

**ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫ  
БІЛІМ ЖӘНЕ ҒЫЛЫМ МИНИСТРЛІГІ  
ҒЫЛЫМ КОМИТЕТІ  
ФИЛОСОФИЯ ЖӘНЕ СЯСАТТАНУ ИНСТИТУТЫ**

**Ғ.Қ. Құрманғалиева, Ә.Н. Нысанбаев,  
Г.Г. Соловьева, Л.Н. Сейтахметова**

**ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАСЫ ЖӘНЕ ҚАЗІРГІ ӨЗАРА ТҮСІНІСУ  
ФИЛОСОФИЯСЫ**

**Қазақстан Республикасы тәуелсіздігінің  
20 жылдығына арналады**

**Алматы, 2011**

УДК 1/14 (075)  
ББК 87я7

Ә 49 Әл-Фараби мұрасы және қазіргі өзара түсінісу философиясы / Авторлық ұжым: Ғ.Қ. Құрманғалиева, Ә.Н. Нысанбаев, Г.Г. Соловьева, Н.Л. Сейтахметова. – Алматы; 2011. – 208 с.

ҚР БҒМ Ғылым комитеті Философия және саясаттану институты  
Ғылыми кеңесі баспаға ұсынған

Бас редактор:  
ҚР ҰҒА академигі, философия ғылымдарының докторы,  
профессор Ә.Н. Нысанбаев

Жауапты редактор:  
философия ғылымдарының докторы, профессор Г.Г. Соловьева

Рецензенттер:  
философия ғылымдарының докторы, профессор С.Е. Нұрмұратов;  
философия ғылымдарының докторы, профессор Т.Х. Ғабитов

ISBN - 978-601-7082-39-0

Қазақстан Республикасы тәуелсіздігінің 20-жылдығына арналып, дайындалған ұжымдық монографияда Шығыстың ұлы ойшылы Әбу Насыр әл-Фарабидің өзара түсінісу философия теориясы, сондай-ақ әлемнің әртүрлі мәдениеттері - антикалық, түркі және ислам мәдениеттері арасындағы «сұхбат көпірлерін» қалыптастырудың теңдессіз тәжірибесі талданады. Әл-Фараби мұрасы қазіргі заманғы философиялық дискурсқа енгізіледі және онда Шығыс және Батыс ойшылдары өзара түсінісу ұғымы пікірталас өзегіне айналады.

Кітапта Әбу Насыр әл-Фараби идеяларының жаһандану жағдайындағы, жаңа мыңжылдық табалдырығында планетарлық этика мен интегралдық дүние-таным басымдылық танытатын әлемдік дәуірдің жаңа құрылымын қалыптастыру жағдайындағы өзектілігі айқындалады. Қазақстандық бірегейлікті, қазақстандық қоғамдағы өзара түсінісу мен келісімді нығайтуда әл-Фарабидің шығармашылық мұрасы ерекше рөл атқарады.

Кітап студент жастарға, ғылыми қауым өкілдеріне, сондай-ақ қазақстандық қоғамдағы өзара түсінісу мен толеранттылық мәселелері толғандыратын қалың оқырманға бағышталады.

УДК 1/14 (075)  
ББК 87я7

ISBN - 978-601-7082-39-0

© ҚР БҒМ ҒК Философия және  
саясаттану институты, 2011

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ  
РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН  
КОМИТЕТ НАУКИ  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПОЛИТОЛОГИИ**

**Г. К. Курмангалиева, А.Н. Нысанбаев,  
Г.Г. Соловьева, Н.Л. Сейтахметова**

**НАСЛЕДИЕ АЛЬ-ФАРАБИ И СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ  
ВЗАИМОПОНИМАНИЯ**

**Посвящается 20-летию независимости  
Республики Казахстан**

**Алматы, 2011**

УДК 1/14 (075)  
ББК 87я7

Ә 49 Наследие аль-Фараби и современная философия взаимопонимания / Авторский коллектив: Г.К. Курмангалиева, А.Н. Нысанбаев, Г.Г. Соловьева, Н.Л. Сейтахметова. – Алматы; 2011. – 208 с.

Рекомендовано Ученым советом Института философии и политологии  
Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан

Главный редактор:  
академик НАН РК, доктор философских наук,  
профессор А.Н. Нысанбаев

Ответственный редактор:  
доктор философских наук, профессор Г.Г. Соловьева

Рецензенты:  
доктор философских наук, профессор С.Е. Нурмуратов;  
доктор философских наук, профессор Т.Х. Габитов

ISBN - 978-601-7082-39-0

В коллективной монографии, подготовленной к 20-летию независимости Республики Казахстан, анализируется теория взаимопонимания великого восточного мыслителя Абу Насра аль-Фараби, а также его бесценный опыт по созиданию «диалоговых мостов» между различными культурами мира – античной, тюркской, исламской. Наследие аль-Фараби вводится в современный философский дискурс, где концепт взаимопонимания активно обсуждается и восточными, и западными мыслителями.

В книге раскрывается актуальность идей Абу Насра аль-Фараби в условиях глобализации, когда на повестке дня тысячелетия стоит первостепенный вопрос о формировании новой структуры мировой эпохи с приоритетами планетарной этики и интегрального мировоззрения. Особую роль творческое наследие аль-Фараби играет в укреплении казахстанской идентичности, взаимопонимания и согласия в казахстанском обществе.

Книга адресована студенческой молодежи, широкой научной общественности, а также всем тем, кого волнуют проблемы толерантности и взаимопонимания в казахстанском обществе.

УДК 1/14 (075)  
ББК 87я7

ISBN - 978-6017082-39-0

© Институт философии и политологии  
КН МОН РК, 2011

## МАЗМҰНЫ

<b>АЛҒЫ СӨЗ</b> (Ә. Н. Нысанбаев, Г.Г. Соловьева).....	7
<b>1 ТАРАУ. ӨЗАРА ТҮСІНІСУ - ФИЛОСОФИЯЛЫҚ МӘСЕЛЕ</b>	
(Ә.Н. Нысанбаев)	
§ 1 Мәдениетаралық сұхбат кеңістігіндегі өзара түсінісу концептісінің мағынасы мен құндылығы.....	13
§ 2 Ортағасырлық араб тілді перипатетизм және исламдық діни дәстүр.....	34
§ 3 Әл-Фарабидің рухани мұрасы: Шығыс пен Батыс мәдениетінің сұхбаты.....	47
<b>2 ТАРАУ. МҰСЫЛМАН ДӘСТҮРІМЕН СҰХБАТТАҒЫ</b>	
<b>ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАСЫ</b>	
§ 1 Философия - коммуникация және кемелденуге жетудің жолы: әл-Фараби сұхбаты және ортағасырлық ислам ойшылдары (Ғ.Қ. Құрманғалиева).....	67
§ 2 Ортағасырлық ислам білім беру коммуникативтік концепциясының қайта өзектенуі (Н.Л. Сейтахметова).....	90
§ 3 Медресе құрылымдық ұстанымындағы «Мұғалім-уат-Тәліп» сұхбаты моделі және оның қазіргі өзара түсінісу философиясындағы маңызы (Н.Л. Сейтахметова).....	122
<b>3 ТАРАУ. ҚАЗІРГІ КОММУНИКАТИВТІК КЕҢІСТІГІНДЕГІ ӨЗАРА ТҮСІНІСУ ТУРАЛЫ ӘЛ-ФАРАБИДІҢ ІЛІМІ</b>	
§ 1 Өзара түсінісу тілі: онтологиялық және коммуникативтік қырлар (Г.Г. Соловьева).....	138
§ 2 Әл-Фараби ілімі және қазіргі коммуникативтік полифония (Г.Г. Соловьева).....	156
§ 3 Әл-Фараби мұрасы қазақстандық қоғамдағы өзара түсінісу және келісімнің топтастырушы негізі (Ғ.Қ. Құрманғалиева).....	184
 <b>ҚОРЫТЫНДЫ</b> (Ә.Н. Нысанбаев, Г.Г. Соловьева).....	 206

---

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>ПРЕДИСЛОВИЕ</b> (А. Н. Нысанбаев, Г.Г. Соловьева).....	7
<b>ГЛАВА 1. ВЗАИМОПОНИМАНИЕ КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА</b> (А.Н. Нысанбаев)	
§ 1 Смысл и ценность концепта взаимопонимания в пространстве межкультурного диалога.....	13
§ 2 Средневековый арабоязычный перипатетизм и исламская религиозная традиция.....	34
§ 3 Духовное наследие аль-Фараби: диалог культур Востока и Запада.....	47
<b>ГЛАВА 2. НАСЛЕДИЕ АЛЬ-ФАРАБИ В ДИАЛОГЕ С МУСУЛЬМАНСКОЙ ТРАДИЦИЕЙ</b>	
§ 1 Философия как коммуникация и путь обретения совершенства: диалог аль-Фараби и исламских мыслителей средневековья (Г.К. Курмангалиева).....	67
§ 2 Реактуализация коммуникативной концепции исламского средневекового образования (Н.Л. Сейтахметова).....	90
§ 3 Модель диалога «Муаллим-ват-Талиб» в структурной организации медресе и ее значение в современной философии взаимопонимания (Н.Л. Сейтахметова).....	122
<b>ГЛАВА 3. УЧЕНИЕ АЛЬ-ФАРАБИ О ВЗАИМОПОНИМАНИИ В СОВРЕМЕННОМ КОММУНИКАТИВНОМ ПРОСТРАНСТВЕ</b>	
§ 1 Язык взаимопонимания: онтологические и коммуникативные аспекты (Г.Г. Соловьева).....	138
§ 2 Учение аль-Фараби и современная коммуникативная полифония (Г.Г. Соловьева).....	156
§ 3 Наследие аль-Фараби как консолидирующая основа взаимопонимания и согласия в казахстанском обществе (Г.К. Курмангалиева).....	184
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b> (А. Н. Нысанбаев, Г.Г. Соловьева).....	206

