусейна, днями национального протеста против шаха. «Путь Хусейна,— писал Талегани,— это путь восстания угнетенных, обездоленных, поверженных, которые героически борются ради достижения справедливого исламского сообщества... Ритуалы и шествия этого траурного месяца должны иметь политический характер и содержать протест против шахского режима» [7].

Именно в это время появляется множество стихов, в которых религиозные настроения были тесно связаны с ощущением революционных перемен. Тема революции начинает осмысливаться преимущественно в образах и представлениях, почерпнутых из шиитской догматики. Герои революции все чаще предстают как мученики за веру, а воспевание жертвенности, готовности отдать жизнь во имя торжества идей ислама становится одной из основных тем в поэзии [8].

Революция Хусейна в истории —
Великая, созидательная революция.
Годовщина восстания ашуры —
Это не повод к стенаниям, это призыв, это боевой клич.

Не оплакивайте Его, ибо
Слезы — это всегда признак горя,
А ночь смерти Хусейна, о люди,
Это красная дата рождения свободы [9].

Шиитские мученики принимали облик бойцов, отдающих жизнь во имя освобождения всех обездоленных и угнетенных, выступали символом единоборства народа с тиранией.

Сегодня ночью Али, этот ниспровергатель кумира,
Прославленный вождь, великий человек,
Медленно приближается к историческому месту.
Сегодня ночью
Светоч справедливости погаснет от рук тирана...
Сегодня ночью...
Али... медленно проходит свой путь к смерти,
Но свет истины никогда не померкнет перед тиранией [10].

Религиозная идея как бы сливается здесь с идеей революционной, а ислам предстает как универсальная, объединяющая всех людей религия. «Ислам не спрашивает,— говорит поэт,— ты араб или иранец. Ислам не различает людей по цвету кожи» [11].

Ислам не желает знать твоей национальности,
Не допытывается о твоем происхождении,
Он только призывает:
Приди в общину ислама,
Между нами, друзья, не должно быть различий рас, границ, наций...
Человека
Возвышает среди других людей
Только праведность и вера,
Вера в благородство [12].

В религиозной поэзии первых месяцев революции тема восстания народа против монархии звучала как призыв к священной войне во имя ислама, как призыв пролить кровь и отдать жизнь во имя осуществления великой цели. Шах и империализм в проповедях духовенства и соответственно в массовой поэзии выступали как общий враг народного движения, объединяющего угнетенных под флагом ислама. При этом понятие «ислам» в конце 70-х годов пока еще звучит в широком, общерегиональном и даже общемировом смысловом контексте.

Разве вы не видите? Вокруг
Тирания, разложение, бесчеловечность врагов.
Ты, я, он, вы, они —
Встаньте во весь рост,
Пролейте кровь врагов.
Наш клич, обращенный к истории:
«Прольем кровь свою во имя свободы,
Напоим ею росток свободы и справедливости будущих поколений» [13].

Заметным мотивом в религиозной поэзии конца 70-х годов было единение с арабами на основе общих ценностей и символов веры [14].

Постепенно перечисленные темы начинают исчезать из стихов, причем временным рубежом, фиксирующим это изменение тематики, стало начало ирано-иракской войны, трактовавшейся официальной пропагандой как священная война против отступников от истинной веры, убийц святых шиитских имамов и узурпаторов, во имя восстановления справедливости, понимаемой как устранение от власти в Ираке Саддама Хусейна.

Соответствующие идейно-эмоциональные коррективы затронули и массовую поэзию. В ней нарастает исступленность религиозных и мистических настроений. Тема войны подчиняет себе всё. В стихах преобладает либо описание ненависти к врагам, либо прославление подвига шахида.

Моя винтовка — на плече, эй враг,
А сердце кипит от ненависти, эй враг,
Моя речь — это автоматная очередь,
А мои уста —безмолвствуют, эй враг [16].

* * *

Эй враг, знай, я целиком занят этой войной,
Стрела моего гнева натянута тетивой.
А если в колчане не останется стрел,
Берегись, берегись моих рук, моих когтей.

* * *

Площадь заполнена войском врага,
Тюльпаны алеют от крови шахида.
Меч опускай не в ножны, а только в тело врага,
В руке у меня щит, ведь еще идет война [16].

Стихи, посвященные подвигам и памяти шахидов, занимают основное место в массовой поэзии и литературном творчестве молодых. Эта поэзия создала новые элементы образности и выдвинула новые эстетические критерии. Революция отныне чаще всего ассоциировалась с рассветом, вера ислама — с солнцем, а кровь шахида — с влагой, питающей цветение весеннего луга — символ новой жизни. Истекающий кровью боец на поле битвы — это истинный мусульманин, как бы совершающий ритуальное омовение перед молитвой.

От звезды до рассвета — все небо в крови,
Все небо объято отсветами неспокойного пламени крови.
В стране шахидов выросли ряды михрабов,
А начало этого пути справедливости ознаменовано кровью.

* * *

Обрати лик к солнцу окровавленной земли,
Солнцу крови, озаряющему мир,
Соверши омовение кровью,
Предайся молитве перед михрабом крови...[17]

Центром эмоции в поэзии становится верность религиозному и воинскому долгу, причем оба понятия нередко отождествляются. Круг тем сводится в основном к воспеванию подвига шахида и описанию горя и скорби матери погибшего. Поэтизация смерти подчиняет себе все другие настроения.

Бойцы, сражайтесь до победы весны,
Обрушивайте на злодеев пламя мщения.
Со стягом тоухида в руках и со стрелой решимости и
надежды в сердце
Сражайтесь с силами мрака, о вы, оседлавшие Рахша [18] крови,
Как сладостно отдать жизнь во имя любви и веры [19].

Гражданские, политические и религиозные настроения как бы смыкаются, поэт осмысливает реальные события в мистическом, религиозном контексте. На стыке ранее литературно несопрягаемых понятий возникают необычные поэтические образы — «михраб крови»; «омовение кровью перед молитвой любви», совершаемое солдатом революции на поле боя; тот же солдат, «оседлав коня Рахша», легко расстается с жизнью. «Мать, скорбящая о погибшем сыне», овеянная героическим ореолом, также становится одним из приметных образов поэзии 80-х годов. Все эти клишированные наборы образов варьируются в стихах молодых поэтов.

Напомним, что главной является тема шехадата, преподносимая либо в религиозно-патриотическом, либо в отвлеченно-философском, мистическом варианте. Примечательно, что данное поэтическое явление получило уже и свое терминологическое обозначение в литературе — оно названо «поэзией шехадата» («ше'ре шехуди»),— а также соответствующее идеологическое обоснование. Официоз ИРИ, газета «Эттелаат», в сентябре 1983 г. посвятила военной массовой поэзии две программные статьи, в которых охарактеризовала «ше'ре шехуди» как «основное направление в современной поэзии страны», как «результат вдумчивого, внимательного изучения поэтами навязанной войны — божественного эпоса нашего народа» [20].

Увлечение военно-патриотической и религиозной тематикой дало себя знать в творчестве многих молодых непрофессиональных поэтов, которые по своему идейному и эмоциональному облику принадлежали скорее к «светскому» направлению предшествующего периода — течению «ше'ре ноу».

По традиции в стихах сохраняется мотив сопереживания, сопричастности различным аспектам социальной и политической жизни народов Азии и Африки, столь характерный для гражданской поэзии Ирана предшествующего периода, в частности 70-х годов. Но в 80-е годы и эти интернациональные темы трактуются в исламском духе.

Переход власти в руки шиитского духовенства многими иранцами, особенно молодежью, воспринимался как эпохальное событие не только в жизни Ирана, но и всех народов «третьего мира». Это явственно отразилось и в массовой поэзии. Вместе с тем этой поэзии свойственна и противоположная черта — нетерпимость к мусульманам другого толка, националистическая самоослепленность. Широта и узость восприятия мира как бы сосуществуют вместе; порой общечеловеческий, интернациональный аспект берет верх, проявляясь в воспевании братства всех

обездоленных. И тогда тема единения братьев по вере уступает место социальной солидарности.

Вот, например, какое своеобразное преломление в поэтическом сознании претерпела тема голода в Эфиопии. В стихотворении «Вестник трагедии» поэт Хасан Абади передает чувства, которые охватили его, когда стало известно о национальном бедствии эфиопского народа.

Стеснилось дыханье в клетке моей груди —
Окровавленный вестник твоего горя,
Истерзанный тиранами дьявола,
Стучит в хижину моей печали
Пальцами стонущего дождя.
Знай же, что стрелы твоего горестного плача
Разбивают кубок моего гнева
И кровавым комом сжимают гортань.

Стеснилось дыханье в клетке моей груди —
Каждый твой кровавый вдох передается моему пульсу,
Мне горько, ибо слово «молчание»
Не годится для описания постигшего тебя бедствия.
Мое сердце скорбит —
Ведь именно наперсток молчания
Помогает тебе сшить погребальный саван любви.
О Эфиопия, старая мать!
О несчастная мать, доколе ты будешь терпеть
И ждать, пока стволы твоих белых тополей
Превратятся в черные помосты гробов христиан?
Доколе терпеть и дать засосать себя гниющему болоту,
Раствориться и исчезнуть в ночи? [21]

Сопричастность к горю эфиопского народа, призыв к активной позиции в преодолении бедствия, характерные для этого стихотворения, унаследованы от персидской гражданской поэзии XX в. Новое здесь — призыв отказаться от христианского смирения и покорности, вызывающих у автора протест и неприятие. Примечательно, что стихийное бедствие, постигшее эфиопский народ, поэт называет «колдовством дьявола»; он предостерегает от пассивности, от покорности перед силами природы, перед роком. «О Эфиопия, старая мать,— говорит поэт,— перестань уповать на природу, не уходи в себя, в печальный образ смирения, ибо плачем никогда не достичь цели».

Началом преодоления бедствия автор считает готовность людей осознать реальные масштабы случившегося, готовность открыто рассказать всему миру о том, «как подули в ночи горячие ветры, || Как дыханье катастрофы просачивалось в недра земли, || И настигало там семена пшеницы, || И убивало их, заставляя лопаться от жара».

О Эфиопия, старая мать!
Прерви безумным кличем
Сон своих несчастных, голодных детей,
Потому что сон —
Это хитрая ловушка на пути спешащих в ночи путников [22].

Эмоциональная и образная ткань стихотворения вызывает в памяти гражданскую лирику Арефа, Эшки, стихи поэтов 50-х годов, революционные теснифы и образцы «ше'ре ноу», созданные в традициях Нима Юшиджа. Однако здесь элементы социальной критики, призывы к действию интерпретируются в категориях религиозного сознания, здесь и «тираны дьявола» — синоним империализма, здесь и осмысление катастрофы как результат «христианской покорности» и «непротивления злу».

Официальная идеология искусно манипулировала политическими симпатиями, гражданскими настроениями молодежи, преобразуя их в пропагандистские лозунги исламской политической доктрины. Поэтому санкционируемая властями массовая религиозная поэзия получила широкое распространение.

В молодежных изданиях — журналах «Джеванане эмруз», «Данешджу», в газетах «Кейхан», «Эттелаат», «Джомхурийе эслами» появились постоянные рубрики религиозно-патриотических стихов — «поэзия шехадата», «поэзия навязанной войны» («ше'ре джанге тахмили»), «мистическая поэзия» («ше'ре эрфани»). Последняя представляла собой вариации суфийских мотивов: описание поиска кумира, воспевание возлюбленной. Регламентация тематики привела к сужению смысловых горизонтов и поэтических ассоциаций, а следовательно, к определенной канонизации средств и приемов выражения. Все чаще в газетных публикациях стихов встречается тема традиционной суфийской лирики — обращение к возлюбленной. Но теперь эти традиционные мистические мотивы дают выход гражданским и религиозным настроениям. Революция, происшедшая в стране, воспринималась как поиск кумира, как воссоединение с возлюбленной. А «путь влюбленного» символизировал путь участника революции.

Вообще в 80-е годы заметно возрос интерес к суфизму. В массовых молодежных изданиях даже возникла постоянная рубрика: «Суфийская терминология» («Та'бирате эрфани»), в которой разъясняются основные понятия суфийской философии и поэзии [23]. Суфийская газель, часто встречающаяся у молодых, как бы давала возможность открыть в поэтической форме выход и гражданским и религиознам настроениям. Заметно участились обращения к Хафизу, он стал наряду с Саади наиболее читаемым и цитируемым поэтом.

Суфийская символика оказалась неожиданно возрожденной и в поэзии, и в прозе. Хосров Насими, обратившийся в своем творчестве к недавним революционным годам, ярко подтвердил эту тенденцию. Описывая в повести «Люди с грязными воротничками» [24] реальные события, развернувшиеся в 1978 г. на юге Ирана, в Ахвазе, он соединяет публицистику с философской лирикой и маршевой революционной песней, служение революции трактует в символах суфийской лирики. Книге предпослан эпиграф — газель Хафиза «Не спрашивай о тяготах любви», описывающая испытания, перенесенные героем на пути к возлюб-

ленной. Посвящая свою книгу всем «влюбленным», автор имел в виду своих современников. Традиционная поэтическая символика, помогающая осмыслить реалии иранской действительности, окрашивает всю повесть. Строками из Хафиза герои выражают свои чувства в наиболее патетические моменты жизни.

