

ВЕСЬ
МИР

*Книга посвящается 70-летнему юбилею
выдающейся ученой – востоковеда, основательницы
системного исследования проблематики
«Восток – Запад» в Азербайджане
профессора Аиды ханум Имангулиевой.*



(1939-1992)

*Как и природа,
человек проникнут красотой.*

Аида Имангулиева

Салахаддин ХАЛИЛОВ

**Романтическая поэзия
в контексте восточно-
западной проблематики**

**ВСЬ
МИР**

Москва 2009

УДК 82 + 18
ББК 83 + 87.8
X 17

Научный редактор: **Наргиз ПАШАЕВА**
*доктор филологических наук,
профессор*

Халилов С.С.
X17 Романтическая поэзия в контексте восточно-западной проблематики. – М.: Издательство «Весь Мир», 2009. – 216 с.

ISBN 978-5-7777-0456-6

В книге рассматриваются взаимоотношения восточной и западной культур и образов мысли, а также особенности их проявления в романтической поэзии. В частности, речь идет о творчестве представителей арабской эмигрантской литературы XIX-XX вв. – Дж.Джебрана, А.ар-Рейхани, М.Нуайме и западной романтической поэзии – У.Блейка, Р.Эмерсона, У.Уитмена.

Книга посвящена памяти профессора Лиды Имангулиевой, которая впервые в Азербайджане исследовала эти проблемы. Рассчитана на широкие круги читателей, интересующихся литературоведческими и философскими проблемами.

**УДК 82 + 18
ББК 83 + 87.8**

ISBN 978-5-7777-0456-6

© Халилов С.С., 2009
© Издательство «Весь Мир», 2009

Введение

Разделение цивилизации на восточную и западную носит относительный характер. На самом деле, есть только один целостный процесс – самопознание человека, точнее говоря, общества. Этот процесс происходит по следующей схеме: от индивида к нации, от нации к человечеству. Как отмечает К.Ясперс, человечество обладает единым источником и общей целью. Однако каждый народ по-своему идет к этой цели. Причем не в конечной цели проявляется разнообразие, а в путях и методах ее достижения. Чтобы скоординировать действия людям, народам и обществам приходится изучать друг друга. Потребность в диалоге Востока и Запада возникла на этой почве. Отсталые восточные страны, не выдержав конкуренцию с Западом, предпочли путь подражания. Но это был стихийный процесс. Им непонятно были причина и движущие силы прогресса Запада. А в западных странах велись исследования для выявления истоков былого могущества Востока, предпринимались меры для трансформации в современность ценностей оставшегося уже в истории классического Востока. Возникла специальная дисциплина – востоковедение. Как бы странно ни выглядело, в Азербайджане тоже есть Институт восто-

коведения. Это еще один факт присутствия нашего прошлого в настоящем. Дело в том, что когда мы были частью Советского Союза, ученые Азербайджана участвовали в работе единого в тот период советского востоковедения. А СССР, будучи Востоком по отношению к Западной Европе, представлял Запад для традиционных восточных стран. И функционирование востоковедения в этой стране было естественно. Но после приобретения самостоятельности Азербайджан, будучи традиционной восточной страной, нуждается скорее в западоведении, чем в востоковедении. Ибо в Азербайджане все отрасли науки и культуры, в том числе художественная литература, уже исследуются дифференцированно. История философии и литературы Азербайджана, хотим мы этого или нет, может быть исследована только на общеисламском пространстве. Другими словами, востоковедение уже растворяется внутри азербайджановедения. Мы теперь в синкретичной форме можем изучать, с одной стороны, дальневосточную, то есть индокитайскую цивилизацию, а с другой – западную цивилизацию. В силу национальной неидентифицированности культуры и философия Центрального Востока, исламского мира представляют общую базу для всех стран региона, в том числе и для нас.

Вместе с тем, проведенные в Азербайджане востоковедческие исследования и сегодня представляют значимость и актуальность.

В Азербайджане известных востоковедов было много. Прекрасные знатоки арабского, персидского и

турецкого языков, неутомимые исследователи написанных на этих языках великолепных образцов поэзии, крупнейшие историки, исламоведы, текстологи Азербайджана и всего исламского региона. К таким исследователям относится и профессор Аида Имангулиева, которая в недалеком прошлом возглавляла востоковедческую науку в Азербайджане.

Научно-философская заслуга Аиды ханум отличает ее от других ученых-востоковедов и делает необходимым оценку ее творчества в философском аспекте. К сожалению, эта заслуга до сих пор не получила должной научной оценки. Для ее правильного понимания, в первую очередь, необходимо переосмыслить привлеченные к исследованию А.Имангулиевой взгляды выдающихся поэтов-романтиков. С этой точки зрения, идеи диалога восточной и западной цивилизаций и общечеловеческого единства, красной линией проходящие по всему ее творчеству, должны быть в центре исследовательского внимания. Так, Аида ханум, не ограничиваясь подчеркиванием заслуги выдающихся личностей, которые она исследовала, выдвинула ряд ценных идей в направлении прояснения проблемы Восток-Запад.

А.Имангулиева символизировала единство Востока и Запада даже своими генетически-индивидуальными качествами. Своей внешностью она олицетворяла восточную поэтичность и возвышенность, а своим отношением к науке, рациональным мышлением, организаторскими способностями и, самое главное, современностью, олицетворяла западную цивили-

зацию. Единство генетической восточной сущности и западных качеств, приобретенных в соответствии с требованиями времени, дало ей моральное право исследовать идею единства.

А. Имангулиева, выйдя за рамки Азербайджана и в целом Востока, показала в своих трудах сущность мировых литературных процессов, проанализировала характер восточно-западных отношений и их перспективы. С этой целью она обратилась к творчеству арабских эмигрантов, живших в Европе и Америке, хорошо знавших Восток и сохранивших восточный дух. Внешне – это проблема арабской филологии, то есть одной из ветвей традиционного востоковедения. В действительности же, исследования А.Имангулиевой направлены на изучение процесса с новым содержанием и новым адресом – начавшегося на Востоке процесса национального и общечеловеческого познания. А это больше философская проблема, нежели филологическая. К сожалению, работы А.Имангулиевой рассматривались лишь с позиции традиционного востоковедения и филологии, вследствие чего ее основная заслуга до сих пор не получила должной оценки. На самом деле масштабы новшества, привнесенного А. Имангулиевой в науку, настолько велики, что могут быть выявлены лишь путем исследований процессов общечеловеческого самопознания в контексте философии.

Исходя из происходящих в мире глобальных процессов, можно увидеть контуры складывающегося нового мирового порядка. Становится ясно, что фор-

мирование нового миропорядка требует иного отношения к взаимодействиям цивилизаций. В 70-80-х годах XX века мало кто осознавал суть этих новых тенденций и приоритетных направлений. Это новшество заключалось в отражении глобальных процессов, происходящих в сфере культуры, на политической плоскости. Повышение актуальности проблемы Восток – Запад также явилось следствием этих новых тенденций.

Ввиду того, что Азербайджан на протяжении веков считался восточной страной, к исследованиям, проводимым в Советском Союзе, азербайджанские ученые привлекались в основном в плане востоковедения; исследования отношений Запад–Восток для нас считались как бы недоступными. А. Имангулиева, опередив свое время и преодолев консерватизм научной атмосферы страны, впервые в Азербайджане стала проводить исследования на тему, более чем актуальную и направленную в будущее. Она выдвинула на первый план те аспекты проблемы, которые не только в Азербайджане, но и во всем мире стали актуальными на стыке двух тысячелетий. Достаточно отметить, что идея диалога цивилизаций Запад – Восток, предложенная президентом Ирана Мохаммедом Хатеми в его выступлении в 2000 году, была воспринята многими как нечто новое. 2001 год со стороны ЮНЕСКО был провозглашен годом «Диалога цивилизаций». И, наконец, спустя годы эта проблема вновь обрела актуальность в результате целенаправленной деятельности дочери Аиды ханум, первой леди Азербайджана, посла

доброй воли ЮНЕСКО и ИСЕСКО Мехрибан Алиевой. На этот раз наша страна выступает инициатором и ведущей стороной в этом диалоге. На Международном форуме «Расширение роли женщин в межкультурном диалоге», проведенном в июне 2008 года в Баку, Мехрибан ханум Алиева суть своей деятельности изложила следующим образом: «Попытаемся понять, что мешает, и что может помочь цивилизациям, народам и отдельным людям, услышать и понять друг друга». Именно благодаря ее активной деятельности в этом направлении в 2009 году Баку был объявлен столицей исламской культуры.

Появление идеи диалога между цивилизациями на политическом, экономическом и культурологическом уровнях, на самом деле, было следствием поисков в научно-философском и литературно-художественном творчестве. То есть, став только сегодня актуальной в политике, данная проблема была поставлена многими писателями-мыслителями еще в начале XX века. Аида Имангулиева, принимая во внимание новое общественно-политическое значение данного литературно-художественного процесса, превратила эту проблему в одну из важнейших направлений азербайджанской школы востоковедения. В качестве объекта своих исследований она выбрала творчество трех известных восточных мыслителей, живших на Западе – Джебрана Халил Джебрана, Амина ар-Рейхани и Михаила Нуайме¹, что было связано, с одной стороны, с

¹ А.Н. *Имангулиева* «Ассоциация пера» и Михаил Нуайме. М.1975; А.Н. *İmanquliyeva*. Cübran Xəlil Cübran. Bakı, 1975; А.Н.

первой ее специальностью арабиста, с другой стороны – с ее философско-романтическими взглядами. Каждый из этих трех личностей был выходцем из арабских стран, переселившемся затем в Америку и Европу, объединившем восточный дух и западное мышление. Изучение философского и литературно-художественного наследия такой личности, как Джебран, вышло далеко за пределы арабского востоковедения и стало одним из предпосылок для возникновения восточно-западной компаративистики.

Профессор Зумруд Кулизаде в своей книге «Закономерности развития восточной философии в XIII-XIV веках и проблема Запад-Восток»¹ также исследовала данную проблему в философском аспекте. Однако в силу нашего иного взгляда на понятие «Запад», считаем приемлемым говорить о проблеме Восток-Запад только применительно к Новому времени. А периодом превращения ее в объект исследования является конец XIX – начало XX века.

Именно такая оригинальная, нетрадиционная постановка вопроса позволила Аиде ханум, опередив свое время, выдвинуть в азербайджанской действительности идею единства Востока и Запада. По ее мысли, Восток не должен оставаться лишь колыбелью поэзии, религиозности, он должен приобщаться к на-

Имангулиева. Корифеи новоарабской литературы (к проблеме взаимосвязи литератур Востока и Запада начала XX века) – Баку, «Элм», 1991 и др.

¹ З.Кули-заде. Закономерности развития восточной философии XIII-XVI вв. (регион ислама) и проблема Запад-Восток. Баку, «Элм», 1983.

учно-техническому прогрессу, и дорога к нему проходит через интеграцию с Западом. Однако лишь перенося западную технологию и науку в свою среду, Восток не смог добиться больших успехов. Несомненно, он должен найти свой почерк, свой стиль. По мнению Аиды ханум, выявление этого стиля и является одним из самых важных направлений и целей современного востоковедения.

Для исследования творчества отдельных писателей, поэтов и мыслителей недостаточно исходить только из их трудов. Необходимо исследовать среду их творческой деятельности, эпоху в целом и их творческие традиции.

Создание общего представления о литературе определенного народа, нации, и выявление характерных черт данной литературы требует более широкого круга исследований, так как то или иное национальное литературно-художественное наследие исследуется в сравнении и взаимосвязи с литературой других народов.

Сравнительное изучение художественно-литературных процессов и образов мысли, свойственных различным народам и даже цивилизациям, требует широкое мировоззрение и умение сводить к общему знаменателю привлеченные к исследованию неоднородные материалы. Речь идет о более широком культурно-духовном пространстве, чем художественная литература. Для систематизации существующего многообразия с точки зрения некой единой идеи и создания из этого материала целостной концепции требу-

ется обладать не только литературоведческим, но и философским мышлением. Именно эти качества Аиды ханум Имангулиевой позволили ей ввести определенную ясность в такую сложную проблему, как диалог цивилизаций в контексте исследования романтической поэзии.

Философский уровень романтической поэзии или красота мысли

*Поэзия – мудрость,
очаровывающая сердца.
А мудрость – поэзия,
исполняющая гимн мысли.*

Дж. Х. Джебран

Будучи по своей сути литературным явлением, романтическая поэзия в то же время является существенным источником философской мысли. Правда, один из видных представителей романтизма, корифей новоарабской литературы Джебран Халил Джебран относит мысли к сфере философии, а мир чувств оставляет поэтам: «Душа философа в его мыслях, а душа поэта в сердце». Прекрасно сказано! Однако философия не может возникнуть только из мыслей. Из мыслей проистекает скорее наука. Философия же требует союза ума и сердца, так как романтическая поэзия потому романтическая, что мысль здесь на крыльях сердца, ритмов и чувств возвышается до уровня, недосягаемого для обычного сознания.

В романтической поэзии воспевается тождество Истины, Красоты и Добра. В отличие от тех, кто видит смысл бытия в материальности, богатстве, деньгах, власти, славе, романтическая литература была создана теми, кто далек от обманчивой привлекательности преходящего мира и воспринимает его через призму более высоких целей. Идеалы Востока и Запада также объединяются на этой вершине. Покорению именно этой вершины посвятила всю свою творческую жизнь профессор Аида Имангулиева. В своих трудах она воспевает «романтическую веру в то, что все сущее неуклонно движется вперед – к истине и красоте».¹ Эти идеалы лучше всего воспеваются в романтической поэзии, которую Аида ханум исследовала на примере выдающихся представителей на Западе (У.Блейк, Р.Эмерсон, У.Уитмен) и на Востоке (Дж.Джебран, ар-Рейхани, М.Нуайме). Выявив аспекты единства, с одной стороны, западного и восточного образов мысли, с другой – чувства и разума, она показала, что будущее человечества должно развиваться именно в русле этого союза. Выступая с позиции единства поэтического духа и мышления, романтизма и реализма, Аида ханум в своих исследованиях впервые в истории литературной и философской мысли Азербайджана проводит глубокий сравнительный анализ представителей восточного и западного романтизма. В ее творчестве прослеживается дифференцированное отношение к

¹ *А.Имангулиева*. Корифеи новоарабской литературы. (К проблеме взаимосвязи литератур Востока и Запада начала XX века). Баку, «Элм», 1991, с. 89.

самой западной литературе, и отдельно рассматриваются американский трансцендентализм и европейский романтизм с точки зрения их воздействия на выдающихся представителей новоарабской литературы. «По мнению трансценденталистов, интуиция и воображение представляют собой более верный способ познания истины, нежели абстрактная логика или научный метод. Отсюда и специфическое понимание роли поэта, который призван вскрыть глубинное, истинное начало мироздания. Поэт становится носителем высших нравственных ценностей, что приближает его к богу, он – вития, прорицатель, раскрывающий истину людям».¹ Аида ханум, имея в виду Джебрана и ар-Рейхани, пишет: «Если они, как и трансценденталисты, постигали в природе глубокий смысл мироздания, где человек рассматривается как его неотделимая часть, то вслед за европейскими романтиками они видели в природе идеал свободы, гармонии, красоты и естественности».² Эти идеалы воспевались в поэзии арабских романтиков как основные атрибуты не только природы, но и человеческого духа.

Ярче всего идеал красоты раскрывается в творчестве Джебран Халил Джебрана. Аида Имангулиева также представляет его именно с этой позиции: «Джебран, подобно английским романтикам, определяет красоту как нечто общее и идеальное, как и природа, человек проникнут красотой. Красота не приви-

¹ Там же, с.53.

² Там же.

легия знатных и богатых, она – священная собственность всего человечества».¹

Красота и истина свойственны как духовному, так и чувственному миру. Каждый обладает своим добром, своей правдой и справедливостью. Поскольку критерии выбираются в пределах преходящего мира, то все здесь относительно. Красота определяется в сравнении с другой красотой. То, что в одном случае кажется справедливым, в других случаях может оказаться несправедливостью. Относительные истины и относительные идеалы бренного, преходящего мира!..

Однако если где-то существуют абсолютные критерии, абсолютная справедливость, абсолютная истина, абсолютная красота, и наконец, абсолютное добро, то достичь их можно только преодолевая эти относительности.

Романтизм не изучает пути достижения абсолютного, он просто проходит этот путь. Определение того, какой из утвердившихся идеалов является исходным и универсальным, также не является задачей романтической поэзии. Эту задачу выполняют литературоведение и философия.

В древнегреческой философии Сократ и Платон на первый план выдвигали Добро как некий идеал, высший уровень бытия. В абсолютном мире, в момент достижения истины есть только Добро. Зло возникает в момент возвращения в порочный мир.

Было немало попыток представить мир только

¹ Там же, с. 86.

как борьбу единства и противоположностей, единства и взаимопереходов – черного и белого, добра и зла, ума и безрассудства, идеи и материи, гармонии и хаоса, движения и покоя, воли и безволия.

Однако есть и другие учения, которые не признавали существования второй стороны и считали ее только градацией первого.

Есть только Добро. Зло – это отсутствие Добра.

Есть только Свет. Тьма – это отсутствие Света.

Есть только Идея. Материя – это отсутствие Идеи.

Есть только Гармония. Хаос – это отсутствие Гармонии.

Мир только как Воля, как Гармония, как Идея, как Свет и как Добро!

Однако если мир представляется полярно противоположным, или же однополярным, в таком случае он воспринимается как идеализированный мир. То есть считать мир однополярным – это значит упускать из виду его многогранность, многоцветие и разнообразие.

Конечно, истинно высокое бытие выше всякого материального. Оно не содержит в себе пустоту, невежество и безволие. Но это идеальное состояние. Истинно высокое бытие, Абсолютная идея – качество, присущее Богу. Однако мир, в котором мы живем, потому считается бранным и несовершенным, что здесь свет и тьма, знание и невежество, добро и зло, идея и материя переплетены друг с другом.

И человек изначально вечный спутник этого

тленного мира. Дорога, ведущая от тьмы к свету, от невежества к знанию, от хаоса к гармонии! Человек, вечно странствующий и никогда не достигающий конечного пункта...

Восточный мир на протяжении веков искал пути совершенствования индивидуального «Я», освобождения мира от несовершенства, и нахождения средств приближения к Абсолютному бытию. В основе восточного идеала лежит идея слияния (слияния с Богом и освобождения от материального начала и животных чувств).

Как пишет А.Имангулиева, «чтобы стать свободным, надо освободиться от низменных потребностей».¹

В течение нескольких тысячелетий в мире господствовал только восточный дух и восточный идеал.

После Ренессанса, с началом Нового времени, мир как бы разделился надвое, и появился альтернативный западный дух. Приверженцы традиционного пути так и остались восточными, однако образ мысли и результаты деятельности тех, кто следовал по новому пути к совершенству, и предпочел преобразовать природу и совершенствовать общество, вошли в историю под названием «западная цивилизация».

Восточный дух и западная цивилизация!

Дух и цивилизация!

Стремление каждого человека через поиски духовной жизни победить свои желания и достичь вершины духовного совершенства. Пренебрежение мате-

¹ Там же, с. 117.

риальным миром. Игнорирование общества. Индивидуально-духовное счастье.

Новое время, новое мышление, западный путь совершенства. Совершенствование материальной жизни. Совершенствование общественных отношений. Не индивидуальное «Я», а общественное «Я». Индивидуальный дух уступает место национальному духу. Объединение не только индивидуально-духовных сил, а сил всего народа и общества. Создание думающего, деятельного и совершенного общества, опирающегося не на материальное, а на разум и рациональность.

С одной стороны, индивид, отказывающийся от материального и стремящийся к слиянию с Абсолютной идеей, а с другой стороны – человек, принимающий материальную жизнь не как отдельная личность, а как член общества, опирающийся на прочную идею, ищущий свое счастье.

Ислам – единственная религия, которая объединяет в себе как восточное, так и западное мышление, в то время как чисто восточное мышление в большей степени пропагандируется в буддизме и христианстве.

Если суфии и богохульствовали, то делали это из-за высоких притязаний. Их грех заключался в том, что они чрезмерно любили Бога, забыв о себе и личной воле. Конечно, любовь к Богу не может считаться грехом, но уничижительное отношение к себе есть грех. Бог не нуждается в жертвах. Главное – при необходимости быть готовым принести себя в жертву во имя некой высокой идеи, во имя Бога. При отсутствии необходимости такой шаг оказывается крайностью.

Нельзя забывать, что человек был создан не как чистый дух, а как материально-духовное явление. Отрицание одного из них (материального или духовного) означает искажение действительности.

Преобладание духовного над материальным, его свойство быть движущей силой не дают никаких оснований для полного отрицания тела.

Да, человек одухотворился божественным даром. Аналогично тому, как абсолютная идея управляет миром, человек получил шанс управлять собой и средой своего масштаба в соответствии со своей идеей. Однако весь вопрос в том, что эти идеи, будучи близкими по природе, тем не менее не идентичны. Возможности, сфера влияния и волевая сила человека ограничены. А достижение высокой идеи возможно лишь за счет отказа от независимости индивидуальной идеи. Последняя ради соединения с высокой идеей подчиняется ей. Индивидуальные желания, исключаются и заменяются духом, индивидуальная воля исключается, и человек целиком подчиняется божественной воле.

Однако такое состояние души достигается в определенных условиях. Человек, достигший высоты, не может всю жизнь пребывать в этом состоянии. Дух вновь возвращается в тело, а значит, человек вынужден вернуться в общество, в естественную среду. (Суфии, видимо упустили из виду необходимость возврата в телесный мир, мир практической деятельности. Это восточная позиция, и по сути больше соответствует христианству, нежели исламу. Этот путь отличается от пути цивилизации.)

Да, как и исходившие от Света Заратустра и Сухраверди, от Идеи Платон и Гегель, от Воли Шопенгауэр и Ницше, от Добра Сократ и Низами, от Движения Гераклит и Мола Садра, выступающие из идеи Гармонии Джебран и ар-Рейхани стремились выдвинуть новую модель мира на основе новых терминов и новой метафизической почвы.

Правда и Истина являются однопорядковыми идеями. Первый – с точки зрения аксиологии и этики, второй – в онтологическом подходе, на научно-методологической плоскости является абсолютной вершиной, эталоном и абсолютным бытием.

Абсолютная красота в то же время является выражением абсолютного бытия. Относительная красота свидетельствует об относительности самого бытия.

Красота определенного предмета измеряется степенью его адекватности самой внутренней идее. Так же, как и идея, красота многообразна.

Можно говорить, во-первых, о наличии эталона красоты для какого-либо явления, к примеру, самое красивое из яблок и т.д.; и, во-вторых, о красоте, как о конкретном внутреннем свойстве всего сущего.

Красота есть индивидуальное явление. Это значит, что тот или иной сорт яблоки лучше в сравнении с другими. Выделение конкретной яблоки из данного сорта по красоте означает, что оно лучше других отражает свою идею, то есть оно на более высоком уровне, более адекватно представляет свой сорт.

Все сущее создается на основе определенного проекта, плана. Если речь идет о человеческом твор-

честве, то можно говорить о двухуровневом соответствии эталону: *первое* - степень совершенства самого проекта, *второе* - степень адекватности созданного предмета проекту.

Совершенство и красота «естественных» предметов также определяется степенью их соответствия «проекту». Однако автором этого проекта не является человек. Он обладает божественным началом. А божественный «проект» не может быть несовершенным. Значит, здесь речь может идти только о соответствии «проекту». Тот или иной сорт яблоки обладает своей красотой. Но здесь речь идет о внешних воздействиях, которым подвергается конкретное яблоко, проходя предусмотренный его природой путь развития. Дефицит питания, различные болезни и т.п. приводят к некоторому отклонению плода от первоначальной идеи, к его «обезобразиванию». Процессы материального мира, отклонения в материальной реализации и энергетическом снабжении божественных «проектов» имеют одно направление – отдаление от первоначальной идеи. В условиях оптимальной среды и полного гарантирования внешними факторами реализации идеи, плод становится ближе к божественному «проекту».

Возможно, именно поэтому говорят, что «нет ничего, что не содержало бы природную красоту». Каждый человек получает свою долю божественного духа, то есть свойственную ему красоту. Однако поскольку отклонения от идеи в период физического со-

вершенствования затмевают его изначальную красоту, невозможно увидеть эту красоту простым глазом.

Однако некоторые видят. Они видят в соответствии с глазом души, потребностью духа. Как пишет Джебран, в зависимости от состояния и позиции воспринимающих, можно по-разному оценить красоту:

«Красота ласкова и нежна, – говорят огорченные и обиженные. – Как молодая мать, чуть смущаясь своей славой, ступает она среди нас».

«Нет, красота грозна и могущественна, – говорят пылкие. – Как буря, сотрясает она землю и небо»

Говорят усталые и утомленные: «Красота подобна нежному шепоту. Она говорит в нашем духе. Ее голос отступает перед нашим молчанием, как слабый свет, что дрожит в страхе перед тенью».

*Но беспокойные говорят: «Мы слышали, как она кричала в горах».*¹

Однако согласно Джебрану, «красота – не потребность, а экстаз. Это пламенное сердце и очарованная душа».²

В основе изречения «любимый душой красив» также находится проявление именно изначального «проекта». С одной стороны, сложность самой души, с другой – сложность и разнообразность объекта приводит к изменению источника и адреса красоты, делает ее более красочной. У.Уитмен в одном своем стихотворении говорит:

¹ Дж.Х. Джебран. Избранное: Пер. с араб., англ. – Л.: Худож. лит., 1986. стр. 373.

² Там же, с. 374.

мир, все явления мира являются носителями некого божественного признака, здесь нет места ненависти, злу и лжи; здесь возможно только милосердное отношение к действительности. Нет необходимости превратить безобразное в красивое, мутное в чистое, порочное в совершенное. Для этого субъект («Я») сам должен совершенствоваться; только в этом случае можно увидеть бесконечность в частице, мерцание света во тьме, прошлый или будущий потенциал совершенства в порочном.

Романтизм в первую очередь характеризуется тем, что выходя за пределы порочной, половинчатой действительности, он воспеваает идеал целостности и совершенства, абсолютное бытие, существующее как потенциальная возможность, наличие которого несомненно. Аида Имангулиева пишет: «Идеал красоты и гуманности всегда являлся и идеалом художника-романтика. В противоположность просветителям, поэт-романтик вдохновенно, творчески осваивает мир, срывая с явлений и предметов оболочку обыденности и обнаруживая в ней красоту».¹ А это уже – божественная красота.

Божественная красота не постигается обычной логикой, в пределах локального измерения. Именно поэтому Ибн Араби говорит: «Красота, которую я вижу, не поддается постижению». Только некоторые признаки красоты могут отражаться в зеркале разума и познания. Другая ее часть – таинственно-чарующая

¹ А. Имангулиева. Корифеи новоарабской литературы. с. 271.

сторона – пронизывает душу, покоряет сердца, но не поддается познанию.

Заложенная в человеке ограниченная способность познавать, на самом деле, достаточна лишь для постижения определенных конечных явлений в пределах данного времени и пространства. Невозможно полностью охватить бесконечность чувствами, как невозможно познать ее логически. Неопределенность, с одной стороны, привлекает человека, с другой сопровождается страхом. Поэтому нет чувства таинственнее страха. Компонентами божественной любви являются страх и чувство поклонения. Целью человека должно быть не достижение Бога, а поклонение Ему.

Не вмещать в себе Бога, а быть вмещенным в Его любовь, поклоняться Ему и к Нему взывать о помощи являются самым большим идеалом. Конечно, во всем можно увидеть признаки Бога. Все сущее является творением Создателя. Однако цель – не найти Его в себе, а потеряться в Нем, став каплей в океане, раствориться в бесконечности. Достижение духовного мира, момента откровения, поднимаясь по ступеням души («побеждая душу»), ощущение не себя Истиной, а своего достижения Истины, превращения в ее частицу – это и есть счастье, достижение цели, достижение совершенства!

Джебран так описывает связь между красотой и любовью: «Красота есть тайна, постигаемая нашими душами, что ликуют и ширятся, отдаваясь ее власти, а разум в недоумении останавливается перед нею, не в силах найти название и воплотить в слова. Это – скры-

тый поток частиц между чувствами видящего и истинной видимого; это излучение святая святых души, озаряющее внешность человека: так жизнь из глубины семени обращается красками и ароматом цветка; это – полное понимание между мужчиной и женщиной: возникнув мгновенно, оно порождает высочайшее стремление – ту духовную близость, котоую и называют любовью».¹

Оставим в стороне проблему о путях достижения идеала универсальной красоты, момента поклонения красоте и обратимся к первичным источникам Любви-поклонничества. Конечно, этот источник берет свое начало с периода до Физули. Универсализация любви в исламе и обретение ею онтологического смысла связывается с именем Ибн Сина и Низами, а концепция божественной любви в большей степени связана с философией тасаввуфа, в частности с одной из первых ее представительниц – Рабиа ал-Адавиой. Несмотря на это, именно Ибн Араби возвысил любвипоклонничество до уровня философского учения. Этой же концепции придерживается азербайджанский поэт Гусейн Джавид.

Однако следует учитывать, что в сравнении и определении приоритетности любви и красоты Г. Джавид и Ибн Араби занимают разные позиции. Ибн Араби пишет: *«Причина любви – красота. ... Поскольку красота по своей природе есть нечто любив-*

¹ Там же, с. 71.

мое...».¹ Джавид также рассматривает любовь и красоту как две равноценные явления. Однако предпочтение он отдает любви, вернее расценивает красоту как результат любви, проявление свойства человека любя постигать во всем суть, идею, высшее мгновение:

*Лишь благодаря любви человек любит красоту
Без любви и красота надоедает.*²

Джебран в своей оценке красоты также учитывает субъективный фактор:

*Прислушайтесь к пению птиц и шороху ветвей и
журчанью ручьев, – ведь красота
доля прислушивающихся!*

*Взгляните на кротость ребенка и нежность
юноши, силу мужа и мудрость
старца, – ведь красота восхи-
щение взглядывающих!*

*Воспойте нарцисс глаз и розу щек и анемон рта, –
ведь красота прославляется вос-
певающими!*³

Джебран, призывая «посвятить тело, как храм, красоте, посвятить тело, как жертвенник, любви»,⁴ так же, как и Джавид в постижения красоты отмечает фак-

¹ *Muhyiddin Ibn 'ul-Arabi*. el-Futuhah el-mekkiyye. Tərt. Prof. Dr. Nihat Keklik. Ankara, 1990, s. 447.

² *H. Cavid*. Əsərləri 5 cilddə, I cild, Bakı, «Elm», 2005, s. 83.

³ جبران خليل جبران. المصنفات. 2 م. 1 ج. العربية. (C.X. Cübran. Gözəllik // Musannafat (əl-arabiyyə), səh. 22).

⁴ Там же, стр. 23.

тор умения «смотреть на жизнь глазами души»: «Достигнув сердца жизни, ты найдешь красоту во всем, даже в глазах, которые слепы к красоте». ¹ Все создания обладают своим добром и своей красотой: при наличии условия, времени и человека, которые раскроют их. *«Любовь мужчин есть критерий определения красоты. Эта любовь, срывающая завесу с красоты, в то же время затмевает ее».* ² Эти слова М.Икбала выражают взаимосвязь между любовью и красотой. К тому же предпочтение отдается любви.

Джебран в ряд любви и красоты добавляет еще и Добро. Как справедливо отмечает Аида Имангулиева, для Джебрана «красота неотделима от нравственных понятий любви и добра». ³ Как видно, проявления добра, истины, любви и красоты на уровне мыслей и индивидуального переживания отличаются друг от друга. Какие аспекты исследования этого вопроса больше всего привлекают внимание А. Имангулиевой? Какие моменты арабской литературы и западной романтической поэзии выдвигает Аида ханум на первый план – поэтичность, внешнюю красоту, красоту явлений или красоту повествования?

Нет, все вышеперечисленное в творчестве Аиды ханум остается на втором плане. Она использует в своих исследованиях труды тех авторов, у которых на первый план выдвигаются красота мысли и идеи.