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Для современного мира нет проблемы более актуальной, чем проблема взаимопонимания, осуществляемого через диалог. Процесс глобализации набирает темпы. Это не только качественно иной уровень формирования единой экономической системы в мировом, общепланетарном масштабе, появление новой международной системы, связанной с интеграцией рынков, финансов, технологий. Этот процесс является интегральным, многоаспектным, многоуровневым; включает все стороны социального бытия человека: культуру, экономику, политику, социальные институты, демографию, межэтнические отношения. Происходит цивилизационная деконструкция, смена типа и модели культуры. Отныне не может быть локальных, местных конфликтов или разногласий. Все, что происходит в каком-либо регионе планеты, касается всех, кто живет на Земле.

Глобализация придает конфликтам глобальный характер, и это ставит человечество перед необходимостью коренного изменения самой структуры взаимоотношений. Исторически сложившаяся практика разрешения конфликтов с применением силы и военного превосходства становится архаичной, изжитой. Появляется острая потребность в утверждении иных форм сосуществования народов: это, прежде всего, альтернативная структура взаимопонимания и диалога, которая исторически была свойственна отдельным регионам и временным периодам, но в XXI веке выдвигается в качестве первостепенной и основополагающей идеи конструирования нового мирового порядка. Глобализации конфликтов необходимо противопоставить глобализацию взаимопонимания и сотрудничества: у человечества нет иного выбора.

Взаимопонимание подразумевает множество уровней и аспектов: диалог различных эпох, народов, цивилизаций, религий, прошлого, настоящего, будущего, Востока и Запада, либеральных и традиционных ценностей. Многоуровневая система диалога способна противостоять угрозам и негативным тенденциям глобализации, выявить ее положительные влияния, сформировать модель «другой глобализации». Тенденции, связанные с унификацией и стандартизацией, нивелированием национальных образов мира, исчезновением этнической самобытности могут быть приостановлены только в том случае, если будет сформирована система диалога и взаимопонимания, способная удержать уникальные культурные и этнические различия. Диалог дает возможность осуществления глобализации через сохранение самобытности и национального своеобразия.

Новая структура мировой эпохи – система взаимопонимания и диалога, сотрудничества и согласия, общепланетарной этики – приходит на смену исторически изжившей себя структуры конфликтов, разногласий и войн. Вместо «разлома цивилизаций» утверждается идея их взаимодействия, коммуни-

кации, диалога, интеграции. Это новая модель человеческого общежития уже имеет свои образцы - яркий пример реального осуществления межэтнического и межконфессионального согласия являет миру молодой независимый Казахстан. Именно наша Республика становится той моделью межнационального согласия и диалога, которая может послужить образцом для всех других стран и регионов.

Процесс взаимопонимания и диалога, который только начинает развиваться в мире, предполагает теоретическое осмысление и обоснование. Что такое диалог? Каковы его типы и модели? Каковы условия и предпосылки взаимопонимания? Что может обеспечить толерантность и взаимосогласие? Каковы социально-экономические и духовно-нравственные характеристики процесса взаимопонимания? Теоретическое, философское продумывание всего комплекса этих вопросов предполагает актуализацию исторического опыта взаимопонимания, обращение к тем историческим периодам и этапам, на которых человечеству удалось осуществить великую идею взаимопонимания и сотрудничества.

На повестке дня – изучение философского наследия тех замечательных мыслителей, которые обобщили этот бесценный опыт и представили его теоретическое обоснование. Это, прежде всего, – великий мыслитель Востока, голос которого продолжает мощно звучать в ансамбле мировой культуры, – Абу Наср аль-Фараби. Он жил и творил в эпоху, когда идея диалога и сотрудничества осуществлялась в Арабском халифате IX-X вв. – диалог между различными культурами и народами, породивший великолепную арабоязычную культуру. Аль-Фараби не только обобщил этот опыт, но и создал теоретическую модель сотрудничества и взаимопонимания народов мира. Теоретические философские открытия Первого Учителя Востока приобретают особую актуальность в современном мире, который стоит перед реальной альтернативой – либо погибнуть, либо сформировать общепланетарную систему взаимопонимания, сотрудничества и согласия.

Фарабиеведение в Казахстане как самостоятельная область исследования развивается в течение многих десятилетий. Казахстанским исследователям принадлежит пальма первенства в становлении и развитии этого перспективного научного направления. В последние годы, в связи со сменой мировоззренческой и методологической парадигмы появилась острая потребность в обновленном анализе философского наследия аль-Фараби в аспекте исламской духовности. Новым вкладом в развитие мировой науки может стать исследование творчества Первого Учителя Востока с позиций его взаимодействия с тюркской духовной традицией.

Особенно перспективным представляется исследование наследия аль-Фараби под углом зрения одной из самых актуальных проблем современности – взаимопонимания, согласия и диалога культур, цивилизаций, философских концепций, религий. Именно аль-Фараби, учение которого сформировалось в творческом диалоге с культурными традициями многих народов мира, может внести бесценный вклад в решение современных проблем установле-

ния в мире согласия, толерантности и взаимопонимания. В ключе стратегии взаимопонимания и диалога творчество аль-Фараби еще не рассматривалось, но учение выдающегося представителя восточной культуры содержит в себе ответы на многие вопросы современного мира.

В первой главе коллективной работы **«Взаимопонимание как философская проблема»** анализируются основы теории взаимопонимания, рассматриваются формы взаимодействия учения аль-Фараби с концепциями Платона, Аристотеля и неоплатоников и подчеркивается своеобразие его подхода, определяемое включенностью его наследия в исламскую духовную парадигму. Авторы настаивают на творческом характере комментирования, в процессе которого происходит не только трансляция знания, но прежде всего, его творческое приращение. Взаимопонимание и единство исторических типов перипатетизма становится возможным через такой феномен как философия, выполняющая в культуре высокую миссию объединения, синтеза мировоззрений различных эпох и народов.

Во второй главе **«Наследие аль-Фараби в диалоге с мусульманской традицией»** рассматривается диалог аль-Фараби и исламских мыслителей по одной из центральных проблем средневековой исламской культуры – возможности философии быть коммуникативным средством культуры и указывать путь совершенствования человека и общества.

Авторы показывают, что философия рождалась и объективно существовала в тесной коммуникативной связи с мифологией, наукой, искусством, религией и т.д., – словом, с культурой, ее рождающей, и осуществляла по отношению к ней одновременно апологетическую и критическую функции. С этих позиций в главе исследуется античное понимание философии как коммуникации, аккумулированное в наследии древнегреческих классиков Платона и Аристотеля, ставших идейно-теоретическими предшественниками философских установок аль-Фараби по этой проблеме. Однако, подчеркивается в работе, позиция аль-Фараби была сформирована не только и не столько под влиянием древнегреческой культуры, сколько запросами и сущностью самой исламской средневековой культуры. Стратегия этой культуры была определена феноменом Книги. Мыслители, творившие философию, относились к категории особенных людей, о которых Коран говорит как о людях, наследующих Священную Книгу.

В работе рассматривается также онтологический статус коммуникации в средневековой исламской культуре, обусловленный фундаментальным отношением «Человек – Бог», где главной формой общения являлась Священное Писание и молитва. Это была та герменевтическая ситуация, в которой подлинность смысла и подлинность бытия совпадали, так как постигший истину Книги начинал жить в соответствии с ней. В главе анализируются общность и различие философской коммуникации аль-Фараби и религиозной коммуникации мутакаллимов мутазилитского, ашаритского и шиитского толков, суфиев и представителей философии ишракийя.

В работе раскрывается также духовно-нравственный потенциал исламского образования, его гуманистический, толерантный и коммуникативный

смыслы. Именно в процессе исламского образования, подчеркивается в монографии, выстраивается коммуникация человека между Миром и Другим. Привлекая большой источниковедческий средневековый и современный материал, направленный на аналитику образования, авторы проводят идею о том, что необходимо реконструировать предельные смыслы образования, заложенные эпохой исламского Средневековья.

В работе исследуются историко-философские концепции образования Запада и Востока, осуществляется философская компаративистика этих теорий. В анализ включается образовательный процесс исламского средневекового мира, в котором смысл образования и смысл онтологии человека раскрывается через учения аль-Кинди, аль-Фараби, ибн-Рушда, аль-Газали и других.