Обращение к суфийской символике, на наш взгляд, может быть истолковано как стремление дать выход эйфории, характерной для первых лет революции. Отсюда и встречающиеся в поэзии ассоциации: революция — это поиск высшей любви, поиск божественной истины, олицетворенной в образе возлюбленной; те, кто совершают революцию,— ищущие влюбленные, испытывающие на пути к любви страдания и испытания. Не исключено также, что использование суфийских поэтических символов дает современным авторам возможность в мистических образах выразить свое ощущение времени, его противоречивости и трагичности.

Массовая религиозная поэзия, навеянная шиитскими мистериями о гибели святых, насыщалась порой живым, непосредственным ощущением нарастания революции, идеями освобождения от социальной приниженности, идеями солидарности и свободы. Образы шиитской догматики проникали и в военно-патриотическую поэзию, придавая ей оттенок религиозной экзальтации, а зачастую и фанатизма. По форме эти стихи чаще всего тяготели к жанру народных четверостиший.

Отмечаемые в мистической поэзии молодых условность и религиозная экзальтация породили такой феномен социально-психологического климата страны 80-х годов, как произвольное истолкование реальных фактов, а порой и статистических данных. Этот социально-психологический и культурный настрой массового сознания стал широко использоваться в прессе при подаче информации о ходе ирано-иракской войны, при объяснении причин экономической нестабильности жизни иранского общества.

В истории массовой поэзии конца 70-х — середины 80-х годов просматриваются как бы два этапа. Первый, совпавший с подъемом антишахского общенародного движения, отмечен ростом гражданских настроений, воспеванием революционного бунта, идей освобождения. По форме эта поэзия была близка к «ше'ре ноу». На рубеже 70—80-х годов возникло и новое направление — массовая религиозная поэзия. Она также несла в себе заряд освободительных идей, выраженных средствами религиозной символики (точнее, в образах, почерпнутых из шиитских мистерий). По характеру образности, по интонации эта поэзия была близка к фольклору и чаще всего представляла собой варианты народных четверостиший — «таране».

В начале 80-х годов наступает второй этап. После стабилизации исламского режима, после подавления левых сил и усиленного внедрения норм ислама во все сферы жизни общества можно констатировать подчинение массовой поэзии потребностям пропаганды и официальной идеологии, которая искусно манипу-

лирует массовым сознанием через средства массовой информации, направляя развитие массовой религиозной и патриотической поэзии в русло верности исламу, безоглядного патриотизма, послушания религии и государству.

Эту характеристику массовой поэзии, получившей широкое распространение в 80-е годы, представляется целесообразным дополнить хотя бы выборочным обращением к поэзии иранского зарубежья — творчеству тех, кто был вынужден покинуть родину после 1979 г. Среди поэтов наших дней, продолжающих активную творческую жизнь в эмиграции, наиболее известен Надер Надерпур. Его произведения, созданные на протяжении последнего десятилетия, позволяют увидеть новые контуры в художественном осмыслении современности.

Надер Надерпур — один из видных представителей «ше'ре ноу». В его стихах элементы этого литературного течения обрели чрезвычайно яркое выражение и как бы сложились в своего рода традицию. Именно Надер Надерпур явился одним из создателей жанра символического «пейзажа души», отражающего не только внутренний мир поэта, но и характер социального бытия своего времени. Поэт, обращаясь к своему современнику, воссоздавал череду образов, которые постепенно становились канонизированными в «ше'ре ноу». Рассвет, солнце, дождь, цветение садов — символы столь долго ожидавшихся в его стране исторических и социально-нравственных перемен. Снег, туман, осеннее ненастье, заморозки, ночь олицетворяли силы реакции, стихию, враждебную человеку. Символический пейзаж у Надерпура дополнялся историческими реминисценциями и переосмыслением мотивов классической поэзии. Все эти элементы его творчества, сформировавшегося в 50—70-х годах, своеобразно преобразовались в последнее десятилетие, нашли новое воплощение в теме, условно обозначенной нами «Поэт и революция».

Мы выделим из всего творчества поэта 1978—1988 гг. три стихотворения, написанные в этом русле. Первое — «Дым от пожарища». Оно появилось в иранской печати 12 января 1978 г. То было время, когда движение политического протеста охватило уже многие слои иранского общества и начинал назревать революционный взрыв. Каков же был поэтический отклик Надера Надерпура? «Дым от пожарища» рисует картину мастерской художника после пожара. При свете холодного осеннего утра поэт созерцает дымящееся пепелище. Сгорело все, созданное им за долгие годы мучительного труда, годы поисков, мечтаний и надежд.

О печальный рассвет!
Может, ты утро зрелости,
То далекое утро, своим золотым светом
Озарившее музей моих образов,
Чтобы высветить лица и фигуры,
Чтобы вдохнуть душу и влить живую кровь
В статуи моего воображения...

Может, ты — то далекое утро,
Превратившее силой чар
Лист дерева в кисть руки,
Одарившее ветку голосом и языком листьев,
Донесшее до нас послание ветра,
Более красноречивое, чем послание пророка?..

О печальный рассвет!
Сегодня ты освещаешь оборванный ветром и дождем лист,
Напоминающий обрубленную, брошенную на землю кисть руки...
О солнце печального рассвета!
Мои руины все еще жаждут твоего света.
Прегради шествие нескончаемой ночи,
После такого рассвета не допусти заката
И, если не в силах задержать утро, тогда и ночи прикажи
умереть [25].

«Дым от пожарища» можно было бы при поверхностном чтении истолковать и как исповедь художника, пребывающего в состоянии творческого кризиса. Но в контексте своего времени и в рамках того поэтического течения, в котором развивалось его творчество, Надерпур воспринимается как интерпретатор настроений неудовлетворенности, предчувствия несовершенства социальной бури, которую столь долго ожидало его поколение. Нарисованная в стихотворении поэтическая картина резко контрастировала с настроениями, господствовавшими в массовой поэзии конца 70-х — начала 80-х годов.

Полно печали и второе стихотворение Надерпура — «Ложный рассвет», вошедшее в поэтический сборник того же названия, изданный в 1982 г. во Франции [26].

Сегодня земля простилась
Со всеми своими грехами.
Белая пелена снега
Прикрыла нечестивость обитателей земли.
Но это серебристое покрывало,
Что окутало темный лик природы,
Есть прекраснейшая в мире ложь.
И вот уже старое дерево
Поверило, что оно вновь молодо, что пришла весна.
Однако, как только взойдет солнце,
Эти ослепительные мечты исчезнут.
Разве дано чьему-либо взору
Разглядеть тайные черты лика истины
Так, как это дано солнцу?
Может быть, тот, чьи глаза давно источают слезы,
Найдет ответ на этот вопрос.

О старец, о дерево!
О как плачет дождь!
Этот плач печальных просторов неба,
Сиротства забытой земли,
Плач о том, что ложный снежный рассвет
Окутывает и покрывает туманом
Вечер твоей изменчивой юности...

О ожидающий рассвета петух!
Ты надеешься, что искра будет высечена,

Но взгляни: что это?
Солнце на белизне небосклона погасло.
Чары снега погрузили в сон глаза дерева,
А этого терпеливо продолжающего путь крестьянина,
Этого старца увлекли на коне мечты
В призрачный город юности.

И все же сердце земли
Мечтает о плаче дождя.
Истина — в ночи, и она скрыта.
О печаль, что темнее тучи,
Простишь ли сегодня мне плач безверия?
О милая слеза,
Простишь ли ребячливость моих ожиданий? [27]

Стихи проникнуты чувством трагизма и противоречивости жизни. Поэтическая мысль и образная картина рождают у читателя ощущение неистинности происшедших в Иране революционных событий, их неадекватности тем ожиданиям, которые с ними были связаны. Однако при этом поэт далек от назидательности, он не выносит приговор, ибо, как он говорит, суть событий еще скрыта от людей и пока еще недоступна во всей полноте ни старому, ни юному, ибо «прекраснейшая в мире ложь» пока еще затеняет правду.

Куда более рельефно прозвучала тема революции в стихотворении «От Зоххака к Феридуну», опубликованном 17 декабря 1987 г. в издающейся в Лондоне газете «Кейхан». В заметке, предваряющей это стихотворение, говорилось, в частности: «Стихи поэта последних лет — живое воплощение испытаний и тягот, выпавших на долю иранского народа. Строки его последнего произведения, „От Зоххака к Феридуну", люди будут заучивать наизусть, переписывать и повторять как приговор одной из вех нашей многострадальной истории».

Стихотворение настолько масштабно по широте обобщений, настолько насыщенно историческими и поэтическими ассоциациями, что нуждается в комментариях даже для иранского читателя. Сам поэт счел необходимым выделить в тексте два исторических и культурных пласта. Первый обращен к реалиям постреволюционного Ирана. Поэт раскрывает абсурдность нескольких легенд, возникших в массовом сознании в связи с обожествлением личности имама Хомейни. Первая — это широко распространившийся среди мусульман Ирана в 1979 г. миф о появлении на поверхности луны отчетливо различимого профиля имама; другой мифологемой была версия об обнаружении волоса «рахбара» между страниц рукописи Корана, что свидетельствовало о его святости и особой миссии.

Второй, глубинный культурный пласт, к которому обращается поэт,— классическая мифология эпической поэмы Фирдоуси «Шах-наме». Трех героев легенды изображает поэт: кровожадного правителя Зоххака, плечи которого обвивают змеи, алчно пожирающие мозг прекрасных юношей; кузнеца Каве, отдавшего на съедение тирану-змееносцу своих сыновей, а затем восстав-

шего и победившего его; потомка легендарного шаха Джамшида юного Феридуна, которого призывает на трон Ирана кузнец Каве после низложения Зоххака[28]. В стихотворении звучит беспощадная критика исламского режима и его лидера, которого поэт уничижает, уподобляя сначала Абу-Джахлю (Бу-Джахлю), врагу Мухаммеда, а затем кровожадному деспоту «змееносцу» Зоххаку.

*От Зоххака к Феридуну*

Когда однажды случайно
Жалкий волосок Бу-Джахля
Воровски затесался в Книгу
Вместо махового пера павлина,
И в ту ночь, когда его изображение
Оказалось на круглом диске луны,
[Также естественно] Как зрачок в человеческом глазу,
[В этот момент] на сонный город
Опустился густой туман, словно ночь ада.
На всех минаретах взвились языки пламени мятежа,
Со всех сторон устремились восставшие войска,
Так что город внезапно принял незнакомый облик:
Красные бойцы оставляли повсюду свежее клеймо шахида,
Рисуя тюльпаны на многочисленных знаменах веры.
Убеленные сединами старцы
Вместо молитв писали проклятья
На голой груди городских стен.
Розоволикие, заменяя умолкнувших бойцов,
Приникали к устам пулеметов.
А потом все вместе
Посылали проклятья небесам, вздымая вверх кулаки,
Криками гнева оглашая весь мир...

Внезапно ранняя, нежно-зеленая весна
Сменилась кровавой осенью войны, принесенной с западных окраин,
И от кровавых порывов разгорелись искры мятежа.
Шальной ветер развеял старые символы веры
И вместо них водрузил изображение тюльпана шехадата.
Тогда вопреки времени года живые тюльпаны
Выросли на пашне событий,
Замерли на могилах безымянных шахидов, будто свечи,
Тающие в хрустальных сосудах,
Вызывая стыд у тех, кто остался в живых...

Ныне дети, молодежь, матери живут
В аду, называемом «раем братьев».
И, стоя в кольце кровавых фонтанов,
Они словно свечи источают слезы скорби,
Наблюдают, опустив глаза,
Как ложатся на могилы несчастных солдат
Напоенные горем и болью розы и тюльпаны.
Но ведь они еще не сказали самим себе и вслух:
Тот волосок, попавший меж страниц Корана их мыслей,
И тот искусительный лик, вложенный в раму их сознания,
Выброшен ли он ими, предан ли огню?
Или, сжав в руке ключ обещаний,
Они покорно выстроились в очередь перед дверьми рая,
не сознавая, что на самом деле оказались в аду?

Эти заблудшие, несчастные Каве
Все еще отдают на съедение безжалостному Зоххаку
Драгоценный мозг своих юношей.
Но где, где дух славного Феридуна,
Который бы вышел из «Шах-наме»,
Обратил в прах злодея Зоххака.
И затем, следуя призыву архангела Гавриила,
Стер бы с зеркала своей души
Изображение змееносца и картину его адского мира?

*Лос-Анджелес, апрель 1987 г.*

Поэтическая картина современного состояния страны обрамляется двойным историко-культурным слоем мифологии. Поэт как бы берет на себя двоякую миссию: он призывает к восстановлению культурной памяти народа, его мифов, его истории и одновременно беспощадно критикует пассивность, заторможенность умов, состояние массового религиозного ослепления, призывает к гражданскому и политическому пробуждению. Знаменательно также появление в стихотворении идеи закономерности прихода к власти молодого, умного и справедливого монарха, приглашаемого на царство самим народом в лице Каве, победившего злого деспота. Эта идея легитимности, восстановления традиционной формы государственности впервые возникает в творчестве Надерпура. Здесь эта идея вводится поэтом в качестве оппозиции, неприятия им современной формы правления и того состояния, в котором страна оказалась в 80-х годах. Поэт как бы заново вводит в общественное сознание понятие «культурное наследие», возвращая своему народу подлинную историческую память. Он проводит четкую грань между вульгарной мифологизацией, распространяемой на уровне массового сознания исламской пропагандой, и подлинной исторической иранской мифологией древности. «Мифы, подспудно хранящиеся в сознании народа, порой обладают достоверностью исторического источника, а порой миф бывает даже более красноречив и знаменателен, нежели история»,— пишет Надер Надерпур в своем комментарии к стихотворению «От Зоххака к Феридуну».