¹ C.X. Cübran. Seçilmiş kəlamlar. // “Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər” jurnalı, 2007, № 4, s. 80.

² Muhammed İkbāl sözlüğü, tərt. A.Albayrak. İstanbul, Lamure, 2005, s. 91.

³ А.Имангулиева. Корифеи новоарабской литературы. с.87

Творчество Джебрана может быть расценено как поэтическое выражение мира идей, а не мира чувств. Наивысшее проявление красоты раскрывается именно в представлении идеи в ее непосредственности и целомудрии. Наивысшим достоинством романтизма является преодоление мрака материального мира и достижение светлого мира идеи. Аида Имангулиева пишет: «У романтиков красота и любовь – это тот свет духовности, который озаряет сердце и воображение поэта».¹

Независимо от места зарождения, традиционная, классическая поэзия, по существу – явление восточное. Конечно, поэзия в полном понимании этого слова, то есть стихосложение, наряду с лирической поэзией охватывает и эпическую поэзию. Эпическая мысль же является общим пространством, объединяющим Запад и Восток. Отсюда открываются пути в лирику и в науку, что соответствует дифференцированности и поляризации Запада и Востока.

Символизирующие Запад научные идеи, или, говоря другими словами, концептуальные идеи, – это идеи, претворенные в жизнь в контексте систематических и продолжительных знаний. Эпический стиль же, будучи базой научной мысли, является одним из видов западного мышления.

Для изложения мысли нет необходимости в ее приукрашивании. Если национальный литературный язык достаточно богат, то любая, ясно сформировавшаяся мысль, может быть изложена в эпическом сти-

¹ Там же.

ле. Научный язык же требует правильного использования терминов, то есть формирования понятий как научной терминологии. Подражание, сходство, иносказание, поддержка ритма поэтического размаха, рифмы необходимы для изложения недостаточно сформировавшихся на уровне ясного сознания, или пока еще подсознания, чувств и впечатлений на основе пережитого.

Традиционная поэзия служит выражению именно чувств, впечатлений и субъективных переживаний. Однако обычная разговорная речь, эпический стиль недостаточны для выражения подсознания и чувств. Выражение чувств посредством, например, музыки служит их выявлению в подсознании. Поэзия же использует возможности языка, который в отличие от обычного разговорного языка насыщена метафорами, иносказаниями, ритмом и созвучием. В этом смысле поэзия есть не язык, дополненный рифмами и созвучием, а выраженные словами ритм и гармония. Это своего рода картина, выполненная словами, музыка, ритмованная словами.

В творчестве А.Имангулиевой главной целью являются выделение из всего многообразия видов искусства, выражающих чувствительность и душевное состояние, именно поэзии, а также исследование ее потенциала наряду с «искусством слова» стать «искусством мысли». В это сравнение нас вовлекает творчество Джебран Халил Джебрана, который искусно пользуется не только словом, но и мыслью, создает

свои произведения из мыслей и выражает их внутренний мир и ритмы.

На Западе мир без души, «объективная реальность», как правило, излагаются научным языком, отношения же между человеком и миром – языком философии. На отражение мира человека, наряду с философией претендует искусство, в первую очередь, поэзия. Однако между научно-философским и поэтическим подходами есть существенная разница. Научная мысль как характерная черта западной цивилизации, не является лишь альтернативным стилем описания, а обладает особым качеством, называемым кумулятивностью. То есть прогресс происходит за счет обобщения выполненной различными индивидами работы.

В восточной поэзии также есть обобщения. То есть, вследствие описания конкретных событий вырабатывается обобщенная мысль, известная как восточная мудрость. Однако эта обобщенная мысль, как правило, представляется в духовном аспекте, как нравоучение или как форма поведения, предписание.

Этот стиль является доминирующим во всех религиозных книгах, включая Библию и Коран.

Другим крылом восточной поэзии является лирическая поэзия, которая в отличие от дидактики является выражением эстетического чувства, впечатления. Здесь лирика отражает в большей степени не саму действительность, а порожденное ею субъективно-эмоциональное состояние человека.

Однако Джебран ведет обобщения одновременно и в области нравственности, и эстетики. В его поэзии

добро воспевается не как непосредственно «добро», а как «красота». Поэт выступает из тождества справедливости, добра и красоты. В этой связи Аида Имангулиева вспоминает слова английского поэта-романтика Джона Китса: «Красота – это истина, а истина – красота, – вот все, что мы знаем, и что вообще следует знать на свете».¹ Джебран же в «Песне красоты» говорит: Я – дом счастья, я – источник радости, я – начало покоя. Я – вдохновитель поэтов, я – руководитель художников и учитель музыкантов. Я – взор в глазах ребенка... Я – истина, о люди! Я – истина! И это лучшее, что вы можете знать!²

Восточная поэзия выражает душу поэта, находящегося под впечатлением явлений. Впечатления, проходя сквозь призму мышления, выражаются непосредственно некими образами, подражаниями, которые не оставляют следов в общих закономерностях жизни, не вступают в царство идей и не проходят через фильтр интеллекта. К тому же эта черта воспринимается не как некий недостаток, а как символическая потребность и достоинство поэзии.

Чувства представлены читателю в первозданности, во всей своей красоте и целомудрии.

Но есть события, есть картины и признания души поэта, находящегося под впечатлением увиденного! Конечно, в момент откровения поэт может видеть то, что невидимо для обычных людей.

¹ Там же, с. 86.

² *Дж.Дебран. Избранное* с. 147.

Оживленная жизнь! Каждое ее проявление разного цвета, разной величины, разной формы! И различные состояния, биенье сердца и переживания поэта в момент соприкосновения с природой!

Многообразие, проистекающее от различного возрастного периода; яркие ноты, выражающие юность и любовь, разные цвета... Переживания периода старости: воспоминания, тоска... Одиночество, разлука и ее конкретные проявления, образные картины, истории, воспоминания.

Или же различные сцены встреч влюбленных; цвет и душа каждой сцены и переживания души поэта, выражающего их...

Чем богаче и красочнее духовный мир, тем бескрайнее границы этой поэзии, ибо мир описывается с точки зрения явлений, а не сущностей. Бесконечность достигается не за счет погружения в глубину, в находящиеся в основе общие черты, а в большей степени благодаря горизонтальному движению и многообразию явлений.

Подобное отношение к поэзии в Азербайджане настолько утвердилось, что в отдельных случаях, когда поэты «претендовали» на воспевание сущностей, отдаляясь от этих традиций, литературная критика, невзирая на их авторитет, принимала резкую позицию и обвиняла их в «философствовании».

Однако в азербайджанской поэзии XX века были сильны стремления отменить это табу. Невзирая на обвинения в «философствовании», и Самед Вургун, и Расул Рза временами рассуждая от частного к общему,

к сущности, создавали прекрасные образцы философской поэзии.

Правда, философия у Самеда Вургуня проявляется в одном стиле и направлении, а у Расула Рзы – совершенно в иной форме. Однако, несмотря на различие форм, суть одна – поэзия возвышается до уровня философии. Самед Вургун поднимается на уровень философии с поэтическим размахом. Расул Рза же вступает в мир сущности через анализ и рассуждение. Однако ни один из них не останавливается на этом уровне, и вновь возвращаясь в конкретные переживания чувственного мира, завершают свою миссию поэта.

Джебран не был поэтом в традиционном смысле, и мировую известность он получил не за счет поэтичности, а благодаря глубокому смыслу своих произведений. Не случайно, его произведения, как правило, переводятся прозой, так как для Джебрана не имеет значение ни пафос, ни рифма, ни конкретность и свежесть впечатлений. На первый план выдвигается сама мысль. Другое дело, что у Джебрана проявляется гармония мира мыслей, свой ритм и мелодия. Для высказывания какой-либо мудрой мысли, Джебрану не нужно быть под впечатлением какого-нибудь явления. Среди общих сущностей, идей раскрываются такие отношения, что человек, проходя через толщу мыслей, оказывается в свойственном ему чувственном мире.

В то время как поэты на крыльях чувств стремятся возвыситься на уровень идей, такие мыслители,

как Джебран, уже обосновавшиеся в мире идей, изумляют читателя красотой мысли. Рожденное из этой красоты очарование создает поэтическое состояние души. Однако, на самом деле, это имеет к поэзии лишь косвенное отношение. Это внутренняя красота неокрашенных, оголенных мыслей. (Неслучайно, Джебран в качестве художника также рисует людей обнаженными, как бы избегая всего внешнего, искусственного).

Великие поэты могут высказать новую мысль даже на самые традиционные темы. Например, как в азербайджанской, так и в иностранной литературе внимание поэтов больше всего привлекала тема цветка, в частности образ «фиалки». Одним из наиболее известных среди них является стихотворение И.В.Гете «Фиалка». В отличие от традиционных отношений, здесь не описывается образ самой фиалки и не говорится о чувствах, которые она порождает в поэте. В этом стихотворении фиалка сама превращается в субъект, и речь идет о переживаемых ею чувствах. Целью, на самом деле, является изложение присущих человеку и его сущности качеств посредством образа фиалки, то есть суть стихотворения раскрывается не впечатлением, а идеей. Интересно, что Джебран, подобно Гете, обращается к образу фиалки. Он также говорит о желаниях фиалки. Причем начала двух стихотворений так похожи, что Джебрана можно было бы обвинить в подражательстве. Однако Джебран, как и Гете, является большим ценителем идеи. Его стихотворение «Честолюбивая фиалка», будучи схожей по

форме и стилю со стихотворением Гете, отличается с точки зрения идеи и служит освещению диаметрально противоположной ситуации. «Фиалка» Гете также честолюбива. Уставшая от окружающей жизни, она желает проникнуть в сердце красивой девушки. Однако девушка, не ведая о ее желаниях и притязаниях, проходит, растоптав ее. Бедная фиалка счастлива даже таким прикосновением к ногам девушки. Здесь мы сталкиваемся с судьбой цветка, не желающего смириться со своим положением, статусом, который в конечном итоге оказывается вынужденным довольствоваться самым малым.

Джебран, словно не соглашаясь с этим, осуществляет мечты фиалки на самом высоком уровне, и фиалка, хотя и ценой жизни, получает удовольствие от мгновенного возвышения. Это философия тех, кто во имя идеи, во имя свободы готов жертвовать своей жизнью. По своей идее и духу внешне напоминающий «Фиалку» Гете произведение Джебрана еще в большей степени созвучно с «Песней о соколе» М.Горького. Мгновенный взлет не смиряющихся с судьбой ползать на земле и находить в ней убежище! И радость этого мгновенного взлета!

Неслучайно, что хорошо знакомая с душой Джебрана Аида Имангулиева приводит именно эту цитату из произведения: «Сейчас я умру. Я умру, но в душе у меня то, что никогда не испытывала ни одна фиалка. Я умру, но я знаю, что лежит за пределами того тесного мира, в котором я родилась. Это и есть

цель жизни. Это и есть суть, скрытая за случайностями дней и ночей».¹

Да, Джебран – вестник свободы. Однако для достижения свободы необходимо познание идей. Для светлого будущего в первую очередь в самом мире идей должна быть ясность.

И преимущество Джебрана заключается именно в ясности идей и гармонии мыслей. Как и многие восточные философы, он также выражает свою философию посредством небольших рассказов и стихов. Различие же состоит в том, что в его поэзии не мысли рождаются из чувств, а чувства из мыслей, которые дополняя друг друга, сплачивают все мировоззрение поэта.

В восточной классической поэзии поэтическое воспевание сущности, идей не является чем-то новым. В творчестве Низами и Физули довольно много общих мыслей о Добре, Истине, Любви и Слове. Хотя здесь больше внимания уделено воспеванию общего, сущностей. Не легко находить лаконичные мысли, выражающие суть. Но вместе с тем, можно выразить мысли, отделив их от контекста, и раскрыть отношение между идеями. Для этого необходимы творческие способности и специальное исследование. Поэзия на Востоке считалась чем-то более возвышенным. И потому максимальное растворение мысли считалось большим мастерством. Как говорит Абу Турхан, «наглядное проявление конкретной (ясной, непосредственной) мысли в поэзии может нарушить гармонию

¹ Там же, с.112.

эмоциональных переживаний». Поэтому великие восточные поэты представляют читателю идеи в эмоционально-психологическом виде, разукрашивая их напыщенными словами. Читатель же, получающий удовольствие от красоты слов, не может различить, что ему преподносится в этом букете слов – лекарство или яд.

Джебран также с большим мастерством использует букет слов. Однако он не скрывает, что преподносит не чувства, эмоции и состояние души, а мысли и рассуждения. А.Имангулиева, принимая во внимание именно эту черту, пишет: «поэт-романтик разум соединяет с интуицией, с чувством, иначе говоря, он вдохновенно, «художественно» осваивает мир, срывая с явлений бытия оболочку обыденности, под которой таится красота».¹

Несмотря на то, что произведения Джебрана содержат философские мысли или афоризмы, а не стихи в традиционном понимании, он все же считал себя поэтом, так как поэт в его понимании воспринимается в более широком смысле. Его «поэт» является и поэтом, и философом, и ученым, и героем: «Поэт – выразитель творческих сил народа, проводник, передающий события мира души миру разума, накапливающий в сокровищницу знаний явления мира идей. Эту мысль он выражает в своих рассуждениях о «Будущем арабского языка». Он видит поэта в роли ангела-хранителя языка. Для Джебрана «поэт – и отец, и мать для

¹ Там же, с. 86.

языка».¹ Это широкое понимание поэта, конечно, отличается от традиционного поэта.

Да, поэт в данном понимании не просто пишет стихи, а является личностью, возвышающей национальную мысль на вершину поэзии. Почему мы особо подчеркиваем это отличие? Потому что по восточным традициям и, особенно распространенным в Азербайджане представлениям, поэтом называют лишь людей, которые пишут стихи. У людей, работающих в других областях, есть свой статус, свое название. Кто-то является ученым, кто-то рабочим, кто-то политиком, кто-то философом. Видимо, слово поэт Джебран использует именно в смысле мыслителя-интеллигента.

Сам Джебран также является в первую очередь мыслителем-интеллигентом и не случайно, что его поэзия больше воспевает отношения между общими образами, понятиями и идеями, проистекающими из обобщения общечеловеческого опыта, нежели индивидуальные впечатления.

Джебран в своем поэтическом творчестве вовсе не ограничивается рассказами о философских идеях, мудрых мыслях, крылатых выражениях. Любовь к своему народу он выражает не только на уровне чувств. Философское образование, культура мышления дают ему возможность выражать мысли о судьбе и будущем арабского народа на концептуальном уровне и, говоря о своем народе, выдвигать оригинальные идеи о сущности нации в целом, о движущихся силах национального прогресса.

¹ Дж.Х. Джебран. Избранное. с. 423.

Суть нации и путь ее исторического прогресса Джебран сравнивает с отдельными ступенями жизни человека и с тем, чтобы найти формулу развития нации, проводит анализ существовавших в истории человечества цивилизаций, выдвигает идею о закономерностях зарождения, совершенствования, старения и гибели каждой цивилизации. С этой точки зрения в зарождении арабской цивилизации особо подчеркивается ведущая роль ислама: «Арабская сущность сформировалась и осознала свое индивидуальное бытие в третьем веке до ислама, но родилась только с пророком Мухаммедом, поднявшись могучим гигантом, и вскипела бурей, одолевая все на своем пути».¹

Исследование перспективы арабов при условиях, когда они еще не сформировались как нация в современном понимании, и рассуждения о необходимых условиях участия арабов в структуре цивилизации в настоящее время представляют интерес и с точки зрения концепции национального и общечеловеческого прогресса в целом.

Кто-то описывает конкретную картину природы, или красоту конкретного индивида, кто-то выражает словами конкретное переживание души, подверженной воздействию определенного явления, а кто-то, абстрагируясь от этих конкретных проявлений, сводит на одну плоскость вообще человека, справедливость, любовь и пытается раскрыть универсальные отношения между ними, выразить их красоту.

¹ Там же, с. 427.

У мира идей, оказывается, есть еще одна великолепная красота, не проявляющаяся в явлениях, не выражающаяся в отдельных хадисах, не имеющая ни цвета, ни души, ни меры! Внесение ясности в неопределенность, вмещение необъятного, безграничного в пределы слова! Цвет прозрачности, свет темноты, шепот тишины!

В традиционной восточной философии, в частности в учении ишрагизма наивысшим существом считается *Свет Светов. (Нур ал-Анвар)*. Абу Турхан пишет: «Есть только свет, темнота есть отсутствие света». В то же время, идея происхождения мира именно из «небытия» содержится не только в философии и религии; современная физика также утверждает превращение небытия в бытие, виртуальных частиц в реальные. Да, сегодняшняя физика уже достигла уровня лирики. Однако, как бы глубоко не ушла физика, она только сейчас доходит до идеи «света тьмы». Поэты же интуитивно чувствуют глубокие внутренние связи между противоположностями.

Тьма внутри нас в любой момент может озариться благодаря божественной силе, божественному вдохновению, и выясниться, что эта тьма не есть пустота, что она несет в себе глубокий смысл.

«Порядок мира – свет. Темнота есть еще неупорядоченный, неструктурированный мир. Вначале создается мир, то есть хаос упорядочивается, тьма становится светом. Затем появляется человек, содержащий в себе этот порядок, этот свет как знание, как концепт.

Не изображение моря, а сцены, где оно участвует как единый образ!

Изображается не небо, не река, не море! Описывается лишь глубина души; природа, небо, море, ветер используются всего лишь как вспомогательные образы. Джебран, например, рассуждая о любви, пишет: «Любите друг друга, но не превращайте любовь в цепи: Пусть лучше она будет волнующимся морем между берегами ваших душ».¹

Чтобы цивилизации не противостояли, а дополняли друг друга, требуется не их идентичность, а, наоборот, определенное духовное расстояние между ними. Тожественные стороны не могут породить что-либо новое. Порождение нового требует связь противоположностей.² Устойчива та система, элементы которой не повторяют, а дополняют друг друга. Неслучайно, что по некоторым версиям, стремление друг к другу для взаимного дополнения называется любовью.

¹ Там же, с. 349.

² См.: С.С.Халилов. Восток и Запад любви. – Баку, «Оскар», 2007. с. 48-49.

Литературный мост между Востоком и Западом

*Они оказались носителями
двух культурных традиций –
и Востока, и Запада.*

А. Имангулиева

В древности был только Восток, и он был един. В Новое время возник Запад и мир раскололся. Создана видимость двух цивилизаций – Восток и Запад. Однако классический Восток не смог сохранить свой облик, свой возвышенный дух, который остался только в истории. Люди стран, географически расположенных на Востоке, постепенно стали осваивать западный образ жизни и ценности, что в свою очередь породило тенденцию к отчуждению.

Многие великие личности Запада с большим сожалением отмечают этот процесс отчуждения восточных стран. А.С.Пушкин, к примеру, в одном из своих восточных стихов сравнивая Стамбул и Арзрум, отмечал, что Стамбул, отдалившись от истины древнего Востока, оказался целиком поглощенным заманчивы-

ми пороками Запада... Арзрум же продолжает сохранять свою изначальность и древность.¹

Однако, несмотря на то, что Восток как идея, как система культурно-нравственных ценностей потерян в большинстве азиатских стран, как ни парадоксально, он продолжает существовать в Европе. Раньше Запад хранил Восток в музеях, архивах, рукописных фондах, библиотеках. Но в течение последних веков, осознав невозможность существования только благодаря западным ценностям, Европа стала рассматривать Восток уже не только как экзотику, но и как путь возврата в духовную целостность. Вернее, эта тенденция связана не со всей Европой в целом, а его отдельными дальновидными мыслителями и писателями. Вышедший в свет еще в 1819 году «Западно-Восточный диван» И.В.Гете был одним из самых смелых шагов в этом направлении. В отличие от многих своих соотечественников, И.В.Гете был далек от оценки христианства как западного явления и противопоставления его Востоку. И.С.Брагинский писал: «Как и для Гедера, культура Востока означала для Гете и поэтические образы Библии и Корана, освобожденные от их узкорелигиозного восприятия, и классическую поэзию, прежде всего персов, но также и арабов и турок, а позже, в известной мере, и китайцев».² Эту цитату мы приводим с целью показать, что за поэзией Гете видел своеобразное мировоззрение и систему куль-

¹ *И.С.Брагинский*. Западно-восточный синтез в «Диване» Гете. // *И.В.Гете*. Западно-восточный диван. М. 1988, с. 597.

² Там же, с. 573.

турно-нравственных ценностей Востока, включая сюда еще и религиозные верования. Поскольку величие Востока ярче всего проявляется в его поэзии, то лучшим средством для преодоления духовной истощенности Запада при его техническом прогрессе было обращение в первую очередь к восточной поэзии.

Конечно, к восточной поэзии обращались и до Гете: пьесы Вольтера на тему Востока, «Персидские письма» Монтескье и др. Однако, к сожалению, они не выражали сущность Востока и чаще всего носили формальный и эпизодический характер. Именно Гете сумел «органически соединить достижения двух культур – восточной и западной».¹

Потребность западных мыслителей и поэтов в восточном мышлении и системе ценностей была не случайной. Великий русский писатель Л.Н.Толстой также в своем творчестве исходил из единства Востока и Запада. Не случайно, что произведения его воспринимались на Востоке, в частности, в арабских странах, чуть ли ни как образец национального творчества. Заостряя внимание на этой проблеме, Аида Имангулиева пишет: «Интерес к творчеству Толстого среди арабов, публикации его произведений на арабском языке всегда были предметом глубокого и всестороннего изучения в востоковедении».²

Большая популярность поэзии Мирзы Шафи Вазеха в Европе в конце XIX века также свидетельствует

¹ Там же.

² А.Имангулиева. Корифеи новоарабской литературы. с. 207.

о зарождении именно в эту эпоху некой внутренней потребности в восточной поэзии. Правда, М.Ш.Вазех был представлен европейским читателям не непосредственно, а в переводах и интерпретации европейца. А в случае, когда непосредственные носители восточного духа той эпохи получали образование и творили на Западе, открывались дополнительные возможности для синтеза двух культур. В числе таких личностей были Амин ар-Рейхани, Джебран Халил Джебран и Михаил Нуайме, арабы по национальности; их поэзия порожденная идеей единства Востока и Запада, своей тематикой и пафосом также служила этому единству.

Литературно-художественный дух той эпохи стал проявляться и в Азербайджане. Этот призыв к единству красиво воспет Абдулла Шайгом:

*Все мы – детища единого гнезда!
Мы все – лучи единого Светила!
Не разъединит нас Библия, Коран,
Не разъединит нас никакая грань!
Не разъединит нас гор могучих стан,
Едины Север, Юг, Восток и Запад!*

Повышение интереса к поэзии и системе ценностей Востока в литературной среде Европы XIX века, и участие в этом процессе наряду с Эмерсоном, Уитменом и др. поэтов арабского происхождения (Дж. Джебран, Амин ар-Рейхани, Михаил Нуайме и др.), научно-теоретическая интерпретация этого качественно нового явления синтеза впервые были представлены азербайджанскому читателю известным ученым-

востоковедом Аидой Имангулиевой. «От сборника к сборнику у Джебрана и ар-Рейхани усиливается их творческий потенциал, благодаря усвоению уроков западного романтизма, что поднимает арабских писателей до постановки широчайших, глобальных, общечеловеческих проблем, и, в конечном счете, делает их не только равноправными участниками мирового литературного процесса, но и глашатаями новых художественных ценностей».¹ Не ограничиваясь лишь анализом литературно-художественного творчества Дж.Х.Джебрана, ар-Рейхани и М.Нуайме, А.Имангулиева на их примере проводит научно-философский анализ современных глобальных процессов, проблемы единства мировоззрений и системы литературно-художественных ценностей. Исследуя художественное отражение мировых процессов в творчестве названных арабских писателей, А.Имангулиева писала: «Для них не существовало, в той мере, как для писателей мусульман, трудностей в преодолении барьера идеологического неприятия ценностей западной культуры, им проще было найти адекватный способ утверждения этих ценностей в родной культуре на основании тех общечеловеческих идеалов, которым изначально была привержена культура народов Востока. И в то же время, ни на минуту не следует забывать, что этих писателей окружала эмигрантская среда, сохранявшая язык и обычаи своей родины. В силу этого они оказа-

¹ Там же, с. 54.

лись носителями двух культурных традиций – и Востока, и Запада».¹

В этот период идеал *единства* был характерен и для азербайджанской литературы и общественно-политической мысли. Наряду с призывом к национальному самопознанию выдвигались требования модернизации, что в определенном смысле может восприниматься как усвоение западной цивилизации.

Географически Азербайджан расположен на перекрестке Востока и Запада. С точки зрения соотношения рациональных и духовных ценностей наша страна занимает ведущую позицию в сфере совместного освоения и приведения в общий знаменатель двух разных систем ценностей. Северный Азербайджан, исторически развивающийся как восточная страна, и в течение последнего тысячелетия освоивший исламские культурно-духовные ценности, начиная с XIX века в составе Российской империи оказался под воздействием новой системы культурно-духовных ценностей, которые осваивались иногда принудительно, иногда добровольно. Трансформация передовых общественно-политических мыслей и просветительских идей из Европы в Азербайджан посредством России, создало благоприятные условия для объединения восточной и западной систем ценностей в нашей стране. А. Бакиханов, Мирза Казимбек, Мирза Шафи Вазех, Гасанбек Зардаби были выдающимися личностями, сыгравшими роль связующего моста между двумя цивилизациями. М. Казимбек обогатил российскую

¹ Там же, с. 46.

культуру, только начавшую перенимать западные ценности, восточными традициями мышления и художественно-литературной мыслью и служил формированию новой своеобразной евразийской культуры. Поэзия Мирзы Шафи Вазеха в переводе Боденштата очаровала Европу, поскольку в тот период Запад нуждался в восточном духе. Можно продолжить примеры такого рода. Тем не менее, именно Мирза Фатали Ахундова можно считать символом единства Востока и Запада, поскольку именно в его лице два образа мысли и две культуры сливаются воедино. В то же время Ахундов не ограничивается достижением единства на индивидуальном уровне, он ведет активную деятельность в направлении освоения всем народом новой системы ценностей. Все его научно-философское и художественное творчество служит именно этой цели. Ахундов часто вдавался в крайности, призывал отдалиться от традиций восточной поэзии, эпосов о любви и романтических тенденций и направить внимание на актуальные проблемы реальной общественной жизни, занимал резкую позицию против религиозного фанатизма. Однако это не значит, что он был адептом Запада, что не был способен правильно оценить восточную поэзию. Глубоко познав свою национальную сущность и любя свой народ, Ахундов призывал избавиться от состояния инертности и усвоить новые достижения цивилизации, стремился распространить идеи просветительства среди своих соотечественников.

В Азербайджане новое мировоззрение, произошедшее от единства восточной и западной цивилизаций, стало формироваться в конце XIX – начале XX веков. Приверженцы идеи «единства» не были ни последовательными идеалистами, ни последовательными материалистами. Они искали единство, равновесие и пропорциональность между *миром истин* и *миром явлений*, между идеей и реальностью, поскольку диалектика мыслительной и телесной жизни, на самом деле, возникает не только из различия идеалистического и материалистического философского учений, но также и из противоречия и различия восточного и западного образов мысли.

Амин ар-Рейхани (1876-1940), Мухаммед Икбал (1876-1937), Гусейн Джавид (1882-1937-1941) и Джебран Халил Джебран (1883-1931) творили примерно в один и тот же период, и их объединяет целый ряд общих черт. Хотя каждый из этих гениальных мыслителей исследовал конкретную проблематику, связанную со своей страной, тем не менее они не оставались безучастным к судьбе всего человечества и считали идею «единства» единственным путем к спасению.

Мы намерены рассматривать не всю их жизнь, а лишь конкретный отрезок времени, точнее 1937 год – момент символического угасания гениев того времени. 1937 год, положив конец многим светлым жизням, оторвав от творческого мира немало ярких личностей, утвердился в исторической летописи как акт покушения на судьбы личностей и наций. Жестокий

1937 год осуществил свою зловещую миссию не только в пределах Советского Союза, но и на всей планете – и на Востоке, и на Западе.

В тот страшный год в Европе в лице фашизма закладывалась основа будущих трагедий. Военизированные силы и одурманенная молодежь с упоением убивали или вытесняли не только евреев, но и всех свободомыслящих людей. Светлые личности, сталкивающиеся с насилием и враждебностью диктатур, по сути, подвергались одинаковым преследованиям и в Европе, и в Советском Союзе. Крупные мыслители или подвергались уничтожению, или вытеснялись из центра Европы на Запад – в Америку, а из центра СССР на Дальний Восток – в сторону сибирских степей.

Одинаковые по форме, симметричные события привели к различным последствиям. Сосланные на Дальний Восток оказались в мире «темноты», а переселившиеся в далекую Америку – в мире «света». Одни были лишены возможности творить, а другие попали в благоприятную для творчества среду. На Западе возник новый потенциал интеллектуального и научно-технического развития, и центр его тяжести переместился из Европы в Америку. В лице Америки сформировались новая западная идеология и современная технология. А Сибирский синдром только приумножил горе старого Востока.

Сегодня нет ни Гитлера, ни Сталина, но переселение ярких личностей из Востока на Запад продолжается. СС и ЧК выполнили свою «миссию» и исчезли

бесследно. А последствия начатых еще в тот период процессов остаются. Сегодняшний мир однополярен. Уже нет репрессивных ссылок на Восток, но есть «добровольное» переселение на Запад опять же светлых личностей, обладателей яркого интеллекта, и этот процесс получил название «утечка умов».

В 1937 году Г. Джавид был сослан на Дальний Восток. Скончался и добровольно отправившийся в далекий Запад М. Икбал. Однако этих людей объединяет не только 1937 год, а жизненная цель, судьба и идейное родство. Возвращались на Восток, на родину Джебран, ар-Рейхани и Нуайме.

Тема «Истина и Сила», «Пророк и Дьявол» для великих мыслителей была общей. В связи с произведением «Дьявол» Джебрана Аида Имангулиева писала: «...философская тема неизбежности и закономерности вечного сосуществования и борьбы двух абсолютных начал – добра и зла» была центральной в творчестве всех таких личностей». ¹ И у Джебрана, и у Джавида Дьявол выступает как негативный, отрицательный образ той эпохи. Созданный же ими обоими образ пророка служил образцом истины и справедливости. При этом у Джебрана образ пророка не обладает географическими, национальными и религиозными особенностями. Образ пророка у Джебрана – больше идея, некий отвлеченный идеал, чем конкретная личность. Здесь представлено стремление посредством религиозных идеалов охватить и Восток и Запад в контексте XIX века, и вообще сделана попытка соз-

¹ Там же, с. 104.

дать панораму человеческого идеала.

Интересно, что в произведениях известного как философ и политический деятель М.Икбала освещены те же проблемы, что и у поэтов Джебрана и Джавида. Аннемари Шimmel, изучающая философские взгляды М.Икбала, интерпретирует его идею на тему пророка. Сравнивая его с Гете, она пишет: «Связь Икбала с Гете шире – когда мы читаем известное стихотворение И.Гете «Воспевание Мухаммеда», невольно вспоминается образ, выраженный М.Икбалом в «Джавиднаме» словом Зиндеруд (живой источник). Истинный верующий должен сохранить в себе этот облик источника, присущего пророку».¹

Тема Пророка и дьявола, обобщенные образы, призывающие к истине и справедливости, не случайно по истечении столетий актуальны и сегодня. Добро и Зло, Свет и Тьма, Разум и Страсть на протяжении веков рассматривались лишь как противостоящие, противоборствующие стороны. Время единения еще не настало. Эта борьба продолжалась и в XIX веке. Джебран в разделе «О разуме и страсти» произведения «Пророк» пишет: «Часто ваша душа – поле битвы, где разум и рассудок ведут войну против страстей и влечений».²

Дьявол Джавида в некотором смысле также носит интегративный характер. Необходимость Зла в

¹ A.Şimmel. Ön söz. – M.İkbal. Cavidname. (Çeviren A.Shimmel), Ankara, Kültür Bakanlığı, 1989, s. 17.

² Дж.Х. Джебран. Избранное: Пер. с араб., англ. – Л.: Худож.лит., 1986, с. 363.