Особая тема – тема отношений Учитель-Ученик как модель образования в структуре медресе. В монографии определяется сущность феномена медресе, выявляются глубокие личностные отношения Учителя-Ученика, настроенные на фундаментальное отношение к жизни. Авторы утверждают, что понимание современного образовательного процесса невозможно без мусульманского образовательного дискурса. В работе предложены как теоретические, так и практические рекомендации по развитию современного исламского образования.

В третьей главе **«Учение аль-Фараби о взаимопонимании в современном коммуникативном пространстве»** выявляется актуальность учения аль-Фараби о взаимопонимании в философском контексте эпохи глобализации и подчеркивается особое значение идей Первого Учителя Востока для укрепления и духовного согласия в казахстанском обществе.

В главе анализируются теоретические аспекты проблемы взаимопонимания и актуализируется содержание концепции аль-Фараби в современном философском дискурсе, что позволяет состояться философскому диалогу восточного мыслителя с самыми новейшими философскими концептами XXI века.

Прежде всего, актуальность и востребованность учения аль-Фараби о взаимопонимании определяется тем, что одним из первых в мировом философском пространстве он обнаруживает онтологический характер понимания и взаимопонимания. Такой продуктивный подход становится возможным вследствие трактовки онтологии как целостного учения о Боге, мире и человеке, включающего в себя и познание первооснов, первоистоков бытия, и изучение человеческого бытия во всех его многообразных измерениях (политика, право, этика, эстетика). Анализ онтологического характера взаимопонимания является предпосылкой диалога аль-Фараби – Мартин Хайдеггер.

Второй важный аспект проблемы взаимопонимания, который исследуется в учении аль-Фараби, – коммуникативный, связанный с философией языка. В главе рассматривается концепция аль-Фараби, изложенная в сочинении «Книга букв». Авторы приходят к выводу, что концепт аль-Фараби можно рассматривать как одну из первых теоретических концепций философии языка: восточный мыслитель высказывает идеи о языке как феномене взаимопони-

мания, которые находят аналогии в учениях современных мыслителей Г.-Х. Гадамера, Л. Витгенштейна и Ж. Деррида, заложивших основы лингвистической революции эпохи глобализации. Именно язык, согласно аль-Фараби, является герменевтической средой общения, что соответствует современным интенциям теории и практики взаимопонимания.

Наследие аль-Фараби рассматривается также с позиций постструктурализма и его переосмысления культурной миссии автора, читателя и критика, в традиционном понимании – интерпретатора. Это позволяет проанализировать концепцию взаимопонимания аль-Фараби, имея в виду не ориентацию на завершенное, замкнутое, тождественное самому себе **произведение**, но ориентацию на незавершенный, открытый, не-равный самому себе **Текст**. Привлекая постструктуралистские, семиологические опыты Р. Барта, авторы доказывают, что рассмотрение концепции аль-Фараби в качестве **Текста** культуры позволяет перейти от концепта диалога к концепту ризомы как той формы, в которой осуществляется взаимодействие культурных эпох. Текст аль-Фараби, согласно такой трактовке, – процесс проходящий в грядущее сквозь тьму времен, побуждающий к многократному переосмыслению в культурных контекстах, создающих интертекстуальность и интерсубъективность, мощную стереофонию и «гул языков» (Барт).

В монографии подчеркивается, что наследие великого средневекового мыслителя в современных условиях может рассматриваться как консолидирующий феномен современности, играющий особую роль в развитии демократических основ казахстанского общества и в интеграционных процессах современного Казахстана.

В работе делается акцент на тюркских истоках наследия аль-Фараби и значении тюркской духовной и интеллектуальной культуры для современной консолидации казахстанского общества и его взаимодействия с ближайшими соседями – тюркоязычными государствами Центральной Азии. В главе показывается преемственность гуманистических и просветительских взглядов аль-Фараби и других тюркских мыслителей средневековья, их вклад в мировую культуру и межкультурное взаимодействие.

Авторы приходят к выводу о том, что духовное наследие аль-Фараби и тюркских мыслителей способствует осуществлению обновленной региональной интеграции, создает предпосылки духовной консолидации народов в новых геополитических условиях и может стать гарантом эффективной интеграции в мировую культурно-политическую и экономическую общность стран в будущем.

В целом в монографии исследуются основные принципы теории взаимопонимания и диалога, рассматриваются герменевтические проблемы, условия и возможности взаимопонимания, темпоральная структура диалога, модели и типы диалогического общения.

Большую теоретическую значимость имеют также историко-философские экспликации диалога различных философских традиций и парадигм, создающие впечатляющую панораму межкультурной коммуникации и взаимопони-

мания эпох и цивилизаций: исламское и тюркское культурное взаимодействие, историческая ретроспектива взаимовлияния исламско-тюркской, иранской и арабской мысли, современной евроисламской философии и постструктурализма.

Подобный междисциплинарный анализ имеет несомненное практическое значение, поскольку дает возможность внести свою лепту в формирование современной системы взаимопонимания и межкультурной коммуникации на различных уровнях и в различных регионах: в полиэтническом, поликонфессиональном Казахстане, в Центральной Азии, на евразийском пространстве, на оси Восток-Запад.

## **ГЛАВА I. ВЗАИМОПОНИМАНИЕ КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА**

### **§ 1 Смысл и ценность концепта взаимопонимания в пространстве межкультурного диалога**

Прошедшие столетия, в особенности двадцатое, выдвинули беспрекословное требование – в современном мире человека необходимо научиться не только понимать, т.е. усваивать некие предметы познания, но найти взаимное понимание между самими людьми, их культурами и религиями. Прежние установки субъект-объектного и интрасубъектного характера, идущие, соответственно, от западной и восточной традиций, сменяются ныне установкой и постепенно пробивающей дорогу тенденцией к межличностному межкультурному диалогу. Взаимопонимание – это социально-философский концепт Востока и Запада, раскрывающийся в коммуникативной практике человека через гармоничный союз «Я и Другой». В традиционных философских школах Древнего Китая, особенно в конфуцианстве, идея взаимопонимания заложена в философии самосовершенствования, поскольку только в процессе совершенствования, возможно добретение взаимопонимания, взаимосогласия собственного «Дао» с «Дао» Вселенной. В древнеиндийской традиции взаимопонимание заключено в философии йоги, являющейся синтезом духовного и практического понимания бытия, достигаемого посредством разума, любви, ненасилия. В тюркской философии взаимопонимание – это единство разума и веры, тела и души, божественного и человеческого, проявленность которого значительна как в физическом плане, так и в духовном. Взаимопонимание как философская проблема – это проблема диалога человека с миром, с Другим, с исторической традицией, что придает бытию смысл сопричастности и соучастия.

Диалог становится реальной проблемой особенно в эпоху глобализации – сложной и первостепенной, пронизывающей в условиях взаимосвязанного и конфликтного мира все сферы современной жизни. Сегодня справедливо и с понятной тревогой за будущее говорят о неотложной необходимости установления диалога этносов, наций, государств; народа и власти; модернизма и традиций в развитии общества; философии и науки; науки и религии; диалога традиционных и нетрадиционных религиозных вероучений; межконфессионального и внутриконтрафессионального диалога и т.д. И это лишь некоторые стороны и аспекты животрепещущей проблемы диалога как способа взаимодействия культур и достижения взаимного понимания и согласия. Конечно, такая проблема существовала всегда, но в XXI веке она стоит остро, как никогда. Причина такого положения заключается в расширении и усложнении со-

временного многополярного мира, пришедшего к той стадии развития, когда проблема, возникшая в одной сфере жизни или в одном регионе, неизбежно отзывается в других сферах и регионах; когда трудности и противоречия локального масштаба становятся глобальными трудностями и противоречиями, так что мир оказывается на пороге выживания. При этом этнонациональные миры вступили в многообразное и чреватое как богатством развития, так и утратой своей самобытности.

В целом же, в обобщенном культурфилософском плане, проблема предстает в виде необходимости налаживания конструктивного диалога и взаимных цивилизованных отношений между Западом и Востоком. Как известно, Запад и Восток являют собой два противоположные типа мировоззрения, мироотношения, способа бытия в мире, две противоположные типологические формы культуры.

Чтобы наладить их диалог, следует двигаться согласно определенным стадиям, фазам, ведущим к пониманию и согласию. Первой такой непременной стадией-фазой диалога, или его условием, является взаимное доверие сторон, вступающих в отношения диалога. Сомнения на этом пути могут лишь затруднить, затормозить продвижение вперед, а то и вовсе не позволить выйти навстречу Другому. Через доверие и открытость осуществляется, далее, познание друг друга и, как следствие, возникает взаимный интерес и взаимное уважение, поскольку любая культура имеет в своем составе ценности, не могущие не вызывать интереса и уважения. Тогда, наконец, диалог органично перерастает в тесное и взаимовыгодное сотрудничество в деле достижения тех или иных общих целей.

В современном мире происходят внешне несовместимые, но диалектически совпадающие явления. С одной стороны, мир становится единым, взаимозависимым, динамично развиваются процессы глобализации, все большее распространение получают общезначимые стандарты политического, экономического, социального, культурного измерения. С другой – усиливается возможность для обретения странами независимой государственности. Это на деле способствует выражению самобытности, культурно-духовной природы различных народов. Иными словами, мы являемся свидетелями разнонаправленных процессов, когда единение и унификация одновременно разворачиваются на фоне процессов диверсификации различных государств и регионов мира.