Никогда ранее Надерпур не обращался с такой прямотой к эпическим и мифологическим мотивам. И это, на наш взгляд, знаменует новую ступень зрелости и гражданского сознания поэта. Эта новизна заключается в критическом взгляде на события и ход «исламской революции», на ситуацию, сложившуюся в стране, а также во впервые поэтически сформулированной идее целесообразности и необходимости власти законного, справедливого правителя, который положит конец кровавой бойне и истреблению народа. Творчество Надерпура свидетельствует о том, что сегодня национальные художники ищут пути пробуждения гражданского сознания, апеллируя к древнему иранскому культурному наследию, черпая в нем поэтическое вдохновение и нравственную силу.

Если же говорить о собственно творческой эволюции Надерпура за период 1978—1987 гг., то знакомство с тремя его стихо-

творениями свидетельствует о том, что от смутных предчувствий и прозрений, высказанных сквозь аллегорический пейзаж, поэт приходит к исторической масштабности осмысления современности.

### О понятии «современная исламская культура»

Как известно, проникновение исламского элемента в культуру Ирана, его духовную жизнь стало заметно ощущаться уже с конца 60-х годов [29]. Сильнее всего это коснулось культурологии и общественной мысли, что в самой общей форме знаменовало не столько усиление влияния религиозности как таковой, сколько поиск варианта пути развития страны — альтернативы как капитализму, так и социализму. Исламская традиция (и, конечно, политическая роль шиизма в истории Ирана) рассматривалась либеральными политологами, философами, публицистами в плане создания основ нового общества и преодоления неравноправных отношений между Востоком и Западом. Ислам в разного рода культурологических теориях фигурировал как феномен, определяющий национальную сцецифику культуры Ирана, специфику ее вклада в общемировой культурный фонд.

В 80-е годы концепция исламского пути развития Ирана приобрела сугубо прагматический характер. Превратившись в идеологический инструмент обеспечения и укрепления власти шиитского духовенства, она использовалась и для обоснования законности и закономерности религиозно окрашенных движений протеста в других частях мусульманского мира. Именно поэтому изучение эволюции понятия «современная исламская культура» в практике идеологической борьбы в ИРИ может способствовать и лучшему пониманию некоторых региональных проблем развития.

В 60—70-е годы прогрессивная художественная литература и общественная мысль Ирана, сыгравшие существенную роль в формировании революционных настроений у молодежи, пропагандировали идеи солидарности со всеми угнетенными и борющимися народами мира. Для них были также характерны критическое восприятие современного состояния страны, стремление к переоценке ее культурных и исторических традиций. Этот период был отмечен ростом идей самосознания личности, социализацией ее нравственных и культурных ориентиров. Литература воспитывала политически активную личность, сознающую свою ответственность за судьбы народа.

Ведущими чертами жизни Ирана того времени были открытость к восприятию и готовность к усвоению культурных явлений из мировой сокровищницы, активное неприятие буржуазной массовой культуры Запада, критическое отношение к возникающей отечественной эрзац-культуре. Важной чертой духовной жизни

тех лет, наблюдаемой в литературе, в религиозно-политической деятельности светских исламистов и шиитских проповедников, была сопричастность к судьбам и национально-освободительной борьбе народов разных стран — Греции, Алжира, Ольстера, Сальвадора, палестинцев.

Все эти особенности литературной жизни и общественного сознания претерпевают разительную трансформацию после 1979 г.

Установление теократического режима привело к формированию и внедрению в социально-политическую и культурную практику новых, жестких норм жизни общества. Исламизация коснулась не только политической структуры, экономики, социальных отношений, но в первую очередь области культуры и идеологии.

Перед официальной идеологией встала задача: переосмыслив накопленные в ходе освободительного движения и революционной борьбы политические и культурные традиции, подвести историко-культурный фундамент под понятие современного исламского государства, сформировать и вложить в общественное сознание понятие «современная исламская культура». Для этого было необходимо ослабить, а со временем и искоренить из памяти людей (прежде всего из памяти молодого поколения) представления о недавнем и давнем прошлом, пересмотреть всю историческую и культурную традицию общества. Одновременно надлежало заново создать, противопоставив эпохе монархии, новую трактовку истории и новую художественную образность, опирающуюся почти исключительно на традиции мусульманства, или, еще у́же, на традиции шиизма, в его схематизированном, урезанном варианте, приспособленном к политическим потребностям исламского режима.

Для достижения этих целей с 1983/84 учебного года в четвертых классах средних школ ИРИ вместо курса современной персидской литературы был введен новый курс — «Литература исламской революции». Отдел программ школьного образования министерства просвещения Исламской Республики Иран выпустил для этой цели специальный учебник, вернее сказать, хрестоматию, составленную в соответствии с новыми идеологическими установками.

Примечательно, что через два года после выхода в свет в Иране упомянутый выше учебник в 1986 г. был целиком переиздан на фарси в Индии[30]. Все материалы учебника (введение, стихи, проза и публицистика) были снабжены подробным комментарием на урду — текстологическим, источниковедческим, идейно-политическим, облегчающим восприятие текстов. Обращает на себя внимание восторженно-комплиментарное истолкование переведенных материалов. Все излагаемое в книге — отношение к истории Ирана 1978—1983 гг., оценка международных явлений и событий религиозной жизни — трактуется в комментарии как безусловно правильное, логически закономерное и

исторически обусловленное не только для Ирана, но и для других мусульманских стран.

Знакомство с содержанием учебника помогает не только уяснить политику ИРИ в области идеологии (точнее, цели формирования духовного облика молодого поколения, или того, каким хотят видеть этот облик исламские правители), но и уточнить методы ее воздействия на идеологию других мусульманских стран региона.

Основное место в учебнике отведено посланиям и речам Хомейни, затем следует массовая религиозная поэзия и газетная публицистика. Все материалы связаны исключительно с событиями «исламской революции», преимущественно после 1979 г.

В первом разделе учебника обосновываются понятие «литература исламской революции», затем исторические рамки, периодизация и историография современного исламского движения, его идейные истоки и традиции [31].

Во втором, основополагающем разделе — «Послания имама» — его автор Али Хаменеи (тогдашний президент ИРИ, а ныне преемник Хомейни) дает пространную характеристику личности имама, особенностям его посланий, наделяя их эпитетами «вдохновение народа», «летопись революции». Затем следует текст двух посланий имама («К женщинам Ирана» и «К мусульманам мира») [32].

В третьем разделе, «Революция, ее корни и идеи», газетно-публицистические панегирические статьи перемежаются со стихами, прославляющими революцию. Здесь помещены две поэмы-месневи — «Воспоем вместе это время» и «Сверкающее солнце исламского джихада», газель «Сорванные цветы», статьи «Расшифровка букв, составляющих слово „пасдар“» и «Что такое религиозный деятель», статья известного шиитского проповедника из Кума, Мортеза Мотаххари, «Исламское движение Ирана», дающая философское обоснование того, почему во главе современного массового движения социального протеста в Азии может стоять только исламский религиозный деятель [33]. Здесь же полемическая статья с «опровержением» положений исторического материализма под названием «Идеология дьявола в действии» [34].

Четвертый раздел, «Народ и революция», содержит стихи и публицистические статьи, иллюстрирующие эпизоды из антишахской революции: описание демонстрации в память жертв «кровавой пятницы» — 17 шахривара, статья «Мечети Москвы и Ленинграда», касыда «О ты, идущий по пути ислама» [35].

Пятый раздел, «Война», включает семь стихотворений в жанрах четверостиший и робаи, статью о смысле шехадата — «В страну влюбленных».

В шестом — литературном — разделе, «Рассказы и пьесы», помещена пьеса, воскрешающая один из эпизодов революции — прибытие в Тегеран имама Хомейни, освобождение узников из тюрем и заключение под стражу бывших хозяев страны — поме-

щиков, капиталистов, а также американских советников и саваковцев. Здесь также помещен рассказ «Господин Мехребан»— воспоминания молодого участника революции о своих школьных годах, о том, как он впервые на уроке истории услышал правду о колониальной политике Америки [36].

Седьмой раздел, «Шахид и шехадат», содержит многочисленные тексты из дневников шахидов, их завещания, стихи, а также выдержки из статьи Али Шариати о религиозных основах шехадата [37].

Знакомство с содержанием и структурой книги свидетельствует о явном и целенаправленном сужении исторического и культурного диапазона учебных материалов. Исторический кругозор учащихся ориентирован только на четырехлетний период, прошедший со дня победы революции, ибо, как считают авторы введения, «период этот по величию, глубине и историческому значению не имеет себе равных в прошлом» [38].

Для того чтобы обосновать понятие «литература исламской революции», делается попытка утвердить значимость понятия «исламская революция» для страны и региона. «Хотя не прошло еще и четырех лет со дня победы революции и установления исламского режима, и этого короткого промежутка времени недостаточно для того, чтобы древо нашей революционной литературы начало плодоносить и могло при этом обнаружить степень совершенства, соизмеримую с классикой... данный четырехлетний период нашей истории не имеет себе равных по величию и глубине происшедшего. Исламская революция столь кардинально изменила образ мыслей всего народа, что каждый ее день может быть приравнен к тысячелетиям нашего прежнего существования» [39].

Очертив круг исторической памяти учащихся четырьмя годами революции, учебник подводит под это четырехлетие пятнадцатилетний фундамент созревания революции (и соответственно «исламской литературы»), фактически повторяющий этапы жизни и деятельности Хомейни в 1963—1979 гг., углубляя «корни» события четырнадцатью веками существования исламской культуры [40]. Укрепив таким образом значимость понятия «исламская литература», авторы учебника, скрытые за анонимной формулировкой «Отдел программ школьного образования министерства просвещения», провозглашают и свой принцип отбора художественных произведений, исходя, «во-первых, из преданности поэтов и писателей делу революции, полезности литературы делу ислама и, во-вторых, из чистоты и искренности слова, красоты стиля и изложения...» [41].

Декларируя стремление представить образцы разных жанров в поэзии (касыда, газель, робаи) и в прозе (публицистические репортажи, статьи, отрывки из исторических, политических, социологических работ, рассказы и пьесы), авторы вновь и вновь подчеркивают идейную и тематическую направленность учебника:

«Основная черта всех этих произведений — передать чувство беззаветной храбрости, показать подвиги наших героев во время революции или на фронтах навязанной войны. И такая направленность не случайна, ибо нет ничего более поразительного в этой войне, чем героизм наших шахидов. Вот почему большая часть произведений посвящена описанию этого самого прекрасного сюжета, воспеванию огромной этической значимости подвига»[42].

Итак, учебник строго регламентирует исторические рамки, тематику произведений, идейно-политическую чистоту авторов, которые должны продемонстрировать «преданность исламскому движению, имаму и исламскому правительству на протяжении 15 лет начиная с 1963 г. и до установления исламской республики»[43].

Примечательно в учебнике наличие статьи, призванной дать учащимся представление об идеологии марксизма и историческом материализме с позиции исламской религиозности. Название ее говорит само за себя: «Дьявольская идеология в действии»[44]. Статья выдержана в духе мусульманской проповеднической риторики. Ее цель — создание у учащихся стереотипа «враждебности», «несовместимости» материалистической философии исламскому миру и исламской идеологии. Учащимся внушается, что марксизм подавляет в человеке духовность, отвергает такие понятия, как совесть, любовь, гуманность, жертвенность.

«Исторический материализм,— пишет автор статьи Абдолкерим Соруш,— исходит из того, что все человеческие желания, мечты, привязанности, устремления и усилия суть производные от классовых, исторически обусловленных процессов, что они возникают и бесследно исчезают по ходу истории, и поэтому эти величайшие и глубочайшие проявления человеческого духа не заслуживают никакого внимания. Тем самым это учение демонстрирует свою ущербность и бесплодие. Это метод тех, кто описывает неодушевленную природу как мертвый памятник, механически расчленяя ее на части и пытаясь найти ключ к пониманию отдельных элементов многообразия жизни и мира. Таким образом, проблема ставится лишь внешне, а не по существу. Вот почему в их исторических исследованиях и описаниях совершенно игнорируются великие и знаменательные для истории события из жизни человеческого духа — факты религиозного подвижничества, жертвенности во имя любви к Богу, а явления искусства либо игнорируются, либо сильно искажаются.

Поскольку сами они не верят в Бога и не верят в духовность, они даже не могут себе представить, что у других людей есть потребность жить с верой. И поскольку религиозность и духовность для них лишена всякой притягательности, они считают, что и для истории эти факторы служили лишь внешней оболочкой, а сущность важных исторических событий складывалась под воздействием совсем других сил. ...Вот почему Петрушевский назы-

вает шиизм „религией угнетенного крестьянства", а Энгельс пишет, что средневековые антифеодальные войны выливались в религиозную форму»[45].