жизни и его служение оживлению идеи Добра и Справедливости является одной из основных направлений. Зло крепнет и развивается, когда оно не встречает никакого сопротивления. То есть сама покорность, отказ от защиты справедливости также есть служение злу.

Согласно Джавиду, основой трагедии угнетенных является их слабость. Для защиты справедливости нужна сила, оберегающая ее. Тезис Джавида «не угнетающий будет угнетен», на самом деле, вовсе не является воспеванием угнетения, а выступает как антитеза угнетенности. Выдвинутая им в стихотворении «Для угнетенных» мысль – «зловещ тот, кто подвергается угнетению» – выражает довольно глубокое диалектическое противоречие. На первый взгляд, невозможно совместить состояние угнетенности и зловещности. То есть выдвинутое Джавидом положение кажется нелогичным. Но весь смысл стихотворения заключается именно в этом противоречии и нелогичности.

Если не сопротивляющаяся, не защищающая свои права, пассивная и бездейственная сторона, будучи угнетенной, осознаёт, какую трагическую участь она уготовливает своим соотечественникам, будущему поколению, народу, то будет понятно, против кого, на самом деле, направлена эта угнетенность. Кто-то может предпочесть подчиниться жестокости. Но имеет ли он право выбрать эту же судьбу и для своих детей?

В этом контексте возникает существенная проблема. Ведь сила обладает еще и положительной ценностью. Силой не только угнетают. Сила нужна также для сохранения справедливости и защиты угнетенных.

Так выразил Джебран свое отношение к проблеме «истины и силы»:

والحقّ للعزم والأرواح إن قويت
سادت إن ضعفت حلت بها الغير.¹

Мы приводим ссылку в оригинале, на арабском языке потому, что в русском и турецком варианте позиция автора передается несколько в ином смысле.

К примеру, нижеследующие строки были следующим образом переведены на турецкий язык:

*Güçlü haklıdır hep bu dünyada
Ruh güçlüyse yönetir, zayıfça yönetilir²*

Нас беспокоит перевод первой строки, как «сильный всегда прав в этом мире». Вся дискуссия сводятся именно к этой мысли. Джебран не мог так написать. На русский язык эти строки были переведены следующим образом:

*Кто крепок духом – правит,
Слабодушные превратностям судьбины
подвергаются.³*

Здесь внимание концентрируется не на силе вообще, а на силе духа. С этим можно согласиться.

¹ جبران خليل جبران. المصنفات. 2 م. ج. العربية. ¹ (C.X. Cübran. əl-Məvakib // Musannafat (əl-arabiyyə), s. 8).

² Halil Cibran – Mihail Nüaymə. Gözlerin fisiltısı, İstanbul, 2008, s. 138.

³ Дж.Х. Джебран. Избранное. с. 277.

Однако учитывая смысл второй строки, получается, что речь идет об управлении судьбой, что слабые духом становятся жертвой превратностей судьбы.

Однако дословный перевод этих строк таков:

*Кто крепок духом – правит,
А слабодушными правят другие.*

В турецком варианте перевода нас не устраивает первое словосочетание – «сильный не может быть правым», речь идет о силе решимости. А решимость должна восприниматься как воля, сила духа. Такая интерпретация показывает, что позиция Джебрана и Джавида совпадают.

Когда материальная сила, вся мощь технологии на стороне Запада, мыслители Востока вынуждены искать выход в духовной силе, которую они воспевали многие века.

Аида Имангулиева и восточно-западная проблематика

Аида ханум, будучи олицетворением восточного духа, в то же время прекрасно владела современной западной культурой и являлась востоковедом для Запада, западоведом для Востока.

Будучи носителем естественной красоты, человек в момент самопознания постигает также красоту природы и мира. Гармония книги природы, дух исходящей от красоты природы были родными для Аиды ханум. По ее мысли, «познание мира равносильно самопознанию», ибо «познание мира возможно вследствие пробуждения сокровенных глубин души».¹

Для восточного мышления характерна адекватность между человеком и природой. Влюбленность в естественную красоту делает особо важным именно момент естественности природы, ее целомудрие, натуральное состояние. Звучащие в литературе, в частности в романтической поэзии, протесты против проникновения техники в жизнь человека, опасения ут-

¹ *А.Имангулиева*. Корифеи новоарабской литературы. с.103.

раты равновесия и гармонии человеческой души и природы, на самом деле, можно расценивать как своего рода возвращение на Восток, как борьбу за восстановление восточного духа. Причины негативного отношения к техногенной цивилизации ар-Рейхани, Джебрана и Нуайме, находящихся в центре исследований Аиды Имангулиевой, проявляются именно в этом контексте.

Что мы подразумеваем под «восточным духом»?

В процессе практической деятельности, продолжающейся тысячелетиями, в человеке сформировались благородные, высокие чувства – человеческие чувства, отличающиеся от животных, инстинктивных чувств. Это явление вошло в историю человечества под названием «восточный дух». Его носителями были наши предки, которые передавали его из поколения в поколение.

Проходили века, волнения когда-то огромного, но холодного как лед океана разума, стали окутывать берега, и огни всех низменностей, оказавшись под волнами, погасли. Огни погасли, страсти улеглись, их место заняло «холодное» абстрактное мышление. Это явление вошло в историю человечества как «западный дух».

Однако, западный дух, потопив в своих водах низменности, тем не менее не сумел достичь вершины. Огни на вершинах остались неприкосновенными.

В каждом человеке в качестве потенциальной возможности заложены возвышенные и низменные,

эмоциональные и обыденные чувства. Некоторые из этих чувств оживают под воздействием воспитания, среды доминирующего духа, воплощаются в действительность, а остальные продолжают оставаться пассивными. Подобно тому, как некоторые надписи могут быть прочитаны лишь при нагревании поверхности, на котором они запечатлены, так же и потенциальная энергия нашей души под влиянием некоего живого воздействия и тепла оживают, превращаются в активную силу.

Этот индикатор, неугасимый факел есть наше многовековое духовное богатство, традиции, обычаи и религиозно-моральные ценности. Задача защиты этого факела от влияния интеллектуальной революции и эпохи роботов – вопрос «жизни или смерти» для великой восточной цивилизации, историческая миссия восточных народов в начале третьего тысячелетия.

Чтобы не затонуть и уверенно плавать в «западном океане», нужен «корабль интеллекта». Восток никогда не испытывал недостаток в интеллекте. Однако традиционно на Востоке каждый старался плавать на своем корабле, не желая объединить усилия для сооружения единого большого корабля. Те, кто не сумел построить свой корабль, затонули в водах.

В средние века наблюдается именно процесс ограничения и управления страсти разумом, борьба человека как разумного существа за победу над своим телом и инстинктами. Эти процессы, выйдя за пределы индивидуального уровня, поднялись на уровень духовного течения. Суфизм сформировался как теоре-

тическая база этого течения. Однако основной его отличительной чертой является единство идеи и образа жизни.

Социальный феномен, известный как Восток, вначале сформировался как индивидуально-нравственное явление. Восторженное философское учение, глубокое религиозное чувство и подчиненное им телесное существование соединяются в едином феномене – в сущности восточности. Амин ар-Рейхани в стихотворении «Я Восток» с нескольких точек зрения представляет сущность восточности. Аида Имангулиева, исследуя творчество ар-Рейхани, на первый план выдвигает именно эти моменты:

*Я – Восток,
Я – краеугольный камень
первого из созданий Аллаха...*

Приводя эти строки, А. Имангулиева называет такой подход «мыслью о величии Востока в прошлом». ¹ Интересно, что ар-Рейхани, с одной стороны, сопоставляет седой Восток с молодым и сильным Западом, с другой – сравнивает его с современным Востоком. Особо отмечая эту специфику, А. Имангулиева концентрирует внимание на проблеме отдаления современного Востока от истинной восточной культуры: «следующая часть стихотворения посвящена критике современного Востока, утонувшего во тьме предрассудков, фанатическом преклонении перед всеми внеш-

¹ Там же, с.150.

ними обрядами религии. Невежество и предрассудки отвращают Восток от всех достижений западной цивилизации».¹

Подчеркивание этого момента, по нашему мнению, является существенным новшеством, привнесённым А. Имангулиевой в проблематику Восток-Запад. Так, многие противоречивые черты, проявляющиеся при сравнительном исследовании Запада и Востока, являются результатом упущения из виду раздвоения Востока в течение времени и его сопоставления с Западом, в то время как величие и духовная сущность Востока присущи именно старому Востоку. Более того Восток способен спасти Запад от кризиса, в котором он оказался. Восток, говоря поэтическим языком ар-Рейхани, «способный своим духом спасти нас и нашу душу от болезней цивилизации», сильно отличается от изможденного современного Востока, оторванного от истинно религиозных чувств, подверженного суеверию и фанатизму, отстраненного и боящегося технологических достижений Запада, и тем не менее вынужденного подражать ему. Но это уже не тот великий Восток! Это всего лишь его суррогат.

Конечно, идея дифференцированного отношения к феномену «Восток» была выдвинута ар-Рейхани посредством художественных образов, в поэтической форме. Однако сущность этого поэтического воспевания на научно-логическом уровне впервые была раскрыта А. Имангулиевой, и призыв к единству Востока и Запада приобрел новый смысл. Для единства Вос-

¹ Там же, с.151.

току в первую очередь необходимо возвратиться к своим корням, обрести свою первоначальную духовную сущность.

Да, в период, когда дух еще не отделилась от природы, существовал только Восток. Природа в широком смысле, будучи материальным олицетворением логоса, космоса в его гармонии, единого духа, еще не содержал в себе элементы отчужденного начала, чуждой идеи. Космос как логос, гармоничная система расчленились, когда творческий потенциал отдельных людей стал альтернативой ему, и по мере того, как каждый стал творить в соответствии со своей логикой, синхронность постепенно нарушилась.

В древности, в период, когда результаты умственной деятельности людей не были сконцентрированы и не образовывали большие системы, когда еще не были сформированы различные цивилизации, естественно, не было и разделения Восток–Запад. В связи с этим периодом Гегель пишет: «Дух еще не достаточно абстрагировался, не отделился от естественного начала».

Сама античная культура также была продуктом этого синкретического духа. Проходили столетия и общественное развитие людей, проживающих на разных концах планеты, привело к формированию различных цивилизаций. Люди оказались вынужденными подчиняться не естественной природе, а созданной ими второй природе. Существовали как минимум две разновидности второй природы. Растущее влияние человеческого интеллекта на природу и возникновение

на этой базе различной природной и социальной среды. Попытки малых социальных систем, объединившись вначале на уровне государств, а затем на глобальном уровне, создать целое общество и государство как бы разделили мир надвое – восточная и западная цивилизации.

Мир сегодня столкнулся с рядом глобальных проблем, и Запад не способен в самостоятельном порядке решить эти проблемы. Он нуждается в восточном духе. Однако этот дух стал невидимым в видимых слоях современного Востока. Возвращение огромной духовной силы, дремлющей глубоко в генах Востока, находится вне возможностей современного Востока. Для этого он нуждается в помощи Запада. Запад ради своего будущего, ради будущего всего человечества должен направить свои усилия не на стеснение и без того слабого современного Востока, а должен способствовать возвращению Востока к своим духовным истокам. Как справедливо отмечает Аида ханум, «культурные достижения и технический прогресс еще не достаточны для нравственного и социального возрождения человека, как недостаточно одной только жизни сердца и глубины философского постижения для совершенствования жизни на Востоке».¹

Все достижения современной западной цивилизации связаны с практикой применения науки в экономической системе, основанной на новейшей технике и технологиях. Точнее, это является основой западной цивилизации. С этой точки зрения, становится понят-

¹ Там же, с. 129.

ным стремление Запада овладеть технологией, наукой и рациональностью в целом. И из этого исходят утверждения о том, что рационализм начинается с Р.Декарта.

Как же на самом деле обстоит дело?

Рациональность – общее достояние Запада и Востока. На самом деле, именно принцип рациональности, именно понятие чистого разума Запад перенял у Востока. Другое дело, что на Востоке разум, принимаемый как единственный путь к истине, был связан не с опытом и материальными процессами, а с божественным началом. Этот божественный дар больше направлен на познание самого божественного бытия, нежели на изучение природы, на такую цель, в пути достижения которой даже разум бессилен. (На самом деле, этот путь запрещен, потому что Бог наделил человека ограниченным знанием о духе. Исламская религия наставляет не браться за дело, выполнить которое человек не в силах).

На Западе же на первый план вышло более практическое применение рационализма, ум объединился с практикой. Человек не остановился на познании трансцендентного мира, внимание было направлено также на материальный мир.

Для этого, в первую очередь, необходимо было отказаться от религии, от христианства!

В основе западной цивилизации лежит отделение науки от религии, соединение рационализма не с теологией, а с эмпиризмом. С этой точки зрения, средневековая христианская схоластика была явлением не

западным, а восточным. Несмотря на религиозные различия, такая близость между Фомой Аквинским и Ибн Рушдом лишний раз свидетельствует о принадлежности их к одной цивилизации.

Поскольку европейцы с географической точки зрения являются обладателями феномена Запада и, безусловно, считают его своим, они стараются связать его больше с наукой, общечеловеческим прогрессом, универсальной цивилизацией и не пытаются выделить его своеобразные, специфические стороны. Феномен Запада в понимании западных людей сформировался на двух тезисах.

Во-первых, с одной стороны, наблюдается спекулирование разделением, основанным на географических принципах, с другой стороны – к феномену Запад также причисляются США, Канада и Израиль; при этом забывается, что значение первоначального географического подхода утеряно. Потому что наряду с США, к этому континенту относится, например, Мексика, но Запад не в силах ассимилировать ее. Значит, дело не в географии... И люди на Западе не могут не знать этого.

Во-вторых, ссылаясь на географический принцип, Запад присваивает античную культуру и относит себя к древности, «приобретает благородство», забывая при этом, что мост между ними и древними греками возвела другая нация, другая религиозная община, другая культура.

Несмотря на явно ненаучные подходы к вопросу о связи современной западной цивилизации с антич-

ной культурой и христианством, некоторые на Западе понимают суть этой цивилизации и видят исходящие из этой сущности ограничения. Распространенные сегодня на Западе модернистские и постмодернистские тенденции, на самом деле, есть не что иное, как выступления против традиционного рационализма. Как говорит Абу Турхан, «Запад высоко взлетел на крыльях интеллекта и техники и отдалился от фундаментальных принципов жизни, нравственного базиса».

Сегодня Запад ищет новые пути развития. Жизнь, состоящая лишь из ума, рационального мышления и технологии, скучна, так как за красотой, раскрываемой мыслью, должен быть проход на более высокий уровень. Потому что человек силой одной только любви может достичь того, чего невозможно достигнуть силой одной мысли. Амин ар-Рейхани говорит: «Человек может силой мысли одержать победу над мощью природы, и найти силу в любви, превосходящую силу мысли».¹ Что есть сила любви? Несомненно, речь не идет о любви Меджнуна. Любовь в широком смысле есть реализация внутреннего духовно-эстетического потенциала. Романтизм в Европе, возникший в качестве некой альтернативы техногенной цивилизации, ссылался именно на силу любви. Многие недостижимые на уровне интеллекта идеалы становятся реальностью на уровне откровения и вдохновения. Факт возникновения романтизма не как западного явления, а как трансформация восточного

¹ أمين الريحان. الريحانيات. بيروت. الطبعة العاشرة 1987 (Əmin ər-Reyhani. Fikrin nurları // Reyhaniyyət. s.71)

духа в западное пространство только сегодня становится предметом исследований. С каждым днем все ярче проявляется эта потребность в восточном духе.

К счастью, на Западе немало тех, кто осознает эту истину. Наряду с Максами Веберами, восторгающимися успехами западной цивилизации и пытающимися представить ее как национально-религиозное своеобразие не где-нибудь в далеких странах, а на их собственной родине, в их собственной семье, их родные братья Альфреды Веберы тоже пишут, творят и не боятся выражать истину.

Вызывает дискуссии включение в западную цивилизацию демократии и норм международного права. Следует признать, что в правовой плоскости впервые эти ценности и их философская база были разработаны и утверждены именно в Европе. Однако, в действительности, европейский гуманизм выступил как продолжение традиций восточной гуманистической мысли. На Востоке эти идеи возникли как реакция на традиционные методы правления (монархия, шахское правление, диктатура). Первые учения о равенстве людей, о свободе человека и их общественная реализация были осуществлены на Востоке. С этой точки зрения, можно отметить учение Маздака, движение хуррамитов, восстание Бабека и др. Идеи хуррамитов не противопоставлялись исламу, наоборот, увязавшись с новой системой ценностей, спустя столетия, были выражены великим Низами в «В стране счастливых».

Однако, несмотря на все это, западная цивилизация характеризуется наличием оптимальной общест-

венной организации. Рационализм повлиял не только на изучение и изменение природы, но и на принципы организации общества. Была создана западная демократия.

В XIX веке широко распространились попытки соединения этих двух образов мысли и двух культур. Однако для этого необходимо было глубоко познать обе культуры.

В XVIII-XIX вв. исследование средневековой исламской культуры в Европе опиралось уже не только на латинские источники, а проводилось со ссылкой непосредственно на арабские источники. Исламская культура средневековья стала изучаться путем наглядного исследования наследия Востока в классических исламских странах того периода. Попытки представителей западной цивилизации изучать Восток, их путешествия в страны Востока, изучение соответствующих языков, традиций и обычаев привели к формированию специальной исследовательской сферы – ориентализма и институтов востоковедения.

В XIX веке наблюдался обратный процесс. Отправляющиеся из восточных стран в Европу и Америку стремились освоить особенности западного мира. Изучение английского, французского и других языков давало возможность освоению сложившихся на Западе относительно независимой цивилизации и культуры. Однако путешествия в западные страны носили одиночный и нецеленаправленный характер. Институтов западоведения не существовало, к сожалению, их нет и сегодня.

Знаменательным был процесс переселения в таких условиях мыслителей с восточным духом – Джебрана, ар-Рейхани, Нуайме – в США, Европу, их знакомство с западной жизнью и творческая деятельность на перекрестке двух цивилизаций. Эти личности, с одной стороны, изучали восточные аспекты западной культуры и находили некое родство с собственной культурой. С другой стороны, они стремились использовать полученные на Западе знания в преодолении проблем в культурно-духовной жизни на родине, воспользоваться возможностью синтеза.

С точки зрения более широкой ретроспективы следует отметить, что центр тяжести философской мысли установился вначале на Востоке, в древнем Шумере, Китае и Индии, затем в Греции, в древней Элладе, в то время представлявшей собой синтез Востока и Запада, а позднее – на мусульманском Востоке; и только с эпохи Ренессанса он перешел в Европу. Последние до сих пор не выпускают эстафету из своих рук. Несмотря на огромную роль средневековой исламской культуры и религиозно-философской мысли в формировании западной философской мысли Нового времени, в целом было бы необоснованно рассматривать эту цивилизацию как некий синтез. Восток в европейском Ренессансе в основном сыграл роль посредника в процессе нового усвоения европейцами античной культуры и древнегреческой философии. От-

ныне Запад стал формироваться именно как новое, отличающееся от прежнего социально-культурное явление.

Вместе с тем, образование национальных государств, возрождение национально-философской мысли на Востоке в прошлом веке свидетельствует о перспективе нового синтеза. Эта новая философская мысль не может быть лишь продолжением средневековой исламской философии, поскольку в эпоху заката Востока Европа завоевала невиданные достижения в области развития общечеловеческой философской мысли и подняла философию на новый интеллектуальный уровень. В таком случае, вместо того, чтобы заново изобретать велосипед, с одной стороны, необходимо освоить западную философию, а с другой – путем восстановления рациональной линии восточной философской мысли создать синтетическую философскую систему, отвечающую требованиям нового времени. Эта система должна включать в себя и национальные и общечеловеческие ценности. Для сочетания традиционной нравственности с современным уровнем Рациональной мысли должна быть создана новая оптимальная идейная среда. Эта общественно-историческая задача сегодня актуальна и потому, что внутренний духовный потенциал Запада почти исчерпан, и человечество может столкнуться с большим кризисом, если не поднимется на новый идейный уровень.

Не случайно, в последнее столетие в Европе все чаще говорится о закате культуры и нравственности Запада. Это своего рода реакция на отдаление запад-

ного образа жизни от общечеловеческой традиции философской мысли, на процесс замены философии методологией прагматизма и утилитарного мышления, на появление позитивистских интеллектуально-логических систем, псевдофилософских учений, возникших на основе естественных наук, и на возникшую вследствие этого духовную пустоту.

Взлетевший на крыльях интеллекта Запад отделился от фундаментальных принципов жизни и философского базиса, и обратный путь представляется нелегкой задачей. Вспомним народное изречение: «при возвращении, последний становится первым». Очередь за Востоком. Возможно, мы сможем вдохнуть новую жизнь в философскую мысль, если вновь начнем поиск фундаментальных принципов на том перекрестке пути, где мы их потеряли, и одновременно сумеем задействовать интеллектуальные возможности нового времени.

Новые философские искания в современном Азербайджане, создавшем еще в 1918 году первое в исламском мире национально-демократическое государство, будучи связанными с формированием новой идеологии, обладают в определенной степени относительной независимостью и специфической традицией. Ведутся поиски в направлении возвращения к своим истокам, создания современных философских систем, опирающихся на потенциал национальной идеи, а также приведения национальной идеологии в соответствие с духом новой и древней философии. Основой этих поисков является наследие Заратустры, Деде

Коркута, Шейх аль-Ишрага и др. Причем эти исследования должны проводиться не в отрыве от всего Востока, исламского мира, а в условиях взаимодействия и взаимообогащения. В этом смысле позиция таких арабских мыслителей нового периода, как ар-Рейхани, Джебран и Нуайме, представляет особую значимость. Они получили образование на Западе, но сохранили восточный дух. Именно с этой точки зрения исследования Аиды Имангулиевой актуальны. Необходимо продолжать эти исследования и выявить новые аспекты единства Востока и Запада. Будучи вынужденными рассматривать свои национально-духовные корни, историю национально-философской мысли через призму западной философии, в определенных вопросах мы должны доказать нашу способность установить непосредственную духовную связь с последней, глубоко познать ее и преодолеть синдром отчужденности, созданный огромным разрывом во времени.

Прежде всего отметим, что мы используем понятия «Восток» и «Запад» отнюдь не в географическом значении этих терминов. Хотя эти термины вначале указывали лишь на географическое расположение стран, тем не менее со временем сложилось их символическое значение.

Так, во-первых, Восток воспринимается как символ традиционности, а Запад – современности. С этой точки зрения особенности развития науки, культуры, образования на Западе и Востоке характеризуются скорее временным фактором, чем пространственным.

Во-вторых, поскольку дихотомия «Восток – Запад» воспринимается как культурно-нравственное разделение, как разница между двумя типами цивилизаций и образами мышления, то в данной книге мы намерены использовать эти понятия именно в указанном их значении.

Третье, и самое главное, ключевым фактором разграничения Восток-Запад является приоритет личного или общественного. Так, целью восточной мысли является усовершенствование человека, а западной – развитие общества.

Да, дихотомия «Восток-Запад» – это в большей степени временное разграничение, нежели географическое. Древность и традиционность сопоставляются с современностью и модернизацией. Под Востоком подразумевается эпоха приоритетности изначально присущих человеку и выражающих его сущность духовно-нравственных качеств, а под Западом – эпоха приоритетности достижений человека в сфере интеллектуального и технологического развития в Новое время. При таком подходе невозможно говорить о какой-то западной цивилизации, существующей до Нового времени. Начиная с краха Римской империи вплоть до эпохи Ренессанса, Европа также была частью Восточной цивилизации, к тому же самой отдаленной ее частью, периферией. Основные процессы, происходящие в мире, центр тяжести цивилизации, значительные события, определяющие геополитическую ситуацию, происходили именно на Востоке. Европейские страны могли включиться к цивилизации в

той мере, в какой они были связаны с этим центром культуры. Не случайно, среди стран Европы именно Испания, будучи в средние века в сфере влияния мусульманского мира, сыграла ведущую роль в развитии научно-философской мысли. А Ватикан был идейным центром не цивилизации и прогресса, а схоластики и инквизиции.

Приоритет двух фундаментальных основ бытия, материального и духовного, чувственно-эмпирического и чувственно-эстетического начал, дифференциация разнокачественных, разнохарактерных слоев цивилизации, складывающихся в разные отрезки времени, также не опираются на географическое деление. Экстраполяция ставшей носителем «западной цивилизации» современной Европы в прошлую эпоху, осуществляется на основе субъективных суждений, что является еще одним проявлением европоцентризма. Основным их аргументом является, конечно, античная цивилизация. Однако объективный анализ показывает, что система ценностей, созданная в античную эпоху, с точки зрения современного деления Восток-Запад не соответствует ни одной из сторон и в значительной степени является синкретичной.

Чувственно-эстетический и метафорический аспекты восточного мышления потому выходят на передний план, что по сравнению с чувственно-эмпирическим и рациональным факторами они представляются более приемлемыми для сохранения целостности в отношениях человек–мир. Чувственно-эмпирический метод, характеризующийся нами как западное мыш-

ление, требует разделения явлений на части. По Марксистской терминологии – это, по сути, метафизический метод. И в основе всех последующих достижений Запада лежит изучение мира именно по частям, как конкретных актов чувственного опыта и возникновение из синтеза этих частей новой целостной картины мира. Это, по сути, есть научный анализ мира. Не случайно, по мнению многих исследователей, «наука – это новая религия Запада»¹. Точнее, в основе западного мышления лежит не религия, а наука.

А в отношении Востока к науке иногда доминирует тенденция нигилизма. Амин ар-Рейхани пишет: «Восток не может развиваться в соответствии с темпами современной науки. Окруженный лицемерием, пронизанный традициями, введенный в заблуждение абстрактными, метафорическими речами и мыслями восточный разум не может постичь бесконечность деталей, равно как и пределы научного видения».²

Однако Восток исходит из художественно-эстетической картины мира, выражает целостность, а не части. Все конечное воспринимается как некий миг, момент бесконечности и вечности.

По западному образу мышления, целое есть сумма частей. Вначале необходимо осознать части, а затем на их основе должна сложиться целостная кон-

¹ *Гарриет Байнфилд, Ефрем Корнголд.* Между небом и землей. М. 1997, с. 27.

² *Ameen F.Rihani.* The Oriental Heritage // The path of Vision, Platform International, Washington, D.C., 2008, p. 83.

струкция. А для этого требуется единство эмпирического и рационального познания.

Рациональное познание характерно и для Востока. Однако на Востоке рациональная, то есть умственная деятельность направлена непосредственно на познание целого. Объектом мышления является вселенная в целом, высшая цель, вечность и, наконец, сам Бог. Амин ар-Рейхани пишет: «... Психология восточных людей по сути дедуктивна. Это дает им четкое поле видения, и в то же время лишает их возможности координировать... Они не живут в мире. Они живут во Вселенной. Они видят то, что где-то за горами, но не видят то, что перед их глазами».¹

Непосредственное освоение идеи Бога не характерно для западного мышления. Поэтому Запад или остается вне религии, или же принимая идею Бога лишь как символ, исключает ее из структуры мышления и обнаруживает себя именно за ее пределами. Свобода на Западе достигается посредством выхода за пределы сферы внутреннего контроля, исходящего не только из сферы ограничения людей, социальных институтов, политической власти, но и из вездесущего присутствия Бога. Поэтому авторы идеи «Бог умер» (Ницше, Хайдеггер и др.) воспринимаются на Западе чуть ли не как великие носители, провозвестники идеалов свободы.

Но с другой стороны, начиная с XIX века появляется значительный интерес к Восточному образу мышления, закладывается основа новых философских

¹ Там же.

и литературно-художественных исканий, свидетельствующих о возможности синтеза двух цивилизаций в будущем.

Провозвестниками идеи единства являются такие личности, как У.Блейк, Р.Эмерсон, У.Уитмен, Дж.Х.Джебран, А.Рейхани, М.Нуайме, М.Икбал, Г.Джавид. А у истоков этой идеи стоят гениальные мыслители, опередившие свое время: на Западе – это Гердер, И.Кант, Гете, а на Востоке – М.Ф.Ахундов, Дж.Афгани. В начале XX века весьма характерным для азербайджанской интеллигенции было стремление соединить восточные и западные ценности, модернизировать общество, сохраняя национальные и религиозные ценности. Данная проблема всегда оставалась центральной в творчестве как крупных политических деятелей, выступающих с соответствующими лозунгами, так и крупных писателей и мыслителей – М.Сабира, М.Хади, Г.Джавида и Дж.Джаббарлы.

Однако в Азербайджане системное научно-теоретическое исследование темы Восток–Запад и изучение творчества видных поэтов-мыслителей именно в этом контексте началось поздно.

Закономерно, что интеллектуальное познание мира по времени происходит после чувственного познания. И проблемой, имеющей философское значение, является изучение взаимосвязи между этими двумя образами мысли и культурами. С географической точки зрения проблема Восток–Запад может рассматриваться лишь как проблема геополитики. В силу появления и развития науки в ее современном

значении в Западной Европе, представляется более целесообразным условно называть основанную на науке форму цивилизации «западной». В действительности же, вследствие лидерства США и Японии в развитии научно-технических разработок адекватность между философским и географическим разграничением утрачена. Западная цивилизация по частям, по крупицам рассыпана по всей планете и все больше стремится стать планетарным явлением. Глобализация охватывает процесс распространения этой системы ценностей на весь мир и добровольного или принудительного принятия ее всеми. Для осознанной реализации этих процессов посредством естественнoисторического развития, возвышения культуры и диалога цивилизаций требуются общие усилия прогрессивных сил.

Литературно-художественная компаративистика в творчестве Аиды Имангулиевой

Творчество профессора Аиды Имангулиевой отличается не только многогранностью, но и синкретичностью. Она являлась выдающимся исследователем одновременно востоковедческих, филологических и философских проблем.

Заслуги Аиды ханум в сфере литературоведения могут быть сгруппированы следующим образом:

1. *Миссия литературы и проблема сущности поэзии.*

2. *Литературно-художественные течения и их сущность. Взаимные переходы между романтизмом и просветительским реализмом и сенсуализмом, с одной стороны, романтизмом и критическим реализмом – с другой.*

3. *Литературно-художественная компаративистика.*

4. *Освещение важнейшего периода в истории литературы. Возникновение и развитие романтической поэзии на Западе и Востоке.*

Аида Имангулиева обладала оригинальными и новыми для азербайджанского востоковедения взглядами на все вышеперечисленные проблемы. Она все-

гда стремилась раскрывать сущность каждой рассматриваемой ею проблемы, что исходило из ее философско-теоретического образа мышления. В ее произведениях мы часто сталкиваемся, к примеру, с такими фундаментальными вопросами: «Что же представляет собой художественное произведение как вид творчества? Что это, воображение или фантазия, или же точная передача картины действительности?». ¹ Один из видных представителей постмодернизма Ролан Барт также подчеркивает эту проблему: «По правде говоря, трудно понять, как можно сторить историю литературы, не задумавшись сначала о самом существовании литературы». ²

После постановки проблемы Аида ханум, обращаясь к истории литературоведения, упоминает эстетическую концепцию В.Г.Белинского и пытается найти ответы на вышеизложенные вопросы: «Много прекрасного в живой действительности, ...но, чтобы насладиться этой действительностью, мы сперва должны овладеть ею в нашем разумении, ...ландшафт, созданный на полотне талантливым живописцем, лучше всяких живописных видов в природе. Отчего же? – Оттого, что в нем нет ничего случайного и лишнего, все части подчинены целому, все направлено к одной цели, все образует собою одно прекрасное, целостное и индивидуальное». ³ На самом деле, это разъяснение выражает восточный образ мышления.

¹ *А.Н. Имангулиева*. Корифеи новоарабской литературы, с. 188.

² *Р.Барт*. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. Пер. с фр. М., Прогресс, 1989, с. 218.

³ *А.Н. Имангулиева*. Корифеи новоарабской литературы, с. 188.