Диалог цивилизаций в современном мире, несомненно, имеет глубокие основания, которые сохраняют свое значение вопреки быстро изменяющимся в мире моделям взаимоотношений между государствами. Одной из побудительных причин активизации научных дискуссий в этом направлении стала известная работа С. Хантингтона о столкновении цивилизаций в современном мире [1]. Его идеи вызвали неоднозначную оценку со стороны многих исследователей. В ряде работ отмечается, что миру угрожает отнюдь не столкновение цивилизаций, а скорее ослабление цивилизационных принципов, чему содействует сам Запад, утверждающий приоритет своей системы. Формулы цивилизационного универсализма, реализуемые в механизмах воз-

действия Запада на остальной мир, способствуют разрушению знаковых цивилизационных регуляторов, подрыву тех социокультурных и политических механизмов регуляции общества, которые вырабатывались на протяжении веков. Именно восстановление и налаживание этих механизмов должно способствовать предотвращению драматических издержек столкновения между различными странами [2].

Проблему соотношения различных цивилизаций и их будущей облик невозможно верно отобразить, не обратившись к идее модернизации. В этой идее со времени ее возникновения и теоретической эволюции как нельзя лучше можно усмотреть элементы взаимодействия и взаимовлияния цивилизаций. Теория модернизации, или как ее по-другому называют, теория вестернизации, определенным образом связана и с миросистемным подходом, ибо в ней особое внимание придается взаимоотношениям индустриальных западных цивилизаций и традиционных обществ Востока и других развивающихся стран и регионов.

Модернизация как идея немыслима без понятия традиции. Эти два понятия породили концепт современности как стадии развития общества, имеющей отношение, в первую очередь, к историческому времени развития культур и цивилизаций.

Общественные системы меняются, становясь подобными друг другу через принятие наиболее эффективных моделей экономики, через интенсивную систему индоктринирования, через технологический прогресс и развитие фундаментальных наук. В результате принимаются наиболее соответствующий целям образ действия и наиболее эффективные системы функционирования общества. Наука предполагает рациональное мышление, что напрямую ведет к секуляризации общества, рыночная экономика требует в качестве своего базового основания наличие свободного индивида, инициативного и действующего на основе рациональных моделей поведения.

В этом процессе происходит смешение, а не только одностороннее заимствование общественных моделей и элементов культуры. Вчерашние антагонисты становятся все более и более похожими друг на друга. Они активно взаимодействуют, находясь в постоянном поиске нового. И здесь возникает вопрос – единична ли та модель общественного устройства, которая может стать основной для всех человеческих сообществ.

Чтобы дать ответ, надо обратиться к более глубоким слоям общественной жизни, нежели экономика, политика, идеология. В конечном счете, как неразлагаемая единица, как атом общественного устройства, остается человек с набором наиболее простых и «атомарных» качеств.

Человек обладает такими качествами, делающими конечным количество вариаций, в которые может сложиться соединение этих людей. Культурные нормы, традиции, лежащие в основе общества, цивилизационные типы могут быть разными, но развитие общества, основные механизмы его функционирования подчинены свойственным для всех типов человеческих обществ принципам и требованию возрастающей эффективности. Вопрос

может быть только в том, насколько динамично приспособляются общества к новому, насколько быстро происходят изменения. Но мы уже видим, что рациональное мышление и наука стали свойственными для всех обществ, и именно наука, рациональный взгляд на мир, рынок задают темпы общественному прогрессу. Рост количества знаний происходит по экспоненте. Динамика общественных процессов, технологического прогресса растет. В этом и заложено первое основание будущей унификации мира, а нынешние тенденции глобализации лишь начало этого процесса.

Логично заключить из вышесказанного, что трудности конструктивного диалога цивилизаций, в первую очередь, основаны на неприятии экспансии чуждых культурных моделей. Вестернизация и модернизация - различные, хотя и близкие термины. Различие здесь именно в степени экспансии. Одна культура более направлена на индивида в том смысле, что она предлагает себя ему, она не жестко установлена в виде устоявшихся стандартов, как в традиционном обществе. Различие между ними в цели. Может ли культура иметь цель?

Массовая – да. Массовая культура порождена рынком, и ее смысл в том, что она продается, то есть главное ее отличие от подлинной культуры в том, что она является товаром, и в этом смысле она не есть культура в обычном смысле слова. Традиционное общество, напротив, располагает культурой не как товаром, а как духовно-материальной ценностью, это один из поддерживающих столпов общества, воплощение самого общества и носитель той самой «традиции». Культура в традиционном обществе сакрализована, она жива, это миф, но «миф», реально существующий, постоянно воспроизводимый общественными структурами.

Массовая культура современного Запада, повторяю, есть товар, и в этом заключается ее активность и всепроникаемость, она активна как рынок и как порождение рыночной системы. Когда осуждают массовую культуру, эти соображения просто не берутся в расчет. Другая причина активного внедрения западной массовой культуры является наиболее очевидной и лежащей на поверхности – это стиль, мода, нечто новое, к чему люди тянутся. Эта культура связана с представлением о Западе как месте благополучной жизни, комфорте, преуспевании. Поэтому она так быстро проникает в слаборазвитые страны.

В то же время у массовой культуры есть и очевидный плюс, интересующее нас качество – универсальность и широта распространения. Она становится фактором сближения мира, одним из участвующих моментов цивилизационного диалога в современном мире. Массовая культура несет в себе информацию о мире, показывает жизнь других, непонятных нам людей, подбирает ключи к осознанию близости и единства представителей различных культур. Массовая культура несет в себе универсальные инструменты понимания других, она проста и воспринимается естественно. Правда, зачастую вызывает сомнения, базируется ли эта культура только на западном субстрате, но ясно в то же время, что дальнейшая глобализация снизит значимость этого момента, присущего массовой культуре, сделав ее действительно уни-

версальной. Можно сказать, что позитивные моменты массовой культуры в некоторой степени уравновешивают негатив.

Отношение к миру как к целостности, к чему-то, что нужно не только использовать, но и созерцать, становится важным для всего человечества. И здесь отмечается тот факт, что ни одну цивилизацию нельзя назвать «чистой» в смысле обогащения ее лишь из своих источников. Цивилизации и культуры взаимодействуют, воспринимая через контакты, которые неизбежны, новое знание, новые модели миропонимания. Исламская цивилизация, например, обогащалась за счет западной научной мысли (античность), имела контакты с индийской цивилизацией, поддерживала связь с Западом, заимствуя то, что было полезно, и в то же время, принося другим культурам свое знание и опыт.

Развитие цивилизаций и сближение их друг с другом, открытость для продуктивного диалога целиком зависят от их динамики. Прежние формы общественных структур в принципе слабо способны к диалогу, поскольку в их основе лежат закрытость и статика. Мы можем достаточно уверенно говорить, что процессы модернизации положили начало открытию границ разных миров-цивилизаций через их сближение на основе принципов общественной организации, общих для всех.

Мы можем судить по происходящим сегодня процессам, что процессы глобализации будут только расширяться и углубляться. Уже сейчас они не могут пойти в обратную сторону либо остановиться. Рост международной торговли и экономическое благосостояние стали тесно связанными между собой моментами. И цивилизации, насколько можно судить исходя из современной картины мира, будут идти по пути все большего взаимопроникновения.

То, что наиболее четко характеризует процессы глобализации, – это современный город-мегаполис. Города являются наиболее динамичной частью мира, их развитие опережает другие формы организации людского сообщества за счет их большей дифференцированности и сложности. Современный мегаполис представляет собой смешение разнообразнейших людских сообществ, представителей разных народов, культур, религий. Ни один мегаполис сегодня, за редкими исключениями, не является мононациональным. Это интернациональное поселение, и чем более развит он и значим, тем больших размеров достигает это «смешение народов». Мегаполис – подтверждение того, что возможно мирное сосуществование представителей различных культур и цивилизаций.

Особенно важной в этих условиях является культурная и духовная миссия философии: побуждение к самопониманию и взаимопониманию – людей, эпох, религий, национальных культур. Эту миссию философия выполняет издревле, но сегодня именно она во многом определяет судьбы народов и изменяющегося мира [3]. Нынешняя эпоха – эпоха освобождения от тоталитарных социальных структур, от тоталитарных типов сознания и поведения. Каждая личность, каждая национальная культура утверждает отныне свое право на самобытность, непохожесть, индивидуальность. Но при этом должно сохраниться взаимопонимание, духовное согласие, внутреннее единство человечества, заселяющего единую планету Земля.

Эти вопросы особенно актуальны для современного независимого Казахстана, в котором проживает более ста этносов со своей культурой и национальными языками. При этом философия в условиях независимой и суверенной Республики Казахстан становится составной частью единой мировой философии, вбирая в себя все достижения мировой культуры, науки и техники, представляя в своем лице логику общечеловеческого духа.

В постсоветское время чрезвычайно актуальным становится вопрос о взаимосвязи казахской и восточной философской мысли, а также освоение новых типов философствования, сложившихся на Востоке и Западе в XXI столетии. Именно в них обобщен богатый опыт становления демократического менталитета и формирования гражданского общества, осуществлена деконструкция классического и тоталитарного мышления, предложены альтернативные модели рациональности. Этот опыт с учетом нашей национальной специфики является ценным, поскольку на теоретическом уровне определяет возможности развития национальной культуры во всей ее самобытности при достижении консенсуса и единства и взаимопонимания с другими культурными мирами.