Кроме «общеметодологических» задач «развенчания» марксизма статья ставит и чисто прикладные, политические цели — возвести обвинение против левых сил, деятельность которых предается анафеме и объявляется проявлением «дьявольских сил». «Их дьявольская идеология нацелена на смуту. Она гасит светильник, чтобы в темноте творить свое черное дело, воздвигает фальшивый призыв к единству, чтобы на деле усилить разлад. Она поддерживает смутьянов, которые являются подлинными последователями дьявола. Она взращивает смуту, брожение, разлад и бесчеловечность в обществе...»[46].

Жертвенность, мистицизм, способность к религиозной экзальтации истолковываются в статье как важнейшие качества гражданина и патриота ИРИ. «Марксизм считает, что народ — это невежественные люди, пребывающие под действием каких-то озарений и внушений, жаждущие так называемой духовности, мистики и религиозности, и что он всего-навсего слепая игрушка в руках вершителей истории, не разбирающаяся в мотивах собственных поступков. Тот, кто отдал дань исканиям в области духа, кто посвятил сердце религии, должен, сталкиваясь с подобными рассуждениями, защищать принцип духовности, должен мобилизовать все свои душевные силы и дать им отпор»[47].

Сознательная вульгаризация марксизма призвана была выработать у учащихся непримиримое отношение к этому учению, а поскольку в учебнике нигде более не разбираются и даже не упоминаются никакие другие (ни идеалистические, ни материалистические) философские школы, постольку и понятия — исторический материализм, диалектика, марксизм — выступают в качестве единственной оппозиции исламской идеологии.

Весьма своеобразно представлено в учебнике и религиозно-политическое наследие ряда исламских деятелей. В нем даже не упоминается о деятельности аятоллы Талегани, а из всего написанного Али Шариати — столпа светского исламизма и «исламского социализма» — составители приводят лишь несколько страниц из его книги «Шехадат». И хотя тематически этот отрывок вписывается в композицию учебника, по своему духу он разительно отличается от других соседствующих с ним материалов на ту же тему. Текст Али Шариати призывает к утверждению жизни, к активному социальному действию. Написанная в конце 60-х — начале 70-х годов книга Шариати свидетельствует о том, как разительно изменилась ныне трактовка шехадата и концепции личности в исламе.

Жертвенность Хусейна у Шариати — это осмысленный, гражданский акт выбора пути во имя торжества жизни.

«Жизнь для него (Хусейна.— *В. К.*) — это сознание и сознательное действие, и потому, если он живет, смысл его жизни — в ответственности за свое действие во имя убеждения... Кто в на-

шей истории более достоин, чем Хусейн, осуществить жизнь и заслужить право оставаться живым? Право быть человеком — дышать, знать, верить.

Жизнь требует от человека ответственности действия, и Хусейн являет собой высочайший пример живой человеческой сущности любви и знания... „Ты должен сражаться, не имея оружия, и при этом сохранять решимость сражаться до конца“ — таков вывод Хусейна, и только он сам приходит к этому решению, говоря: да! И никто не мог быть равным ему в осознании того, „как надо умирать“. Этим знанием не обладали его враги, правившие миром. Вот почему одинокий герой одержал блестящую победу над полчищами противников и добился решительного и несомненного преимущества. Вот каким образом родился великий учитель шехадата, вразумивший всех тех, кто до этого понимал победу над врагом только как превосходство силы. Он доказал, что шехадат — это не поражение, а выбор, когда моджахед, жертвуя собой, одерживает победу в храме свободы перед михрабом любви...

Такого рода поступок — доказательство существования в мире ценностей, отвергаемых и попираемых властью деспота, такой поступок — это революционный протест против власти тьмы, это крик гнева перед лицом молчания...» [48].

Сопоставление восприятия шехадата у Али Шариати с широко представленной в учебнике публицистикой, дневниками шахидов, массовой поэзией свидетельствует о том, что трактовка этого понятия коренным образом изменилась и продолжает меняться. Так, в массовой поэзии середины 80-х годов все более отчетливо зазвучал мотив «радости смерти» во имя идеалов «исламской революции». При этом идея жертвенности стала воплощаться в образах, построенных на основе опрокинутой логики, доказывающей естественность отказа от жизни. Участилось воспевание акта смерти, мистической радости расставания с бренной оболочкой. Обычная жизнь представляется как низменное, животное состояние, недостойное высшего призвания человека, чей долг — достижение высшей ступени совершенства и близости к богу. Вот типичный образец стихотворения на эту тему.

Удивительно
Видеть влюбленных, дорожащих своим телом.
Неудивительно, если жертвуют жизнью.
Удивительно, если ее сохраняют [49].

Подобного рода стихи заполнили газетные и журнальные полосы. Широко публиковались также завещания шахидов, в которых будущие смертники излагали свое кредо. Эти материалы дают возможность ощутить степень духовной и эмоциональной экзальтации, искусно направлявшейся в русло официальной идеологии.

В завещаниях многократно повторялась мысль о праведности жизни Хусейна, о неизбежности и логической закономерности

шехадата. Таково, например, «васият-наме» (наказ-завещание) пасдара Али Моради.

«Ни за что не верьте, что люди, ставшие шахидами, умерли на пути к Богу. Нет — они вечно живые и останутся такими перед Богом навсегда. Я — пасдар, своей кровью продолжающий наследие пятнадцати веков красной линии шехадата на протяжении всей непрерывной истории шиизма. На моих плечах тяжелый груз ответственности. С думой о прошлом я смело смотрю в будущее. После долгих размышлений я понял: два пути передо мной. Один — это путь Хусейна, путь других шахидов в прошлом, и надо стремиться выбрать их путь, присоединиться к ним. Другой путь — жить, как живут в этом мире Язиды, уподобиться животным — есть, пить, спать, не совершая никаких других духовных поступков, не совершая паломничества к Богу, опуститься, быть отторгнутым от Бога, отвергнутым праведной кровью шахидов. А на том свете — гореть в адском огне. И я выбрал первый путь. Я принял решение, я готов совершить исход.

Оглядывая мою исламскую родину, мою страну, я вижу множество недостойного, множество препятствий — животных в облике людей, преграждающих путь совершенствованию человека и порождающих в разных краях моей родины смуту и резню.

Я вижу также, как с Востока и Запада полчища наемников собираются тучей вокруг моей родины, обуреваемые жаждой уничтожить ислам и нашу исламскую революцию. Они хотят пустить на ветер кровь сотен тысяч шахидов, они вновь и вновь вынашивают заговоры, цель которых — уничтожение исламской революции, ибо они боятся, что она станет всемирной... Я, один из солдат ислама и сын имама Хомейни, принял решение выполнить свой долг, послужить освобождению соотечественников...» [50].

Отводя столь большое место материалам о шехадате, официальные идеологи стараются внушить молодому поколению мысль о естественности «войны за веру в жизни каждого гражданина ИРИ», а творческие способности и навыки людей свести к готовности воевать и составить мистическое завещание шахида.

Этой задаче оказалась подчинена и интерпретация в школьной программе классической литературы Ирана, в частности произведений таких прославленных поэтов, как Джалал эд-Дин Руми и Хафиз. Восприятие их творчества призвано подкрепить дух шахидов, послужить основой философии жизни как служения богу и готовности принять смерть как добровольный и священный долг человека.

«Обдумывая свое решение уйти к Богу,— пишет в завещании один из шахидов,— я вспомнил великого Моулави (Джелал эд-Дина Руми.— *В. К.*), провозгласившего:

Этот мир подобен дереву, о великодушные,
Мы на нем — словно несозревшие плоды.
Незрелые плоды крепко держатся на ветке,

Как сырая дверь, заклинившаяся в стене.
А когда [плоды] созреют и станут желанными для уст,
Ослабеет сила, держащая их на ветке...

Как прекрасно сказал Моулави, когда он уподобил созревающий плод человеку! Он говорит: „Этот несозревший плод, не достигший совершенства, крепко держится на дереве, но постепенно, по мере роста и созревания, его зависимость от ствола ослабевает, и тогда человек должен это использовать". Какой удивительный урок! Все во мне содрогнулось и пришло в движение, когда я понял это. Я должен вступить на путь созревания, достичь зрелости и совершенства. Если же этого не произойдет, я смиренно подчинюсь воле бога и ограничениям жизни... Когда великий Али говорит, что клятва Богу сильней, чем привязанность младенца к материнской груди, разве можем мы при этом испытывать страх перед смертью? Ведь красная смерть лучше, чем презренная, бесчестная жизнь»[51].

Искусно подогревая послереволюционную исламскую эйфорию, стихийно продолжавшую распространяться в массах, официальная идеология внедряла в сознание молодежи идеи исступленного фанатизма, исламской исключительности, жертвенности во имя исламской республики, ощущение враждебности всего окружающего мира по отношению к их родине. В этих условиях неизбежно возникает такая социально-психологическая атмосфера, в которой идея смерти во имя ислама трактуется как естественный долг каждого молодого гражданина. К данной трактовке побуждает и своеобразное переосмысление традиционной классической суфийской поэзии, и прежде всего творчества Джелал эд-Дина Руми, Хафиза и Саади.

Таким образом, в сугубо прагматических, политических целях официальная идеология и пропаганда вторгались не только в историю шиизма, но и в трактовку классического литературного наследия.

О том, что сфера культуры рассматривалась исламским режимом как важнейший канал контроля над умами и воспитанием населения, свидетельствовали регулярно проводимые конгрессы военно-патриотической поэзии. Седьмой конгресс этой поэзии состоялся в апреле 1987 г. в Бахтаране. Он продолжался четыре дня, и участвовало в нем 70 поэтов, прозаиков, а также представителей литературных объединений из 15 останов. Одновременно на фронте проходили выставки рисунков, книг, демонстрировались пьесы и фильмы.

Характерны политические и культурологические акценты, прозвучавшие в выступлении на этом конгрессе тогдашнего президента ИРИ Али Хаменеи. Он сформулировал жесткую исламизированную концепцию литературного творчества, идеологическую программу просвещения и отношения к внешнему миру.

«Сегодня, когда живительный дождь исламской революции взрастил на полях мира тюльпаны, возвестившие миру лозунги мировой исламской революции, угнетенные в разных концах это-

го несовершенного мира свои мечты, свои порывы и переживания доверили поэтам нашей страны — тем, кто никогда не бросал свое искусство, свои сверкающие драгоценности мыслей и вкуса, под ноги свиней и владельцев материальных ценностей. Если художники будут черпать вдохновение в прекрасной деятельности наших шахидов и держать в руках стяг, обагренный их священной кровью, тогда они смогут удовлетворить священную жажду молодежи мира к чистому духовному источнику. Именно в этих целях проводятся наши конгрессы поэзии и литературы» [52].

Оценивая изменение идейных и нравственно-психологических ориентиров массового литературного творчества и официальной политики в сферах просвещения и культуры, происшедшие к середине 80-х годов, мы можем констатировать следующее.

В системе школьного преподавания современной литературы и в области пропаганды происходили пересмотр и переосмысление недавней истории с целью создания идеализированного, оправдывающего политический курс ИРИ образа революции, ее вождей и участников. Из культурного обихода постепенно исчезают идеи «исламского социализма» Али Шариати, идеи исламской политической активности, провозглашенные в свое время аятоллой Талегани, а роль левых сил в прошлом и настоящем подверглась всяческой дискредитации.

Учащимся вместо характерной для недавнего прошлого критики империализма и западной псевдокультуры стали прививаться идеи недоверия и враждебности по отношению к марксизму, историческому материализму и даже гегелевской диалектике. Столь популярный в 1980—1984 гг. политический лозунг «Ни восточное, ни западное — но исламское», символизировавший самостоятельность исламской республики и независимость ее внутри- и внешнеполитического курса, ныне почти исчез с идеологического горизонта.

Изменились идейные установки художественной литературы. В поэзии преимущественное распространение получила религиозно-патриотическая тематика — воспевание шехадата как священного долга каждого иранца. Война в этой поэзии, да и в пропаганде в целом рассматривалась как реальность, пронизывавшая все области материальной и духовной деятельности гражданина. Этот настрой стимулировался неустанной пропагандой величия Хомейни, изучением его посланий, его биографии.

Характерной чертой исследуемого периода являлось преобладание произведений непрофессиональных литераторов, так называемой народной литературы — дневников солдат, репортажей с фронта, завещаний шахидов. Ведущим настроением было настроение религиозно-экстатической любви к богу, к родине, к имаму Хомейни. Надо всем превалировали стереотипы массовой психологии, сформировавшиеся под воздействием пропаганды, которая умело, с большим знанием дела направляла в нужное

русло стихийные настроения молодежи, революционную эйфорию и религиозные чувства.

Понятие «культурное наследие» также претерпело серьезные изменения. Отчетливо проступила тенденция сужения рамок национальной истории. При этом процесс регламентации, усечения культурного наследия в основном совпадал с этапами, на которые делится политическая история ИРИ после 1979 г.

Первый этап (1979—1980) — культурное наследие в общественном сознании Ирана связывается только с периодом ислама. Доисламский период в истории страны, ассоциирующийся с традициями монархии Пехлеви, оказался как бы исключенным из контекста истории и современности.

Второй этап (от начала ирано-иракской войны в октябре 1980 г. до 1984 г.) — в понятие культурного наследия включается преимущественно только история шиизма.