Ведь поэзия в целом есть явление восточное. В этом признаются и сами западные мыслители. Не случайно, Гегель утверждает, что «восточная форма сознания в целом поэтичнее, чем западная...».¹

Как бы ни развивалась западная литература, своими корнями она связана с восточным духом. Это спорная, но в то же время существенная проблема. Аида ханум в своих рассуждениях о сущности поэзии также затрагивает эту проблему. Так, поскольку поэты, о которых писала Аида ханум, в то же время являлись выдающимися мыслителями, то для освещения их идейного мира ей приходилось анализировать ряд научно-теоретических категорий и приводить дополнительные разъяснения по поводу таких новых для азербайджанского литературоведения проблем. «Многие английские и американские романтики связывают художественное воплощение этой темы с проблемами личности и интуитивного познания ею истины. Суть Вселенной и Мировой души непостижима для рационального познания и не подвластна повседневному опыту, поэтому основным инструментом познания служит воображение, прозрение, на которые способен лишь поэт.»²

Проводя сравнительный анализ рассуждений о поэзии как западных, так и восточных мыслителей, Аида ханум создает полное представление о сущности и функциях поэзии, миссии поэта, что является ценным материалом для азербайджанской эстетической мысли и теории литературы.

¹ Г.В.Ф. Гегель. Лекции по эстетике в 2-х томах, т. II, СПб., Наука, 2001, с. 311.

² А.Н. Имангулиева. Корифеи новоарабской литературы, с. 81-82.

Творчество профессора А.Имангулиевой преимущественно связано с романтической поэзией. Неограничиваясь исследованием романтической поэзии арабских поэтов-эмигрантов, она анализирует их в сравнительном контексте с видными представителями западной романтической поэзии. Аида ханум в целом исследует романтическую поэзию как литературное явление с новым духом и в этом контексте выдвигает весьма ценные мысли о литературно-художественных методах и их сущности, которые занимают существенное место в проводимых в Азербайджане исследованиях в сфере литературоведения. К сожалению, творчество Аиды ханум как литературного теоретика до сих пор не изучено в достаточной мере, вследствие чего ее ценные мысли по этой проблематике не нашли свое отражение в учебниках.

Исследовав основные направления романтизма в мировой литературе на примере творчества западных и восточных поэтов, Аида Имангулиева создала более широкое представление о литературно-художественных методах, провела целенаправленное теоретическое исследование с целью раскрытия их сущности и функций. Несмотря на внутреннюю разнородность романтизма, Аида ханум путем сравнительного анализа смогла выявить общие характерные черты романтизма и показала, что он является не только продуктом западной культуры, а на самом деле, возник как синтез восточного поэтического пафоса с западным социологическим анализом. Не случайно, западные литературоведы в основе романтической поэзии видят Ж.Ж.Руссо. Однако исходящий из рационального анализа общества Руссо мог быть лишь одной из основ такого литературно-художественного явления. А как

же другая основа? Ее связь с Востоком часто признают и сами западные мыслители. К примеру, «Восточно-западный диван» И.В.Гете в целом является выражением такого признания. Именно эта «другая основа» притягивала Дж.Байрона на Восток, в восточную проблематику.

Аида ханум, с одной стороны, говорит о влиянии западной романтической поэзии на арабскую эмигрантскую литературу, с другой – утверждает, что в основе романтической поэзии все же лежит классический Восток: «Восточные литературные традиции сыграли определенную роль в становлении западного романтического мировосприятия. Многие западные поэты-романтики именно на Востоке искали вдохновение для своей романтической фантазии. Еще в начале прошлого века Гете указал маршрут паломничества поэтам-романтикам».¹

Примечательно, что представители арабской романтической поэзии сами отмечают значительную роль традиционной восточной поэзии в развитии западного романтизма. К примеру, Джебран в своем произведении «Ибн Сина и его поэма» отмечает, что ряд идей, звучащих в поэме Ибн Сина, в последующем стали основным мотивом всей западной поэзии, включая Шекспира и Гете. Аида ханум особо обращая внимание на эту специфику, отмечает роль Джебрана, который в своих трудах раскрыл взаимосвязь Восток – Запад. Как она пишет, причиной, обусловившей романтический метод, является недовольство поэта личным бытием и стремление его героев к более возвышенной жизни. «Противостояние романтического героя и общества, непонимание ими друг друга – са-

¹ Там же, стр. 43.

мый общий показатель их взаимоотношений. И это понятно. Ведь обычные герои живут обычной жизнью, они – многогранны, телесны, сложны. Иной герой у романтиков, он живет только высокими целями и идеалами. Жизни повседневной для него не существует, поэтому писатели-романтики ее не воспроизводят».¹

Исследования романтизма в период от Мир Джалала до Аиды Имангулиевой, несомненно, также сыграли определенную роль в формировании концептуальных взглядов последней. Однако, к сожалению, изданные в 1964-1991 годах труды А.Имангулиевой можно сказать не были учтены в последующих исследованиях романтизма в Азербайджане. Видно именно по этой причине теоретическое и компаративистское исследование этой проблемы в нашем литературоведении до сих пор не сумело выйти за пределы национального контекста. В то время как изданная в 1991 году фундаментальная монография Аиды ханум создала в Азербайджане новый уровень восприятия романтической литературы.

В мировом литературоведении принято, что романтизм как литературно-художественное течение и метод сложился на Западе. С другой стороны, мы часто сталкиваемся с элементами романтизма в классической восточной поэзии. Так почему в таком случае история романтизма не переносится назад на несколько веков?

Конечно, немало элементов романтизма в творчестве гениальных поэтов с широким кругозором, способных в порыве вдохновения преодолеть пределы традиционной поэзии своего времени. Эта мысль от-

¹ Там же, стр. 160.

носится как к Низами и Физули, так и Данте и Шекспиру. Не случайно, Эльчин Эфендиев в предисловии к азербайджанскому изданию трудов Шекспира говорит о романтическом настроении его героев.¹ Однако на Западе началом романтизма считается не Данте или Шекспир, поскольку их творчество также синкретично. В них, несомненно, можно видеть элементы и классицизма, и просветительства, и сентиментализма, и романтизма, и реализма. Однако речь идет о проявлении и кристаллизации контуров метода; не об ассоциации поэзии с идейно-политической и общественной действительностью, исторической обстановкой, а о ее связи с противостоящим непокорным духом. Лишь после полного формирования некоего идейно-литературного направления, когда его главные черты начинают проясняться, появляется возможность обратиться в прошлое, в историю, пересмотреть традиционную поэзию с точки зрения этих критериев.

Следует учитывать, что восточная поэзия синкретична. Литературно-художественные методы в ней не дифференцировались в качестве самостоятельных методов. Восточная поэзия не классифицируется даже по национальному признаку. Не случайно, Гегель классифицируя поэзию в соответствии с национальным признаком не проводит разделение в восточной поэзии и включает ее в один ряд с испанской, английской, греческой, немецкой и т.д. поэзиями², то есть рассматривает ее как нераздельную целостность. Это связано с тем, что для всех восточных народов суще-

¹ *Elçin. Vilyam Şekspir haqqında söz // Vilyam Şekspir. Pyeslər və sonetlər, Bakı, Yazıçı, 1980, səh. 9.*

² *Г.В.Ф.Гегель. Лекции по эстетике. Т.2, СПб., Наука, 2001, стр. 311.*

ствует единая традиция, что в условиях отсутствия сформированных наций не может быть и национальной поэзии. Тем не менее целостность и традиционность восточной поэзии проявляется и в том, что она охватывает все методы. Как справедливо наблюдает Гегель, «На Востоке всегда главенствует нераспавшееся, прочное, единое, субстанциональное... Запад же, особенно в новое время, исходит из бесконечного разделения и дробления бесконечного».¹

Традиционность и целостность восточной поэзии может считаться ее достоинством. Положительные черты этого состояния, конечно же, имеют место. Каждый народ, не оставаясь в рамках своей национальной поэзии, становится носителем и наследником восточной (античной и исламской) поэзии в целом. Это в свою очередь также служит сохранению восточного духа. Однако, не разделяясь, не дифференцируясь, нельзя развиваться. На начавшемся с Нового времени Западе поэзия, как и все сферы науки, не сцепляясь с какой-либо традицией или идеей, разветвилась в соответствии с требованиями времени, появились новые методы и традиции. Поэтому восточные элементы, проявляющиеся в романтической поэзии, не могут стать причиной сомнения в ее оригинальности. Видно именно по этой причине Аида Имангулиева рассматривает арабских поэтов-романтиков не только как последователей восточной романтической традиции или как новый этап в развитии восточной поэзии, а особо отмечает воздействие именно западной романтической поэзии на их творчество.

Романтизм не есть явление, ограниченное масштабами лишь поэзии. Романтизм стал последствием

¹ Там же.

воздействия достигнутого с переходом в новые экономические отношения ощущения свободы в целом на образ мысли, на все сферы искусства. Вера человека в свою созидательную силу, в свой внутренний потенциал возрастает, и он стремится преодолеть сложившийся веками консерватизм и достичь более совершенной нравственно-эстетической жизни.

Отличие идейных истоков западной романтической поэзии от восточной отражается и в трудах западных поэтов-романтиков, в эволюции их художественно-эстетических идеалов. К примеру, для Уитмена Восток и Запад являются двумя полюсами Америки. Все идеалы Уитмена связаны с его родиной, государством и торжеством свободы и демократии в его стране. В восточной поэзии также можно встретить традиции отдаления от частной жизни и текущих проблем. Однако восточный человек, отдаляясь от действительности, стремится достичь непосредственно Бога. На этом пути нет ни нации, ни государства. Потому что на классическом Востоке поэзия вдохновляется религиозным чувством, чувством святости.

Восточный критик, анализируя творчество западных романтиков, обвиняет их в недостаточности поэтического пафоса. Ведь творческая фантазия, охватывающая пределы одной лишь Америки, оказывается ограниченной в сравнении с восточной фантазией, опоясывающей всю Землю, всю вечность.

Компаративистка в азербайджанском литературоведении развивалась, как правило, в рамках «литературных связей», при этом к идейно-литературному единству обращались крайне редко. Так, предметом исследований становилась внешняя связь творчества зарубежных писателей с азербайджанской литерату-

рой. Однако литературоведы оставаясь преданными своему предмету очень редко обращались к идейным параллелям. То есть поиск идейного родства при внешней видимости отсутствия каких-либо связей между литературами является новым для нас явлением.

Конечно, видные представители арабской эмигрантской литературы, которые являлись предметом исследования Аиды ханум, были связаны с западным миром и на уровне событий. То есть кто-то в течение определенного времени живет в Америке, Европе или России, осваивает их образ жизни и литературу, и даже оказывается под ее воздействием. Несомненно, этот процесс получил свое отражение в исследованиях Аиды ханум. Однако примечательно, что она исследовала эти связи не в рамках жизни и творчества отдельных писателей, а в контексте сравнительного анализа систем ценностей, культур и цивилизаций, к которым они относились. А это уже есть теория со значительным философским содержанием. Именно в этом контексте Аида ханум вступает в общее пространство между литературоведением и философией, и, не останавливаясь здесь, переходит на уровень восточно-западной компаративистики.

Наряду с множеством теоретических вопросов, получивших свое разъяснение в трудах Аиды ханум, опыт литературно-художественной компаративистики также обладает существенной значимостью для национального литературоведения. Сравнения, проводимые с учетом особенностей восточного и западного образов мыслей, создают широкие перспективы для исследования азербайджанской литературы в контексте мировой литературы и создания параллелей с западной романтической поэзией. Почему же Аида ха-

нум опираясь на созданную ею методологическую базу, не проводит параллели с азербайджанской литературой? На этот вопрос есть только один ответ. В советский период подверженное идеологическому воздействию литературоведение не позволяло провести объективную научную классификацию литературно-художественных методов и течений, и препятствовало соответствующей оценке творческой позиции писателей. Так, романтизм расценивался как недостаток, как реакционный метод, а элементы реализма – как достоинство. Поэтому критики чаще выдвигали на первый план именно реалистические элементы в творчестве писателей, как бы спасая их от осуждения. Видимо поэтому творчество таких мыслителей, как М.Сабир и Мирза Джалил, живших и творивших в начале XX века, расценивались только с точки зрения реализма и исключались с ряда романтизма. Между тем, они, как и многие другие мыслители этого периода, выступали с позиции только критического реализма. Здесь ясно проявляются следы романтизма. Не случайно, труды Джебрана, Нуайме и ар-Рейхани, известных во всем мире как поэты-романтики, рассмотренные Аидой ханум именно в контексте романтической поэзии, ассоциируются не только с Джавидом, но также и с взглядами Сабира и Мирза Джалила. В целом, в тот период между романтизмом и критическим реализмом существовали некие взаимные проходы, некое общее творческое пространство, которое требует отдельного научно-теоретического исследования.

Общие положения, оригинальные мысли и философские рассуждения о романтизме, выдвинутые Аидой Имангулиевой, ее принципы и критерии оценки, создали широкие возможности для исследования на-

ционального литературного процесса на этой научно-теоретической и методологической основе, хотя она и не анализировала азербайджанскую литературу в этом контексте. С другой стороны, подобного рода сравнительные исследования и их научно-философская оценка создают базу для анализа азербайджанской романтической поэзии в контексте мировой литературы.

Да, Аида Имангулиева была не только арабове-дом или специалистом в сфере арабской литературы. Она также являлась ученой и исследователем философии, сумевшей раскрыть межцивилизационные взаимодействия, выявить общие и отличительные особенности западного и восточного образов мысли. Предмет ее исследований составляла проекция этих проблем на философской и литературной плоскости. Рассмотренные ею в литературно-критическом ракурсе проблемы представляют особую актуальность для Азербайджана.

Амин ар-Рейхани. Оставшиеся на Западе и вернувшиеся на Восток

*На Восток отправься дальный
Воздух пить патриархальный,
В край вина, любви и песни,
К новой жизни там воскресни.*

Гете

Ученые и интеллектуалы Запада, как правило, посещали восточные страны с целью целенаправленного исследования, освоения, использования и включения в западную культуру всего ценного, что еще осталось на Востоке. Не потеряла еще свою привлекательность и восточная поэзия. По словам Аиды Имангулиевой, «восточные литературные традиции сыграли определенную роль в становлении западного романтического восприятия. Многие западные поэты-романтики именно на Востоке искали вдохновение для своей романтической фантазии».¹

¹ А. Имангулиева. Корифеи новоарабской литературы. с. 43.

Были и миссионеры, цели которых несколько отличались: распространение своего мировоззрения, религии, образа мышления, культуры, подготовка своих последователей и достижение таким путем духовной монополии, интеллектуальной экспансии, отличающиеся от военного захвата. Кроме того, были более обширные формы деятельности, чем индивидуальные миссионерские инициативы. Эта деятельность заключалась в открытии школ, учреждений в области культуры в рамках гуманитарной поддержки, в направлении мыслей и даже чувств людей еще с раннего возраста.

Переселение же интеллигенции из восточных стран на Запад был обусловлен причинами совершенно иного характера. В этом смысле в первую очередь можно отметить потребность в соответствующей среде для свободы мыслей и творческой деятельности. Для писателя важно, с одной стороны, иметь возможность публиковать свои мысли, с другой – иметь читательскую публику и литературно-критическое отношение, что являлось недостатком отсталых восточных стран того периода.

Можно было уехать в какую-либо западную страну, стать частицей какой-либо чужой среды и взамен получить материальное благополучие и даже некоторую популярность. В этом случае человек полностью престаёт существовать для родины и своего народа. Это – одна судьба. Другая – не теряя свою идентичность, обрести творческую среду. Представители арабской эмигрантской литературы с этой целью

стремились создать свою относительно самостоятельную культурно-духовную среду в контексте американского общества. Это довольно важный факт. А. Имангулиева в своих книгах уделяет особое внимание этой проблеме. Как она отмечает, в начале XX века в Америке арабские эмигранты печатали многочисленные журналы и газеты. Наиболее видные арабские писатели под руководством Дж.Х. Джебрана создали организацию «Ассоциация пера», в рамках которой стала формироваться своеобразная литературно-художественная школа. Целью данной школы было формирование новой, отвечающей современным требованиям литературы при условии сохранения традиций национального литературно-художественного творчества. Для обоснования своих мыслей А.Имангулиева приводит пример из книги Нуайме: «Наша инициатива создания новой арабской литературы не предполагает полное отдаление от литературных традиций прошлого. Эту литературу распространили выдающиеся мыслители-поэты, литераторы, и их труды долго будут оставаться источником художественного вдохновения для многих поколений. Однако простое следование этой литературной базе было бы смертью современной литературы. Для сохранения живого дыхания нашей литературы мы должны научиться использовать потенциал современности, смотреть в будущее».¹ Действительно, Амин ар-Рейхани, Дж.Халил Джебран, Михаил Нуайме и другие писатели и поэты

¹ *A.İmanquliyeva. «Qələmlər birliyi» və Mixail Nüaymə. Bakı, Elm, 2002, s. 18.*

и их последователи, перейдя за пределы традиционализма, под воздействием западного литературного процесса не отказались от своей национальной идентичности и сумели сохранить свой восточный образ мысли, свою восточную сущность. А.Имангулиева пишет: «Члены «Ассоциации пера» создали жанр стихотворение в прозе, что стало толчком в развитии как прозы, так и поэзии. Автором этого жанра был известный в арабском мире писатель и публицист Амин ар-Рейхани».¹

Амин ар-Рейхани был не только писателем, но и выдающимся мыслителем того периода. Идея синтеза Востока и Запада проходит красной линией по всему его творчеству.

Исследователь творчества ар-Рейхани Наджи Оуджан, сравнивая его с Байроном, пишет: «Существует множество параллелей между путешествием Халида на Запад и его возвращением на Восток и путешествием Чайльда Гарольда на Восток с последующим возвращением на Запад. Оба являются типичной проблемой романтизма, нацеленные на самолиберализацию и самоуниверсализацию».² Речь вовсе не идет о внешних сходствах, о возвращении представителей определенной культуры из чужой среды на родину. Человек, ищущий себя, не сумевший найти себя в материальной и социальной среде своего существования,

¹ Там же, с. 19.

² *Naji Oueijan*. The formation of a universal self: Rihani and Byron // *Ameen Rihani: Bridging east and west*, New-York, University press of America, 2004, p. 84.

стремится преодолеть эти границы. И только в этом случае силой своего внутреннего духовного потенциала он может преодолеть преграды традиционализма. Пересечение географической границы, переселение в страну с иной цивилизацией, на самом деле, носит символический характер. Правда, герои и ар-Рейхани, и Байрона сменяют место пребывания и в мире событий. Это – попытка найти себя за пределами своей среды. Именно поэтому, несмотря на совершенно разные направления движения двух героев, их мотивы совпадают и служат раскрытию одной и той же сущности.

Хотя сравнение произведения ар-Рейхани «Книга Халида» с поэмой Байрона «Чайльд Гарольд» с точки зрения романтического размаха, а также наличия определенных идейных параллелей может считаться приемлемым, во всяком случае «Чайльд Гарольд» – продукт творческих традиций Запада, эпического мышления. «Книга Халида» же выражает не драматизм, исходящий из явлений общественной жизни, а внутренний драматизм человеческого мышления. В действительности, созерцающая мир человеческая мысль извлечена из общественной жизни. Однако сама эта жизнь остается на втором плане, вперед же выступает абстрактная интерпретация в виде обобщенных мыслей. Здесь говорится не об отношениях между людьми с разным характером, с разным мышлением, различными образами жизни и целями. Здесь показано отношение одной личности к происходящим событиям, к объективной жизни вообще. Другими словами,

идея автора раскрывается не в форме полилога, или диалога, а в форме монолога. Этот стиль больше встречается в творчестве восточных писателей, нежели западных. В произведение «Пророк» Джебрана, друга ар-Рейхани, также одно действующее, вернее проповедующее лицо, хотя рассматриваемых проблем достаточно много. Представляет интерес и тот факт, что уникальная по своему жанру и стилю в азербайджанской литературе поэма «Азер» Г.Джавида тоже относится к таковым. Вся деятельность Азера – героя этой объемной поэмы, единственного активного образа и субъекта – состоит из раздумий и рассуждений. Такие герои предстают перед нами как образ самого автора. Общество рассматривается как панорама, перелистывается как книга и на каждой странице мы слышим приговор автора.

«Книга Халида» повествует о мире Халида. Мир, природа также являются собой книгу. При выборе названия книги, делался намек на идею адекватности Корана и Природы.

Амин ар-Рейхани в «Книге Халида» пишет: «Здесь в большой Мечети Природы я читаю свой Коран. Я, Халид как бедуин в пустыне, как безумец в поисках разума, прихожу в это открытое для меня единственное пространство – величественную мечеть с ее божественной и благоухающей аурой, чтобы излечить свою разбитую душу. Здесь все алтари ни в этом, ни в другом направлении. Однако в какую сторону ни по-

вернись, везде есть укрытие, где всегда существует живой божественный дух».¹

Как в этом рассуждении, так и во всех своих произведениях ар-Рейхани, будучи христианином, использует атрибуты исламской религии, так как идея единства именно в исламе отражается на самом высоком уровне, в неискаженной форме и в соответствии с духом романтической поэзии.

Для ар-Рейхани движение из Востока на Запад, или из Запада на Восток было двумя путями, ведущими к единому идеалу – синтезу. Разделение же Восток–Запад рассматривается больше как выделение двух различных внутренних миров человека, чем как географическое разделение. Дух рассматривается как символ Востока, разум – как символ Запада. «Истинным является тот лидер и спаситель, который обладает восточным духом и западным разумом».² Невозможно не вспомнить здесь образное выражение другого восточного мыслителя – Дж. Джаббарлы, жившего и творившего в начале XX века: «По-восточному чувствующий, по-западному мыслящий человек» («Айдын»). Цель – достижение единства мыслей и чувств. Ар-Рейхани выделяет и другой ракурс разделения Восток–Запад, рассматривая его как противопоставление материального и духовного: «Я гражданин двух миров... Да, я в равной степени поклоняюсь и матери-

¹ *Ameen F. Rihani*, *The Book of Khalid*, Beirut, 2000, p. 190-191.

² Там же, с. 300.

альному, и духовно-нравственному».¹

Проблемы «духовной жизни общества и материальности» были одним из самых актуальных тем и в азербайджанской литературе начала XX века. Возможно, проблемы взаимосвязей между духовным совершенством человека и материальной средой не всегда приводили к поляризации двух сторон, появлению дилеммы Восток–Запад. Тем не менее здесь преобладало выдвижение на первый план человека, его внутреннего мира и восточной традиции поиска путей спасения именно в совести, нравственности. Противостояние истины и силы как главная идея всего творчества Г. Джавида, на самом деле, является также противопоставлением духовного и материального. Амин ар-Рейхани переводит это отличие и противопоставление на плоскость народов и цивилизаций, и пытается оценить судьбу народа, нации или даже цивилизации, основывающихся на совести и справедливости в конкуренции с народом, нацией или цивилизацией, опирающихся на силу, насилие.

Так же как и Гусейн Джавид, выступающий против философии «кто сильнее, тот прав», и рассматривающий торжество позиции «кто прав, тот сильнее» как некий идеал на горизонте, Амин ар-Рейхани оценивает превосходство сильных в этом чувственном, событийном мире как преходящее и обманчивое превосходство. Формальная победа, опирающаяся на силу, на самом деле, является вопросом мировоззрения: «Слабые и угнетенные народы в основном спира-

¹ Там же, с. 237.

туальны; сильные народы, в основном материалистичны. Одни дорожат религиозными идеалами, другие достигают духовно-нравственных высот и для оправдания своей лени, безынициативности создают священнослужителей; другие, изучая все материальное для освоения богатств земли, ведут раскопки, углубляются до тех пор, пока их динамическая сила не достигает бесплодия и внезапной, сильной реакцией взрывается. Существование такого народа есть признак нездорового состояния духа».¹

К сожалению, те, кто прав, подавляется. Ар-Рейхани видит горькую правду этой жизни. И несмотря на это, он все же отдает предпочтение справедливости, духу, духовному характеру человека: «Однако народ, лишенный духа, страшнее и сквернее аскетичного народа».² Для правильного понимания этой мысли необходимо учесть, что выражение «угнетенный несчастен, угнетатель – скверен» оценивается как различные проявления зла. То есть состояние угнетенности и убогости не может кого-либо оправдать; нужно стараться быть сильным.

Не следует избегать или испытывать ненависть к силе, надо ее усвоить. Необходимо противостоять с большей силой силе, на которую опирается угнетатель. В отличие от реалистов, изображающих проблемы и темноту жизни, Джавид ищет пути освещения этой жизни. Чтобы найти этот свет необходимо расширить пространственно-временной континуум сре-

¹ Там же.

² Там же.

ды, выйти за его пределы, одновременно продлить время до прошлого и будущего (экстраполировать).

Или же пространство... Герой Джавида Азер так же как и арабские эмигранты ар-Рейхани и Джебран, путешествует на Запад и становится свидетелем того, как все здесь поклоняется силе, могуществу.

Впечатление Азера о Берлине таково, что там есть и свобода, и благополучная жизнь, но все основывается на силе.¹

Однако здесь предпочтение силы является всего лишь первым впечатлением. Здесь сила – средство, так как достижение больших успехов требует большей энергии и силы. А сила, оказывается, содержит в себе любовь к разуму и добродетели: «Однако любовь к добродетели всегда превышает любви к злу».²

С художественно-лирической постановкой этой же проблемы мы сталкиваемся у другого романтического поэта, выходца из восточной страны Амина ар-Рейхани.

Аида Имангулиева на примере корифеев новоарабской литературы проводит глубокий анализ романтической поэзии и революционной мысли, что с методологической точки зрения имеет большую значимость и для правильной оценки азербайджанской литературы того периода. Самое главное, включая в свои исследования соответствующие взгляды и мировоззрения западных мыслителей, она создает возможность для учета общественного и культурологического

¹ *H. Cavid. Əsərləri 5 cildə, 1 cild, Bakı, 2005, s.198.*

² Там же.

опыта Запада. Аида ханум не только анализирует. Чувствуя Восток всем своим существом, она с легкостью раскрывает такие моменты западной романтической литературы, которые исходят не от мыслей, а от души, выявляет восточные мотивы, оставившие глубокие следы в литературно-художественной действительности Запада.

Восточный дух на примере Аиды Имангулиевой вновь совершает путешествие в мир идей Запада.

Джебран Халил Джебран и азербайджанская литературно-философская мысль

Великий поэт – это поэт, выражающий наше молчание.

Дж.Х.Джебран

Творчество Дж.Х.Джебрана представлено азербайджанскому читателю через призму исследований профессора Аиды Имангулиевой. Аида ханум пробудила в нас такой интерес к Джебрану, что он и сегодня воспринимается нами как один из родных нам мыслителей. На самом деле, представляя Восток, Дж.Джебран относится к нашему миру. Его творчество также представляет восточный дух и, как ни странно, исламский Восток. Для родившегося в христианской семье Джебрана идеалом и алтарем поклонения был мусульманский пророк. Не случайно, он выбрал образ ал-Мустафы в качестве героя произведения «Пророк».

Творчество выдающегося арабского мыслителя Джебрана Халила Джебрана, достойно представляв-

шего восточный дух, величие и красоту классического Востока на Западе, и сегодня волнует наши сердца. Выражающийся поэтическим языком Восток, как отмечал Гегель, не освоил навыки эпической мысли, что препятствовало изложению многих проблем в ясной для западного человека форме. Конечно, проза Джебрана также поэтична. Живя в Америке, своей творческой деятельностью он воспроизвел именно восточный дух.

Многие исследователи подчеркивают влияние на творчество Джебрана таких выдающихся западных мыслителей, как Ф.Ницше, У.Блейк, У.Уитмен, и проводят их сравнительное исследование. Наличие определенного влияния несомненно. Вместе с тем творчество Джебрана есть явление восточное. Сходство складывается вследствие воздействия восточных источников на вышеперечисленных западных мыслителей. То есть основой является Восток. Ницше обращается к традиционному восточному стилю мышления и исходит из синтеза Востока и Запада. Если Ницше обретает эту гармонию благодаря внутренним усилиям, то Джебран достигает ее без всяких затруднений, ибо не только мышление, но и дух его восточный. Напротив, усилия Джебрана могли быть направлены на создание более ясного для западного читателя произведения. Путь, проделанный восточным духом в направлении к западной мысли, пересекается в общей точке с путем противоположной стороны в направлении к восточному духу. Нельзя забывать, что точка пересечения и момент тождественности являются некой

формой, стилем. Что касается содержания этого процесса, здесь больше различий, чем сходства. И не случайно, что и А. Имангулиева обращает внимание на этот аспект: «Ницше считал, что войны очищают человечество от примесей слабости, сомнений и ведут к торжеству славы и цельности натуры. Но особенно чуждой для восточных романтиков оказалась присущая Ницше проповедь призрения и ненависти к «толпе», типичное для буржуазно-индивидуалистического сознания противопоставление «толпы», «избранной личности», «массы» – «сверхчеловеку».¹ Аида Имангулиева приводит в пример слова Джебрана: «Я всегда считал его (Ницше. – А.И.) стиль убедительным, но его философия казалась мне ужасной и совершенно ложной».² И действительно, будучи «поклонником красоты», Джебран не мог воспринять нигилизм, изображение мира черными красками. Не случайно, что Джебран как «гений всех времен» оценивает не Ницше, а великого философа исламского мира Ибн Сина.

Источником вдохновения для Джебрана, наряду со светом внутреннего мира человека, является также светлая душа природы. В его творчестве природа выступает как живой образ. Особо подчеркивая эту черту, Аида ханум объясняет привлекательность творчества Джебрана получением вдохновения от природы: «Джебран обожествляет природу, обращается к

¹ А.Имангулиева. Корифеи новоарабской литературы. с. 111.

² Там же, стр. 110.

природе, как к живому человеку, он ищет в природе любовь и ненависть, радость и грусть, счастье и горе. Писатель беседует с природой, считая его своим учителем и вдохновителем».¹

С этой точки зрения великого писателя современного тюркского мира Ч. Айтматова также можно сравнить с Джебраном. И в его творчестве природа одушевлена: Серый волк, Черный верблюд, Мать лань принимают образы людей. Конкретные существа – носители чувств – отходят на второй план, и мир превращается в единое пространство чувств. Другими словами, отношения между предметами, существами, абстрагируясь и обобщаясь, представляются уже как отношения между чувствами, как сказки символизированного мира. В свете его художественного мышления, наряду с естественной природой, социализированная (вторая) природа и политизированный мир интерпретируются в стиле традиционной восточной мудрости. И Ч.Айтматов, творивший на русском языке, и Дж.Джебран, творивший на английском языке, в сущности, используют восточный лиризм.

Связанные с человеком и природой афоризмы и крылатые слова у восточных мыслителей достигли такого уровня художественного воплощения, что ни один западный мыслитель не мог бы сравниться с ними. Однако время меняется. Новая эпоха выдвинула новые проблемы, и с их интерпретацией можно столкнуться лишь в произведениях западных исследовате-

¹ *A. İmanquliyeva. Cübran Xəlil Cübran. Bakı, 1975, s. 78.*

лей. Восточные поэты, к сожалению, продолжали «петь старую песню».

Джебран и его единомышленники Амин ар-Рейхани и Михаил Нуайме отличались тем, что превратили проблемы современности в предмет традиционной восточной мудрости.

Лейтмотивом творчества Джебрана можно считать не возвращение к Востоку в общественном развитии, напротив, освоение западных ценностей и их пробуждение восточным духом, привнесение новой силы в скучную ауру материального мира, лиризма и нежности в чрезмерный рационализм эпохи технизма.

Естественно, что Джебран подвергает критике консервативные силы, стремящиеся во что бы то ни стало сохранить традиции средних веков. Аида Имангулиева пишет: «Характерными этапами творческого пути Джебрана и чертами его произведений являются изобличение апатии и невежества, протест против заковывания свободы, противостояние догмам религии, сожаление, проявляющееся в недовольстве жизнью и его общественными нормами, желание уйти из реального мира в мир волшебства и фантазий, отдалиться от цивилизации и находить утешение в природе, стремление слиться с ней».¹

Большой интерес европейской художественной среды XIX века к восточным поэтическим традициям и системе ценностей, участие в этом процессе наряду с Эмерсоном, Уитменом и Нуайме также и арабских по-

¹ Там же, с. 118.