С новых мировоззренческих и методологических позиций обнаруживаются иные возможности прочтения и интерпретаций богатейшего наследия истории философии Востока и Запада, выявления своеобразия исламской духовной традиции, реконструкции тюркского духовного опыта и казахского поэтического философствования. Отказ от догматизированного марксизма позволяет сосредоточить внимание на диалогичности мирового цивилизационного процесса. Казахская философия, являясь синтезом духовных традиций казахского народа и других этносов, проживающих в республике, вступает в диалог с мировой философской культурой.

Так, в исследованиях казахстанских ученых последних лет предпринят успешный опыт целостного рассмотрения учения Абу Насра аль-Фараби в единстве социокультурного, философского и личностного контекстов творческого наследия великого энциклопедиста средневекового Востока. В казахстанском фарабиеведении сегодня наиболее существенным является герменевтическое толкование его текстов, включая онтологический уровень взаимопонимания. Сложность этого философского процесса заключается в смещении временного и парадигмального контекстов. Но чем величественнее философ и его философия, тем «короче расстояние», а значит и ближе взаимопонимание между эпохами, культурами, людьми. В казахском языке слово «понимание» – «түсіністік» и «взаимопонимание» – «өзара түсіністік» являются производными от слов: «түйсіну» – «понимать сердцем» и «түсіну» – «понимать разумом». Таким образом, взаимопонимание в этом смысле означает внутренний онтологический диалог разума и сердца. Великие философы проводили духовную незримую связь между текстами, которые становились интертекстами, как совершенно справедливо подчеркивает Р. Барт. Взаимопонимание как проблема высокой духовно-интеллектуальной мысли и могла возникнуть только в лоне философии, поскольку она сфокусирована как проблема межличностного диалога в философских системах. В казахской

философии взаимопонимание выражается в модели коммуникативной практики. Не об этом ли вся философия Абая, стремившегося в своей, возможно, слишком антропологической философии «реанимировать» в человеке человеческое, возвышенно-духовное, этическое-эстетическое, настраивая его на взаимопонимание не только с Другим, но и с самим собой.

В последние годы я все чаще обращаюсь к творчеству Абая, находя в нем созвучие современной идее взаимопонимания. О чем бы ни говорил Абай, главной темой его философских изысканий является феномен взаимопонимания, который становится личностной, онтологической проблемой, связывающей прошлое, настоящее, будущее. Я приведу в качестве примера фрагмент «Семнадцатого слова» Абая из его знаменитых «Слов-назиданий»:

«Сила, Разум и Сердце поспорили, кто из них нужнее человеку...

...я не хочу противопоставлять вас друг другу. Пусть повелителем для всех будет Сердце. Ты, Разум, многогранен и разнолик, а Сердце не будет следовать за каждым твоим решением. Хорошее оно одобрит и подчинится ему с великой радостью. Плохое не примет, скорее отречется от тебя. Ты, Сила, могущественна и крута, а Сердце не будет давать тебе воли. Для добрых дел оно не пожалеет тебя, от недобрых удержит.

Соединитесь же вместе... пусть вами руководит Сердце! Если это произойдет, и вы сойдетесь в одном человеке, то он станет праведником. Пыль с подошв его ног будет исцелять слепых. В этом – в гармонии и чистоте человеческой жизни – и заключается смысл существования великого мира. Если же вы не сможете объединиться, то я отдам предпочтение Сердцу – царю человеческой жизни. Так решила спор Наука» [4]. Взаимопонимание можно осуществить только в единстве этих трех ипостасей, составляющих сущность самого человека. Обращение к наследию Абая, аль-Фараби, Шакарима и других великих казахских мыслителей связано со стремлением найти смыслы философии взаимопонимания.

Здесь необходимо, по моему мнению, учесть существенную трансформацию современного методологического мышления, в особенности, преобразование методологических ориентиров историко-философского исследования. В настоящее время все больше обращается внимание на то, что сам процесс изучения истории философии имеет особое измерение глубины проникновения в смысловые слои произведенческого бытия текста. Говоря другими словами, все большее значение приобретает не столько историография, т.е. описание фактологической данности предметной области исследования, сколько герменевтическая историчность, пытающаяся реконструировать, воссоздать, как бы оживить в новой, часто парадоксальной и спорной интерпретации и актуально существующие, и виртуально возможные смыслы изучаемой культуры.

В историко-философском исследовании в еще большей степени, чем в других областях философии, необходим, по моему мнению, некий принципиальный методологический плюрализм, т.е. признание возможности инаковости видения проблемы, вытекающей из альтернативных способов распредмечивания произведенческого бытия философского текста. При такой

методологической установке появляется возможность более целостного учета социокультурного контекста определенной исторической эпохи, преодолевая рамки которой, мыслители прошлого, вопрошая мир, ведут философский диалог и приходят к взаимопониманию.

Такая позиция избавляет от искусственных ограничений на герменевтическую интерпретацию философского наследия, при которой необходимо учитывать не только различные уровни постижения глубины классического текста, но и его реальную судьбу, т.е., многовековую историю его прочтения в рамках возникающей школы и более широкой комментаторской традиции. При этом наше исследование диалога, положим, античности и исламской культуры, должно учитывать и ограниченность собственных подходов, иногда восходящих к принципиальным недостаткам интерпретации в рамках, прежде всего, гегелевского видения всемирной философской истории через призму принципиального европоцентризма и селективного восприятия значимости целого ряда историко-философских традиций.

Если ограничить расцвет античной культуры эпохой классики, а философские достижения оценивать лишь дошедшими до нас фрагментами досократиков и собственными текстами Платона и Аристотеля, то возникает псевдоконкретная, а на деле абстрактная картина мира античной духовности, от которой, в силу такой установки, отсекаются живые побегии последующего мировоззренческого наследования. К сожалению, типичная для нашей философии и с трудом преодолеваемая в настоящее время установка на обладание монополией на истину характерна не только при анализе общественного развития, но и для многих историко-философских подходов. В этой связи особый интерес приобретает объективно рассматриваемая историческая судьба философских взглядов Платона и Аристотеля не в рафинированном трансцендентном мире чистой кабинетной историографии, а в диалоговой полифонии несливающихся, иногда взаимно отрицающих друг друга школ, традиций и направлений внутренне единой гуманистической философской культуры. Вот почему следует высоко оценивать стремление великих мыслителей Востока, в особенности Абу Насра аль-Фараби, за разногласием в основах философии Платона и Аристотеля увидеть сущностное единство их концепций, выражающееся не только в метафизике, логике или социально-этических концепциях, но прежде всего в гуманизме, пронизывающем античное философское наследие.

В современной историографии подробно проанализированы причины духовного упадка Европы периода Средневековья, и в качестве одной из главных все чаще называется разрыв связей между Востоком и Западом, между греческим и латинским интеллектуальными мирами. Возврат к достижениям античной духовности, который явился первопричиной подъема западноевропейской средневековой философии, происходил сложным образом. Так как в эпоху Средневековья почти весь Восток, за исключением Византии, превращается в арабский, то можно согласиться с теми исследователями, которые считают, что именно раннесредневековые арабоязычные мыслители явились философскими учителями латинского Запада.

Иного пути возвращения к древнегреческой философской традиции, чем через арабский Восток, для той исторической эпохи практически не существовало. Ведь главное заключалось не в филологических трудностях перевода с древнегреческого на латинский, а в передаче смысловой глубины философского текста, для раскрытия которой требовались не только и не столько знатоки языка, профессиональность переводчика, сколько философы, раскрывающие смыслы сказанного ранее. Такие знатоки философии, способные непосредственно распределить древнегреческий философский текст и вновь опредметить его в форме комментария на латинском языке к сочинениям Аристотеля и Платона, в раннесредневековой европейской культуре фактически отсутствовали. Но они были в то время на арабоязычном мусульманском Востоке. Поэтому первые переводы философских и научных трактатов на латынь, как правило, осуществлялись не с древнегреческого оригинала, а с его арабской копии. При этом особую ценность в глазах латинян имел арабский комментарий к философским произведениям античности, без которого ученый человек Средневековья просто не мог понять и усвоить уже совершенно чуждые ему ориентации древнегреческой духовности.

В мудрости Востока и Запада видятся не враждебные, борющиеся силы, но полюса, между которыми создается жизнь культуры. Восток и Запад – генеральная линия современных философских исканий. Конечно же, это не только и не столько географические термины, но и понятия, вбирающие суть и смысл двух разнонаправленных типов отношения к миру, сложившихся исторически и до сих пор определяющих в своем взаимодействии лицо современного быстро изменяющегося мира. Запад – прежде всего внешняя активность, нацеленность на развитие науки, техники. Восток – устремленность к внутренним духовным глубинам, установка на созерцание. В настоящее время явственно обнаружилось, что необходим синтез этих двух типов мироотношения, поскольку односторонняя ориентация на Запад, бездумное подчинение логике технического прогресса привели к глобальному кризису и кризису экологических и духовных оснований культуры. Культура Востока не должна рассматриваться как полярная противоположность западной культуры, тем более как нечто «ущербное», находящееся на низших ступенях некой иерархической цивилизационной шкалы.