Третий период (с 1984 до 1988 г.) — культурное наследие объемлет только период «исламской революции» (четыре года) плюс ее подготовительный период начиная с 1963 г. Все события рассматриваются через призму деятельности Хомейни и факты его биографии. И как отдаленный фон звучит упоминание о 14 веках ислама. Важная пропагандистская роль отводится международному аспекту «исламской революции» и современной исламской культуре, в частности распространению в мусульманском мире материалов по культуре ИРИ.

С конца 80-х годов, после прекращения ирано-иракской войны и кончины имама Хомейни, наблюдается ослабление жесткого идеологического курса и в исламизированной концепции «культурного наследия» заметнее начинает проступать традиционный, собственно иранский элемент.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

60-е годы отмечены в Иране активизацией исследований в области истории, культуры, социологии, ростом переводов художественной литературы с европейских языков. Развитие иранской культуры рассматривается в широком сопоставлении с мировым культурным процессом, исследователи проповедуют необходимость развивать на иранской почве все лучшее из достижений мировой цивилизации. Истоки восточного мистицизма сопоставляются с корнями экзистенциализма, в работах по истории литературы значительное место отводится типологическим сопоставлениям с литературными явлениями Запада.

Вместе с тем по мере роста национального самосознания и распространения националистической идеологии пробуждается интерес к собственному прошлому, к истории и культуре древнего Ирана и, что весьма существенно, к исламу, точнее, к его духовной и социальной миссии. «Открытие» собственной традиции заметно меняет трактовку западной культуры. Былое преклонение перед прогрессом Запада, столь заметное в 50—60-х годах, уступает место критическому отношению.

К началу 70-х годов эта тенденция начинает все отчетливее проявлять себя в сфере научной мысли. Едва ли не главное место в работах иранских ученых, общественных деятелей, писателей, а также в речах официальных лиц занимает культурная проблематика.

Нараставшая в стране социальная напряженность как бы проецировалась на поле культуры, придавая трактовке культурного наследия, религиозных движений, исторических событий особую значимость. По мере уточнения понятий «иранское культурное наследие» и «исламская культура» переосмысливались устоявшиеся историко-культурные характеристики, относящиеся к Западу,— возникали новые оценки эпох Возрождения и Просвещения, понятий «гуманизм», «модернизм».

Процесс духовно-культурной переориентации наиболее ощутимым стал к середине 70-х годов. Если в 60-х — начале 70-х годов понятие «культурные традиции» включало доисламское наследие, ранний и поздний ислам, то к середине 70-х годов в культурологических работах можно констатировать все больший интерес к миру ислама и одновременно возрастающую критику культуры западного мира.

В публицистике возникает и распространяется термин «западничество» («гарбзадеги»), обозначающий духовную, экономическую и политическую зависимость страны от капиталистического Запада, а в более узком смысле — деформированное усвоение иранской буржуазией стереотипов западной культуры. Сам этот термин вошел в контекст иранской культуры после появления в 1962 г. книги Джелала Але Ахмада «Западничество». Д. Але Ахмад ратовал за историческое творчество на базе чисто национальных социокультурных корней, а выход страны видел в том, чтобы вернуться к истокам, к корням ислама, к его духовности. В образе Запада, встававшем со страниц книги Д. Але Ахмада, отразился болезненный этап развития национального самосознания иранцев в 50—60-х годах в его консервативном варианте, ориентированном на воскрешение феодальных традиций и религиозной нетерпимости.

В 70-е годы, когда в центр культурно-идеологических исканий встала проблема национальной самобытности, возникла необходимость по-новому взглянуть на призвание и роль личности в обществе. Для видных идеологов-исламистов 70-х годов (С. Х. Насра и Э. Нараги) критическая трактовка свободной личности эпохи Возрождения на Западе служила отправной точкой для формулирования новых культурно-националистических идей, для утверждения исламской концепции личности. Причину кризиса западной философской мысли и искусства иранские культурологи усматривали в отказе от религиозно-мистических форм познания мира и в распространении рационалистического мышления. Тезис о непригодности для Ирана западной модели развития был основным в большинстве работ иранских культурологов 70-х годов. Критическое осмысление опыта Запада должно было помочь избежать его ошибок. Отсюда установка на собственное духовное возрождение и взгляд на западную культуру как на пример того, как не надо развиваться. Отталкивание от западного культурного опыта и обращение к собственной исторической и культурной традиции свидетельствовали о том, что национальное самосознание при встрече с незнакомым будущим искало опору в прошлом.

Культурным воззрениям иранских идеологов свойственна была логика полярного построения: на одном полюсе — негативная трактовка западной культуры и путей ее развития, на другом — позитивные свойства национальной культурной традиции и социальной практики в прошлом. Антизападничество и исламизация в концепциях иранских идеологов были взаимообусловлены и взаимосвязаны: чем резче критиковался Запад, тем больше выпячивалась значимость ислама для национальной консолидации. Одновременно в официальных концепциях ислам пропагандировался как универсальная система, причем Ирану отводилась роль «моста между двумя духовными мирами», синтезирующего традиции Востока и Запада.

В 70-х годах дискуссии об отношениях Востока и Запада

приобрели широкий общественный резонанс. По существу, речь шла о том, по какому пути развиваться Ирану. Апелляция к исламскому наследию означала не столько возрождение чистой религиозности, сколько поиск собственной («ни восточной и ни западной») модели развития. Обращение к исламу создавало в умах иллюзию возможности миновать как капиталистический, так и социалистическуй путь.

В культурной, социальной и политической доктрине ислама иранские идеологи искали и избавления от комплекса полуколониальной зависимости, поэтому и проблема отношений с Западом заняла столь важное место в общественной мысли 60—70-х годов.

К концу 70-х годов в иранской общественной мысли при общих исходных позициях (признание значимости самобытной иранской культуры и резкое неприятие кризисных явлений западной культуры, а порой и Запада в целом) выделилось два направления.

Консервативные идеологи, ориентировавшиеся на традиционные культурные институты, подчеркивали в первую очередь религиозно-мистический аспект национальной культуры и видели ее будущее в возрождении исламских ценностей.

Бо́льшим демократизмом и широтой отличались взгляды культурологов, трактовавших ислам не как универсальную идеологию, а прежде всего как одну из форм исторически сложившегося национального мышления. Сознавая реальные изъяны буржуазного общественного устройства, они выступали против огульной критики западной культуры и науки, носившей явные следы националистических или левоэкстремистских взглядов. Демократическая мысль оценивала культурное наследие нации с более широких и гуманистических позиций, а формирование современной культуры связывала с общемировыми процессами, взаимообусловленностью и неразрывностью культурных судеб народов Востока и Запада. Именно демократическая критика выдвинула для иранской культуры лозунг: «Ни восточная, ни западная — но общечеловеческая» («На гарби, на шарги — энсани»).

Общим для большинства иранских буржуазных идеологов 60—70-х годов было то, что поиски оптимальной модели культурного развития они вели преимущественно в пределах духовных ценностей ислама. Обращение культурологов к исламу, антизападническая направленность их работ знаменовали также негативное отношение к «белой революции», отказ от насильственно насаждавшейся сверху утопии «великой цивилизации». Мифическому «гармоничному обществу» противопоставлялись поиски исламского варианта собственного культурно-политического и социального пути развития.

В 80-х годах теоретики ислама использовали для укрепления исламской культурной политики наиболее ретроградные идеи иранских идеологов предшествующих 20 лет. И широкий спектр

культурологических идей 60—70-х годов оказался суженным до прагматического ислама или еще у́же — шиизма. Наиболее полное отражение у духовных лидеров Исламской Республики Иран нашли консервативные идеи Але Ахмада. Многие другие — и буржуазно-либеральные и реформаторские исламские — теории культуры были отвергнуты официальными идеологами ИРИ. Но отзвуки этих идей так или иначе находят свое место в культурной жизни страны. Ведь и официальный лозунг ИРИ — «Ни Восток, ни Запад — но ислам» — есть не что иное, как переосмысленный в духе официальной пропаганды тезис демократической общественной мысли 60—70-х годов.

Культурно-идеологические процессы, рассмотренные на материале художественной литературы, показывают, что и в этой области духовной жизни шли интенсивные процессы формирования национального самосознания. Но здесь (и прежде всего в художественной прозе) разрабатывались проблемы нравственного и гражданского роста свободной личности. Все герои и описываемые события в произведениях иранских прозаиков демонстрируют открыто критическое отношение к происходящему в стране, неприятие социальных и нравственно-этических последствий «белой революции» и тирании шаха. Негативное отношение к проводившейся шахом вестернизации Ирана и его культуры наиболее полно воплотилось в сатирическом изображении культурной программы «белой революции» и западной массовой культуры. Апелляции к исламу в художественной литературе 60—70-х годов почти не наблюдалось. Правда, в народной литературе (обращенной к массовому, молодому читателю) можно отметить возрождение такой традиции, как исламская жертвенность. В этой литературе особенно ярко звучат антитираническое мотивы, готовность к борьбе и смерти во имя освобождения угнетенных и униженных. В области формы в народной литературе можно отметить усиление фольклорных традиций — разработку жанра сказки, притчи, стихотворного текста, рассчитанного на скандирование и чтение вслух.

Дискуссии 60—70-х годов о становлении национальной культуры, отразившие бурный рост национального самосознания в эпоху интенсивной интеграции страны в мировую капиталистическую систему, в эпоху поисков путей национального развития, в 80-е годы используются исламскими идеологами для унификации контроля над умами и для обоснования культурного изоляционизма. Характерное для 80-х годов догматическое истолкование культурного наследия в духе традиций шиизма и антизападничества грозит застоем, углублением социокультурной изоляции страны и замедлением темпов общественного развития.

Тем не менее богатый свод культурологических концепций, который был выработан общественной мыслью Ирана на протяжении 60—70-х годов, хранится в национальном сознании и в дальнейшем, при получении нового исторического импульса, сможет благотворно сказаться на судьбах страны.

## ПРИМЕЧАНИЯ *

### Введение

[1] *Бромлей Ю. В.* Этнос и этнография, с. 106.

[2] *Плахов В. Д.* Традиции и общество: опыт философско-социологического исследования.

[3] *Маркарян Э. С.* Теория культуры и современная наука.

[4] *Ерасов Б. С.* Социально-культурные традиции и общественное сознание в развивающихся странах Азии и Африки.

[5] *Илларионов Н.* «Модернизация» или социальный прогресс, с. 31—32.

[6] *Симония Н. А.* Страны Востока: пути развития.

[7] *Хорос В. Г.* Политика и традиции в развивающихся странах, с. 43.

[8] *Гудыменко А., Старостин Б.* Традиции и общественный прогресс в развивающихся странах.

[9] *Осипова О. А.* Американская социология о традициях в странах Востока, с. 45.

[10] Цит. по: там же, с. 51—52.

[11] Цит. по: *Токарев С. А.* История зарубежной этнографии, с. 246.

[12] Цит. по: *Осипова О. А.* Американская социология о традициях в странах Востока, с. 53.

[13] *Брагинский В. И., Семенцов В. С.* Традиционная литература, неотрадиционность, традиционализм, с. 46—54.

[14] *Литман А. Д., Челышев Е. П.* Культурное наследие народов Востока и современная идеологическая борьба, с. 23—32; Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного, с. 447—486.

[15] *Кляшторина В. Б.* «Культура» и «культурное наследие» в концепциях иранских буржуазных идеологов (70-е годы XX в.); *она же.* Массовое сознание в развивающемся мире; *Полонская Л. Р., Вафа А. К.* Восток: идеи и идеологии.

[16] Традиции и современность в общественном развитии стран Востока, с. 35—41; Культурное наследие народов Востока и современный научно-технический прогресс, с. 403—446.

[17] Типология и взаимосвязи литератур древнего мира; Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада.

[18] *Лисевич И. С.* Литературная мысль Китая. М., 1979; *Григорьева Т. П.* Японская художественная традиция. М., 1979; *Куделин А. Б.* Средневековая арабская поэтика. М., 1983 и другие работы.

[19] *Челышев Е. П.* Современная поэзия хинди. Традиции и новаторство. М., 1965.

[20] *Брагинский В. И., Семенцов В. С.* Традиционная литература, неотрадиционность, традиционализм, с. 48.

[21] *Асмус В. Ф.* В. И. Ленин о вопросах культурной традиции, с. 145—146.

[22] *Ленин В. И.* Набросок резолюции о пролетарской культуре.— Полное собрание сочинений. Т. 41, с. 462.

---

* Полное библиографическое описание приведенных в примечаниях книг и статей содержится в «Использованной литературе».

[23] Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного, с. 450—451.

[24] *Симония Н. А.* Вопросы формационного перехода в антагонистических обществах Востока в современную эпоху, с. 61.

[25] Общественная мысль развивающихся стран, с. 12.

[26] См.: Восток—Запад, с. 174—245.

[27] Иран. Проблемы экономического и социального развития в 60—70-е годы.

[28] *Агаев С. Л.* Иран в прошлом и настоящем.

[29] *Резников А. Б.* Иран: падение шахского режима,

[30] *Дорошенко Е. А.* Шиитское духовенство в современном Иране.

[31] *Агаев С. Л.* О понятии и сущности «исламской революции», с. 27—31.

[32] Иранская революция 1978—1979. Причины и уроки, с. 112—135, 160—163, 201—218.

## Глава I

[1] *Але Ахмад Джелал.* Гарбзадеги. Техран, 1962.