этов (Джебрана, ар-Рейхани, Нуайме), научно-теоретическая интерпретация этого качественно нового явления синтеза впервые были рассмотрены А.Имангулиевой. Она пишет: «У Джебрана и ар-Рейхани усиливается их творческий потенциал, благодаря усвоению уроков западного романтизма, что поднимает арабских писателей до постановки широчайших, глобальных, общечеловеческих проблем и в конечном счете делает их не только равноправными участниками мирового литературного процесса, но и глашатаями новых художественных ценностей».¹ А.Имангулиева не ограничивается рассмотрением литературно-художественного творчества Джебрана, ар-Рейхани и Нуайме, а на их примере интерпретирует современные тенденции; анализирует западное и восточное мировоззрения и проблемы единства системы литературно-художественных ценностей. Исследуя художественное выражение этих процессов в творчестве вышеперечисленных арабских писателей, она пишет: «Для них не существовало, в той мере, как для писателей мусульман, трудностей в преодолении барьера идеологического неприятия ценностей западной культуры, им проще было найти адекватный способ утверждения этих ценностей в родной культуре на основании тех общечеловеческих идеалов, которым изначально была привержена культура народов Востока. И в то же время, ни на минуту не следует забывать, что этих писателей окружала эмигрантская среда, сохранявшая язык и обычаи своей родины. В силу этого они оказались носите-

¹ А.Имангулиева. Корифеи новоарабской литературы. с. 54.

лями двух культурных традиций – и Востока, и Запада».¹

Если мы постараемся охарактеризовать Джавида и Джебрана одним выражением, то наиболее подходящим были бы слова Джаббарлы: «мыслящий по-западному, чувствующий по-восточному».

По внешним признакам Джавид и Джебран отличаются друг от друга. Один – турок и мусульманин, другой – араб и христианин. Однако, в сущности, они довольно близки. Каждый из них, хорошо знающих западную культуру и сохранивших свою восточную сущность, является поэтом-мыслителем, исходящим из восточного духа даже в поисках современности. Суть и пафос одного и того же времени они выражали, используя один и тот же жанр. Алтарь обоих – красота. (Джавид – «Мой Бог – красота и любовь», Джебран – «За пределами красоты нет ни религии, ни науки»².)

Всесторонне изучив творчество и жизнедеятельность Джавида и Джебрана, можно увидеть в их философии, поэзии и публицистике символ и образец прогресса, высокой просвещенности, гуманности, служения своему народу, нации и всему человечеству.

Для Джавида и Джебрана основной целью творчества является доведение идеи до читателя. Возможно, художественный стиль и повествование являются случайно выбранными средствами. То есть, в

¹ Там же, с. 46.

² С.Х.Цүбран. Seçilmiş kəlamlar. // “Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər” jurnalı, 2007, № 4, s. 84.

связи с тем, что основная линия развития подчинена идее, события определяются после и приводятся в соответствие с развитием идеи. Каждый из них стремясь к художественному раскрытию поставленной философской проблемы, обращается больше к историческим темам и легендам, чем к реальным событиям. Это общечеловеческие темы, они не зависят от конкретного времени и пространства. Даже реальные, известные в истории события освобождаются от пространственно-временной определенности, от специфических особенностей эпохи, национально-этнографического содержания. Все представляется символами, и повествование служит лишь раскрытию идеи. Художественный характер и национальный колорит переходят на второй план и играют роль заднего фона с тем, чтобы не затмевать путь развития идеи. То есть, в каждом из них события на втором плане, вне поля зрения, и здесь детали не имеют значения.

Джавид и Джебран, хорошо знающие традиционную восточную философию, точнее, сформировавшиеся на восточной мудрости, одновременно являются мыслителями, прекрасно усвоившими традиции рационализма Нового времени. Иными словами, их творчество есть некий синтез; напоминающий горную реку, которая проходя через тысячелетия, вливается в молчаливые воды океана и пробуждает спокойные, поразительные идеи Запада.

Эмоционально-смысловой пафос, восторженный ум находят покой в бесконечном и широком пространстве мышления.

Произведения Дж. Х. Джебрана по форме напоминают хадисы, рассказы, афоризмы и на первый взгляд, ничем не отличаются от традиционной восточной мудрости. Но при внимательном исследовании мы видим, что для доведения традиционной восточной философской мысли до западного читателя он выступает из единства эпического и лирического форм изложения. Вспомним, к примеру, укоренившееся в восточной мысли изречение «Бог в душе человека». Вряд ли кому-то вздумается внести какую-либо поправку в это устоявшееся выражение. Джебран же устами пророка говорит: «Если ты любишь, не говори: «Бог – в моем сердце», скажи лучше: «Я – в сердце божием».¹ То есть, здесь речь идет о том, что не человек охватывает Бога, а сам теряется в Боге.

Широко распространенные в суфизме изречения «дойти до истины», «истина во мне» при неправильном изложении приводят к восприятию человека как высшего уровня. В то время как, человек не может достичь до уровня Бога, он может лишь затеряться в Нем. Цель – потеряв себя, найти истину. Выражая эту мысль в наиболее общих чертах, Джебран вместе с тем конкретизирует их в наглядных образах: «Таять и походить на бегущий ручей, что напевает ночи свою песню».²

Идея «душевного спокойствия», укоренившаяся в корнях традиционной восточной философии, в том числе даосизме и суфизме, исследуется Джебраном с

¹ Дж.Х.Джебран. Избранное. с. 348

² Там же.

более реалистической позиции. Абсолютное спокойствие и абсолютное равновесие невозможно. Они обладают своей внутренней структурой, и речь может идти лишь о динамическом равновесии. Невозможно ничего не хотеть и ничего не чувствовать. Однако все чувства могут делиться на противоположности и компенсировать друг друга. Если мы переживаем одно из этих противоположных чувств, то можем создать равновесие учетом уровня рационального познания. Только так можно спастись от эйфории радости и груза печали. «Некоторые из вас говорят: «Радость сильнее печали», а другие говорят: «Нет, сильнее печаль». Но я говорю вам, они нераздельны».¹ Джебран сравнивает человеческую душу с весами, на чашах которых колеблются печаль и радость, доказывая при этом, что они лишь в одинаковой степени могут создать равновесие. Это идея более конкретно раскрыта в образных выражениях: «Разве чаша, что хранит ваше вино, не была обожжена в печи гончара? И разве лютня, что ласкает ваш дух, не была вырезана из дерева ножом?»; далее отмечает: «Когда вы радуетесь, взгляните в глубину своего сердца, и увидите, что ныне вы радуетесь именно тому, что прежде печалило вас».²

Итак, Джебран структурирует известную восточную мудрость и, представляя традиционное душевное спокойствие как динамическое равновесие, отмечает существование реальности за его пределами. Реальность – не безмолвное озеро, это проявление спокой-

¹ Там же, с. 355.

² Там же.

ного моря, готового в любой момент взволноваться. То есть буря заложена в самом спокойствии.

Джебран привносит некую лиричность, поэтичность в западную действительность, в рациональное познание и практическую деятельность. Традиционный Восток не только по форме, но и по содержанию является Востоком. То есть на Востоке не деятельность, а душа первична. Там воспевается не земля, а небеса! Оказывается, и у практической деятельности, и рационального сознания и даже у технологий есть своя душа и лиричность! В этом контексте было бы уместно вспомнить поговорку о труде, высказанную Джебраном устами пророка. Джебран говорит не о земли, а о «душе земли», не о физическом труде, а труде, наполненной любовью. «... я говорю вам, когда вы трудитесь, вы исполняете часть самой ранней мечты земли...».¹ Далее Джебран пишет: «А возлюбить жизнь через работу – значит приблизиться к глубочайшей тайне жизни».² Когда смотришь на землю как на что-то живое, то чувствуешь ее дыхание, тихое нашептывание, и, дополнив труд любовью, можешь создать чудо. Вернее, чудо может родиться лишь из любви. Однако в отличие от абстрактной любви, воспеваемой восточной поэзией, здесь речь идет о целеустремленной деятельности, о труде: «Ничто, кроме пота на вашем челе, не сотрет начертанного».³

¹ Там же, с. 353.

² Там же.

³ Там же.

Тема любви в творчестве Джебрана занимает центральное место. Это естественно для восточного поэта-мыслителя. Привнесенные Джебраном в идею любви, новые оттенки свидетельствуют о том, что он выступает из позиции единства Востока и Запада. Вкус хлебу придает не только физический труд, но и любовь. Хлеб, выпеченный без любви, не может быть вкусным. И здесь вспоминается духовный смысл телесного мира. Для Джебрана трудиться с любовью значит «наполнять все, что ты делаешь, дыханием своего духа».¹

С критикой предрассудков и суеверия в художественной литературе мы часто сталкиваемся в контексте ислама. Творчество Джебрана знаменательно и тем, что он, будучи христианином, пишет о восточной среде, подчеркивает отрицательные стороны общественной жизни того периода. Выясняется, что вне зависимости от религиозной принадлежности, Восток есть Восток. Предрассудки и религиозный фанатизм связаны не с самой религией, а с деградацией восточного образа мысли, ослаблением Востока в целом. Сюжет произведения «Сломанные крылья» как бы схож с проблемой, рассматриваемой азербайджанскими писателями конца XIX – начала XX вв. В коротком отрывке из произведения, представленном профессором Аидой Имангулиевой, говорится: «Салма – единственная дочь богатого и влиятельного отца. Ее выдают замуж за племянника архиепископа Мансурбека, в то время как она любит другого. Мансурбек женится на

¹ Там же, с. 354.

Салме не из-за любви к ней, а из-за богатого приданого».¹ Знакомый эпизод. Разница лишь в том, что вместо роли муллы здесь выступает архиепископ, вместо глупого мусульманина – фанатичный христианин Фарис Кареми. Как пишет Аида Имангулиева, «Хотя Фарис Кареми хорошо знал жадность и деспотичность Мансурбека, не желал выдать за него единственную дочь, тем не менее, не осмелился отказать архиепископу».² Согласие Фариса Кареми пожертвовать любимой дочерью во имя религиозного авторитета, на самом деле, является ярким примером христианского фанатизма. (Здесь можно вспомнить пьесу «Мертвецы» Дж. Мамедкулизаде). Итак, фанатизм исходит не от природы той или иной религии, а от недостаточности свободы мысли и выбора.

Творчество Джебрана – это не только мудрые слова, рассказы с глубоким смыслом, лирические сказания, оно имеет серьезную социальную сущность. «Борьба против социальной несправедливости является одной из характерных особенностей его творчества. Он желал видеть справедливое общество, сильное, независимое арабское государство, в котором не было бы ни рабства, ни деспотизма, ни колониального гнета».³ Но, к сожалению, Джебран, как и другие восточные мыслители, не смог пойти дальше утопических рассуждений. Его идея свободной Аравии также больше воспевается восточной мудростью, нежели за-

¹ *A. İmanquliyeva. Cübran Xəlil Cübran, s. 51.*

² Там же, с. 55.

³ Там же, с. 58.

падным рационализмом. Вместе с тем, в интерпретации Джебрана лиризм и рационализм находятся в тесной взаимосвязи. Он обогащает романтизм моментами реализма. Будучи равнодушным к цивилизации, Джебран не отрицает ее. Он прекрасно понимает, в чем сила Запада. Джебран так же, как и Джавид учитывает двойственную сущность силы, ее внутреннюю диалектику и выступает из позиции дополнения истины силой.

Возможно ли существование только одной из сторон в противоположностях Истина – Сила, Добро – Зло? То есть возможна ли идея Добра при отсутствии противоположной идеи?

Дьявол Джавида говорит:

*И человечество – огонь, всегда, из века в век.
Ты Заратустру не забудь, он повелел не зря,
Огню нам поклонятся, он прекрасен как заря,
Он гений света, прославленный мудрец.
Огонь – венок его любви и разума венец...¹*

Не обжигал бы огонь, его считали бы источником озарения.

Дьявол Джебрана также самодоволен. И он утверждает, что в мире без Дьявола нет необходимости ни в врагах Дьявола, ни в вестниках справедливости, ни в тех, кто зарабатывает хлеб в борьбе против Дьявола. «Разве тебе, мудрому служителю религии неизвестно, что лишь богатство Дьявола породило свя-

¹ H.Cavid. Əsərləri 5 cildə, 3-cü cild, Bakı, “Lider”, 2005, s. 13.

щенников, попов и по старой традиции золото и серебро из карманов верующих вытекает в ваши карманы, карманы проповедников и священнослужителей? Разве такой улема как ты не знает, что устранением причины исчезает и цель?»¹ Дьявол Джебрана, стремясь показать себя вечным подобно Богу, утверждает, что связан с Ним. Чтобы объяснить насколько глубоко Дьявол укоренился в сознании человека, он рассказывает притчу: «Человек, увидев солнце впервые, протянул руки и сказал: «За этим голубым небосводом есть Бог, созидатель Добра!» Затем, повернувшись к свету спиной и увидев тень свою, произнес: «В недрах земли живет страшный Дьявол, создатель Зла!».² Если есть свет, должна быть и тень. Однако способность Дьявола быть одновременно и светом и тенью, отражает его двойственную природу.

Было бы уместным отметить и то, что Джебран больше обращается к образу «тени», а Джавид – к образу «света» Дьявола.

И у Джавида, и у Джебрана Дьявол представлен динамичным, действенным, сильным. Он призывает человека к постоянной деятельности. «Как только мое сердце остановится, все движения во Вселенной замрут». Дьявол Джебрана более откровенен. Он не скрывает своих намерений: «Я вечный, бессмертный Дьявол. Я вдохновитель лжи, коварства, двуличия, и если эти качества покинут мир, он превратится в сад без

¹ C.X.Cübran. İblis. // “Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər” jurnalı, 2007, № 3, s. 50-51.

² Там же, с. 51.

садовника, и там будет расти только терновник Добра».¹

Дьявол Джавида преподносит свое злодеяние как благодеяние, разрушительность – как созидательность. Точнее, выражает их единство.

*Этот мастер великий Дьявол
Имеет силу творить и разрушать.²*

Дьявол Джебрана противопоставляется Богу, как альтернатива. И потому он тесно связан с людьми, служащими Богу – со священниками, раввинами, попами. Дьявол Джавида тесно связан с человеком, он словно врос в сердца людей. Поэтому все злодеяния приписываются самому человеку!

*Не сможете вы скрыться от меня.
Лицом к лицу, как близкая родня,
Столкнемся мы...Разрозненные все же
Едины мы...Наш договор хорош!³*

К сожалению, в азербайджанской литературной критике многие авторы, следуя версии Дьявола, видят в человеческой природе источник Зла. На самом же деле, чем больше человек похож на Дьявола, тем дальше он отдалается от своей природы. Познавая себя, живя соответственно своей миссии, своей природе, он становится недостижимым для Дьявола.

¹ Там же, с. 55.

² *H.Cavid. Əsərləri 5 cildə, 3-cü cild, Bakı, "Lider", 2005, s. 32.*

³ Там же, с. 68.

Не только Дьявол, но и Святой Дух вечно сопровождает человека. Носители этого духа независимо от географического пространства и времени всегда равны. Вспомним мысль Г.Джавида, высказанную им в произведении «Хайям»: «Будучи разными, в действительности, мы одинаковы». Спустя столетия незначительные отличия утерялись и Джавид и Джебран, не знавшие друг друга при жизни, сошлись на идейной вершине.

Михаил Нуайме между Востоком и Западом

Видный арабский мыслитель Михаил Нуайме родился в 1889 г. в Ливане. В одиннадцать лет он уехал в Россию для продолжения образования. В молодые годы он был тесно связан с русской литературной средой. Затем он переехал в Америку, где стал заниматься литературным творчеством. Накопив богатый жизненный опыт, в 1932 г. М.Нуайме возвращается на родину. Его жизнь и творческая деятельность протекали между Востоком и Западом. Профессор А. Имангулиева, впервые представившая М.Нуайме азербайджанскому читателю, характеризует его не только как писателя одной страны, творившего в конкретное время, но и как личность с широким кругозором, принадлежащую всему арабскому миру и восточной культуре. Она отмечает: «Нуайме считал себя не только арабским мыслителем, он писал для всего человечества».¹ Знакомство с творчеством М.Нуайме показывает истинную широту круга его интересов и мышления.

¹ А.Имангулиева. “Qələmlər Birliyi” və Mixail Nüaymə, Bakı, “Elm”, 2002, s. 85.

Нуайме, как и другие представители арабской эмигрантской литературы, по национальности араб, а по вероисповеданию христианин. Родился он в восточной стране, но большую часть жизни прожил в западных странах. Это дало ему возможность в одинаковой мере усвоить и западную, и восточную цивилизации и объединить в себе два различных образа мышления. Не случайно, когда в его произведениях (например, в произведении «Последний день») говорится о религии, охватываются положения и ценности, касающиеся и христианства, и ислама.

Роман «Последний день» является одним из художественных произведений, обладающих философской ценностью. Сцена прощания поучительна и оставляет глубокое впечатление не только описанием переживаний героя, стоящего на пороге реального и «потустороннего мира», не только с точки зрения драматизации событий, о которых вспоминает человек в последний момент своей жизни, но и изображением борьбы между жизнью и смертью, между движущими силами жизни. Человек вспоминает о незавершенных делах и стремится обосновать несправедливость смерти, пока он не завершит их. Здесь вспоминается аят «Верующие» из Корана: «Когда же перед кем-либо из них предстанет смерть, он взмолится: «Господи! Верни меня (в этот мир): быть может, я свершу праведное дело в том, чем я пренебрег». (23/99-100). То есть человек должен думать о добрых делах и о завершении дел не перед смертью, а в самые прекрасные моменты жизни.

Выражение «чтобы ни было, только не смерть!» красной линией проходит по всем его произведениям и раскрывает переживания героя. Потому что смерть – это момент прерывания времени. М. Нуайме устами героя произведения – доктора Мусы Аскари говорит: «Я – время, а время – Я. Ни я смогу донести его до конца, ни он меня».¹ С другой стороны, нет долгого или короткого времени. Каждый час, каждая минута, каждая секунда – это время. Здесь М. Нуайме ставит проблему вечности мига, так как события, происходящие в один миг, так тесно связаны с событиями, происходящими длительное время, что его «невозможно оторвать ни от прошлого, ни от будущего».²

В произведении своим философским уклоном привлекают внимание мысли и поставленные вопросы Мусы Аскари, которому пророчили смерть. «Откуда пришел и куда иду?»; «Почему выгляжу не так, какой я есть?»; «Знает ли человек, куда он идет на протяжении всей жизни, что и зачем он получает и отдает?». Или вопросы, которыми он задавался, вспоминая больного сына: «Да, но в чем его вина?», «Разве дети должны нести наказание за грехи своих родителей?». ³ Почему-то все эти вопросы возникают в момент расставания с жизнью, и человек стремится уяснить для себя, что он приобрел на этом свете, и с чем уйдет в

¹ *M. Nüaymə. Sonuncu gün // "Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər" jurnalı, 2009, № 2, s. 47.*

² Там же.

³ Там же, с. 45-46.

мир иной. Здесь еще раз подчеркивается бренность и преходящность этого мира. Однако мысль о том, что жизнь не бессмысленна, что жизнь на том свете, в действительности, является продолжением этой жизни, не дают автору полностью впасть в пессимизм.

Посвященный мифологической и мистической теме роман М. Нуайме «Книга о Мирдаде» служит разъяснению сложных философских проблем.

В этом произведении автор стремится ответить на ряд философских вопросов, исходящих из конечности жизни. Праведник Ной, покидая этот мир, испытывал чувство страха, хотя с оптимизмом смотрел на жизнь, продолжающуюся в его детях, внуках и правнуках. Оказывается, его страх вызван не смертью, а боязнью, что его имя будет стерто с памяти последующих поколений. Если в романе «Последний день» говорится о страхе человека, что жизнь прервется, начатые дела останутся незавершенными, то в произведении «Книга о Мирдаде» выдвигается идея продолжения жизни на этом свете в деятельности детей. То есть, если человек будет уверен, что его дела будут продолжены и завершены, он спокойно может покинуть этот мир. Важен еще один момент. Ной призывал новое поколение помнить о том, что в основе новой жизни лежит вера. Религия и вера, справедливость и правда могут быть наиболее ценным наследием, передаваемым последующим поколениям. И человек из этого мира может уйти с полной уверенностью, что эта вера будет жить.

А.Имангулиева, говоря о привязанности М.Нуайме к природе, обращается к его философским идеям: «Нуайме проводил свой отдых на лоне природы, вдохновляясь от общения с ней, чувствуя внутреннее спокойствие и радость: «Природа любит благородство и доблесть. Это самая интересная книга для тех, кто может ее читать, самая совершенная школа для тех, кто хочет приобрести знания. Природа – это самый авторитетный учитель из всех учителей. Однако она для тех, кто может услышать больше, чем слышат уши, увидеть больше, чем видят глаза».¹

Мысль о восприятии природы как книги, в действительности, одна из важнейших идей исламской философии. В отличие от богословов, которые считают Коран единственным источником истины, многие видные исламские философы, в том числе Мухаммед Икбал, Таха Джабир ал-Алвани, выдвигают идею «двух книг». То есть, наряду с ниспосланным Богом Кораном (откровением), сотворенная Им природа также является книгой. Он наделил людей разумом для ее чтения. Алвани пишет: «Первая из них божественное откровение, и оно проясняет все вопросы относительно религии (Коран, 12/111); вторая книга – это Его творения (Коран, 6/38), то есть природный универсум». Попытка прочесть их в отрыве друг от друга не даст человеку ни всесторонних ценных знаний, необходимых для построения и защиты цивилизованного общества, ни для его дальнейшего развития; че-

¹ См: *A. İmanquliyeva. «Qələmlər birliyi» və Mixail Nüaymə*, s. 82.

ловек как создание Бога и носитель его заветов не сможет выполнить в полной мере свои функции». ¹

Эти мысли выдающегося теолога-философа Таха Джабир ал-Алвани закономерны. Однако обращение М. Нуайме к природе как к книге, несмотря на то, что он является христианином, показывает, что он прекрасно знает и исламскую философию. К сожалению, мусульманский мир не принял во внимание наставляемое Кораном чтение второй книги, то есть изучение природы, и в системе образования предпочел усвоение знаний, данных откровением.

Отличие западной цивилизации, западного образа мышления от восточного не было связано с религиозными ценностями, оно исходило из различий в интерпретации.

М. Нуайме представляет природу как учителя. Однако этот учитель способен на гораздо большее, чем обычный. Так как природа кроме сведений, воспринимаемых зрением и слухом, хранит в себе еще и то, что находится вне сферы органов чувств человека. Человек должен искать в себе особые возможности и ресурсы, чтобы найти информацию об оставшемся на втором плане, в темной полосе бытия.

Связь с исламским мышлением в произведениях М. Нуайме проявляется при анализе методов и форм борьбы со страстью. Например, в его «Книге о Мирдаде» путь, ведущий на вершину, соответствует

¹ *Al-Alwani Taha Jabir. Issues in Contemporary Islamic Thought. London-Washington, 2005, p. 30.*

концепции «халов и макамов» («состояний и позиций») философии суфизма.

Исходя именно из этой особенности, А. Имангулиева сравнивает взгляды М. Нуайме и Л.Н. Толстого: в основе его философии религии лежит «вера в самосовершенствование, борьба со своими пороками, страстями, сила действенного добра. Добро, сотворенное человеком, выше соблюдения внешней обрядности, дороже и угодней богу, который за это награждает».¹

Такая позиция М. Нуайме не может быть объяснена лишь влиянием Л.Н. Толстого. Несомненно, Нуайме был знаком с большими традициями философии суфизма. Его образ жизни напоминал жизнь суфия. А. Имангулиева пишет: «С юных лет Нуайме проявляет стремление к созерцательности, уединению, молчанию, насильственному подавлению в себе даже ответного чувства любви. Его уже тогда мучают сложнейшие вопросы о тайнах мироздания и человеческого бытия. Внимание Нуайме привлекает «внутренняя» жизнь человека, подавляющая естественные, чувственные проявления».²

Все сказанное свидетельствует о том, что М. Нуайме был не только крупным писателем и литературным критиком, но также и выдающимся мыслителем. В своем художественном творчестве он с большим мастерством воспеваает больше суфийские тради-

¹ А. Имангулиева. Корифеи новоарабской литературы. с. 212

² Там же.

ции, чем христианские, и таким образом выступает за единство между Востоком и Западом, за единство веры и мысли.

Отцы и дети

*Проблема конфликта двух поколений
была одинаково актуальной и для России
середины XIX века, и для Арабского
Востока начала XX века.*

А.Имангулиева

Необходимо учитывать и другой процесс, влияющий на общественную жизнь в некоторых арабских странах, в частности в Ливане и Сирии в конце XIX века. Этот процесс связан с большим интересом как Америки и Европы, так и России к данному региону, проявляющемся в инициативах открытия школ, распространения каждой страной своей культуры и языка.

Сам Нуайме получал образование в русской школе в период, когда его отец эмигрировал в Америку. В связи с этой школой А. Имангулиева пишет: «В 1889 году в Бискинти открылась средняя школа, которая была построена российским императорским

обществом православной Палестины для просвещения жителей горных местностей, исповедующих христианство. Обучающиеся в этой школе бесплатно обеспечивались всем необходимым для образования».¹ Конечно, нам может показаться странным, для чего нужно было открывать русскую школу далеко за пределами российских территорий в период, когда сама Россия нуждалась в просвещении? Здесь, конечно, проявляется другой ракурс имперской политики, которая в отличие от захватнической политики, служила расширению сферы культурно-духовного влияния, активизации и воспитанию народов, проживающий на территориях Османской империи, в духе русского фанатизма. Это намерение было тождественно как с имперской политикой, так и с миссионерской деятельностью. Не случайно, А. Имангулиева подчеркивает эту особенность, и стремясь дать более ясную картину об условиях, созданных русскими в Ливане, ссылается на следующее мнение Крачковского: «Несравненной была роль этих маленьких, плохо оснащенных школ». Посредством семинарии учителей палестинского общества до этой школы из России донеслись незабвенные заповеди Пирогова и Ушакова, содержащие высокие идеи. По своей педагогической миссии и целям русские школы в Палестине и Сирии были намного сильнее многоцельных и всесторонне оснащенных западноевропейских или американских школ».²

¹ А. *İmanquliyeva*. “Qələmlər Birliyi” və Mixail Nüaymə, s. 61.

² Там же, с. 62.

Это довольно существенный факт. Так, на первый взгляд может показаться парадоксальным успешное конкурентное положение России в этой сфере с экономически более развитыми странами. Однако не следует забывать, что, будучи слабо развитой с экономической точки зрения, она была весьма богата в плане литературных и культурных ресурсов. Благодаря таким выдающимся русским мыслителям, как А.С.Пушкин, В.Белинский и др., Россия в тот период сумела занять важное место в литературно-художественном пространстве Европы. И.Тургенев, Л.Толстой, Ф.Достоевский получили мировую известность. Россия использовала литературу в качестве фактора расширения своего влияния на международном уровне. Не случайно, М.Нуайме, как и многие его соотечественники, вначале переселился в Россию и поступил в полтавскую духовную семинарию. Жизнь в России, оставившая глубокие следы в мировоззрении Нуайме, широко и всесторонне описана в книге А.Имангулиевой. В ней также раскрывается значение долгих лет образования Нуайме в России, его близкое знакомство с русской литературой в последующем развитии арабской эмигрантской литературы.

После завершения образования в семинарии Нуайме отправляется в путешествие в Европу и Америку. Там он глубоко проникается в западную жизнь. К примеру, «в составе американской армии он приезжает во Францию».¹ А.Имангулиева не раскрывает его биографию и не ограничивается лишь описанием его

¹ Там же, с. 96.

творческого пути. Она пишет не об одной личности, а о целом периоде, опираясь при этом на результаты серьезного социально-философского исследования различных форм взаимоотношения западной и восточной цивилизаций. Так, Аида Имангулиева на примере возвращения на родину Нуайме после 26-летней эмиграции показывает миссию деятелей культуры, вернувшихся с эмиграции в свою страну. В отличие от эмигрантов, отправившихся за рубеж за заработками, были и те, кто стремились принести на родину новое мировоззрение, новое рациональное мышление, и самое главное, литературу нового типа, новое литературно-критическое рассуждение. И это было намного важнее для родины, ее возрождения, культурно-духовного развития. Поскольку возвращение на родину таких личностей, как М. Нуайме было специфическим социальным явлением, нам хотелось бы отдельно рассмотреть эту проблему.

Художественная литература берет свои темы из общественной действительности. Авторская идея лучше постигается, когда писатель и читатель представляют одну и ту же среду. Как же могут быть услышаны голос и душа одной общественной жизни в какой-либо иной среде?

Представитель одного народа может в такой степени усвоить художественное произведение, что поставленные в нем проблемы могут получить актуальность и для всего его народа. Получая образование в России в начале XX века, М. Нуайме больше под-

вергся воздействию проблем, разрабатываемых выдающимися русскими мыслителями XIX века, чем российской общественной действительности периода его пребывания в России. Потому что при наличии смещения во времени, связанное с уровнем развития, для определенного народа прошлое других народов может иметь большее значение. Эти народы способны занять более четкую позицию в истории, так как умеют извлекать уроки из истории других народов. Этот урок же усваивается не только посредством исторической хронологии, а в большей степени через художественную литературу.

Перед нами предстают две разные «Отцы и дети». Первое – это роман, второе – пьеса. Первое написано в более ранний период И.С. Тургеневым. Второе является версией М.Нуайме, на которого повлиял роман Тургенева, и он попытался перенести рассмотренные в нем проблемы на плоскость общественной жизни своей страны. Обращая внимание на общие и отличительные черты между этими двумя произведениями, А. Имангулиева пишет: «Нуайме так же, как и Тургенев обращает внимание на существование проблемы между двумя поколениями. Оба мыслителя преподносят проблему в рамках семьи героев произведения». Таким образом, каждый труд отражает основные черты периода, в котором они были написаны. По этой причине в центре внимания каждого мыслителя находится конфликт отцов и детей, сторонников консерватизма и модернизма».¹

¹ Там же, с. 96

М. Нуайме желал видеть не только настоящее, но и прошлое своего народа в опыте народов, прошедших более долгий путь развития. Однако его поиски охватывали не только художественную литературу, но и действительность. А действительность заключалась в том, что арабские страны должны были развиваться не только за счет своего внутреннего потенциала, но и в условиях взаимодействия с передовыми капиталистическими странами. Для этого необходимо было изучать жизнь и опыт эмигрантов – основных акторов этих отношений. Более того, необходимо было выявить причины, обусловившие эту эмиграцию. Конечно же, мнение арабских мыслителей по этому вопросу, долгое время живших и получивших образование в западных странах, важно. А. Имангулиева в своих исследованиях также уделяет большое внимание мыслям основателей арабской эмигрантской литературы. Все это очень важно. Однако нам бы хотелось рассмотреть процессы того периода в социально-историческом аспекте, с точки зрения временного пространства XXI века.

Можно выделить два мотива и две различные события в эмиграции арабов в Америку в конце XIX века. Во-первых, наряду с эмигрантами, приехавшими в Америку со всех концов планеты с намерением заработать деньги, были и выходцы из бедных арабских семей, покинувшие свою страну в поисках работы. Естественно, последние не были в состоянии представлять свою культуру, выражать свое культурно-духовное бытие. Вернее, это не соответствовало ни их це-

лям, ни уровню их подготовленности. Тем не менее, со временем сформировалась миграция людей, обладающих иной миссией. Потомки целого поколения, которое отправлялось в Америку за заработками, достигнув определенного материального и интеллектуального уровня, приезжали в Америку уже с другой миссией. Их эмиграция была нацелена, с одной стороны, на освоение западной науки и культуры, с другой – на реализацию своих творческих способностей, которые они не могли осуществить в родной среде, обретение культурно-духовной и литературно-художественной среды.

Отцы и дети. Материальное возрождение, служащее культурному пробуждению. Проявление внутреннего света (потенциала) эмигрантов, переселившихся в целях материального обеспечения, в образе их детей.