В условиях глобализации и формирования многополярного взаимозависимого мира именно взаимопонимание становится необходимым условием продуктивного диалога культур и цивилизаций, стран и народов, сообща создающих новую структуру мировой эпохи. В этой связи чрезвычайно важным становится изучение и актуализация опыта взаимопонимания, накопленного в наследии Первого Учителя Востока, который не только обосновал и развил концептуальные основы процесса взаимопонимания, но и реализовал программу взаимопонимания и философии диалога в своем творчестве, обратившись к культурным традициям античности, мусульманского Востока и тюркского мира.

Особое значение в плане перспектив философских исследований имеет также углубленные исследования в области китайской философии. Сове-

менная китайская философия – открытое исследовательское поле для казахстанских ученых, при освоении которого могут быть достигнуты значительные результаты имеющие важное значения для развертывания культурного диалога с сопредельным нам Китаем.

Главное внимание казахстанских философов последних лет было сосредоточено на исследовании казахской философии.

Особенность геополитического положения Казахстана между Востоком и Западом, древние традиции взаимодействия с индоиранской, китайской, византийской, арабской, тюркской, монгольской, славянской цивилизациями, специфика экономического хозяйствования с преобладанием номуадизма, сложнейшая этнополитическая история – все это обусловило богатство и своеобразие духовной культуры казахского народа, его философского мировосприятия. Свидетельством тому служат дошедшие до наших дней письменные и устные памятники социально-философской, этической, эстетической, историко-политической, юридической, религиозно-мифологической, теологической, мистико-философской мысли.

Духовный мир казахов веками вбирал в себя многие культурные влияния, переплавляя и ассимилируя их в горниле своих исконных степных тюркских традиций. Эти традиции были столь глубоки и прочны, что ни политические катастрофы и войны, ни культурная экспансия великих соседей, таких как Китай и Иран, ни арабское и монгольское влияние, ни исламизация не смогли изменить их коренным образом. Причина этой жизнеспособности и жизнестойкости кроется, видимо, в том, что способ хозяйствования и тип цивилизации оставались практически неизменными на протяжении многих веков. Это способствовало постоянному воспроизводству определенных ментальных структур мировосприятия и необычайно высокому уровню развития социальной памяти народа.

Вместе с тем духовное наследие казахов несет на себе глубокий отпечаток социальных потрясений, катастрофического характера развития истории региона. В прошлом политические бури в Казахстане нередко приводили к разрушению традиционных очагов культуры, к распространению новых религий, к изменению письменности. В связи с этим менялись формы интеллектуального творчества, в том числе философского, хотя тип цивилизации и темпы ее развития оставались в целом прежними. Наиболее ярким примером тому являются последствия арабских завоеваний юга Казахстана в VII веке: распространение ислама, новой арабской письменности, возникновение исламской философии как самостоятельной формы духовного творчества.

Характер, тип, сущностные черты, мировоззренческие традиции, язык – все это позволяет рассматривать духовное наследие казахов как древнейшую степную ветвь богатой тюркоязычной культуры, включающую глубинный пласт индоиранской культуры и развивающуюся в тесном взаимодействии с сопредельными цивилизациями и народами Востока и Запада. Однако проблемы взаимодействия и взаимопонимания разнообразных культурных и философских традиций в Казахстане и роли идейного синтеза в духовном

становлении казахского народа до сих пор еще остаются недостаточно исследованными.

До сих пор усилия отечественных ученых, как я уже пояснил, были сосредоточены в основном на исследовании казахской и мусульманской философии, где получены интересные весомые результаты. В настоящее время выдвигается новое требование: анализ мировоззренческого комплекса тюркского культурного ареала, исследование своеобразия способов и форм тюркского типа мироотношения. Тюркский мир создал богатейшую по своим традициям культуру, тысячелетиями вступая в диалог с шумеро-вавилонской, семитской, египетской, китайской культурами, а позднее – с русской и западноевропейской, сохраняя свою внутреннюю целостность, национальную самобытность и идентичность. В тюркском восприятии ислам преобразился, синтезируясь с доисламскими народными верованиями, прежде всего, тенгрианством и зороастризмом. Синтез этот был осуществлен приобщением к мусульманскому мистицизму, хорасанскому суфизму, наиболее органично отвечающему экзистенциальному характеру и архетипам коллективного бессознательного кочевого народа.

Важно подчеркнуть, что изучение тюркского духовного наследия является предпосылкой единения тюркского мира и, прежде всего, Центральноазиатского. Ведь творческое наследие Коркыт-Ата, аль-Фараби, Ю. Баласагуни, М. Кашгари, А. Югнеки, Х.-А. Ясави, С. Бакыргани и многих других восточных мыслителей является общим культурным достоянием для казахов, кыргызов, узбеков, уйгуров, туркмен, азербайджанцев. Произведения, о которых идет речь, писались на арабском, чагатайском, уйгурском и алтайском языках, поэтому необходимо признать, что все названные народы внесли свою лепту в историю тюркской философии и культуры, имеющую общие корни. Поэтому исследования тюркской мысли позволят объединить усилия многих тюркских народов и с позиции диалога укрепить тюркский культурный ареал.

Очевидно, что развитие казахстанской философии как органической составной части мировой философской мысли должно отвечать некоторым *универсальным* критериям философского творчества, а также выражать специфические особенности культурно-цивилизационной реальности Казахстана, т.е. быть философией *национальной* (если философское самоопределение совершается «вне сознания своей национальной индивидуальности, то нет и творчества – одно заимствование, подражание, танец смерти вокруг абстракций») [5]. Конфигурация предметной области национальной философии должна быть образована совмещением этих векторов.

Если говорить о русской философии, то в ней эта проблема разрешалась на основе концепта «соборности». Дух соборности есть посредник между личностно-человеческим и божественным миром, преодолевающий их разъединенность. В соборное сознание входят «коренные начала народного духа» (А.С. Хомяков), и одновременно на началах соборности должна быть переосмыслена и вся мировая философская культура. Согласно С.Н. Трубецкому, философствование вообще есть вселенский собор со всеми теми, кто

философствовал, кто по-своему разрешал мучительную мысль человеческого существования. По мысли И.В. Киреевского, философствование на основе принципа соборности – это живое общение умов, которым держится, движется и вырастает истина посреди людей и народов.

В рамках концепта соборности возможность коммуникации и диалога на собственно философском уровне казахской и русской философских традиций не вызывает сомнения. В качестве примера можно указать на внутреннюю диалогическую структуру философских идей таких мыслителей, как аль-Фараби и В.С. Соловьев.

В суверенном Казахстане философия, вбирая опыт поколений, формируется в процессе диалога казахской традиции и культурного наследия тех этносов, которые входят в понятие «казахстанский народ», – в первую очередь, русского. Ибо философия может выйти на неизведанные рубежи мысли только в постоянно расширяющемся диалоге, составляющем первое условие взаимосогласия и взаимопонимания в современном динамично развивающемся мире.

Что же касается модели культурного развития Казахстана, то наиболее интересным и в то же время перспективным путем развития нашей культуры может оказаться тот, который можно образно определить как «евразийское культурное пространство». Так сложилась история, что Казахстан оказался между Европой и Азией географически, а еще более демографически и культурно. Не учитывать этот исторический факт, игнорировать его влияние на дальнейшее развитие нашей национальной культуры мы не можем. В то же время хотелось бы обсудить в контексте диалога культур Востока и Запада важнейшую проблему евразийства. В частности, способна ли образоваться некая евразийская общность различных этносов и вероисповеданий как первооснова возникновения каких-либо элементов национальной культуры? Не является ли евразийский искус для Казахстана лишь миражом посттоталитарной культуры, которая еще не способна обрести подлинно национальное лицо? С другой стороны, если не вводить понятие евразийского культурного пространства, в котором, несмотря на распад прежних связей, сохранилась возможность диалога и интеграционных связей, то как нам тогда быть?

Сама евразийская идея имеет давнюю историю, но в современной ситуации она была возрождена и концептуально обновлена Президентом Казахстана Нурсултаном Назарбаевым, по мнению которого именно подобная инициатива содержит мощный интеграционный потенциал на постсоветском пространстве.

Сегодня пока еще немногие сознают, что евразийская идея есть нечто гораздо более глубокое, нежели научно-историческая или геополитическая доктрина. Проблема евразийства вбирает в себя географический, исторический, социальный, геополитический, этнологический и этнопсихологический аспекты, т.е. практически все, что связано с природной средой, общественным развитием человека и его внутренним духовным миром. Следовательно, евразийство – понятие не частное, а, напротив, универсально-всеобщее

или философское. Отметим и другой важный момент. В слове «евразийство» соединяются «Европа» и «Азия», но в своем философском значении они преобразуются в несравненно более широкие и содержательные понятия «Запад» и «Восток». Евразийство в идеале есть средоточие этих двух полюсов человеческой культуры, точка схождения и аккумуляции энергий Востока и Запада. И если сегодня речь идет о необходимости глубокого взаимного понимания, диалога и сотрудничества Запада и Востока, то что в этом смысле может дать евразийство? Какую роль в этих процессах могла бы сыграть евразийская идея?