[2] См.: *Кляшторина В. Б.* «Культура» и «культурное наследие» в концепциях иранских буржуазных идеологов (70-е годы XX в.); *Комиссаров Д. С.* Иранские авторы о судьбах национальной культуры, с. 163.

[3] Из иранских работ упомянем статью Г. Р. Сабри-Табризи «Гуманистические ценности в произведениях двух иранских писателей» (1969). Проза Але Ахмада частично исследована в работе Г. А. Фатхи-Хошгинаби «Некоторые вопросы традиции иранского литературного наследия и новаторства в современной персидской художественной прозе». Много материалов появилось в Иране после 1979 г. См., например: Эттелаат (специальный выпуск-приложение, посвященный Але Ахмаду). 11.09.1980. Далее — Эттелаат (спец. выпуск).

[4] Эттелаат (спец. выпуск). 11.09.1980, с. 2.

[5] Там же.

[6] Сохан. 1945, № 19.

[7] В Иране получил широкую известность роман Симин Данешвар «Савушун» (Тегеран, 1969). В 1975 г. он вышел в СССР в русском переводе под названием «Смерть ради жизни».

[8] Эттелаат (спец. выпуск). 11.09.1980, с. 2.

[9] Там же.

[10] Там же, с. 11.

[11] Там же, с. 11, 13.

[12] *Але Ахмад Джелал.* Фасли аз сафар-намейе Джелал бе Амрика, с. 120.

[13] *Кляшторина В. Б.* Новая поэзия в Иране, с. 14.

[14] *Але Ахмад Джелал.* Гарбзадеги, с. 4 (далее ссылки на это издание даны в тексте в скобках).

[15] *Талипов Н. А.* Общественная мысль в Иране в XIX — начале XX в. М., 1988.

[16] Эттелаат (спец. выпуск). 11.09.1980, с. 8.

[17] Там же.

[18] *Бердяев Н. А.* Судьба человека в современном мире. Статьи, письма.— Новый мир. 1990, № 1, с. 216—221.

[19] Культурный нигилизм А. Кесрави наиболее заметен в его книге «О литературе» («Дар пирамуне адабият»). См. о нем: *Комиссаров Д. С.* Очерки современной персидской прозы.

[20] Эттелаат (спец. выпуск). 11.09.1980, с. 3, 15.

[21] См.: там же, с. 8.

[22] Там же.

[23] Там же, с. 7.

[24] См.: *Кляшторина В. Б.* Новая поэзия в Иране, с. 125, 134, 140.

[25] Эттелаат (спец. выпуск). 11.09.1980, с. 5.

[26] Там же, с. 15.

[27] Там же, с. 3.

[28] Там же.

[29] Там же, с. 15.
[30] Кейхан. 03.06.1980, с. 7.
[31] *Але Ахмад Джелал.* Фасли аз сафар-намейе Джелал бе Амрика, с. 129.

## Глава II

[1] Подробный анализ данных процессов см.: Иран. Проблемы экономического и социального развития в 60—70-е годы; *Резников А. Б.* Иран: падение шахского режима.
[2] *Тимофеев И.* Роль ислама в общественно-политической жизни стран зарубежного Востока, с. 54.
[3] Цит. по: там же.
[4] *Ерасов Б. С.* Тропическая Африка: идеология и проблемы культуры, с. 122.
[5] См.: *Кляшторина В. Б.* Литературно-общественная мысль и «новая поэзия» в Иране.
[6] *Сафа Забихолла.* Мирасе фархангийе Иран; *Форуг Мехди.* Иран ва драмневисане джахан.
[7] *Наср Сеид Хосейн.* Энсан, фалсафейе воджуд ва экзистенсиалисм; *Заррикуб Абдолхосейн.* Арзеше мирасе суфийе.
[8] *Нераги Эхсан.* Горбате гарб; *он же.* Дар барабаре фарханге гарб о асире технике гарб, с. 405; *Заррикуб Абдолхосейн.* Фарханге Иран ва масалейе эстемрар; *Наср Сеид Хосейн.* Тамаддоне гарб шарк ра асире ход гарар кярд.
[9] *Наср Сеид Хосейн.* Заминейе фекрийе бархорде фарханг о тамаддоне Иран о гарб.
[10] В том числе «Введение к космологическому учению ислама», «Столкновение человека с природой», «Идеалы и реальность по исламу», статьи — «Вклад ислама в современный мир», «Мусульманское искусство в иранской культуре». См. об этом авторе: *Дорошенко Е. А.* Шиитское духовенство в современном Иране, с. 137—139.
[11] См.: *Наср Сеид Хосейн.* Энсан, фалсафейе воджуд ва экзистенсиалисм.
[12] *Кесрави А.* Шарг ва гарб.
[13] *Сагадеев А. В.* Наследие ислама: история и современность, с. 6.
[14] *Рашковский Е. Б.* Востоковедная проблематика в культурно-исторической концепции А. Дж. Тойнби, с. 175.
[15] Ягма. 1973, № 2, с. 65—67.
[16] Там же, с. 68.
[17] *Рашковский Е. Б.* Востоковедная проблематика в культурно-исторической концепции А. Дж. Тойнби, с. 8.
[18] Ягма. 1973, № 2, с. 69.
[19] Там же, с. 70.
[20] Ягма. 1973, № 3, с. 137.
[21] См.: *Мяло К.* Современная утопия (молодежь Запада в поисках новых ценностей: находки и потери).
[22] См.: *Лукин В. П.* Идеология развития и массовое сознание в странах «третьего мира».
[23] Ягма. 1973, № 4, с. 210.
[24] Ягма. 1973, № 5, с. 277.
[25] Ягма. 1973, № 3, с. 148—149.
[26] Ягма. 1973, № 5, с. 278.
[27] Там же, с. 281. Интересно сопоставить данное место из работы С. Х. Насра с высказыванием А. Тойнби о взаимодействии цивилизаций современного мира: «В течение последних трехсот лет Запад оказывал влияние на все остальные существующие общества, включавшие в себя огромное большинство современного человечества, и во всех этих обществах и люди действия, и люди знания должны были сходным образом осознать, пережить и признать, что за пределами их собственной цивилизации лежит по крайней мере еще одна цивилизация, и заняться осмыслением отличительных черт этой агрессивной западной цивилизации. Для нынешних внезападных людей западоведение стало практической необходимостью, ибо со времен Петра Ве-

ликого они обнаружили, что единственный путь устоять перед лицом Запада заключается в том, чтобы воспринять нечто из западной технологии, институтов, идей и идеалов, но коль скоро речь заходит о заимствованиях у чужой цивилизации, нужно прежде всего изучить отличия этой цивилизации от своей собственной» (цит. по: *Рашковский Е. Б.* Востоковедная проблематика в культурно-исторической концепции А. Дж. Тойнби, с. 182).

[28] Ягма. 1973, № 5, с. 283.

[29] *Nasr Seyyed Hossein.* Iran (Persia).

[30] Там же, с. 75.

[31] Там же, с. 123.

[32] Из работ М. А. Эслами Нодушана 60-х годов упомянем следующие: «Шарг ва гарб», «Таасире орупа дар таджаддоде адабийе Иран», «Сафире Симорг», «Дар кешваре шоураха», «Фарханг ва шебхефарханг». В 70-х годах статьи М. А. Эслами Нодушана публиковались в журналах «Ягма», «Рахнемайе кетаб», «Сохан» и других изданиях.

[33] *Эслами Нодушан Мохаммед Али.* Фарханг ва шебхефарханг, с. 86.

[34] Там же, с. 88.

[35] Там же, с. 73.

[36] Там же, с. 75.

[37] Там же, с. 76.

[38] Там же, с. 88.

[39] Там же, с. 89.

[40] Там же, с. 93.

[41] Там же, с. 95.

[42] См.: *Комиссаров Д. С.* Иранские авторы о судьбах национальной культуры, с. 161—168.

[43] *Эслами Нодушан Мохаммед Али.* Фарханг ва шебхефарханг, с. 94.

[44] Там же, с. 99.

[45] Там же, с. 100.

[46] Там же, с. 78.

[47] Там же, с. 82.

[48] Там же, с. 78.

[49] Там же, с. 74.

[50] Там же, с. 78.

[51] Там же, с. 84.

[52] *Эслами Нодушан Мохаммед Али.* Сафире Симорг.

[53] *Эслами Нодушан Мохаммед Али.* Фарханг ва шебхефарханг, с. 138.

[54] *Заррикуб Абдолхосейн.* На шарги, на гарби — энсани.

[55] Там же, с. 234.

[56] Там же, с. 29.

[57] Там же, с. 33.

[58] Там же, с. 39.

[59] Сохан. 1975, № 8, с. 856.

[60] *Нераги Эхсан.* Горбате гарб.

[61] *Фатхи Асгар* (рец.). *Эхсан Нераги.* Горбате гарб.— Рахнемайе кетаб. 1975, № 7—9, с. 600.

[62] Там же, с. 602.

[63] Подробнее о нем см.: *Дорри Дж.* Персидская сатирическая проза, с. 88—113.

[64] *Джамал-заде Сеид Мохаммед Али.* Мошкелате доньяйе эмруз, с. 24.

[65] Кейхан. 12.12.1977, с. 13.

[66] Талаш. 1976, № 57, с. 8.

[67] Талаш. 1978, № 81, с. 10.

[68] Кейхан. 10.12.1977, с. 6.

[69] Растахиз. 07.09.1977, с. 18.

[70] Кейхан. 21.11.1979, с. 10.

[71] Растахиз. 16.09.1977, с. 24.

[72] Растахиз. 07.09.1977, с. 18. Далее все цитаты приводятся по данной публикации.

[73] *Голестан Ибрахим.* Шекаре сайе, с. 5.

[74] См., например: *Пархам Мехди* (рец.). Шекаре сайе, с. 6.

[75] *Кядкони Шафи.* Макаме энсан дар эрфане ирани, с. 19—29.
[76] Там же, с. 26.
[77] Там же, с. 28.
[78] См.: *Арабаджян А. З.* Рост экономического потенциала Ирана в 60—70-е годы, с. 52—54.
[79] Аяндеган. 25.11.1975; *Мохаммад Реза Пехлеви.* Бесуйе тамаддоне бозорг.
[80] *Mohammed Reza Shah Pahlavi.* Mission for my Country.
[81] Там же, с. 19. Примечательно, что восхваление доисламской культуры и религии (прежде всего зороастризма) было встречено шиитским духовенством весьма сдержанно. В своей внутренней политике шах искал опору среди представителей крупной зороастрийской буржуазии — банкиров, предпринимателей, чиновников, депутатов меджлиса. См.: *Дорошенко Е. А.* Зороастрийцы в Иране, с. 107.
[82] *Mohammed Reza Shah Pahlavi.* Mission for my Country, с. 18.
[83] Там же, с. 18.
[84] Там же, с. 165.
[85] Там же, с. 166.
[86] Там же, с. 134.
[87] На данный аспект трактовки термина «синтез» впервые в нашей научной литературе обратил внимание А. З. Арабаджян (см. его статью: Эволюция концепции и стратегии экономического развития Ирана, с. 35).
[88] *Мохаммед Реза Пехлеви.* Бесуйе тамаддоне бозорг. Техран, 1978.
[89] Цит. по: Кейхан. 25.01.1978, с. 29.
[90] Кейхан. 14.01.1978, с. 5.
[91] *Ходжати Мохаммед Багер.* Сахме фарханг о тамаддоне Иран дар пишрафте башарият, с. 9.
[92] *Эназтолла Реза.* Пейвастегийе айине шахиншахи ба зендеги о мотагедате ираниян, с. 15.
[93] *Нераги Эхсан.* Доуране ходагахи фара расиде аст, с. 24.

## Глава III

[1] См.: *Ерасов Б. С.* Концепции культурной самобытности в странах «третьего мира»; Концепции историко-культурной самобытности Латинской Америки; *Степанянц М. Т.* Мусульманские концепции в философии и политике (XIX—XX вв.).
[2] См.: *Комиссаров Д. С.* Очерки современной персидской прозы: *он же.* Садек Хедаят, жизнь и творчество; *Дорри Дж.* Персидская сатирическая проза; *Гиунашвили Л. С.* Крестьянский вопрос в современной иранской прозе; *Мовсесян Г. О.* Творчество Бозорга Аляви; *Наджмонов Ф.* Положительный герой в современной персидской литературе.
[3] См.: *Sabri-Tabrizi G. R.* Human Values in the Works of Two Persian Writers; *Мирсадеки Джамал.* Негахи кутах бе дастанневисийе моасер, с. 917.
[4] См.: *Дорри Д. Х.* Основные тенденции развития иранской реалистической прозы (вторая половина 60-х—70-е годы).
[5] См.: *Кляшторина В. Б.* Садек Чубек ищет героя, с. 173—175.
[6] *Тонкабони Феридун.* Сетарехайе шабе тире; *он же.* Асире хак. В русском переводе см.: *Тонкабони Феридун.* Новеллы. Сост. Дж. Дорри. М., 1979.
[7] *Данешвар Симин.* Савашун. В русском переводе роман опубликован под названием «Смерть ради жизни». Пер. Ш. Бади и Н. Кондыревой. М., 1975.
[8] *Тонкабони Феридун.* Сетарехайе шабе тире.
[9] *Тонкабони Феридун.* Новеллы, с. 184. Пер. Дж. Дорри.
[10] Там же, с. 197. Пер. Дж. Дорри.
[11] *Кляшторина В. Б.* Новая поэзия в Иране, с. 125—126.
[12] *Тонкабони Феридун.* Асире хак, с. 9.
[13] *Тонкабони Феридун.* Малахатхайе пэнхан о ашкаре хорде буржуаха.— Рах рафтан руйе рейл (далее ссылки в тексте на данное издание).
[14] См.: *Бади Ш. М.* Городские средние слои Ирана, с. 178.
[15] Аннотация к сборнику «Андухе би пайан».— Тонкабони Феридун. Рах рафтан руйе рейл.