Второе дыхание... второе поколение. Проявление идей посредством детей, и их продолжение в образе детей.

В последующем Нуайме заостряет внимание на других «Отцах и детях» – на известном произведении И.С.Тургенева и рассуждает о рассматриваемой в нем проблеме смены поколений. Эта особенность творчества Нуайме занимало важное место в исследовании Аиды ханум. Однако она говорит о личной жизни Нуайме, о том, как его отец в связи с тяжелыми материальными условиями был вынужден эмигрировать в Америку.¹ Естественно, последующая эмиграция Ну-

¹ Там же, с. 61.

айме не служила той же цели, что и эмиграция его отца. Однако между первым и вторым случаями существовало некое единство, исходящее от сложных внутренних связей социальной жизни.

Не случайно, А. Имангулиева на примере М. Нуайме еще раз направляет внимание на проблему «отцов и детей». Эта проблема актуальна и сегодня.

При анализе судеб тысяч людей из бедных семей Турции, переселившихся в начале XX века в Европу и Америку в поисках работы, можно заметить, что и здесь причина эмиграции связана с материальными условиями, и что она не служила выражению тюркской национальной идентичности и культурно-духовного образа. Напротив, на их примере на Западе сложилось довольно ошибочное представление о тюрках. Второе поколение тюрков на Западе только сегодня начало укреплять свои позиции, и именно сегодня стал формироваться истинный образ тюрков. Материальное благополучие, достигнутое тяжелым физическим трудом отцов, служит сегодня средством, базой для выражения их детьми своего генетического потенциала и национально-этнического, культурно-духовного образа. Аналогичное явление можно наблюдать в Азербайджане в конце XX – начале XXI вв. После развала советского государства с начала 90-х гг. под воздействием сложившихся тяжелых материальных условий и процесса деструктуризации в сфере культуры началась волна переселения людей в Америку, Европу, и в большей степени в Россию, Украину и Турцию. В структуре этой миграции нашли свои отраже-

ния миссия и судьба как отцов, так и детей. В зависимости от страны можно выделить несколько направлений эмиграции. Владеющие иностранными языками направились в западные страны, знающие русский и турецкий – в Россию и Турцию соответственно. В этом смысле сегодня в западных странах укрепилась в основном молодежь, в частности получившая здесь образование, в России и Украине – занятые в сфере физического труда и бизнеса, в Турции – в основном интеллектуальные слои и культурная элита. Эта миграционная цепочка, служащая формированию азербайджанской диаспоры за рубежом, является весьма сложным процессом. Несмотря на сложность целенаправленного и планированного управления этим процессом, его можно правильно направить на основе исторического примера арабской эмиграции XIX века и турецкой эмиграции XX века, путем экстраполяции и прогнозов.

Восточный ветер, дующий в западной литературе

*О ветер,.. Мы слышим тебя, но не наблюдаем,
Ты словно море любви покрываешь наши души.*

Дж.Джебран

Эти строки взяты из стихотворения «О ветер» Джебрана Халила Джебрана, который представлял восточный образ мысли на Западе. В них речь идет о восточном ветре, носящемся «то радуясь и ликуя, то причитая и рыдая...». Аида Имангулиева приводит эти строки в своей книге, сравнивая их со строками из знаменитой «Оды западному ветру» Шелли.¹ Замечательно, что «буйный ветер запада осенний» Шелли, не такой уж сентиментальный и лиричный, как у Джебрана. Они оба сравнивают ветер с морем. Однако ветер западный – уже не «море любви», а море бующее, «творец и разрушитель».²

¹ А.Имангулиева. Корифеи новонарабской литературы. с. 95.

² Там же.

Как видно, разница восточного и западного духа проявляется даже в сравнении конкретных стихотворений. Следовательно, компаративистский анализ восточной и западной поэзий способствует раскрытию сущности двух образов мысли. Такой сравнительный анализ необходим также для исследования азербайджанской поэзии в контексте мирового литературного процесса.

В Азербайджане не только арабская эмигрантская литература, но и западная романтическая поэзия были недостаточно исследованы. Литературно-творческие методы и идейные позиции таких видных поэтов, как У.Блейк, Р.Эмерсон, У.Уитмен, впервые были представлены азербайджанскому читателю именно Аидой Имангулиевой. Однако еще раз хотелось бы отметить, что роль Аиды ханум не состояла только в том, чтобы дать информацию об этих литературных процессах. Исследования Аиды ханум не ограничивались эмпирическим уровнем и ее благодаря способности достичь концептуально-теоретической глубины, рассматриваемые ею литературно-художественные проблемы приобрели философскую значимость. Она сумела выявить общие тенденции литературных процессов Востока и Запада. Спектр ее взглядов был настолько широк, что не мог ограничиться лишь арабской литературой. Ее исследования невольно охватывали и других приверженцев тех же идей и учений, несмотря на их принадлежность различным географическим пространствам. Именно поэтому в ее разработках наряду с арабской литературой

можно встретить и американскую, европейскую и русскую литературу. Говоря о воздействии на арабскую эмигрантскую литературу таких русских писателей, как Тургенев, Чехов, Толстой, Достоевский, она затрагивает также их мировоззрение. Концентрируя внимание на их идеях, проблема переносится с плоскости литературы на идейную плоскость. На примере таких выдающихся западных писателей, как Блейк, Байрон, Эмерсон, Уитмен, Торо и др., иллюстрируется увековечивание восточного духа в Америке и Европе, который вернувшись вновь на Восток, оказывает воздействие на современную восточную литературную мысль.

Выражение мыслей посредством символов, характерное для восточной поэзии и образа мысли в целом, наблюдается в творчестве ряда выдающихся представителей западной поэзии. Правда, такие поэты трудно воспринимаются в западной среде, но со временем общечеловеческая ценность их творчества получила свое подтверждение. Видный английский поэт-романтик У.Блейк также столкнулся с сопротивлением западной литературно-критической среды. Он получил известность только после смерти, когда влияние традиционной восточной поэзии усилилось, и в Европе были созданы все условия для торжества романтической поэзии.

Да, У.Блейк говорит символами: *«Добро – это Рай, зло – это Ад»*.¹

¹ У.Блейк. Избранные стихи. Сборник, на англ. и рус. яз. М.: Прогресс, 1982, с. 353.

Действительно, чем искать рай и ад в потустороннем пространстве, более разумно духовный пласт нашего жизненного пространства разделить на две противоположные части и представить их в виртуальной связи с реальной жизнью.

Как можно представить жизнь людей, живущих в одном мире, или даже в одной среде – у одних как в раю, у других как в аду? Блейк в своем произведении «Бракосочетание рая и ада» пишет: «В одном и том же дереве глупец и мудрец найдут не одно и то же».¹ И действительно, необязательно чтобы мир был одинаков. Основной вопрос в том, чтобы люди были разными. Как может мир стать раем для людей коварных, недовольных всем, ищущих во всем недостатки? Выбор делает сам человек. Для людей, излучающих божественный свет, способных видеть красоту природы и жизни, мир представляется раем.

Как будто в человеке в потенциале возможно утверждение и дьявола, и ангела. Если в душу человека вселился ангел, дьявол ему нестрашен.

В стихотворении «Борьба» М. Нуайме говорит:

*В мою душу вселился дьявол
И увидел там ангела
Не успел я моргнуть
И началась борьба между ними.*²

У.Блейк также обращается к противоположностям «добра и зла», «ангела и демона», «истины и

¹ Там же, с. 357.

² Halil Cibran – Mihail Nüaymә. Gözlerin fisiltısı, s. 89.

силы» и стремится раскрыть смысл существования как первых, так и вторых. «Добро пассивно и подчиняется Мысли. Зло активно и проистекает от Действия». ¹ У.Блейк считает, что движущей силой обладает не ангел, а демон.

Хотя У.Блейк жил намного раньше ар-Рейхани, Джебрана и Джавида, экстраординарность его образа мышления дает возможность как бы опередить время, в нужный момент более подробно изобразить картину проблемы. Видно, благодаря именно этим особенностям профессор А.Имангулиева считает У.Блейка одним из идейных истоков восточного романтизма нового периода. К тому же эта идейная преемственность проистекает из путей развития, закономерностей самой идеи. В противном случае, было бы трудно объяснить появление этой идеи как у арабских романтиков, живших в Америке и читавших англоязычную литературу, так и в романтизме Г. Джавида, который, безусловно, не был знаком с трудами Блейка.

Утверждая, что «красота и любовь есть боже-ство мое», Джавид в то же время не забывает о движущих силах материального мира, подчеркивает, что путь к красоте и истине пролегает через силу и мощь:

*Вселенная держится на силе,
Удел слабых гнет и насилие..²*

¹ У.Блейк. Избранные стихи. с.353.

² Н. Cavid. Əsərləri 5 cilddə, 1 cild, Bakı, “Yazıçı”, 1982, s.262

Не просто сила, а сила противостоящая силе!
Для защиты своей истины от злой силы нет другого
пути, как быть сильнее. Цель – достичь истины, путь к
которой проходит через силу.

Философское рассуждение «кто сильнее, тот
прав» является философией материальной действи-
тельности, поскольку реальность этого преходящего
мира, материальной жизни зиждется на силе.

*Ты хочешь жить, – борись, воюй, убей.
Или тебя убьют. И – не робей.
Иначе цели не достигнешь ты, ей-ей...¹*

Да, сила вовсе не символизирует только зло.
Тем не менее, интересно, что и силовой потенциал,
который носит в себе зло, является позитивом, пре-
вращенным в негатив.

Наиболее характерными особенностями поэзии
американского поэта-романтика Уолта Уитмена явля-
ются его попытка выявить внутреннюю потенциаль-
ную силу, романтизм материального мира, в отличие
от традиционного от стремления к духовному отдале-
нию от материальной действительности и тела:

*Я буду слагать поэмы о матери, ибо считаю,
что эти поэмы самые духовные,
Я буду слагать поэмы о моем теле и смертности,
ибо считаю, что только так можно
создать стихи о моей душе и бессмертии.¹*

¹ Г. Джавид. Пьесы в двух книгах. Книга вторая. Б., Язычы,
1983, с. 339

Главная задача заключается в том, чтобы использовать силу не как цель, а как средство. Это – морально-этическая постановка проблемы. Может ли зло служить началом для позитива?

Позитивное объяснение зла обычно связывается с Ф.Ницше. Однако до Ницше с онтологической постановкой проблемы мы сталкиваемся в трудах американского романтического поэта Уолта Уитмена. В своей поэме «Рожденный на Поманокке», написанной в 1860 году (когда Ф.Ницше было 20 лет), Уитмен говорит:

*Я сложу песню о зле, и о зле рассказать я должен.
...А если оно существует, то я утверждаю:
оно неотъемлемая часть бытия и вашего,
и моего, и страны моей.²*

Контекст данной поэмы и знакомство с другими стихами поэта свидетельствуют о том, что он не подходит к понятию зла только в плоскости нравственности, а рассматривает его как носитель силы и воли. Романтизм у Уитмена конкретизируется, воспевается в органическом единстве с реальностью.

Диалектика жизни заключается именно в том, что во имя прекращения кровопролития приходится проливать кровь. У.Уитмен в другом своем стихотворении не боится прославлять войну. В стихотворении «Когда я размышлял в тиши» он воспекает войну за

¹ Г.У.Лонгфелло. Уолт Уитмен. Стихотворения и поэмы. с. 312.

² Там же, с. 313.

свободную и единую Америку.¹ Таким образом, у Уитмена мы сталкиваемся с материалистической версией идеи «истины и религии».

Если человек прислушается не только к своим телесным желаниям, инстинкту, но и к своим душевным порывам, высоким и благородным чувствам, чувству милосердия и любви, если он сможет выявить свет из глубин своей души, то и мир станет для него краше.

Творения человека, способного видеть красоту мира, так же прекрасны. Художник, прежде чем написать картину, должен представить ее мысленно, в своем воображении. Точно так же композитор: пока он не услышит доносящиеся до него изумительные звуки, он не сможет озвучить их. Иными словами, произведения искусства не могут быть созданы путем проб и ошибок.

Оказывается, человеческое тело является частью Вселенной, а дух человека в силах охватить мир, Вселенную! Это хорошо известно тем, кто поклоняется не телу, а душе. Еще лучше – тем, кто живет ради удовлетворения потребностей души, а не тела, смотрят на мир через призму света, исходящего от души.

Известно выражение «не тот много знает, кто много читает, а тот, кто много путешествует». Однако большинство тех, кто много путешествует, так ничего и не знают о душе. Места, где они были и то, что они видели – это не мир, а видимость мира. Настоящий

¹ Там же, с. 306.

мир, сущность находится не во внешнем мире, а внутри, в глубинах сердца, глубинах души!

Человек может найти и абсолют, и сущность, и бесконечность, и вечность только в необъятных просторах души.

Сколько бы человек ни съел, того, что он не сможет съесть останется больше. Живот насытится, а глаз – нет. Сколько бы денег и богатства он ни накопил, в мировых масштабах они будут мизерными. Человек вновь будет жаждать чужого добра. Накопленное имущество и богатство переживут его и не останутся в его собственности навечно. По словам мудрых, единственный предмет, который человек забирает с собой из этого мира – это саван, и его он не сможет унести с собой.

Ради чего тогда трудится человек?

Согласно религиозным взглядам, где-то есть второй – «потусторонний» мир, и человек должен жить ради того, чтобы попасть в него. Этот «потусторонний мир» бесконечен и вечен. Человеку в этом суетном мире жизнь дана для того, чтобы он смог завоевать себе «потусторонний мир»: либо вечные муки, либо вечная радость.

Однако другая часть мудрецов не принимает отказ от нынешнего счастья ради счастья вечного. Если основным кредо деятельности в этом мире является преодоление страсти к богатству и удовольствиям, то в какой степени идеал вечного удовольствия приемлем для пресыщенного человека?

Омары Хайямы обращают внимание именно на этот аспект вопроса. Муллы же утверждают, что в их религиозное учение о «потустороннем мире» внесена капля сомнения.

Существовали и такие мудрецы, которые не противопоставляли радость и счастье этого мира радости и счастью мира иного, они пытались более правильно определить смысл настоящего счастья и любви, найти такой душевный покой в этом мире, какой может существовать только в раю. Они искали смысл жизни и сущность мира не в стороне, не в богатствах суетного мира, а в мудрости своего нравственно-духовного бытия, в своем таинственном и волшебном мире. Нуайме пишет: «Все мы должны стремиться превратить наш мир в рай ради себя, ради всех»¹.

И Сократ, говоривший «познай себя!», и Халладж, утверждавший «я истина, истина во мне», и народ, сочинивший поговорку «сколько воды ни лей, колодец не станет полней» – все принимают душу, духовный мир как противоположную сторону материального мира.

Поиск альтернативы «этому миру» во внутреннем мире человека не должен восприниматься как отрицание идеи «потустороннего мира». Необходимо лишь понять сцепленность «потустороннего мира» с изначально существующим, внутренним, духовным миром.

¹ См: *A. İmanquliyeva. “Qələmlər Birliyi” və Mixail Nüaymə*, s. 120-121.

Понимание «потустороннего мира» как альтернативы физическому пространству ошибочно.

Физическое время и пространство не являются атрибутами духовного мира. Ведь тело не будет существовать в ином мире, там будет только душа.

Душа является носителем не только этого мира, но также и «мира потустороннего». Носителем мира, будущими жильцами которого мы являемся!

Тождество настоящего и будущего!

Здесь проявляется отличие нравственного, духовного времени от понятия традиционного времени. Как нравственное пространство охватывает одновременно этот и иной мир, точно так же нравственное время прямо сегодня создает наше будущее. Конечно, в зависимости от нашего образа жизни и нашей деятельности.

Для души и в этом мире нет пространственной определенности. Конкретное место пребывания тела человека не определяет то, где находятся его мысли и чувства. В мысленном мире и фактор времени не играет никакой роли. Потому что сегодняшние события и связанные с ними знания, мысли, могут оказаться в пассивном слое памяти, отодвинуты на второй план, а прошедшее снова может актуализироваться в мыслях. Или же прошедшее, настоящее и даже будущее (размышления о будущем, планы, мечты, цели и т.д.) могут быть подведены к одному и тому времени.

То есть, будучи физически в одном времени и пространстве, мысленно человек может оказаться со-

вершенно в другом мире без определенного времени и пространства.

Вечность находится не только в среде, природе, но и внутри человека. Бесконечность, неисчерпаемость присущи миру идей, духовному миру человека. Джебран пишет: «Красота есть вечность, глядящая в зеркало».¹ Обращаясь к этой мысли А. Имангулиева отмечает: «Джебран здесь близок к Эмерсону, который считал красоту творцом Вселенной».² Эмерсон пишет: «Древние греки называли вселенную «космосом» – красотой. Структура всех вещей или созидательная сила человеческого воображения такова, что все первичные формы – небо, горы, дерево, животное – сами по себе доставляют нам удовольствие».³

Эмерсон хорошо знает восточный дух, что проявляется именно в этих тонкостях, в его знании связей бесконечности и красоты, красоты и гармонии мира и связи этой гармонии с внутренним миром человека. Да, хотя человек физически ограничен, но мысленно он неисчерпаем и эта внутренняя неисчерпаемость как бы является проекцией бесконечной вселенной.

Джебран в произведении «Пророк» пишет: «Если вы обретаеете утешение в излипании своего мрака в пространство, то вы обретете радость в излучении за-

¹ Дж.Х.Джебран. Избранное. с. 374.

² А.Имангулиева. Корифеи новоарабской литературы. с. 118.

³ Р.У.Эмерсон. Прекрасное // История эстетики, т. III, с. 985.

ри своего сердца... Ибо что есть молитва как не проникновение ваше в живой эфир?»¹

Почему, произнося молитву, человек обращает свое лицо к небу, а не смотрит на землю? Ведь искать Бога на небе так же наивно, как и искать его на земле. Может, будет логичнее, если человек в такие минуты обратится вовнутрь – к своему духовному миру?

Но может быть, слово «небо» имеет еще и другое – переносное значение? В чем заключается подстрочное значение слов «небо» и «земля» в восточной и западной символике? Представляет ли небо собой некое геометрическое пространство, является ли оно символом чего-то далекого, или оно выражает более глубокий смысл? Может, небо – и есть выражение духовного мира?

Несмотря на все научные достижения, все еще остается загадкой, не является ли небо исключительно духовным миром, дверь в который закрыта. Может, действительно, цель человека – подняться в небеса, изучить далекие планеты и тайны звезд? А может, дорога, ведущая вдаль, сделав круг, свернет обратно к человеку?

Разве для человека знания о строении его собственного тела не должны представлять больший интерес, чем знания о строении Вселенной? Почему часто человек, проявляя равнодушие к физическим и биологическим процессам, происходящим в его организме, уделяет особое внимание окружающим явлениям, пытается познать их смысл?

¹ Дж.Х.Джебран. Избранное. с. 370.

Почему освоение собственного тела не представляется более интересным, чем освоение природы, Вселенной? Тело для человека представляет интерес как часть природы и носитель ее законов. Каким же путем человек может проникнуть в свой внутренний мир, как не посредством своего тела?

Может, действительно, как отмечает И.Гете, человек способен познать себя лишь в той степени, в какой он может познать мир?

Тысячелетние философские размышления позволяют сделать вывод о том, что погружение человека в свой внутренний мир и приближение к внешнему миру, изучение гармонии и закономерностей этого мира, хоть и являются разнонаправленными процессами, на самом деле служат одной цели. Мысленное пространство искривляется точно так же, как и геометрическое пространство и, расставшись с самим собой, человек вновь возвращается к себе.

Изучая этот мир все глубже и глубже, проникая в глубины чувственного мира, человек не отдаляется от самого себя, а другим путем вновь возвращается к себе. Один из путей, который возвращает человека к себе – это Восток, другой – Запад. Какой из них наиболее оптимальный?

Вот уже несколько веков человек целенаправленно приобретает знания об окружающем его мире, о чувственном мире, и пытается изменить мир в соответствии со своими интересами. Этот выбор соответствует принципу западного мышления, который гласит: «ты не можешь владеть тем, чего не понимаешь»

(И.Гете). В данном случае Гете приводит идею, характерную исключительно для европейца. Представитель восточной культуры сказал бы: «То, что не соответствует моей душе – не мое». На первый план он выдвигает любовь и чувства, а не понимание. Он считает, что познание мира и изменение его посредством трудовой деятельности чуждо для человека и отдаляет его от него самого. Для того чтобы стать ближе к самому себе, найти себя, человек должен освободиться от влияния каких бы то ни было практических и рациональных познаний и слышать только голос души. Потому что, человеческая душа представляет как бы модель мира. А.Имангулиева, концентрируя внимание на этом моменте, обращается к Эмерсону: «Человек является духовным центром Вселенной, в нем заложена загадка тайн природы, истории и в конечном счете всей Вселенной»¹.

¹ А.Имангулиева. Корифеи новоарабской литературы. с. 118.

Восточный и западный образы мысли

*Восточное мышление отличается своей
впечатлительностью,
а западное – детализированностью.*

Абу Турхан

В основе индивидуального, национального и человеческого развития лежит идея. В этой иерархии национальное есть своего рода переходная ступень. Не поднявшись на уровень национальной идеи, невозможно приобщиться к общечеловеческой идее и осознанно ее усвоить. Жить во имя человечества, осознавать судьбу человечества, служить общечеловеческим идеалам – это и есть вершина эволюции человеческого идеала.

Однако в этой триаде нет места разделению Восток–Запад. В отличие от общечеловеческой цивилизации, национальная культура отличается еще и языковой и религиозной определенностью. А индивид помимо общечеловеческих и национальных ценностей содержит массу дополнительных качеств, присущих именно этому человеку. В этом плане вполне законо-

мерно считать национальную культуру промежуточным этапом. В разделении же Восток–Запад фактор языка и религии не играет существенную роль. Географический фактор также не существенен. В таком случае возникает вопрос – на что же основывается это деление? В первую очередь, на образ мысли, на приоритетность индивидуального или общественного и на формы общественной организации, обеспечивающие их связь.

Западная мысль основывается на конкретность чувственного опыта, мысли, на изучение деталей и их обобщение, на индуктивный метод и отделение субъекта от объекта. Восточное же мышление больше строится на впечатлениях, чувствах, усвоении целого посредством чувственного и умственного восприятия, на растворении объекта в субъекте.

Это своеобразие проявляется также в мировоззрении поэтов-романтиков. Так, то обстоятельство, что «личность Джебрана и его мировоззрение формировались под влиянием культур Запада и Востока... определило противоречивость его душевного мира, раздираемого между восточной созерцательностью с ее приоритетом духовного начала и рационализмом и социологизмом идей Запада».¹

Необходимо учесть, что установившиеся социально-культурный климат и система ценностей также влияют на образ мысли. Сама среда может являться условием активности или лени человека. Среда способна стимулировать идеи, мысли, инициативу, а

¹ Там же, с. 22.

может и подавить их. Инертность мысли, леность сознания превратились сегодня в одну из особенностей Востока. Тогда как именно на Востоке во все времена сознание опиралось не на холодный ум, а на горячее сердце, энтузиазм и страсть. Здесь ум проявляется в контексте любви и тем самым теряет свою самостоятельность.

Но, к сожалению, оказывается не только недостаточность любви и духовной теплоты, но и их чрезмерность могут ослабить активность реальных действий. Инертность Востока обусловлена больше всего этим. Ибо восточный образ мысли в отличие от обычного логического мышления требовал полной отдачи, сосредоточения всей внутренней энергии, устремления всем своим существом к объекту (в феноменологии такое состояние называется интенциональностью), растворения объекта в собственном «Я». Иначе говоря, на Востоке познание возвышается до состояния любви. Именно поэтому на Востоке умственная деятельность, познание всегда являлись делом не каждого человека, а избранных. Для такого познания необходимо обладать интуицией. Чтобы увидеть «высшие истины» в момент просветления души, следует воспламениться и просветлиться.

В индивидуальном плане, конечно, здесь все ясно. Да, восточный образ мысли выражает более высокое, более торжественное состояние души. Однако, поскольку не многие могут достичь этих высот, то отставание общественного сознания от избранно-индивидуального становится необходимостью, что приво-

дит к стихийному подчинению массы кому-либо. Различия в способах организации также проистекают из различий в образах мысли.

Необходимость состояния душевной возвышенности при каждом акте размышления втягивает широкие массы в мыслительную пассивность. Традиционные формы влияния социальной среды и инфраструктуры включаются в понятие Восток и ошибочно в понятие «восточный образ мысли».

Влияние идеологической инфраструктуры на сознание, на содержание исследований в мусульманском мире разъясняется Дж. Афгани следующим образом: «Каждый должен изучать науку логики, которая является образом и критерием мышления, чтобы различать истину от лжи. Тогда как умы наших мусульманских логиков переполнены суеверием и пустыми измышлениями. Их мышление ничем не отличается от мышления невежд. Наука мудрости объясняет окружающие нас причинно-следственные связи. Парадокс в том, что наши ученые читают «Сядри» и «Шамсулбария» и с гордостью считают себя мудрецами. Однако не спрашивают, - «Кто мы и что мы? Что такое электричество, пароход, железная дорога?»¹

Вспоминаются знаменитые сатиры Сабира об отсталости восточных людей из-за суеверия и религиозных предрассудков.

Идейный путь, идущий от Ахундова к Афгани, от Афгани к Сабиру, Хади, Игбалу, Джубрану, Рейхани, Джавиду и Джабарлы – это призыв к самокри-

¹ *C. Əfqani. Seçilmiş əsərləri. Bakı, 1998, s. 31.*

тике и единству!

В то время как Европа добивалась все новых и новых достижений в технике, наши ломали головы над упрощением арабского алфавита. Дж.Афгани, поддерживая борьбу Ахундова за проведение реформ в алфавите, пишет: «Мусульмане не видят никакой пользы от просветительско-воспитательной работы. Например, они заняты изучением грамматики. Цель же этой науки – научить правописанию и чтению арабских слов. В наше время мусульманские ученые изучение грамматики ставят конечной целью».¹ Конечно, язык должен быть не целью, а средством. Важно не то, на каком языке мы пишем и читаем, а то, о чем и что мы пишем и читаем. Ошибочное направление мысли, превращение средства в цель и даже попытка заменить науку религиозными ценностями явились причинами регресса Востока. «Удивительно, что наши ученые разделили науку на две части: мусульманские науки и европейские науки. Поэтому они отдаляют людей от усвоения полезных наук. Они не понимают, что наука не может быть достоянием одной нации, она становится достоянием тех, кто ее усваивает».²

Синтетическое мышление, органически сплавляющее восточный и западный образы мысли и интересы, является новым явлением не только в сфере культуры, но и политики и международных отношений.

¹ Там же, с. 30.

² Там же.

Однако если взять в более широких масштабах и рассматривать все сферы жизни в свете нового мышления, выяснится, что оно зародилось не на пустом месте и является плодом диалектического мышления, которое имеет тысячелетнюю историю.

Устранение глубоких расхождений в масштабах, соединение целого с частями, рассмотрение индивидуальных проблем в контексте глобальных событий и, напротив, решение глобальных вопросов с учетом интересов каждого человека – все это является важной составной частью синтетического мышления.

Одна идея не исключает другие, напротив, они взаимно дополняют друг друга. Синтетическая мысль, являясь диалектическим синтезом ряда различных концептуальных систем, одновременно объединяет в себе и различные образы мышления. Подразумевая взаимообогащение восточного и западного образов мышления и национальных специфик, синтетическая мысль открывает путь для формирования единого научного и художественного мышления.

Об этом единстве мечтали и арабские поэты-романтики. А.Имангулиева анализируя взгляды этих поэтов, пишет: «Один из путей возрождения нации ар-Рейхани видит в соединении лучших достижений Запада и Востока. В стихотворении «Я – Восток» присутствует мысль о величии Востока в прошлом, Восток превращается в символ; отсюда встает солнце, там – начало жизни, начало шествия человека по земле».¹ Однако научные и моральные ценности тоже не всегда

¹ А.Имангулиева. Корифеи новоарабской литературы. с.150.

соответствуют общему уровню развития общества. Часто цивилизация обвинялась в его моральной деградации. Аида ханум приводит в качестве примера следующие строки из стихотворения ар-Рейхани:

*Я посеял свою любовь
в дремучих зарослях цивилизации...
Я посеял ее в земле влюбленных и друзей,
Она погибла в болоте лицемерия и лжи.¹*

Человек, его духовное восхождение, взаимосвязь и противоречия между индивидуальным духовным миром и общественной жизнью на протяжении столетий являлись предметом не только философии, но и художественной литературы и искусства.

Здесь нельзя не вспомнить известную мысль Аристотеля о поэзии: «...Поэзия более философична и более серьезна, чем история: поэзия больше говорит об общем, а история о частном».²

Однако, художественные произведения, в том числе стихотворения, различаются по степени обобщения. Они могут раскрыть, как и в истории, одно конкретное событие во всех подробностях, специфичности, неповторимости и уникальности. Потому что оно отражает не только единичное или общее, а их единство. Художественные произведения, посвященные воспеванию природы, конкретных исторических событий и личностей, в основном говорят об индивидуальном, неповторимом и самобытном, и тем самым

¹ Там же, с. 138.

² *Aristotel. Poetika.* Вак1, 1974, s. 63.

приближают нас к истории. Например, поэмы Гомера, а также эпосы «Деде-Горгуд», «Манас» и другие представляют ценность не только как художественные образцы, а больше как источники исторической информации относительно нравов и традиций, образа жизни, стиля мышления и специфики языка. Это информация о культурно-духовном наследии, которую мы не способны почерпнуть ни в одной книге по истории.

Таким образом, эпосы, исторические поэмы и романы, более полно освещая те или иные отрезки времени из общественной жизни народа, могут превратиться в исторические памятники. С другой стороны, философские произведения, написанные в художественной форме, представляют интерес не столько как литературное произведение, сколько как философский труд. Например, поэма «О природе вещей» Лукреция Кара или «Цветник» Шейха Махмуда Шабустари.

Под названием литература охватывается такая палитра разнообразных произведений, среди которых можно найти работы, где достаточно конкретно и обобщенно и абстрактно описываются события. Да, поэзия в сравнении с историей обобщена, а в сравнении с философией относительно специальна. А между этими двумя полюсами на широком поле располагаются разнообразные произведения, отличающиеся друг от друга по степени обобщения. Часть этих произведений близка к истории, другая – к философии. Крайностями, как было отмечено выше, являются поэтически изложенная история и философия. Ни исто-

рия, ни философия фактически не являются поэзией. Ни одна из них не является даже наукой. И наука, и художественная литература, и искусство являются различными пунктами пути, ведущего от истории к философии, от мира событий к миру сущностей. Точнее, речь идет о двух разных путях, имеющих одно и то же начало, ведущих к одному и тому же результату. Один путь освещается светом ума, а другой – сиянием чувств; на одном пути проводниками являются понятия, а на другом – чувства. Порой художественные произведения носят синкретический характер и на путях, ведущих к раскрытию сущности философской концепции, делаются временные переходы. Так, весьма характерны в этом плане поэмы Низами. Написанные в стихах научные отступления входят в общую структуру. Автор стремится осветить оба пути, которые раскрывают суть общей философской концепции. «Хосров и Ширин» освещает идею внутренней целостности человеческой любви в контексте ее мирового притяжения, подчиненности материального и духовного мира единым законам, а также идею единства и гармонии в мире.

Таким образом, учение о едином образе (*vahdati-vaicud*), являющееся важным моментом суфийской философии, идея идентичности законов природы и духовных законов, нашли отражение в творчестве Низами посредством синтеза науки, поэзии и философской мысли. В поэмах Низами встречается целый ряд художественных и философских отступлений, научных комментариев, которые служат раскрытию общефилосо-

софского смысла, что представляет интерес с точки зрения гражданской истории, истории науки и философии, и на первый взгляд, выходит за пределы общего контекста. Однако при более внимательном подходе можно заметить, что эти отступления, будучи напрямую несвязанными с сюжетом и с замыслом, тем не менее соответствуют общему философскому контексту и в этом смысле не нарушают внутреннюю гармонию и целостность. Синкретичность построения произведений Низами стало предметом исследования различных областей науки. Относительно самостоятельные отрывки, бейты, непосредственно отражающие научные и философские мысли великого ученого и мыслителя Низами и сегодня являются предметом исследования историков и философов. Довольно сложная по своей синкретичности поэзия Низами позволяет каждому исследователю изучать Низами как ученого, историка, философа и, наконец, как поэта в отдельности. Однако специфической особенностью произведений Низами является еще и то, что здесь художественная идея развивается до уровня философского обобщения, т.е. художественность и философский смысл становятся едиными.