Ответ достаточно очевиден. Евразийство – это, прежде всего, именно единство; во всяком случае, таковым оно должно быть по самому понятию, по самой своей природе и сущности. Не случайно умственный и психический склад евразийцев (жителей внутренней Евразии) выражается емким словом «соборность». Она смыкается с идеалом гуманизма, а в своем высшем пределе – с идеалом общечеловеческого братства и общепланетарной культуры.

Тем самым евразийство нужно понять как прообраз совершенно нового способа отношения человека к миру, новой формы жизни, единственно достойно отвечающей вызовам третьего тысячелетия. А если говорить конкретно об идее Евразийского союза государств, принадлежащей Президенту Казахстана Н.А. Назарбаеву, то она основана, отнюдь, не на политической конъюнктуре или иных сугубо внешних соображениях, а на убеждении во внутренней, этнокультурной и психоментальной близости народов, фактическом родстве славян и туранцев. При этом идея Евразийского союза снимает как изоляционистские, так и имперские устремления, поскольку соборность подразумевает именно дружеские, а значит, гармоничные, а не унификаторские или обособленные отношения между различными этносами, культурами, религиями.

В Великой Степи Казахстана веками исповедовались и сосуществовали различные религии, среди которых можно назвать древнее христианство и буддизм, а традиции тенгрианства по своей значимости для простого народа немногим уступали исламу. В целом можно говорить лишь о начальной стадии исламизации Казахстана. Конечно, в перспективе ислам займет в духовной жизни Казахстана не меньшее место, чем православие и соборность в России. Однако как возможная основа общенационального единения религия оказывается стабилизирующим фактором лишь при ее признании большинством населения страны. Поэтому основу общенационального единения в этой связи предпочтительнее искать в культивировании светской идеологии казахстанской государственности.

В настоящее время главной задачей казахстанской политики становится не только сохранение и укрепление межэтнического согласия, но сохранение и упрочение, прежде всего, религиозной толерантности, согласия межконфессионального [6]. Если эту сферу упустить из виду, не придав ей должного значения, то веками складывавшееся единство народов, населяющих Казахстан, может дать трещину, а это, может повлечь за собой чрезвычайно опас-

ные последствия, быть может, непоправимую беду. Иными словами, диалог и духовное согласие можно без преувеличения рассматривать как основание всех иных форм согласия, поскольку оно есть внутреннее, мировоззренчески-мироотношенческое ядро межчеловеческих связей.

Среди независимых постсоветских государств Республика Казахстан занимает особое место с точки зрения проблем межэтнических отношений. Сложившаяся к моменту провозглашения государственной независимости демографическая ситуация оказалась тем ключевым условием государственного выживания, от которого зависла судьба всех остальных сфер общественной жизни: экономической, социальной и политической. Поэтому необходимо осознавать всю меру ответственности, с которой связан анализ методологии изучения сегодняшних проблем межэтнических отношений в связи с противоречиями трансформации общества от тоталитаризма к системе рыночного типа. Нужно хорошо осознавать, что межэтническая толерантность и стабильность республики, которая на сегодняшний день служит как бы визитной карточкой молодого государства на международной арене, может быть результатом лишь хорошо сбалансированной и научно обоснованной государственной национальной политики. Реальное государство не формируется лишь на уровне принятия официальных декретов и парламентских законов. Не менее важно сформировать на основе базисных идеологических ценностей массовые социально-психологические установки граждан, и у каждого человека - чувство гражданина единой страны.

Важную роль в разрешении межэтнических противоречий и национальной политике играет Ассамблея народа Казахстана, объединяющая национально-культурные центры проживающих в республике этносов, умело сочетая их интересы. Первая из ее задач состоит в том, чтобы через национально-культурные центры усилить работу по воспитанию чувства казахстанского патриотизма. Вторая задача связана с повышением статуса самой Ассамблеи. Для этого Ассамблея и национально-культурные центры должны активнее брать на себя социальную инициативу как посредника в диалоге между государством и гражданским обществом. В-третьих, Ассамблея должна организовать работу по прояснению роли и места религии в социально-политической жизни нашего общества. Наконец, четвертая задача Ассамблеи народа Казахстана состоит в том, чтобы не допустить политизации межэтнических отношений.

Интересы полиэтнического государства нельзя отождествлять с интересами одной национальности. Полиэтничность и многообразие культурных типов диктуют во имя достижения консенсуса признание равных прав и равного доступа к властным структурам для представителей всех этнических общностей.

В то же время обладание этими правами не освобождает кого-либо от гражданских обязанностей по отношению к государству, которое предоставило ему полноправное гражданство. Представители всех национальных групп имеют равные обязательства по отношению к государству, в одинаковой мере

обязаны не только уважать, но и защищать территориальную целостность, суверенитет и независимость унитарного государства.

В Республике Казахстан идет процесс формирования нового унитарного государства по своему характеру национального, по содержанию демократического, правового, что, на мой взгляд, не противоречит одно другому. Казахская нация, как коренная государствообразующая и государствостроящая нация, на своей собственной территории реализует свое естественноисторическое неотъемлемое право на самоопределение. В таком государстве является естественным проявление национальных черт казахов. Такая постановка вопроса вытекает из единства суверенитета нации и ее сознания. При этом осуществление национально-государственного суверенитета должно опираться на принципы демократического, правового государства и гражданского общества.

Казахстан исторически стал местом взаимного обогащения цивилизаций, взаимопроникновения культурных моделей, создания общности различных народов и общих ценностей, разделяемых ими. Он представляет собой полиэтничное государство, и его развитие будет в любом случае связано с этим фактом как реальностью, от которой нельзя отмежеваться. Цивилизации расширяют свои пределы, и это процесс естественный, идущий из века в век, но сейчас назрела необходимость раздвинуть пределы через соединение усилий, сближение и взаимодействие культур, приводящее не к унификации, а к умножению идей, обогащению красок мира при сохранении самобытности и собственного взгляда на мир.

Диалог предполагает взаимопонимание и взаимопринятие культурного опыта другого человека. Диалог – и фактор изменения внутреннего мира, расширения пределов познания и свершения открытий, по своему значению сопоставимых с открытиями Колумба. Мир стал ныне тесен и казалось бы извещен, поскольку не осталось недосыгаемых мест. Но вселенная других культур и цивилизаций – все еще *terra incognita*, ожидающая новых открывателей.

Самая ключевая мысль, которую хочется особенно подчеркнуть, что воле судеб Казахстан оказался на перекрестке мировых цивилизаций между Европой и Азией, и скорее не географически, а, по демографическим и культурным параметрам. По своему статусу он является поэтому евразийской страной, составляющей евразийской цивилизации.

На первый взгляд может показаться, что естественным путем развития современного Казахстана окажется вхождение в тюркско-исламский мир, с которым нас связывает многовековая общность национальных корней, языков, традиций, обычаев. Однако, в отличие от наших восточных соседей, вряд ли у нас в Казахстане будут доминировать формы чисто мусульманской культуры.

В древности в степях Казахстана исповедовались и мирно сосуществовали различные религии, среди которых было и христианство, и буддизм, и зороастризм, и манихейство, а традиции тенгрианства по своей значимости для простого народа немногим уступали исламу. Следует особо отметить, что в евразийском пространстве веками сосуществовали две крупнейшие миро-

вые религии - ислам и христианство, представляющие вероисповедания двух суперэтнотосов: туранского и славянского. В тот период именно диалог религий и верований становился формой их взаимодействия.

Сегодня в Казахстане для развертывания диалога как способа национальной и гражданской консолидации созданы все необходимые условия, обеспечен устойчивый и динамичный экономический рост, происходит развитие институтов демократии и гражданского общества, реализуется индустриально-инновационная стратегия, укрепляются стабильность, безопасность и независимость молодого государства в контексте глобализационных процессов. Таковы культурно-исторические предпосылки межконфессионального взаимодействия духовного согласия в Республике Казахстан.

Можно выделить несколько типов диалога: диалог как сумма монологов, когда собеседники не вовлекаются в суть того, что говорит каждый – это только внешний, формальный диалог. Может быть другая ситуация, - собеседники прислушиваются друг к другу, но остаются все-таки при своем мнении. И, наконец, еще один, самый предпочтительный для достижения согласия вариант диалога: собеседники не только прислушиваются друг к другу, но и взаимоизменяются, открывая нечто такое, что было неизвестно им до вступления в диалог. Именно это новое содержание позволяет прийти к глубинному, экзистенциальному согласию сторон и их интересов, связанному с духовно-нравственным взаимопониманием.

Можно описать эти типы диалога с помощью такого ряда терминов: восприятие чужого как своего, чужого как чуждого и чужого как иного/другого. Первый тип согласия может предполагать либо отрицание инаковости собеседника, либо, напротив, приспособление к его опыту (ассимиляцию). Второй тип имеет в виду непринятие мнения и системы ценностей собеседника, трактовку в негативной тональности «чуждого». Наконец, третий вариант более всего соответствует желаемому согласию: собеседники, не утрачивая собственной идентичности, признают непохожесть друг друга и придают ей позитивный ценностный смысл. Быть другим – означает иметь особую привлекательность, особые ресурсы согласия.