[16] Там же, с. 77.
[17] Там же, с. 80—86.
[18] Там же, с. 49.
[19] Там же, с. 50.
[20] *Тахо-Годи М. А.* Латинская притча как один из источников романа «Жан-Кристоф» Р. Роллана. с. 199.
[21] *Роллан Р.* Жан-Кристоф.— Собрание сочинений в четырнадцати томах. Т. 3, с. 5.
[22] Там же, с. 8.
[23] *Тонкабони Феридун.* Рах рафтан руйе рейл, с. 158.
[24] *Дастгейб Абдолали.* Нагде асаре Голамхосейн Саэди.
[25] *Саэди Голамхосейн.* Одержимые ветрами, с. 23. Пер. А. М. Михалева.
[26] *Мирсадеки Джемал.* Негахи кутах бе дастанневисийе моасер, с. 926.
[26а] Творчеству Г. Саэди посвящен доклад Г. Р. Сабри-Табризи на 29-м Международном конгрессе востоковедов. Париж, 1973; *Sabri-Tabrizi G. R.* Social Values in Modern Persian Literature.
[27] *Саэди Голамхосейн.* Махе асал, с. 47 (далее ссылки на это издание даются в тексте в скобках).
[28] *Кирбанмамадов А.* Эстетическая доктрина суфизма, с. 42—43.
[29] *Самад Бехранги.* Кандокав дар масаэле тарбияте Иран. Тебриз, 1965; 2-е изд. Техран, 1969.
[30] Олдуз ва калагха. Тебриз, 1966; Олдуз ва арусаке сохангу. Тебриз, 1967; Кахеле кафтарбаз. Тебриз, 1967; Песараке лабуфоруш. Тебриз, 1967; Афсанейе мохаббат. Тебриз, 1967; Махийе сияхе кучулу, Техран, 1968; Ек холу ва хезар холу. Тебриз, 1969; Бисточахар саат дар хаб о бидари. Тебриз, 1969.
[31] Афсанехайе Азербайджан. Т. 1. Тебриз, 1965; т. 2. Техран, 1968.
[32] Маджмуэйе магалеха. Тебриз, 1969.
[33] Рахнемайе кетаб. 1968, май—июнь.
[34] *Бехранги Самад.* Махийе сияхе кучулу, с. 26—30 (далее в тексте ссылки на страницы этого издания даются в скобках).
[35] *Sabri-Tabrizi G. R.* Human Values in the Works of Two Persian Writers.
[36] См.: *Агаев С. Л.* Иран в прошлом и настоящем, с. 184—185.
[37] *Омидвар Али.* Йек о... сефрха (далее в тексте ссылки на страницы этого издания даются в скобках).
[38] Любопытно сопоставить с этим трактовку цифровой символики у русских поэтов Андрея Вознесенского и Евгения Евтушенко. «Я думаю над знаковой символикой нашего 1981 года. Восьмерка похожа на бесконечность, поставленную на попа. Это бесконечность и единица, вечность и человек, человек в истории, во времени. Не это ли извечный вопрос поэзии?» *(Вознесенский А.* Поэзия разноязычна, поэзия едина.— Диалог Андрей Вознесенский — Уильям Джей Смит.— Литературная газета. 29.04.1981, с. 15);

О Родина,—
    устав от слез и стонов,
очередей,
    и тюрем,
        и больниц,
не привыкай
    после убийств мильонов
к потере гениальных единиц.
Народа стержень —
это единица.
Из личностей народ —
        не из нулей.
О Родина,—
    чтоб не обледениться,
будь наконец-то к гениям теплей.
    (*Евтушенко Е.* Забастовка сердца. Памяти
А. Д. Сахарова.— Правда. 17.12.1989, с. 3).

[39] *Бертельс Э. С.* Суфийская космогония у Фарид ад-Дина Аттара.— Избранные труды. Суфизм и суфийская литература, с. 360—370.
[40] Там же, с. 445.
[41] Там же, с. 465.
[42] *Степанянц М. Т.* Философские аспекты суфизма, 16—17.
[43] *Бертельс Е. Э.* Избранные труды. Суфизм и суфийская литература, с. 439.
[44] *Рашковский Е. Б.* Науковедение и Восток, с. 84.
[45] *Пригарина Н. И.* Поэтика творчества Мухаммада Икбала, с. 14.

## Глава IV

[1] См.: Иранская революция 1978—1979. Причины и уроки. М., 1989, с. 274—282.
[2] См.: *Кляшторина В. Б.* «Новая поэзия в Иране».
[3] См.: *Ахангер Садек.* Джадидтарин ноухехайе Садеке Ахангер, с. 49.
[4] *Халили Мохаммед.* Та азади. Техран, 1978, с. 13.
[5] *Халили Мохаммед.* Аргавани. Техран, 1978, с. 31—32.
[6] *Халили Мохаммед.* Та азади, с. 39.
[7] Цит. по: *Авдеев Г. П.* Жизнь и деятельность одного из лидеров иранской революции аятоллы Махмуда Талегани (канд. дис.). М., 1988.
[8] См., например: Эттелаат. Специальный литературный выпуск, посвященный годовщине «кровавой пятницы» — 8 сентября 1978 г. Сентябрь, 1980 г., с. 3, 5.
[9] *Мохаккак Джавад.* Марди чу афтаб. Кум, [б. г.], с. 35.
[10] Там же, с. 25.
[11] Там же, с. 33.
[12] Там же.
[13] Там же, с. 53.
[14] Там же, с. 21.
[15] *Хасанзаде Казем.* Четверостишия. Джеванане эмруз. 1984, № 924, с. 22.
[16] *Аминпур Кейсар.* Джанг.— Соруш. 1983, № 6, с. 57.
[17] *Хамадани Ахмад Хансари.* Мехрабе хун.— Джеванане эмруз. 1984, № 933, с. 22.
[18] Рахш — имя коня героя иранского эпоса Рустама.
[19] *Абруш П.* Парчаме тоухид.— Джеванане эмруз. 1984, № 933, с. 23.
[20] Эттелаат. 19.09.1983, с. 17.
[21] Джеванане эмруз. 1985, № 930, с. 22.
[22] Там же, с. 22.
[23] Джеванане эмруз. 1985, № 930, с. 18.
[24] *Насими Хосров.* Яке черкинха. Техран, 1982.
[25] *Надерпур Надер.* Дуди пас аз харик.— Кейхан. 12.01.1978, с. 16.
[26] *Надерпур Надер.* Собхе доругин. Парис, 1982.
[27] Там же, с. 42.
[28] *Занд М. И.* Шесть веков славы, с. 88.
[29] См.: *Кляшторина В. Б.* «Культура» и «культурное наследие» в концепциях иранских буржуазных идеологов (70-е годы XX в.), с. 106.
[30] Адабияте энгелабе эсламийе Иран. Ханейе фарханге джомхурийе эсламийе Иран.
[31] Там же, с. 3.
[32] Там же, с. 32.
[33] Там же, с. 69.
[34] Там же, с. 91.
[35] Там же, с. 101.
[36] Там же, с. 130.
[37] Там же, с. 143.
[38] Там же, с. 4.
[39] Там же, с. 3.
[40] Там же, с. 4.
[41] Там же, с. 5.

[42] Там же, с. 6.
[43] Там же, с. 5.
[44] Там же, с. 91.
[45] Там же, с. 96.
[46] Там же, с. 94.
[47] Там же, с. 96.
[48] Там же, с. 196.
[49] Кейхан. 10.03.1987, с. 19.
[50] Адабияте энгелабе эсламийе Иран, с. 179.
[51] Там же, с. 180—181.
[52] Джомхурийе эслами. 14.04.1987, с. 7.

## Использованная литература


*Асмус В. Ф.* В. И. Ленин о вопросах культурной традиции.— Вопросы философии. 1970, № 4.

*Агаев С. Л.* Иран в прошлом и настоящем. М., 1981.

*Агаев С. Л.* О понятии и сущности «исламской революции».— Азия и Африка сегодня. 1984, № 5.

*Арабаджян А. З.* Эволюция концепции и стратегии экономического развития Ирана.— Народы Азии и Африки. 1978, № 1.

*Арабаджян А. З.* Иранская революция: причины и уроки.— Азия и Африка сегодня. 1986, № 4 и 5.

*Арабаджян А. З.* Рост экономического потенциала Ирана в 60—70-е годы.— Иран. Проблемы экономического и социального развития в 60—70-е годы. М., 1980.

*Бердяев Н. А.* Судьба человека в современном мире. Статьи, письма.— Новый мир. 1990, № 1.

*Брагинский В. М., Семенцов В. С.* Традиционная литература, неотрадиционность, традиционализм.— Народы Азии и Африки. 1985, № 5.

*Бромлей Ю. В.* Этнос и этнография. М., 1973.

*Бади Ш. М.* Городские средние слои Ирана. М., 1977.

*Бертельс Е. Э.* Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М., 1965.

Восток — Запад; Исследования. Переводы. Публикации. М., 1982.

*Гиунашвили Л. С.* Крестьянский вопрос в современной персидской прозе. Тб., 1977.

*Гудыменко А., Старостин Б.* Традиции и общественный прогресс в развивающихся странах.— МЭИМЛ. 1981, № 9.

*Данешвар Симин.* Смерть ради жизни. Пер. с перс. Ш. Бади и Н. Кондыревой. М., 1975.

*Дорри Дж.* Персидская сатирическая проза. М., 1977.

*Дорри Д. Х.* Основные тенденции развития иранской реалистической прозы (вторая половина 60-х—70-е годы.) — Литература стран зарубежного Востока 70-х годов. М., 1982.

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

*Дорошенко Е. А.* Зороастрийцы в Иране. М., 1982.

*Дорошенко Е. А.* Шиитское духовенство в современном Иране. М., 1985.

*Ерасов Б. С.* Концепции культурной самобытности в странах «третьего мира».— Вопросы философии. 1971, № 11.

*Ерасов Б. С.* Тропическая Африка: идеология и проблемы культуры. М., 1972.

*Ерасов Б. С.* Социально-культурные традиции и общественное сознание в развивающихся странах Азии и Африки. М., 1982.

*Занд М. И.* Шесть веков славы. М., 1964.

*Илларионов Н.* «Модернизация» или социальный прогресс.— Азия и Африка сегодня. 1980, № 9.

Иран. Проблемы экономического и социального развития в 60—70-е годы. М., 1980.

Иранская революция 1978—1979. Причины и уроки. М., 1989.

*Капусцинский Р.* Канун. Пер. с польского.— Иностранная литература. 1980, № 7.

*Комиссаров Д. С.* Очерк современной персидской прозы. М., 1960.

*Комиссаров Д. С.* Садек Хедаят, жизнь и творчество. М., 1967.
*Комиссаров Д. С.* О современном иранском литературоведении. М., 1980.
*Комиссаров Д. С.* Иранские авторы о судьбах национальной культуры.— Вопросы истории. 1981, № 2.
*Кляшторина В. Б.* Садек Чубек ищет героя.— Идеи гуманизма в литературах Востока. М., 1967.
*Кляшторина В. Б.* Литературно-общественная мысль и «новая поэзия» в Иране (конец 60-х—начало 70-х годов).— Народы Азии и Африки. 1975, № 6.
*Кляшторина В. Б.* «Новая поэзия» в Иране. М., 1975.
*Кляшторина В. Б.* «Культура» и «культурное наследие» в концепциях иранских буржуазных идеологов (70-е годы XX в.).— Народы Азии и Африки. 1978, № 2.
*Кляшторина В. Б.* Массовое сознание в развивающемся мире.— Народы Азии и Африки. 1982, № 2.
*Кляшторина В. Б.* «Восток — Запад» в контексте современной иранской культуры (к проблеме культурного национализма).— Народы Азии и Африки. 1985, № 3.
Концепции историко-культурной самобытности Латинской Америки. М., 1978.
Культурное наследие народов Востока и современный научно-технический прогресс.— Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного. М., 1984.
*Курбанмамадов А.* Эстетическая доктрина суфизма. Душ., 1987.
*Литман А. Д., Челышев Е. П.* Культурное наследие народов Востока и современная идеологическая борьба (к итогам дискуссии).— Народы Азии и Африки. 1982, № 5.
*Литман А. Д., Челышев Е. П.* Культурно-исторический синтез и идеологическая борьба в странах Востока.— Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного. М., 1984.
*Лихачев Д. С.* Развитие литературы X—XVII вв.— Эпохи и стили. Л., 1975.
*Лукин В. П.* Идеология развития и массовое сознание в странах «третьего мира».— Вопросы философии. 1969, № 6.
*Маркарян Э. С.* Узловые проблемы теории культурной традиции.— Советская этнография. 1981, № 3.
*Маркарян Э. С.* Теория культуры и современная наука. М., 1983.
Массовое сознание в развивающемся мире (круглый стол журнала).— Народы Азии и Африки. 1982, № 2.
Методологические проблемы социальной психологии. М., 1976.
*Маркес Габриэль Гарсиа.* Еще не поздно.— Выступление в Стокгольме при вручении Нобелевской премии 1982 г.— Литературная газета. 26.01.1983.
*Мовсесян Г. О.* Творчество Бозорга Аляви. Ер., 1980.
*Мяло К.* Современная утопия (молодежь Запада в поисках новых ценностей: находки и потери).— Иностранная литература. 1976, № 12.
*Наджмонов Ф.* Положительный герой в современной персидской литературе. Душ., 1977.
Общественная мысль в развивающихся странах. М., 1988.
*Осипова О. А.* Американская социология о традициях в странах Востока. М., 1985.
*Першиц А. И.* Традиции и культурно-исторический процесс.— Народы Азии и Африки. 1981, № 4.
*Плахов В. Д.* Традиции и общество. Опыт философско-социологического исследования. М., 1982.
*Полонская Л. Р., Вафа А. Х.* Восток: идеи и идеологии. М., 1984.
*Пригарина Н. И.* Поэтика творчества Мухаммада Икбала. М., 1978.
*Рашковский Е. Б.* Востоковедная проблематика в культурно-исторической концепции А. Дж. Тойнби. М., 1976.
*Рашковский Е. Б.* Науковедение и Восток. М., 1980.
*Резников А. Б.* Иран: падение шахского режима. М., 1983.
*Роллан Р.* Жан-Кристоф.— Собрание сочинений в 14 томах. Т. 3. М., 1955.
*Роллан Р.* Воспоминания. М., 1966.
*Сагадеев А. В.* Наследие ислама: история и современность.— *Монтгомери Уотт У.* Влияние ислама на средневековую Европу. М., 1976.