Идея единства была одной из основных и в творчестве таких поэтов-суфи, как Ибн Араби, М.Шабустари и др. Так, Ибн ал-Араби в своем известном произведении «Мекканские откровения» пишет: «Весь мир без остатка создан по образу человека, то есть образу, в соответствии с которым был сотворен чело-

век».¹

Арабские поэты-романтики в какой-то степени продолжали эту традицию. В их творчестве нашла отражение также идея единства человека и бога. Исследуя поэзию ар-Рейхани, А.Имангулиева писала: «Человек видит в боге все самое возвышенное, а бог считает человека неотторжимой частицей своего бытия. Бог и человек составляют единство. Из слов бога ясно, что он живет в человеке, ибо человек и есть воплощение сущности жизни, любви, истины, мудрости и т.д., представляющих собой сущность бога. Другими словами – вне человека, помимо природы он не существует».²

Сегодня синтетическое мышление существенно не только в области истории, поэзии и философии, но и полезно в литературной критике и публицистике.

Если литературная критика не ограничивается лишь наблюдениями и прослеживанием художественной литературы, а стремится стать авангардом, указывая ей путь, то она должна насыщаться не только литературой, но и логическим анализом социально-духовной реальности и научно-философскими знаниями, а также суметь органически объединить образное и логическое мышления.

Как справедливо отмечает А.Имангулиева, «Задача критики – развивать вкус, “он проникает в кла-

¹ *Ибн ал-Араби*. Мекканские откровения (ал-Футухат ал-маккия). – Пер. с араб., прим. И библиогр. А.Д.Кныша. – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1995. с. 49.

² *А.Имангулиева*. Корифеи новоарабской литературы. с.142.

довую души поэта и раскрывает его тайны” (Нуайме). Тем самым настоящий критик является воспитателем и наставником общества).¹

К сожалению, сегодня литературная критика опирается не на синтетическое мышление и не на философский анализ, а больше проявляет интерес к публицистике или же вытесняется публицистической формой мышления.

В условиях независимости, когда созданы все условия для отражения общественной жизни, публицистика развивается быстрыми темпами. Однако это развитие носит в основном экстенсивный характер. Появилось столько неисследованных тем, что публицистика «чувствует себя на коне». Однако именно по этой причине она востребована, и ее социально-значимая сторона вращается на поверхности, оставляя в стороне глубинный анализ сущности проблемы. Поэтому современная публицистика, касаясь многих проблем, в основном носит описательный характер.

Сегодня, чтобы на должном уровне осветить накопившиеся социальные, экологические, демографические и духовные проблемы, требуются специальные научные исследования. Однако тенденция литературного процесса такова, что характерная для современности иллюстративность, перейдя на уровень серьезных научных и художественных поисков, даст возможность литературной критике подняться на уровень синтетического мышления.

¹ Там же, с. 184-185.

Романтизм, поэзия и цивилизация

*Увидел свет в бездонной тьме
И словно ночь растаяла в лучах рассвета.*

Ш. Сухраверди

Дальтоники воспринимают мир в двух цветах – белом и черном.

Художники, в отличие от других, видят сотни оттенков различных цветов.

С помощью физической аппаратуры можно увидеть не воспринимаемые невооруженным глазом цвета. Ультрафиолетовый и инфракрасный свет многократно увеличивает угол зрения.

Впоследствии физики выявили, что все цвета и их различные оттенки, в сущности, являются составной частью белого света. Реальный мир, мир событий, проявляются в градации белого света и в ее искаженных вариациях. Тьма – признак отсутствия света. Черный цвет – это цвет пустоты, небытия.

Философское учение о диалектике бытия и небытия, нашедшее свое отражение в метафоре «Свет-Тьма», оказывается, имеет свои естественные основания.

Однако когда великие философы Востока старались объяснить мир как противоположность света и тьмы, в физике еще не было учения о природе света, о спектральном анализе белого света, а также учения о «черном ящике» и «черной дыре». Опережение научного мышления художественным мышлением характерно для восточной философии. Однако это качество присуще и романтической поэзии Запада.

У. Уитмен писал:

*Я вместил в себе целый мир,
предметы зримые и незримые,
Таинственный океан, в который впадают реки,
Пророческий дух материи,
сверкающий вокруг меня...¹*

Анализируя взгляды Уитмена на этот вопрос, Аида Имангулиева сравнивала его с Амин ар-Рейхани: «Уитмен писал “о великой моральной духовной силе”. Эти слова американского поэта согласуются с тезисом ар-Рейхани о том, что «в улучшении личности – улучшение общества...».² Да, высшая цель на Востоке – достижение совершенства личности, чистой духовности.

Для очищения «Я» необходимо освобождение человека от внешних влияний. Хотя процедуру очищения великие философы выражали различными словами, по сути, речь идет об одной и той же сущности,

¹ Лонгфелло Г.У., Уитмен У. Стихотворения и поэмы. 1986. с. 315.

² А.Имангулиева. Корифеи новоарабской литературы. с. 144.

которая отражена в аскетизме, отшельничестве, суфизме и т.д. Сухраверди в своем произведении «Взгляды философов» пишет: «Знай, что люди, которые накапливают знания тренировкой своего духа и тонко размышляют о первопричине и производных от нее, а с сокращением питания ослабляют силы, тогда их мысли будут в согласии с сердцем, а их молитва – с языком». «Пределы совершенства души проходит через умение найти то, что не воспринимается зрением и слухом». «Если душа благородна, ... то общаясь со Святым духом, она получает знания от него». Невидимые им вещи проясняются, и душа общается с ними... Они видят призраки в самой лучшей воображаемой форме. Приобретают знания и способность видеть скрытые вещи». ¹ Ослабление тела, сокращение связей с материальным миром, отдаление человека от своего первоначального материального бытия и, наконец, победа над своими желаниями.

Отречение от собственной воли, самоподчинение более высокой, божественной воле – все это шаги в направлении очищения «Я». Возникает простой вопрос, приобретает ли «Я» тем самым возможность вхождения в другой мир, или же этот другой мир находится в самом «Я»? Те, кто произносил “*Ənəlhəqq*” («я есть бог») и поддерживал второй вариант высказывания, обвинялись в безбожии. Однако стоять у порога священного мира, Святого духа, Абсолютной идеи и праведного мира, войти с ними в контакт – не

¹ Ş. Suxraverdi. İşıq heykəlləri. // Şərq fəlsəfsi. Bakı. “Elm”. 1999, s. 213-214.

является ли это, в сущности, способом приближения к божественному миру с надеждой и опорой на Всевышнего.

Путь философствования проходит через стремление «Я» к очищению.

Феноменология, выдвигая тезис об отдалении идеи, эйдоса от влияния чувственного опыта, почему-то забывает, что философия начинается именно с этого момента. Или же вновь, акцентируя свое внимание на этом, она выступает инициатором возвращения к истинной философии в Новое время?

В философии озарения эта идея отделения истинного света от света смешанного представлена как попытка слияния с истинным светом.

Истинный мир, открывающийся от «Я»! Исходящий из чувственного мира и прошедший через «Я» путь к истинному миру!

Два мира пересекаются во мне... Во мне вместятся оба мира (Насими). Текущий мир и мир вечности.

Этот второй мир – мир идей. Начальный и вечный. Двери этого мира – очищенное «Я».

Это – мир истины. Посетить этот мир удастся не каждому. Полученные здесь знания – истинны. В силу того, что идея здесь раскрывается благодаря внутреннему свету – озарению, она свободна от изъянов практического опыта. Так как сама идея и взаимосвязь между идеями вечны, они истинны для всех случаев и всех мгновений.

Не то «Я», которое отправляется по ту сторону

мир, а то, которое стоит на перепутье двух миров, способно общаться и с этим, и с другим миром. Однако мгновения общения различны. Между ними находятся время, сам человек и его мир.

Зона пересечения – это наш реальный мир.

Большой интерес представляет то, как этот вопрос находит свое решение в романтической поэзии Востока и Запада. Оказывается, что их представители сходятся во взглядах на соотношение духа и тела. Сравнивая поэзии У.Блейка и Дж.Джебрана, А.Имангулиева отмечает, что «влияние Блейка на Джебрана как бы подтверждается тем, что они одинаково подходят к кардинальной философской проблеме понимания сущности человеческого «я». И Блейк, и Джебран отвергают двойственное, дуалистическое рассмотрение человеческой личности, не разрывают ее на материальное и духовное, на душу и тело, а видят ее как нерасчленимое единство – с миром (богом), с самим собой».¹

Материальный мир сохраняет в себе копию идей. Как справедливо отмечал Платон, все, что есть в этом преходящем мире, является тенью идей. Однако дело в том, что эта «тень» не совсем является тенью. Здесь участвует второе начало, то есть материя. Лишь попадая на эту бесконечную, неструктурированную, бесформенную, безвременную и безпространственную материальную почву, идеи, копируясь в ней, рождают известные нам мир вещей, мир явлений и предметов. Человек одной ногой стоит именно в этом мире, и сам

¹ А.Имангулиева. Корифеи новоарабской литературы. с. 20.

он создан как воплощение идеи человека в материальном. Это именно то материальное, которое в священных книгах выражается словами «земля», «грязь», «глина». Оно оживает, когда в него вдыхается дух. Живое же является носителем желаний. Но и другие предметы являются носителями некой идеи – копии.

Идея существует как цель в себе. «Я» входит в общение с ней и чувствует ее. Это чувство протекает не через ощущение; речь идет о чувстве, пропущенном через сердце, благодаря чему возникает романтическая поэзия.

Смысл человеческой жизни определяется тем, какой цели она служит. Однако сам ли человек выбирает цель, или он приходит (или его приводят) в этот мир для достижения определенной цели?

Безусловно, у человека есть свои желания, намерения, творческие планы. Однако является ли он автором идеи своего существования, личной жизни? А если не он, то кто же?

Жизнь человека является процессом реализации свойственных ему потенциальных качеств.

Оптимальная деятельность человека как существа, обладающего физическим телом, как биологической системы, заключается в реализации того, что дано ему генетически (запрограммировано). Человек рождается, растет, достигает оптимального предела физико-биологической силы, затем стареет, его организм все больше и больше ослабевает и в результате различных болезней (выход за пределы программы) и естественного изнашивания постепенно теряет функ-

цию, предназначенную для удержания души, пространства для души (в действительности, будучи дискретным процессом, он именуется моментом смерти).

Человек приходит не в пустой мир. До его рождения в мире уже существует определенная природная и общественная среда, у которой есть своя душа, свои критерии и круг приоритетных интересов. Люди, попавшие в эту среду, пытаются служить этим интересам, строить свою жизнь с точки зрения этих критериев. Религия учит людей не оставаться в рамках замкнутой жизни, указывает им путь слияния с бесконечным, служения Истине, наставляет жить по принципам Добра и Добродетели.

Если человек способен отличить истину от лжи, правильный путь от неправильного, то каждый свой шаг он будет предпринимать именно с точки зрения этих критериев. Однако самое трудное – достичь истины.

Каждое событие, в которое вовлечен человек, имеет свою логику, свою идею. Однако эти события являются составной частью других, более грандиозных событий, которые, имея свои идеи и цели, также входят в общечеловеческую деятельность. Откуда появилось человечество и куда оно направляется? Есть ли общее направление, общая конечная цель? Если есть, то в какой степени цель и направление деятельности каждого человека соответствуют этой общей цели и в какой степени противоположны ей?

Человек может отказаться от своей воли и «плыть по течению», то тогда он окажется безынициаци-

тивным, он осознает, что все это преходяще, тленно, бессмысленно. Однако он также не будет знать, в чем именно заключается подлинный смысл бытия. Религиозные чувства позволяют человеку жить в этом бесконечном и сложном водовороте событий, если и не своим умом, то хотя бы по велению сердца, уповая на Бога.

Проблема соотношения телесного, душевного и духовного была одним из основных идейных истоков романтической поэзии. Так, анализируя творчество Уитмена, А.Имангулиева ссылается на следующую мысль арабских исследователей Ихсан Аббас и М.Наджм: «Уитмен, считал, что человек может достичь свободы, освободив свой разум и тело через демократию, свою душу через любовь, а свой дух через религию».¹

Однако Бог наделил человека ограниченными знаниями, особенно о душе. Что означает выражение «прислушаться к своему сердцу»? Выражаясь точнее, в каком состоянии должно находиться сердце, чтобы ее слышать? Ведь если человек полностью не освобожден от повседневных забот, от соблазнов телесного мира, его сердце не сможет показать ему истину. Прежде всего необходимо очистить свою душу.

Что означает очищение сердца и души?

В даосизме, учении о йоге и др. от человека требуется освободиться от всех телесных желаний, устра-

¹ Аббас И., Наджм М. аш-Ши`р ал-араби фи-л-махджар. // См.: А.Имангулиева. Корифеи новоарабской литературы. с. 20-21.

нить посторонние воздействия и т.д. То есть человек должен освободиться не только от своей страсти к деньгам и богатству, потребности есть и пить, но также перестать видеть, слышать, чувствовать жару и холод, ощущать твердое и мягкое и т.д. Но тут возникает другой вопрос? Где и что чувствует человек, отделившись таким образом от мира предметов, что показывает ему открывшийся внутри него новый глаз – глаз разума? Однако до раскрытия глаза разума человек пытается *смотреть на мир глазами своего тела*, а не познавать его посредством органов чувств. Согласование знаний, полученных посредством чувственного опыта с «велением сердца», глазом разума, является одним из важных условий, необходимых для духовной целостности человека. Продолжительность жизни ограничена, мир – это суета сует.

Для преодоления временной и пространственной ограниченности человек стремится выйти за пределы сферы влияния локальной среды, слиться с бесконечностью, стать ее неотъемлемой частью.

Однако человек является временным участником процессов, поэтому он не может видеть начало и конец событий.

Полностью можно наблюдать только те события, продолжительность которых короче человеческой жизни. Остальные события представляют для человека таинственный поток, источник и направление которого неизвестно. Но поскольку имеется возможность познать сущность целого, более продолжительные процессы остаются неясными для человека. (Правда,

общественный опыт приходит на помощь человеку, и он пытается продлить свою жизнь за счет опыта, накопленного человечеством). То есть, жизнь интерполируется в направлении к прошлому. (Однако, поскольку и этот промежуток времени недостаточен по сравнению с возрастом мира, то человек не может избавиться от синдрома гостя в этом мире).

Человеческая жизнь, протянувшись из прошлого в будущее, пытается охватить все время в целом. То, что невозможно осуществить за одну человеческую жизнь, претворится в жизнь последующими поколениями – человечеством. История человечества короче жизни Вселенной в той мере, в какой коротка человеческая жизнь по сравнению с историей человечества.

Вечность находится не в окружающей нас действительности, а внутри нас. Бесконечность, неисчерпаемость присущи миру идей, духовному миру человека. Человек ограничен физически, но неисчерпаем духовно.

Те, кто хочет слиться с вечностью, должны возлагать надежду не на историю человечества, а на древность и бессмертие души, духовного существования. Хотя человеческое тело является частицей Вселенной, тем не менее, дух человека в силах охватить мир, Вселенную! Это хорошо известно тем, кто живет ради удовлетворения потребностей души, а не тела.

Цивилизация и общество

Распространенная тема всех романтиков – вера в прогресс общества, убеждение в вечном, ни на миг не останавливаемом его движении по пути совершенствования.

Аида Имангулиева

С развитием техники и созданием современных коммуникативных средств, кажется, что Земля уменьшается. Сокращаются расстояния, увеличиваются связи не только в одном районе или городе, но и между народами и государствами. С того времени как верблюжьи караваны заменились реактивными самолетами, по разным причинам увеличилась миграция людей. С другой стороны, и спутниковое телевидение, и интернет практически свели на нет проблему расстояний. В результате связь и общение между людьми, живущими на разных континентах, становится легче, чем с близкими соседями. Благодаря развитию техники как бы осуществляется многовековая мечта человека слышать и видеть на расстоянии, летать, подняться в космос и т.п. В этом смысле дух романтиче-

ской поэзии вполне созвучен с теми реалиями, которые достигаются уже не с помощью поэзии, а науки. В этом плане мы согласны с тезисом о том, что дух Запада сопряжен с наукой и технологией. Очень естественно был воспринят технический прогресс таким американским романтиком, как Уитмен, который в своих стихотворениях даже воспевал цивилизацию. Однако по-другому отнеслись к техническим переворотам Эмерсон, Джебран и Рейхани. Вернее отклики цивилизации, которые дошли до отчизны Джебрана и Рейхани имели уже не очень-то положительные последствия. Не случайно, Рейхани в своем стихотворении, посвященном городу Бейрут, пишет:

«Бейрут – цветок цивилизации и болезнь ее болезней. Бейрут – жемчужина Востока в медной оправе Запада.

Грязь, нечистоты и пыль на улицах Бейрута ... и в литературе его, и в политике, и в религии!»¹

Исследуя поэзию Джебрана, А.Имангулиева обобщает его взгляды следующим образом: «У Джебрана наступление на Восток цивилизации с Запада ассоциируется с гибелью природы и несчастьем для тружеников... В сущности, всем романтикам было чужда эстетика городской жизни. Ей они противопоставляли жизнь простых людей на лоне природы. В антиурбанизме Джебрана мы также наблюдаем выражение характерно романтического недовольства теми

¹ См.: Современная арабская проза. Перевод с арабского. М. 1961, с. 61, 63.

изменениями в человеческой жизни, которые сопровождают индустриальный прогресс. Даже в ранних произведениях Джебрана вырисовывается идея «возврата к природе».¹

Вместе с тем развитие коммуникативных средств создает условия для более тесной взаимосвязи между государствами, общественными организациями, социальными системами, различными образами жизни, способами мышления, культурами, нравственными и религиозными ценностями. Взаимосвязь разновидностей, с одной стороны, создает условия для взаимообогащения, а с другой – становится причиной появления новых противоречий и конфликтов. Одним словом, с расширением связей житель какой-либо одной страны желает чувствовать себя общепланетарным жителем. Но каким путем? Усвоением языка, культуры, образа мысли других народов, или, напротив, навязыванием всему миру своих культурно-духовных ценностей. Идеи о «столкновении цивилизаций», «диалоге культур» и «плюрализме культур» являются попыткой ответить именно на этот вопрос. Однако вначале весьма важно определить, какие из существующих на сегодня значительных культур коренным образом отличаются друг от друга по образу мысли и образу жизни? Каждый народ, этнос имеет свои специфические особенности. Однако если взять широко-масштабно, то можно наблюдать множество схожих черт и особенностей, что дает основание говорить

¹ А. Имангулиева. Корифеи новоарабской литературы. с. 97.

всего лишь о нескольких больших цивилизациях и культурах.

Одним из таких делений, в большей степени носящем символический характер, является восточное и западное мышление, восточная и западная цивилизация. В отличие от национального и религиозного деления, здесь на первый план выходит уровень развития общества и избранный путь развития, как показатель его сущности. Некоторые представители восточной мысли, в частности, арабский поэт Джебран стали искать причины непропорционального развития на Востоке и Западе. Намекая на эту позицию поэта А.Имангулиева пишет: «Джебран, с одной стороны, осуждает Запад за эксплуатацию Востока, с другой, - Восток за бездейственность, покорность и смиренность.¹»

Одним из основных условий, определяющих нынешнее превосходство Запада над Востоком, являются более совершенные отношения в системе индивид-общество и оптимальная организация общества. Если на Востоке свобода понимается как стремление каждого жить согласно своим собственным желаниям и интересам, то на Западе человек, чувствуя себя в первую очередь членом общества, свою свободу находит в рамках устоявшихся общественных отношений. Здесь каждая личность, не подчиняющаяся существующим правилам, свой протест выражает не путем нарушения этих правил, а путем борьбы за изменение

¹ А.Имангулиева. Корифеи новоарабской литературы. с. 123.

общественных отношений в целом и за обновление идеи, стоящей в основе этих отношений.

Организация общества влияет на жизнь каждого индивида. Однако не каждый индивид способен понять сущность процессов, происходящих в обществе, и осознанно включиться в них. И самый легкий путь переложить это дело на усмотрение других и стихийно включиться в общественный поток. Но, насколько этот путь обеспечивает свободу и счастье людей?

Согласно Гегелю, свобода есть познанная необходимость. Другими словами, для простых людей быть свободным в обществе – значит уметь понимать и принимать существующие в обществе законы и принципы, лежащие в их основе. Индивидуальные идеалы и планы деятельности должны соответствовать общественным. Главное – ясное представление цели. Как пишет Амин ар-Рейхани, «сколько людей терпят неудачу потому, что не знают хорошенько свои цели, а когда узнают, то не могут найти ближайшей и надежной дороги».¹

Как и все материальные проявления, общественная реальность и утвердившаяся система общественных отношений, есть проявление некой идеи. Поэтому те или иные реформы на уровне структуры общественной жизни, в первую очередь, требуют адекватных изменений, обновлений в иерархии идей.

Каждая личность, живя своей индивидуальной жизнью, как член общества одновременно является

¹ *Амин ар-Рейхани. Зерна для сеятелей. // Современная арабская проза. (Пер. с араб.). М. - Л. Худож. лит. 1961, с. 75*

участником широкомасштабного социального процесса. Конечно, этот шанс каждому в равной степени не дается.

Кому-то суждено, играя ведущую роль в общественных событиях, попасть в историю человечества, в то время как тысячи людей становясь объектами, принимают участие в общественной жизни и не оставляют никаких следов в истории. Таким образом, без тысяч и миллионов, без массы отдельные личности, какими бы гениальными они ни были, не могут развивать общество, так как общество есть единство народа и личности, массы и идеи. Лишь тот может превратиться в большую личность, кто несет отличную от устоявшегося общественного сознания идею, которая не только по значимости, но и в количественном отношении может стать движущей силой общественных процессов. Именно идея создает условия для выстраивания и организации разнонаправленных событий в нужное русло. Новая идея вносит живую струю в происходящие события и направляет их в определенное русло. Ее роль похожа на роль поля для заряженных частиц, которые не могут сами себя направить. Не случайно, К.Маркс отмечал, что важным является не усвоение идеи массами, а приобщение масс к идее.

Однако, даже самая ценная идея, сама по себе недостаточна для общественного прогресса. Чтобы сплотить хаотично разрозненные массы вокруг какой-либо идеи, требуется целенаправленная работа. Материализация идеи, ее проявление в реальной общественной плоскости, в сущности, есть процесс переки-

дывания моста от идеи к реальности.

Если образно сравнить общество с пирамидой, то большинство ее «строителей» окажутся на нижнем ярусе. Число людей, расположившихся в верхних слоях, будет уменьшаться. На вершину могут подняться лишь единицы. На нижних ярусах царят события и материальная жизнь. Идея же спускается сверху вниз. Если самую высокую идею принять за пиковую точку пирамиды, то здесь есть только идея, и ничего материального. Хотя высота и максимальна, но так как основание пирамиды сводится к нулю, объем также нулевой. С понижением высота уменьшается, а основание расширяется.

Из низов же социальной структуры до уровня творческой идеи могут возвыситься лишь единицы. Это значит, что такой человек отличается от других, выделяется среди массы и способен подняться над обществом. Здесь определяющей движущей силой являются интеллектуальное творчество и духовно-культурный потенциал, который *подобен сжатой потенциальной энергии*. Ограничительный барьер существующих общественных норм не дают возможности для актуализации этой энергии до тех пор, пока сжатая идея и уровень волевого потенциала не достаточны для преодоления этого барьера.

Структура общества в том случае считается оптимальной, когда ею управляют люди, стоящие по уровню идей – на верхних ярусах пирамиды. То есть, правительство должно быть создано из интеллектуальной элиты. Это на первый взгляд не согласуется с

принципами демократии.

С одной стороны, идея демократии и народного самоуправления довольно привлекательна. С другой стороны, число людей, стоящих на вершине в силу своего интеллектуального и культурно-духовного уровня всегда меньше, чем количество стоящих на средних и нижних ярусах. Поэтому демократию можно было бы понять как управление нижестоящих вышестоящими. Тогда как развитое общество должно основываться на управлении нижестоящих вышестоящими. Именно поэтому такие великие мыслители, как Платон, уже в те времена были против демократии. Позиция противников демократии базируется на том, что основным критерием в системе управления является не фактор большинства или меньшинства, а фактор мировоззрения и интеллектуального уровня. Так родилась идея власти одного – то есть монархии или элиты (аристократии). Идея справедливого шаха, родившаяся на Востоке, относится к таковому.

Можно с различных позиций подходить к отношениям «личность и масса», «личность и общество», «индивид и толпа». Еще до того, как проблема была осмыслена на философско-теоретическом уровне, к ней уже формировалось определенное отношение среди народа. Следует отметить, что народ всегда осуждал тех, кто оторвался от массы и стал выше или ниже толпы, выделился в отрицательном, да и в положительном смысле. Рекомендуется раствориться в массе, не выделяться. А это преграда на пути прогресса. Ибо общество во все времена развивалось бла-

годаря носителям новых идей, выделившихся от массы. Ведь кто-то должен возвыситься над массами, смотреть с высоты и пламенем своего сердца осветить путь заблудившимся в темном лесу, как известный герой М.Горького Данко. В противном случае в обществе не может быть развития. Движущая сила общественного развития измеряется именно потенциальной духовной энергией и харизмой поднявшихся над толпой людей.

Итак, личности являются двигателями общества и общественного прогресса. Они выделяются и возвышаются своими идеями. А общественное развитие осуществляется за счет приобщения масс к этим идеям.

Понятие цивилизация фактически адекватно понятию общественного прогресса. А общественный прогресс зависит от организационной структуры, от эффективности взаимосвязи и координации идей и деятельности масс.

Последовательность расположения людей в обществе понимается не только в геометрическом смысле. Здесь важно обеспечить каждому свое место. Так, работа общества как четко отлаженного механизма зависит от использования многообразия людей. При однообразии членов общества не может быть развития. Нивелирование знаний, навыков и способностей тормозит оптимальную реализацию принципа разделения труда. Развитие порождается от единства многообразия.

Романтизм в отличие от реализма видел в труде не только полезную деятельность, но и способ осуществления творческих сил человека. Так Джебран описывает труд:

«Всегда говорили вам, что труд – проклятие и работа – тягость.

А я говорю вам: когда вы трудитесь, вы исполняете часть самой ранней мечты земли, уготованную вам в те времена, когда эта мечта родилась,

И, работа, вы истинно любите жизнь.

*А возлюбить жизнь через работу – значит приблизиться к глубочайшей тайне жизни».*¹

Подобное отношение к труду можно увидеть у ар-Рейхани: «Главное достоинство труда в том, что он сам по себе и цель, и средство, – наслаждение в нем, а не в его результатах».²

Цивилизация основана на двух движущих силах. Первый источник – повышение знаний и способностей каждого человека, а это в силу природных ограничений возможностей человека имеет свой определенный предел. Невозможно обрести новые знания от суммы людей, обладающих одинаковыми знаниями. Второй источник – подготовка крупномасштабных и сильных общественных механизмов из целенаправленной комбинации усилий специализирующихся в различных сферах людей. Первый направлен на развитие и совершенствование личности, а второй – на развитие и

¹ Дж.Джебран. Избранное. с. 353.

² Амин ар-Рейхани. Зерна для сеятелей. // Современная арабская проза. Перевод с арабского. М. 1961. с. 75.

совершенствование общества. Первое направление характерно для Востока, а второе для Запада.

Однако сегодня на Западе наблюдается смена парадигмы. Происходят структурные перестановки, меняются критерии.

Восточная и западная цивилизации: национальный и религиозный аспекты

*Рука разума познающая,
рука души – бессмертна...*

Амин ар-Рейхани

Прежде чем сравнивать ценностные ориентиры современного Востока и Запада, выдвигать определенные суждения об оптимальных формах их взаимоотношений, следует обратить внимание на то, какие исторические пути развития прошли эти ценности и в каких соотношениях они находились на протяжении длительного времени.

Если понятие «цивилизации» теснейшим образом было бы связано с религиозными ценностями, тогда можно было бы говорить о различных цивилизациях, соответствующих различным религиям. Тогда христианская цивилизация была бы ровесницей Библии, а исламская цивилизация – Корана. И только в случае, когда религиозно-нравственные ценности выдвигались на передний план, можно было говорить о

движении назад, свойственном для определенных периодов, так как важнейшие этапы интенсивного развития человечества, особенно периоды развития цивилизации, примечательны не сближением с религиозными ценностями, а, напротив, отдалением от них.

Если исходить из того, что основным условием зарождения цивилизации является появление городов и первых государств, то оно было бы связано с историей Древнего Востока. Или же, если основное условие зарождения цивилизация связать с формированием "Homo sapiens" и изготовлением первых орудий труда, то возраст цивилизации был бы адекватен самой истории. При таком понимании цивилизации неправильно было бы говорить о ней только в доисторическом времени. Однако если мы будем исходить из традиционного, на наш взгляд, более правильного понимания цивилизации, тогда увидим, что она носит общечеловеческий, а не национальный или религиозный характер. В основе цивилизации лежит разделение труда. Чтобы общество было устойчивым, люди не должны были повторять друг друга, а развивать свои способности в разных направлениях и тем самым приобрести возможность дополнять друг друга. Восточный идеал, представляющий каждого человека цельным, совершенным, как замкнутую систему, не сходится с западным идеалом, предполагающим общественную гармонию совершенства, достигнутую благодаря объединению узкоспециализированных, односторонних людей на основе определенного порядка.

Цивилизация – это прежде всего процесс становления и совершенствования общества. В этом смысле сравнение восточных и западных ценностей тесно связано с приоритетом человека и общества. Арабские поэты-эмигранты Дж.Джебран и Амин ар-Рейхани будучи носителями восточного духа, вместе с тем освоившие западную общественную среду, легко замечали различия между двумя цивилизациями. На это обращает внимание и Аида Имангулиева: «Глубоко неудовлетворенный образом жизни и на Западе, и на Востоке, положением человеческой личности в обществе, социальным неравенством, ар-Рейхани видит выход из несправедливого и тяжелого порядка не в насильственных переворотах, а в реформаторской деятельности, просвещении».¹

С одной стороны, единый или целостный процесс, ведущий к совершенному обществу, а с другой – стремление к нравственному возрождению с целью реализации идеала совершенного человека.

Конечно, каждое реальное явление обладает не одной, а совокупностью разноуровневых сущностей. Именно поэтому научный диалог на уровне явлений невозможен. И цивилизация, являясь широкомасштабным, сложным общественным явлением, отличается от материального выражения некой отдельной чистой идеи. Вместе с тем при сравнении с восточными ценностями она в большей мере предстает как западное явление. Конечно, основа цивилизации была заложены на Востоке, но по своей сущности это скорее западное

¹ А. Имангулиева. Корифеи новоарабской литературы. с. 147.

явление, как например, христианство, более распространенное на Западе, в сущности – явление восточное. С этой точки зрения, ценности Библии и Корана вместе взятые следует противопоставить материальной цивилизации, а не друг другу.

Успех европейских стран в научно-технической области и отставание исламского мира часто связывается с разделением христианской и исламской религий. Причем вместо научного анализа, мы зачастую встречаемся с идеологизированными и псевдонаучными суждениями. Вызывает удивление и сожаление аналогичная позиция таких видных социологов современности, как Т. Парсонс и С. Хантингтон.

На самом деле, уже давно известно отношение и христианства, и ислама к науке. Христианство с самого начала своего зарождения выступало против свободомыслия и научных исследований. В частности, после формирования христианства как социального явления, служители религии для сохранения своих позиций в обществе считали противозаконными все, что было за пределами их догм. Инквизиция – это порождение именно христианства. Ислам же не только не запрещал, а напротив, способствовал и призывал людей к разумным действиям и научным поискам. Конкретно обозначив сферу своего влияния на духовный мир и образ жизни людей, ислам старался не вмешиваться в их профессиональную деятельность. Именно по этой причине в период зарождения и распространения ислама начинается интенсивное развитие науки. В начале арабские страны, а затем весь исламский мир

по уровню развития науки занимали самые передовые позиции. Крупные духовные служители одновременно делали большие научные открытия, исследовали многие области науки.

Аль-Кинди, аль-Харазми, аль-Фараби, Бируни, Омар Хайям, Ибн-Сина, Насреддин Туси, Ибн-Рушд, Улугбек и другие внесли большой вклад в развитие математики, астрономии, механики, физиологии, физики, медицины, химии и во многих областях положили основу современной науки.

Это был тот период, когда после принятия христианства в Римской империи в развитии науки, культуры и технологии создалась тысячелетняя пауза, и эстафету развития античной науки и культуры арабы взяли в свои руки.

И только спустя четырнадцать столетий после зарождения христианства и семь столетий после зарождения ислама в мире наступил новый перелом в развитии науки и техники, а также цивилизации. В Европе начался период Ренессанса. В XV-XVI вв. зародилась новая мировоззренческая парадигма, прямо противоположная канонам христианства. Борьба инквизиции со свободомыслием, длившаяся столетиями, наконец, завершилась отделением науки от религии и рождением нового мышления и новой Европы. Один из идейных предвестников Нового времени Френсис Бэкон уже не мог оставаться идеологом христианства. В Европе в стороне от христианских канонів начиналась совершенно свободная новая жизнь. Христианство же все более символизировалось, став делом со-

вести отдельных личностей, загонялось в узкие рамки и отстранялось от государства и ведущей линии общественного прогресса.

Именно формирование науки как независимого от религии социального явления, раздвоение человека, обладающего отдельным отношением к религии и науке, стало фактором свободного развития науки.

А на Востоке в силу того, что религия в открытой форме не препятствовала развитию науки они и сегодня идут в одном ряду. Именно терпимость, лояльность и либеральность исламской религии к науке позволили ей на протяжении столетий оставаться под опекой и влиянием ислама. А наука со своей стороны, не видя в религии своего врага, не пыталась уйти из-под ее влияния. Тем самым, как бы парадоксально не звучало, на Востоке основным препятствием для науки явилось не враждебное, а напротив, попечительное отношение к ней ислама, которое не позволило науке полностью оторваться от религии и выйти на скоростную дорожку.

Тем не менее, последующие годы улемы, показывая большую религиозность, чем пророки, чтобы поставить людей в большую зависимость от религиозных догм, усугубили их придуманными ими же новыми правилами и запретами. Подобные процессы, характерные также для христианства, породили крылатую фразу «больше католики, чем сам Римский Папа». В итоге, в сущности не являясь врагом науки, ислам постепенно стал играть реакционную роль и стремился держать науку в пределах своего влияния.

Конечно, наука по своему содержанию отличается от религии. Она не против религии, просто находится в другой плоскости. По существу они не должны противостоять друг другу, так как их пути не пересекаются, не сталкиваются. Говоря об отношении к науке на Востоке, Дж. Афгани подчеркивает недопустимость выдвигания на первый план исследований в области религии, считая их особой сферой науки, и оценки точных наук как «европейские», что по существу приводит к отчуждению мусульманского мира от общечеловеческого научного прогресса. Такая односторонняя позиция фактически означает добровольный отказ от вклада арабоязычных ученых в области естественных наук в сокровищницу мировой науки.

Противоречия между наукой и религией могут возникнуть в том случае, когда наука выходит за «свои» пределы и пытается заменить веру, стремясь оспаривать наличие или отсутствие Бога. С другой стороны, религия в том случае может выступить против науки, когда забывая о том, что она есть явление веры, пытается выступить как явление познания и объяснить процессы, происходящие в мире. Да, прекрасно, когда вера и познание обособлены друг от друга. Переходя свои границы, каждая из них становится реакционной.

На Западе, несмотря на официальное отделение науки и государства от религии, есть идеологи, которые причину прогресса видят в своей религии, а причины отсталости других связывают с их религией. Од-

нако такого рода суждения далеки от научного подхода и их идеологическая подоплека несомненна.

На наш взгляд, использование религий в идеологических и политических целях должно быть пресечено. Если этот процесс не будет приостановлен, то пострадают все стороны. Нельзя допустить, чтобы достигнутые человечеством новые огромные возможности, были использованы для новых крестовых походов и для глобальных инквизиций.

*Центральным элементом каждой культуры
или цивилизации являются язык и религия.*

С. Хантингтон

В современную эпоху одной из самых распространенных точек зрения на Западе являются попытки отождествления цивилизации с языком и религией. Ни у кого не вызывает сомнения тот факт, что основу духовной культуры составляют эти два явления, ибо язык и религия являются основанием, носителем национальных духовных качеств, обычаев, традиций и нравственных ценностей народа. Особенно это касается устного народного творчества, которое, представляя общественное сознание, в своей целостности характеризует народ. Большинство духовно-нравственных ценностей формируется под действием религии или оказывается под ее непосредственным влиянием.

Цивилизация, в отличие от духовной культуры, формируется не на чувствах, а на интеллекте. Интеллект, в свою очередь, предстает как явление общечеловеческое и универсальное. Иными словами, все люди, независимо от расы, языка и религии, мыслят на основе одних и тех же логических принципов. Логика для всех одинакова. Познание мира, естественные науки и механизм их использования – все это является совершенно одинаковым с точки зрения логики и мышления. Они не связаны ни с национальной, ни с религиозной принадлежностью. И если цивилизация представляется как продукт разделения научного труда и научно-технического творчества, то могут ли язык и религия играть центральную роль? Те, кто пытается связать христианство с современной цивилизацией, выходят за рамки самого понятия цивилизации. Осознают ли они это?

Самуэль Хантингтон связывает с Западом все, что принадлежит всему человечеству и является универсальным для него. Какая цель преследуется им? Не отрицание ли универсального мышления и интеллекта, самого существования науки на Востоке? Видимо, задача состоит в том, чтобы разделить мир не на Восток и Запад, а на Запад и не-Запад. Для не-Запада сохраняются только неуниверсальные показатели или показатели, находящиеся за пределами всеобщего и универсального.¹

¹ С. Хантингтон. Столкновение цивилизаций. М., Пер. с англ., АСТ, 2003, с. 90-91.

Мотивы, связанные с языком, хорошо известны. Не лишена оснований позиция тех, кто говорит о необходимости принятия английского языка в качестве международного языка в области естественных наук.

В силу того, что наука предстает как общечеловеческое явление, мировая научная общественность, чтобы иметь возможность сотрудничать и обмениваться информацией, должна пользоваться единым языком. Использование в этом качестве английского языка вовсе не свидетельствует о его специфической языковой особенности, оно есть следствие преимущественного положения англоязычных народов в таких важнейших социальных сферах, как военно-политическая, экономическая, коммуникационная и др. В античное время роль всеобщего языка в науке играл греческий язык, в средневековом Востоке – арабский (вплоть до XVIII в.), в Европе – латинский. В XIX в. за мировой язык науки в конкуренцию вступили такие европейские языки, как английский, французский, немецкий. И, наконец, в XX в. победил английский. Наряду с ним, в системе социалистического содружества за гегемонию боролся русский язык. И эта борьба закончилась победой английского, точнее не английского языка, а опять же языка англоязычных стран.

Мы напоминаем эту краткую историю для того, чтобы лишний раз подчеркнуть, что приоритет определенного языка проистекает не из него самого как такового, он определяется той политической и экономической силой, которая стоит за ним. Если Р.Тагор, Дж. Халил Джебран, Амин ар-Рейхани пишут некото-

рые свои произведения на английском языке, то это вовсе не значит, что они представляют западное мышление, западную цивилизацию. По этой причине язык не может быть принят в качестве определяющего признака и показателя цивилизации.

Особое подчеркивание религии и выпячивание ее роли связано, вне всякого сомнения, либо с субъективными интересами, либо с недостаточным представлением ее сущности. В формировании философии религиозное чувство играет большую роль. И религиозное сознание, и философствование есть нечто отличное от формального мышления, которое доминирует в науке, в эмпирическом и теоретическом познании. По своей специфике религия и философия более характерны для Востока. Амин ар-Рейхани, имея в виду этот момент, пишет: «Я – Восток. Я владею философией и религией»¹.

Восток символизирует не только религию и философию, но и любовь. Поэтому одна из характерных тем суфийской поэзии – объединение религиозного чувства с любовью. Такая позиция служит также преодолению разницы между различными религиями. Один из самых известных суфийских поэтов-мыслителей Ибн Араби как бы объединяет все религии под знаменем любви. «Эту мысль он великолепно выразил в известных строках одной из поэм, посвященных прекрасной Низам:

¹ См.: *А. Имангулиева*. Корифеи новоарабской литературы. с. 150.

*О чудо, сад посреди пламени!
Мое сердце стало восприимчивым
к любому образу:
Оно и лужайка,
(на которой пасутся) газели, и обитель
(христианских) монахов,
Капище (языческих) идолов,
и Кааба (мусульманского) паломника,
Оно – скрижали Торы
и свитки Корана!
Я верю в религию любви,
Куда бы ни повернули ее караваны.
Любовь – моя религия и моя вера!»¹*

Как бы продолжая эту идейную традицию восточной поэзии, арабские поэты-эмигранты XIX-XX вв. Джебран, Рейхани и Нуайме также призывают к единой религии – религии любви. Как отмечает А.Имангулиева, «Нуайме считает, что бог – не Аллах, не Иисус, не Будда, а вечный нравственный закон. Толстой также воспринимал общность всех религий как некую общность вне зависимости от их наименования».²

Профессор Аида Имангулиева ведет сравнение также с русской классикой: «Как и для Толстого, для Нуайме бог есть любовь. Так как в каждом человеке лежит божественное начало, то любовь к богу проявляется через любовь к человеку. Следовательно, лю-

¹ А.Д.Кныш. Введение. // *Ибн ал-Араби*. Мекканские откровения (ал-Футухат ал-маккия). М., 1995. с. 31.

² А.Имангулиева. Корифеи новоарабской литературы. с. 221

бить бога значит любить всех. Любовь – самый действенный и всеобъемлющий закон человеческой жизни».¹

Когда происходит приобщение к вселенскому, бесконечному и вечному, тогда жизнь человека вмещает в себе и бесконечную жизнь после смерти, все невозможное делается возможным: жизнь становится более трогательной и нежной, глубокой и чувственной. Человек одновременно ощущает себя в бесконечном прошлом и бесконечном будущем. Эта связь времен, собственно, и переживается как протекание жизни и даже непосредственно как сама жизнь... Человек не растворяется в событиях, он освобождается от оков инстинкта и возвышается. Отдаляясь от бренной, плотской, временной материальной жизни, он восходит по ступеням духовного развития, целью которого становится стремление к духовно-нравственному совершенству, идеалу, соединению с Богом.

Душа человека наполняется возвышенным и святым чувством, поклонение Богу дарует ему крылья, с помощью которых он поднимается до высот духовного мира, раскрывающего перед ним свои самые глубинные секреты, содержащие ответы на все волнующие его вопросы.

Если индивид считает, что своими действиями и самой своей жизнью он представляет только самого себя и никого другого больше, то в этом случае он не-

¹ Там же, с. 220

сет ответственность перед законом, когда его действия «подсматриваются со стороны», представляя общественный процесс. В любом другом случае он несет ответственность перед самим собой. Такая позиция в целом является, как минимум, выражением эгоизма, она свидетельствует об ограниченности человека. Индивид оказывается неспособным преодолеть свой предел, свои масштабы и грани и возвыситься до масштабов универсальных и всеобщих - национальных, мировых и общечеловеческих.

В каждом случае человек, помимо самого себя, представляет еще и свою семью, отечество, нацию, государство. Будучи по сути своей человеческим, он представляет собой человечество. У индивида высоко развито чувство долга перед самим собой, государством и законом. Представляя нацию, человечность, обладая человеческими качествами, он несет ответственность еще и перед обществом и человечеством в целом.

Религиозное чувство как чувство ответственности человека перед Богом, если рассматривать его как высшая ступень в градации ответственности индивида перед семьей, нацией, человечеством, предстает уже как чувство осознанное, соединившееся с разумом или освоенное им.

Человек преклоняется перед Богом, выражает ему – Всевышнему, бесконечную благодарность за дарованные ему способности и за окружающие его красоты. Этим он духовно обогащается, становится твердым духом и непреклонным перед другими людьми.

Видеть и чувствовать гармонию и красоту природы и жизни, переживать это как состояние собственной удовлетворенности, быть благодарным за все это – значит воспринять, заложить всю эту красоту и гармонию в основание своей натуры. Действительно, испытывать чувство благодарности, преклонение перед теми людьми, которые обучают тебя, проявляют по отношению к тебе свою доброту, не принижает человека, а как раз наоборот – возвышает и облагораживает его.

Чтобы стать внутренне прекрасным есть один путь – умение воспринимать внешнюю красоту, т.е. красоту, существующую за пределами собственных границ, восхищаться ею, и слиться с ней.

У ограниченного человека, с примитивными чувствами, у которого чувство веры вообще отсутствует, не может быть и веры в Бога.

Без наличия святых чувств не может быть и ощущения абсолютной святости.

В современную эпоху и западный мир старается пропустить себя через фильтр философской мысли, и эта общечеловеческая склонность к философскому самосознанию сопровождаются появлением ряда новых философских течений. Однако, к сожалению, западные философы процесс общечеловеческого самосознания пытаются отмежевать от Востока и приписывают его как историческую заслугу исключительно себе. Да, общечеловеческий ум рано или поздно должен создать систему самосознания всей истории чело-

вечества и эта система, «вне сомнений», должна явиться продуктом западного мышления. И так думает не один Э.Гуссерль, а большинство. М.Хайдеггер свою позицию раскрывает еще более открыто. «Запад и Европа, только они обладают изначальной «философичностью» в течение всей истории».¹

Знаменательны в этом вопросе и взгляды Э. Гуссерля. Во-первых, потому, что он подходит к данному вопросу с позиции Запада и крайнего европоцентризма и старается решить его в масштабе «европейской цивилизации», не оставляя места для какого-либо существования Востока. В своем произведении «Кризис европейских наук и трансцендентальная философия» и в докладе «Кризис европейской цивилизации и философия» Гуссерль говорит, с одной стороны, о «едином общем смысле истории», о «придании смысла миру благодаря способности рассуждать, об «универсальном уме»,² с другой стороны, ограничивает общечеловеческое развитие европейцами и выдвигает на первый план выражение «европейская цивилизация». Отмечая необходимость создания единой целостной научно-философской системы как обобщенного результата участия людей в процессе развития единого, продолжительного самосознания и осознания мира, Гуссерль стремится создать философскую

¹ М. Хайдеггер. Что такое философия? – Путь в философию. Антология, М., 2001, с.147.

² Э. Гуссерль. Философия как строгая наука. Н., 1994, с.59-60.

систему, «очищенную» от натурализма и скептицизма, освобожденную от человеческой относительности.

По всей видимости, старания ученых, философов и поэтов направлены на общую цель – приведение разных цивилизаций в единое русло общечеловеческого прогресса.

Список использованной литературы

На русском языке

1. **Аникин Г.В.** Эстетика Джона Рёскина и английская литература XIX века. М., Наука, 1986.

2. **Байнфилд Г., Корнголд Е.** Между небом и землей. М., 1997.

3. **Байрон Дж.Г.** Собрание сочинений в 4-х томах. М., «Правда», 1981.

4. **Блейк У.** Бракосочетание Рая и Ада. Избранные стихотворения и поэмы. М., Эксмо, 2006.

5. **Блейк У.** Избранные стихи. Сборник, на англ. и рус. яз. М.: Прогресс, 1982.

6. **Бокль Г.Т.** История цивилизаций. – М.: Мысль, 2000.

7. **Брагинский И.С.** Возможен ли Ренессанс на Востоке? Сб.: «Теоретические проблемы восточных литератур». – М., 1969.

8. **Брагинский И.С.** Западно-восточный синтез в «Диване» Гете. // И.В.Гете. Западно-восточный диван. М., 1988.

9. **Варналис К.** Платон и поэзия // Эстетика-критика. М., ИЛ, 1961.

10. **Вассоевич А.Л.** Духовный мир народов классического Востока. – СПб., Алетейя. 1998.

11. **Вебер А.** Избранное: Кризис европейской культуры. СПб., 1999.
12. Восток–Запад. Исследования. Переводы. Публикации. – М.: Наука, 1988.
13. **Гегель Г.В.Ф.** Лекции по эстетике в 2-х томах, т. I-II. С.-Пб., Наука, 2001.
14. **Гегель Г.В.Ф.** Философия истории. С.-Пб., Наука, 2000.
15. **Гете И.В.** Западно-восточный диван. М., 1988.
16. **Гете И.В.** Об искусстве. М., Искусство, 1975.
17. **Гуссерль Э.** Философия как строгая наука. Н., 1994.
18. **Джалалов А.М.** Гегель и философская мысль народов Востока. Ташкент, 1976.
19. **Джебран Дж.Х.** Избранное: Пер. с араб., англ. – Л.: Худож. лит., 1986.
20. **Джебран Дж.Х.** Мятежные души. Пер. с англ., Л.Зелениной. – М.: ФАИР-Пресс. 2002.
21. **Зиновьев А.А.** Запад. – М.: Изд-во Эксмо. 2003
22. **Ибн ал-Араби.** Мекканские откровения (ал-Футухат ал-Маккийя). – СПб., 1995.
23. **Имангулиева А.Н.** «Ассоциация пера» и Михаил Нуайме. М., 1975.
24. **Имангулиева А.Н.** Корифеи новоарабской литературы (к проблеме взаимосвязи литератур Востока и Запада начала XX века) – Баку, Элм, 1991.
25. **Конрад Н.И.** Запад и Восток. – М., 1972.
26. **Крёбер А.Л.** Избранное: природа культуры. / Пер. с англ. – М.: РОССПЭН, 2004.
27. **Куделин А.Б.** О путях развития новой арабской поэзии. – В кн.: Взаимосвязи африканских литератур и литератур мира. М., 1975.

28. **Кули-заде З.** Закономерности развития восточной философии XIII-XVI вв. (регион ислама) и проблема Запад-Восток. Баку, Элм, 1983.
29. **Лонгфелло Г.У., Уитмен У.** Стихотворения и поэмы. М., Худож.лит., 1986.
30. **Ортега-и-Гассет Х.** «Дегуманизация искусства» и другие работы. Эссе о литературе и искусстве. М., Радуга, 1991.
31. Проблема человека в западной философии. – М., Прогресс, 1988.
32. Россия и Запад: история цивилизации. – М., Гардарики, 2000.
33. **Сартр Ж.-П.** Проблемы метода. М., Академический проект, 2008.
34. Современная арабская проза, М., Л., Госизд., 1961.
35. **Сорокин П.А.** Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Наука, 1992.
36. Сравнительное изучение цивилизации: Хрестоматия / Сост. Б.С. Ерасов. – М.: Наука, 1998.
37. **Тарнас Р.** История западного мышления. – М.: Крон-Пресс, 1995.
38. **Тойнби А.** Постижение истории. – М.: Прогресс, 1991.
39. **Турсунов А.** Человек и мироздание. // Взгляд на науки и религии. – М., 1986.
40. **Фрилинг Р.** Христианство и ислам: Духовные боления человечества на пути к самопознанию. – М., Энигма, 1997.
41. **Фролова Е.А.** Человек–мир – Бог в средневековой исламской культуре. //Бог – человек – общество. М. Наука. 1993

42. **Хайдеггер М.** Истоки художественного творения / Пер с нем. Михайлова А.В. – М.: Академический Проект, 2008.
43. **Хайдеггер М.** Что такое философия? – Путь в философию. Антология, М., 2001.
44. **Халилов С.С.** Восток и Запад как альтернативные модели организации общества. // «Диалог Евразия» 2003. №8.
45. **Халилов С.С.** Восток и Запад как модели общества // Глобалистика: Энциклопедия. – М., Радуга, 2003.
46. **Халилов С.С.** Джавид и Джебран: Встреча на вершине идеи. // «Мир литературы», № 01 (7) январь 2008.
47. **Халилов С.С.** Любовь и интеллект. М.: Маска, 2009
48. **Халилов С.С.** Основания научно-технического прогресса. – М., 1998.
49. **Хантингтон С.** Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности / Пер. с англ. А.Башкирова. – М.: АСТ, 2004.
50. **Хантингтон С.** Столкновение цивилизаций. – М., АСТ, 2003.
51. **Шпенглер О.** Закат Европы. Т. 1-2. – М.: Мысль, 1998.
52. **Шубарт В.** Европа и душа Востока. – М.: Русская идея, 1997.
53. **Элиот Т.С.** Назначение поэзии. Киев, AirLand, Москва, Совершенство, 1997.
54. **Элиот Т.С.** Избранное: Религия, культура, литература. Т. I-II, М., РОССПЭН, 2004.
55. **Эмерсон Р.У.** Нравственная философия. Мн., Харвест, М.: АСТ, 2001.
56. **Эмерсон Р.У.** Прекрасное // История эстетики, т. III, М., «Искусство», 1967.

57. **Ясперс К.** Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1993.

На азербайджанском языке

58. **Aida İmanquliyeva.** «Qələmlər birliyi» və Mixail Nüaymə. Bakı, Elm, 2002.

59. **Aida İmanquliyeva.** Cübran Xəlil Cübran. Bakı, 1975.

60. **Aida İmanquliyeva.** Yeni ərəb ədəbiyyatı korifeyləri. (XX əsrin əvvəllərində Şərq və Qərb ədəbiyyatlarının qarşılıqlı əlaqəsi probleminə dair). Bakı., Elm, 2003.

61. **Aristotel.** Poetika. Tərc., məqalələr və şərhlər A.Aslanovundur. Bakı, 1974.

62. **Bünyadzadə K.** Şərq və Qərb. İlahi vəhdətdən keçən özünüdərk. Bakı, Nurlan, 2007.

63. **Cabbarlı C.** Aydın // Seçilmiş əsərləri. Bakı, Çəşmə, 2004.

64. **Cavid H.** Əsərləri 4 cildə, I-II cild. Bakı, «Yazıçı», 1982.

65. **Cavid H.** Əsərləri 5 cildə, 3-cü cild. Bakı, «Lider», 2005.

66. **Cavid H.** Əsərləri 5 cildə, I cild. Bakı, Elm, 2005.

67. **Cübran C.X.** Ərəb dilinin gələcəyi // “Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər” jurnalı, 2008, № 1.

68. **Cübran C.X.** İblis // “Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər” jurnalı, 2007, № 3.

69. **Cübran C.X.** Millətlər və onların mahiyyəti // “Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər” jurnalı, 2008, № 1.

70. **Cübran C.X.** Peyğəmbər // “Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər” jurnalı, 2007, № 4.

71. **Cübran C.X.** Seçilmiş kəlamlar // “Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər” jurnalı, 2007, № 4.

72. **Əliyeva Mehriban.** “Mədəniyyətlərəarası dialoqda qadınların rolunun genişlənməsi” mövzusunda keçirilən Beynəlxalq forumda çıxışı. “Azərbaycan” qəzeti, 11 iyun 2008-ci il.

73. **Əsədova A.** Azərbaycan ədəbi fikrinin incisi // **Aida İmanquliyeva.** Yeni ərəb ədəbiyyatı korifeyləri. (XX əsrin əvvəllərində Şərq və Qərb ədəbiyyatlarının qarşılıqlı əlaqəsi probleminə dair). Bakı., Elm, 2003.

74. **Xəlilov S.S.** Aida İmanquliyeva Azərbaycanda Şərq-Qərb problematikasının ilk sistemli tədqiqatçısı kimi // Şərq və Qərb: ortaq mənəvi dəyərlər, elmi-mədəni əlaqələr. Bakı, Elm, 2004.

75. **Xəlilov S.S.** Azərbaycanda yeni tədqiqat istiqamətinin: Şərq-Qərb problematikasının əsasını kim qoymuşdur? // «İpək yolu», 2004, № 2.

76. **Xəlilov S.S.** Bir daha Cübran haqqında // «Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər», 2007, № 3.

77. **Xəlilov S.S.** Cavid və Cübran // «Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər», 2007, № 4.

78. **Xəlilov S.S.** Cavid və Cübran: ideya zirvəsində görüş // “Ədəbiyyat qəzeti”, 25.12.2008, N 3, (3598).

79. **Xəlilov S.S.** Məhəbbət və intellekt. Fəlsəfi esselər. Bakı, Nurlan, 2006.

80. **Xəlilov S.S.** Şərq ruhu (Aida İmanquliyeva haqqında) // “Ədəbiyyat qəzeti” 29.09.2007

81. **Xəlilov S.S.** Şərq və Qərb. Ümumbəşəri ideala doğru. Bakı, “Azərbaycan Universiteti”, 2004.

82. **Xəlilov S.S.** Şərqin və Qərbin şairi (Cübran –125) // «525-ci qəzet», 22.01.2008

83. **Xəlilov S.S.** Şərq-Qərb Tədqiqat Mərkəzi hansı ideyadan yarandı? // «İpək Yolu», 2004, № 2.

84. **Xəlilov S.S.** Cavid və Cabbarlı. Müxtəlifliyin vəhdəti. Bakı, “Azərbaycan Universiteti” nəşriyyatı, 2001.

85. **Qarayev Y.** Azərbaycan ədəbiyyatı: XIX və XX yüzillər. Bakı, Elm, 2002.

86. **Qarayev Y.** Faciə və qəhrəman. Bakı, Elm, 1965.

87. **Məmməd Cəfər.** Azərbaycan ədəbiyyatında roman-tizm // Seçilmiş əsərləri, 2-ci cild, Bakı, Azərnəşr, 1974.

88. **Mir Cəlal.** Azərbaycanda ədəbi məktəblər (1905-1917). Bakı, Ziya-Nurlan, 2004.

89. **Mir Cəlal.** Füzuli sənətkarlığı, III nəşr. Bakı, “Kaşqarı”, 2007.

90. **Osmanlı V.** Azərbaycan romantikləri. Bakı, Yazıçı, 1985.

91. **Paşayeva N.A.** Aida İmanquliyeva: Dünya deyilən sənmişsən..., Bakı, 2002.

92. **Paşayeva N.A.** Yeniləşən ədəbiyyatın yeni insanı. Bakı, XXI- Yeni Nəşrlər Evi, 2004.

Ha туреџком языке

93. **Bünyadzade G.** Doğu'da Batı'da İrrasyonel Düşüncenin Boyutları, İstanbul, Ötüken, 2009.

94. **Goethe.** Doğu-Batı Divanı. Terc. ve yorum. İstanbul, Ötüken, 2009.

95. **Halil Cibran – Mihail Nüaymə.** Gözlerin fısıltısı, İstanbul, Kaknüs, 2008.

96. **Halilov S.S.** Doğu ve Batı: Sosyal öğrütlenmenin alternatif modelləri // “Dialoq Avrasiya” dergisi, 2003, № 8.

97. **Halilov S.S.** Doğu'dan Batı'ya felsefe köprüsü, İstanbul, Ötüken, 2008.

98. **Halilov S.S.** Doğu – Batı. Ortak Bir İdeale Doğru, İstanbul, Mefkure, 2006.

99. **İkbal M.** Cavidname. (Çeviren A.Shimmel), Ankara, Kültür Bakanlığı, 1989.
100. Muhammed İkbâl sözlüğü, tært. A.Albayrak. İstanbul, Lamure, 2005.
101. **Muhyiddin İbn‘ul-Arabi.** el-Futuhat el-mekkiyye. Tært. Prof. Dr. Nihat Keklik. Ankara, 1990.
102. **Nuayme M.** Kalk Son Gününe Veda Et, İstanbul, Kaknüs, 2002.
103. **Nuayme M.** Kendini Arayan Adam, Arkaş'ın Günlüğü, İstanbul, Kaknüs, 2002.
104. **Nuayme M.** Mirdad. Kundaktaki Ermiş, İstanbul, Kaknüs, 2002.
105. **Özkan S.** Goethe ve İslamiyet // **Goethe.** Doğu-Batı Divanı. Terc. ve yorum. İstanbul, Ötüken, 2009.
106. **Reyhani E.** Hayvan Krallığında Üçlü Dayanışma, İstanbul, Anka, 2002.
107. **Reyhani E.** İrak'ın Kalbi, İstanbul, Anka, 2006.

На английском языке:

108. **Al-Alwani Taha Jabir.** Issues in Contemporary Islamic Thought. London-Washington, 2005.
109. **Blake W.** The marriage of Heaven and Hell // Selected Verse. – M.: Porrecc. – 1982.
110. **Naji Oueijan.** The formation of a universal self: Rihani and Byron // *Ameen Rihani: Bridging east and west*, New-York, University press of America, 2004.
111. **Rihani Ameen F.** The White Way and the Desert, Platform International, Washington, D.C., 2002.
112. **Rihani Ameen F.** A Chant of Mystics and Other Poems, The Rihani House, Beirut, 1970.

113. **Rihani Ameen F.** Arabia's Contribution to Civilization and the Poetry of Arabia, Washington, D.C., 2008.
114. **Rihani Ameen F.** Critiques in Art, Librairie du Liban Publisher, 1999.
115. **Rihani Ameen F.** The Book of Khalid, Beirut, 2000.
116. **Rihani Ameen F.** The Fate of Palestine, The Rihani Printing and Publishing House, Beirut, 1967.
117. **Rihani Ameen F.** The Lore of the Arabian Nights, Platform International, Washington, D.C., 2002.
118. **Rihani Ameen F.** The Oriental Heritage // The Path of Vision, Platform International, Washington, D.C., 2008.
119. **Rihani Ameen F.** The path of Vision, Platform International, Washington, D.C., 2008.
120. **Sabri-Tabrizi G.R.** The 'Heaven' and 'Hell' of William Blake, Lawrence and Wishart, London, 1973.
121. **Walter Edward Dunnavent III.** Rihani, Emerson and Toraou // *Ameen Rihani: Bridging East and West*, New-York, University Press of America, 2004.

На арабском языке

122. أمين الريحان. الريحانيات. بيروت. الطبعة العاشرة. 1987.
123. أيماتقوليففا عايدة. أعلام الادب العربي الجديد. دراسة في أدب رواد مدرسة المهجر. المملكة المغربية. مطبعة ايليت. 2006.
124. جبران خليل جبران. المصنفات. 2 م. 1 ج. العربية.
125. جبران خليل جبران. المصنفات. 2 م. 2 ج. المعربة.

Оглавление

Введение	7
Философский уровень романтической поэзии или красота мысли	16
Литературный мост между Востоком и Западом	47
Аида Имангулиева и восточно-западная проблематика	61
Литературно-художественная компаративистика в творчестве Аиды Имангулиевой.....	83
Амин ар-Рейхани. Оставшиеся на Западе и вернувшиеся на Восток	95
Джебран Халил Джебран и азербайджанская литературно-философская мысль	106
Михаил Нуайме между Востоком и Западом	123
Отцы и дети.....	131
Восточный ветер, дующий в западной литературе	140
Восточный и западный образы мысли	155

Романтизм, поэзия и цивилизация	167
Цивилизация и общество.....	177
Восточная и западная цивилизации: национальный и религиозный аспекты	188
Список использованной литературы.....	205

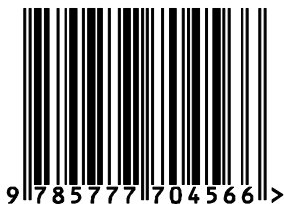
Салахаддин Халилов

**Романтическая поэзия в контексте
восточно-западной проблематики**

Подписано в печать 15.09.2009
Формат 60x84 ¹/₁₆ Печ.л. 13.5 Тираж 1000 экз.

Издательство «Весь Мир»
Москва 117342, ул. Бутлерова 17б.
Тел. : (495)739 09 71
Факс: (495) 334 85 91
E-mail: orders@vesmirbooks.ru;
<http://www.vesmirbooks.ru>

ISBN 978-5-7777-0456-6



9 785777 704566 >