*Симония Н. А.* Страны Востока: пути развития. М., 1975.
*Симония Н. А.* Вопросы формационного перехода в антагонистических обществах Востока в современную эпоху.— Народы Азии и Африки. 1983, № 2.
Современный национализм и общественное развитие зарубежного Востока. М., 1978.
*Степанянц М. Т.* Мусульманские концепции в философии и политике XIX—XX вв. М., 1982.
*Степанянц М. Т.* Философские аспекты суфизма. М., 1987.
*Саэди Голамхосейн.* Одержимые ветрами. Пер. с перс. М., 1977.
*Тахо-Годи М. А.* Латинская притча как один из источников романа «Жан-Кристоф» Р. Роллана.— Традиция в истории мировой культуры. М., 1978.
*Тимофеев И.* Роль ислама в общественно-политической жизни стран зарубежного Востока.— Мировая экономика и международные отношения. 1982, № 5.
Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971.
Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М., 1974.
*Токарев С. А.* История зарубежной этнографии. М., 1978.
*Тонкабони Феридун.* Новеллы. Сост. Дж. Дорри. М., 1979.
Традиции и современность в общественном развитии стран Востока.— Азия и Африка сегодня. 1983, № 7.
*Фатхи-Хошгинаби Г. А.* Некоторые вопросы традиции литературного наследия и новаторства в современной персидской художественной прозе. Автореф. канд. дис. Баку, 1970.
*Хорос В. Г.* Политика и традиции в развивающихся странах.— Азия и Африка сегодня. 1981, № 1.
*Хорос В. Г.* К проблеме синтеза традиционного и современного в развивающихся странах Востока (некоторые методологические аспекты).— Структурные сдвиги в экономике и эволюции политических систем в странах Азии и Африки в 70-е годы. М., 1982.
Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного. Отв. ред. Л. И. Рейснер, Н. А. Симония. М., 1984.

*Аббаси Али.* Чера дар ходжуме арзешхайе гарби хастим? — Кейхан. 03.12.1977.
Адабияте энгелабе эсламийе Иран. Ханейе фархангийе джомхурийе эсламийе Иран. Бе эхтемаме доктор Махмуд Алем. Дехли Ноу, [1986].
*Але Ахмад Джелал.* Дид о баздид. Техран, 1945.
*Але Ахмад Джелал.* Аз ранджи ке мибарим. Техран, 1946.
*Але Ахмад Джелал.* Саргозаште кандуха. Техран, 1954.
*Але Ахмад Джелал.* Модире медресе. Техран, 1958.
*Але Ахмад Джелал.* Гарбзадеги. Техран, 1962.
*Але Ахмад Джелал.* Фасли аз сафарнамейе Джелал бе Амрика. Карнамейе до махейе Харвард. Техран, 1966.
*Асгари Мохаммед Али.* Шарг ва гарб дар джостоджуйе рахе дигяр.— Кейхан. 12.12.1977.
*Ахангер Садек.* Джадидтарин ноухейхайе Садеке Ахангер. Тебриз, [б. г.].
*Ахмади Манучехр.* Энсане сахраи ру дар руйе текноложи.— Талаш. 1978, № 81.
*Бастани Шапур.* Та гарбзадеги ра аз ход назаданим, бе эстеглале вагеи нахахим расид.— Хейхан. 21.11.1979.
Бахсе «Шарг ва гарб» дар телевизиюне Иран.— Растахиз. 04.09.1977.
*Бехранги Самад.* Кандокав дар масаэле тарбияте Иран. Тебриз. 1965. 2-е изд. Техран, 1969.
*Бехранги Самад.* Махийе сияхе кучулу. Техран, 1971.
Бозоргдаште зенде йаде Джелал Але Ахмад.— Эттелаат. 11.09.1980.
*Голестан Ибрахим.* Шекаре сайе. Техран, 1967.
*Данешвар Симин.* Севашун. Техран, 1969.
*Дастгейб Абдолали.* Нагде асаре Голамхосейн Саэди. Техран, 1973.
*Джамал-заде Сеид Мохаммед Али.* Мошкелате доньяйе эмруз.— Негин. 1975, № 123.

*Зарринкуб Абдолхосейн.* Арзеше мирасе суфийе. Техран, 1965.
*Зарринкуб Абдолхосейн.* Фарханге Иран ва масалейе эстемрар.— Ягма. 1971, № 8.
*Зарринкуб Абдолхосейн.* На шарги, на гарби — энсани. Техран, 1977.
*Кесрави Ахмад.* Шарг ва гарб.— Армаган, 1933, № 2.
*Бриер К., Бланше П.* Энгелаб бе наме хода.— Аяндеган, 1979, № 3362.
*Кядкони Шафии.* Макаме энсан дар эрфане ирани.— Ханданиха. 1965, № 85.
*Мирсадеки Джемал.* Негахи кутах бе дастанневисийе моасер.— Сохан. 1978, № 9.
*Мохаммад Реза Пехлеви.* Бесуйе тамаддоне бозорг. Техран, 1978.
*Надерпур Надер.* Дуди пас аз харик.— Кейхан. 12.01.1978.
*Надерпур Надер.* Собхе доругин.— Парис, 1982.
*Надерпур Надер.* Аз Зоххак та Фаридун.— Кейхан чапе Ландан. 17.12.1987.
*Наср Сеид Хосейн.* Энсан, фалсафейе воджуд ва экзистенсиализм.— Талаш. 1968, № 9.
*Наср Сеид Хосейн.* Тамаддоне гарб шарк ра асире ход гарат кярд.— Кейхан. 03.11.1971.
*Наср Сеид Хосейн.* Заминейе фекрийе бархорде фарханг о тамаддоне Иран о гарб.— Ягма. 1973, № 2, 3, 4, 5.
*Нераги Эхсан.* Дар барабаре фарханге гарб о асире текнике гарб.— Рахнемайе кетаб. 1972, № 5—6.
*Нераги Эхсан.* Горбате гарб. Техран, 1975.
*Нераги Эхсан.* Адамизад тагете ин хаме текник ра надарад.— Талаш. 1976, № 57.
*Нераги Эхсан.* Доуране ходагахи фара расиде аст.— Кейхан. 16.03.1978.
*Омидвар Али.* Йек о... сефрха. Техран, 2536.
*Пархам Мехди.* Шекаре сайе.— Негин. 1975, № 123.
*Расех Шапур.* Хараматхайе энсани дар тамаддоне масрафи аз даст миравад.— Растахиз. 09.12.1977.
*Саршар Хома.* Аман аз ин афсанейе голаби.— Кейхан. 16.03.1978.
*Сафа Забихолла.* Мирасе фархангийе Иран.— Хонар ва мардом. 1969, № 77, 78.
*Сафар-заде Тахере.* Джелал Але Ахмад дар набарде йафтане мейарха.— Эттелаат. 11.09.1980.
*Саэди Голамхосейн.* Ахле хава. Техран, 1967.
*Саэди Голамхосейн.* Махе асал. Техран, 1978.
*Тонкабони Феридун.* Асире хак. Техран, 1963.
*Тонкабони Феридун.* Сетарехайе шабе тире. Техран, 1968.
*Тонкабони Феридун.* Рах рафтан руйе рейл. Техран, 1978.
*Фатхи Асгар* (рец.) Эхсан Нераги. Горбате гарб. Техран, 1975.— Рахнемайе кетаб. 1975, № 7—9.
*Форуг Мехди.* Иран ва драмневисане джахан.— Хонар ва мардом. 1969, № 77, 78.
*Ходжати Мохаммед Багер.* Сахме фарханг о тамаддоне Иран дар пишрафте башарият. Техран, 1975.
*Энаятолла Реза.* Пейвастегийе айине шахиншахи ба зендеги о мотагедате ираниян. Техран, 1975.
*Эслами Нодушан Мохаммед Али.* Та'сире орупа дар таджаддоде адабийе Иран.— Джаме джаханбин. Техран, 1967.
*Эслами Нодушан Мохаммед Али.* Иран ра аз яд набарим. Шарг ва гарб. Техран, 1961.
*Эслами Нодушан Мохаммед Али.* Сафире Симорг. Техран, 1974.
*Эслами Нодушан Мохаммед Али.* Фарханг о шебхефарханг. Техран, 1975.
*Эслами Нодушан Мохаммед Али.* Дар кешваре шоураха. Техран, 1975.
*Nasr Seyyed Hossein.* Iran (Persia). Tehran, 1973.
*Sabri-Tabrizi G. R.* Human Values in the Works of Two Persian Writers. Edinburg, [б. г.].
*Sabri-Tabrizi G. R.* Social Values in Modern Persian Literature. P., 1973.
*Mohamed Reza Shah Pahlavi.* Mission for my Country. L., 1961.

## СОДЕРЖАНИЕ

Введение . . . . . 4
Глава I. Идеи иранской культурной и национальной самобытности в публицистике Джелала Але Ахмада . . . . . 15
Але Ахмад. Биография . . . . . 15
«Западничество» — идейно-тематическое содержание, стилистика, композиция . . . . . 20
Проблемы национальной истории и роль ислама в прошлом и настоящем . . . . . 25
Сатирический портрет западника . . . . . 34
Социально-политическая и культурная программа Але Ахмада . . 40
Але Ахмад и западная художественная культура . . . . . 54
Але Ахмад в оценке современников . . . . . 56
Глава II. Культура и культурное наследие в общественной мысли и официальной политике Ирана 70-х годов . . . . . 65
Специфика культурного развития Ирана 70-х годов . . . . . 65
Культура и культурное наследие в концепциях иранских идеологов 67
Культурно-идеологическая проблематика в массовых изданиях . 92
Культура и культурное наследие в официальной политике Ирана 70-х годов . . . . . 105
Глава III. Идеи национального, культурного и общественного самосознания в иранской литературе 60—70-х годов . . . . . 113
«Тайные и явные прелести мелкой буржуазии» Феридуна Тонкабони. Развенчание буржуазной культуры и буржуазного образа жизни . . . . . 116
«Медовый месяц» Голамхосейна Саэди. Массовая культура как фактор деформации личности . . . . . 129
«Маленькая черная рыбка» Самада Бехранги. Облик новой, социально-активной личности . . . . . 144
«Единица и множество нулей» Али Шариати. Азбука религиозной солидарности . . . . . 153
Глава IV. Об особенностях развития культуры и литературы Исламской Республики Иран . . . . . 165
О современной поэзии . . . . . 165
О понятии «современная исламская культура» . . . . . 181
Заключение . . . . . 192
Примечания . . . . . 196
Использованная литература . . . . . 203

Научное издание

**Кляшторина** Вера Борисовна

ИРАН 60—80-х ГОДОВ:
ОТ КУЛЬТУРНОГО ПЛЮРАЛИЗМА
К ИСЛАМИЗАЦИИ ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

(Идеология, политика, литература)

Редактор *И. М. Дижур*
Младший редактор *Л. А. Добродеева*
Художник *В. Забайров*
Художественный редактор *Э. Л. Эрман*
Технический редактор *М. Г. Гущина*
Корректор *Р. Ш. Чемерис*

ИБ № 16550

Сдано в набор 04.04.90. Подписано к печати 21.09.90. Формат 60×90 1/16. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 13,0. Усл. кр.-отт. 13,375. Уч.-изд. л. 15,26. Тираж 3000 экз. Изд. № 6952. Зак. № 146. Цена 2 р. 20 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»
Главная редакция восточной литературы
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

3-я типография издательства «Наука»
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28