Мне очень импонирует понимание философии итальянским философом Н. Аббаньяно, считавшим философию диалогом свободных людей, а путь человека в мире – этическим.

Резкого противостояния философии Запада и философии Востока в метафизическом или онтологическом смысле ныне не существует. Философия – это действительно диалог свободных людей. А диалог, подразумевающий свободу, приближает к философскому взаимопониманию.

Философия взаимопонимания – одно из основных и весьма перспективных направлений в современной казахстанской философии. Ее истоки прежде всего в традиционной казахской мудрости и учении аль-Фараби. Вобрав в свой духовный опыт эти трансцендентные этические образцы, современная казахстанская философия соединяет в себе духовный потенциал Востока и Запада, Азии и Европы [7].

Первый Учитель Востока, великий аль-Фараби заложил основы философии взаимопонимания, следуя принципу толерантности по отношению к другим культурам религий и духовным практикам. Он осуществил конструктивный диалог философии античности и средневековья, ислама, христианства и иудаизма и органично вошел в современный дискурс казахстанской философии взаимопонимания. В своем учении аль-Фараби раскрыл неограниченные возможности интегрального коммуникативного диалога между совершенно различными духовными и интеллектуальными мирами. Принцип взаимопонимания, как способ освоения смыслового философского пространства античного наследия, позволил ему раскрыть диалогическую сущность философии и понять ее как диалог свободных, равноправных духовно-интеллектуальных практик. Через призму философского наследия аль-Фараби проясняется великий смысл философии взаимопонимания – коммуникативный.

Феномен взаимопонимания является онтологическим фундаментом для развития открытого диалога национальных философий и современных философских дискурсов, раскрывающих уникальность мира уникальными способами философской рефлексии.

Меня часто спрашивают о том, что я понимаю под философией взаимопонимания, и порою искренне удивляются, что такая философия вообще возможна. Я считаю, что развитие философии в контексте взаимопонимания – это одно из тех направлений, которые соединяют и содержат в себе всё то лучшее, что было выработано европейской и восточной традициями; всё то, что входит в сокровищницу мировой философской мысли, где Восток и Запад встречаются в понимании вечного, непреходящего смысла бытия.

Аль-Фараби и его опыт философствования уникален тем, что ему удалось раскрыть смысл и ценность концепта взаимопонимания между греческой и исламской философией. Доказать их влияние друг на друга не представляется возможным, да в этом и нет необходимости. Но факт признания того, что в мире существует единое интеллектуальное пространство взаимопонимания и своими истоками оно пребывает в философии – вот что главное. Основываясь на таком опыте, мы в казахстанской философии создаем сегодня полноценную диалогическую философию взаимопонимания, необходимую в эпоху расширяющейся глобализации.

В современных условиях формирование единого пространства диалога культур и цивилизаций, в котором обретается желанное и необходимое согласие, становится одной из приоритетных форм социального и культурного обустройства конфликтного, полного противоречий мира. Диалог как форма взаимопонимания, сотрудничества и сосуществования есть реальная альтернатива насилию, доминированию, господству, монополии.

Объективная историческая тенденция к формированию нового многополярного, многополюсного человеческого сообщества встречает упорное сопротивление со стороны тех сил, которые не желают видеть мир децентрализованным и согласованным, навязывая свои позиции и политическую волю дру-

гим странам и народам. Это по сути, исторически изжившая себя практика поддержания мнимого согласия, псевдосвободы и квазидемократии путем искоренения подлинного, внутреннего согласия и демократических свобод. Диалог культур и цивилизаций может стать мощным заслоном к политике такого рода, демонстрируя возможности и способы иного структурирования мира и достижения подлинного взаимопонимания и согласия.

Мы пришли к выводу, что согласие стало общепланетарным императивом. Оно должно осуществляться через и благодаря различиям индивидуального и этнического происхождения и поэтому носит не внешний характер, а является следствием внутренних импульсов, глубинного диалога и межкультурной коммуникации. Можно возразить: дескать, современному сообществу еще далеко до такого согласия, ибо пока что в однополярном мире торжествуют сила и доминирование одной супердержавы. Однако это уже не соответствует действительности. Формируются значительные противовесы в лице Европейского Союза, объединяющего 25 государств, а также в лице других интегративных объединений – единое экономическое пространство Казахстана, России, Белоруссии, Украины. Кроме того, говоря о культуре согласия, мы имеем в виду не столько существующее положение вещей, сколько моделируем будущее, должное. Именно таково предназначение теории: прочертить вектор в будущее, откуда и будет осуществляться детерминация настоящего.

Когда мы говорим о единстве и согласии, в первую очередь, это касается межэтнического и межкультурного взаимодействия. Являясь полиэтническим, поликультурным государством, Казахстан рассматривает это обстоятельство как важнейшую ценность, обогащающую спектр возможностей для развития страны. Более 130 этносов и 46 конфессий живут в мире и согласии, не зная раздоров и столкновений. Во многом это великая заслуга казахского этноса, традиционно имеющего высокотолерантное сознание.

Согласие достигается именно через разрешение противоречий и трудностей, а не путем их замалчивания и регулирования. Перспектива культуры согласия и сосуществования этносов в Казахстане, формирования толерантного сознания, прежде всего, связана с взаимодействием доминирующих в стране казахского и русского этносов. У них есть основательная база для глубинного межкультурного диалога и взаимопонимания. Это давние крепкие традиции евразийского братства, духа взаимности и коллективизма, многовековой коммуникации в области экономики, культуры, политики. Казахам и русским связывают прочные узы на уровне ментальных программ, т.е. универсалий, определяющих тип и национальный характер того и другого этноса: склонность к коллективизму, бережное отношение к женщине, определенная трактовка властных функций.

Для нас очень важным является изучение вопроса об участии Казахстана в процессе диалога культур и цивилизаций, о поиске и нахождении национальной идеи, направленной на консолидацию полиэтнического общества вокруг доминирующего казахского этноса. Диалог религий и культур необходим для мирного решения внутренних и внешних проблем современного Ка-

захстана. С этой целью мы должны изучать международный и отечественный опыт организации и проведения конструктивного диалога культур и цивилизаций. Здесь поучителен казахстанский опыт организации и проведения трех Съездов лидеров мировых и традиционных религий в 2003, 2006 и 2009 годах. Сейчас идет интенсивная подготовка к четвертому (в 2012 году) съезду.

Однако прошедшие столетия, в особенности только что закончившееся двадцатое, наглядно показали или, вернее, выдвинули беспрекословное требование - необходимо научиться не только и не просто понимать, т.е. усваивать некие предметы познания, но найти взаимное понимание самим людям, их мировоззрениям и культурам. Прежние установки субъект-объектного и интрасубъектного характера, идущие, соответственно, от западной и восточной традиций, сменяются ныне установкой и постепенно пробивающей дорогу тенденцией к межчеловеческому межкультурному диалогу.

В эпоху глобализации диалог становится проблемой - не темой, а именно проблемой, сложной и жизненно-реальной, - которая в условиях взаимозависимого и конфликтного мира пронизывает все сферы современной жизни. Сегодня справедливо и с понятной тревогой за будущее говорят о неотложной необходимости установления диалога этносов, наций, государств; народа и власти; модернизма и традиций в развитии общества; философии и науки; науки и религии; диалога традиционных и нетрадиционных религиозных вероучений; межконфессионального и внутриконефессионального диалога; диалогичности в отношениях учителя и ученика, педагога и воспитуемого и т.д. И это лишь некоторые стороны и аспекты животрепещущей проблемы диалога и достижения взаимного понимания и согласия. Конечно, они существовали всегда, но теперь в XXI веке, в эпоху глобализации стоят остро как никогда, поскольку сегодня проблема, возникшая в одной сфере жизни или в одном регионе, неизбежно отзывается в других сферах и регионах мира, и трудности и противоречия локального масштаба становятся глобальными.

В целом же, в обобщенном в культурфилософском плане проблема формирования нового миропорядка предстает в виде необходимости налаживания конструктивного диалога и взаимных цивилизованных отношений между Западом и Востоком. Как известно, Запад и Восток являют собой два противоположных типа мировоззрения, мироотношения, способа бытия в мире, две противоположные типологические формы культуры: деятельностную и созерцательную, интеллектуально-рационалистическую и образно поэтическую, активно-прогрессистскую и сдержанно-консервативную, прагматическую и экологическую.

Поэтому, имея в виду установление прочного равноправного конструктивного диалога между Востоком и Западом, взвешенный, сбалансированный и гармоничный тип их взаимодействия и взаимообогащения, можно сказать, что новая интегральная философия взаимопонимания - это поистине философия будущего, нацеленная на решение тех проблем и задач, которые вызывают к нам из прошлого во имя нашего настоящего и будущего, во имя достойного существования человечества в новом тысячелетии.

Не будет преувеличением утверждать также и то, что искомая философия взаимопонимания в качестве одного из своих прообразов - может быть даже и образцов - представлена уже в традиционной казахской, а теперь, в наши дни, и в свободной казахстанской философии. Во всяком случае, по своему культурно-историческому характеру казахская и казахстанская философия не являются ни западной, ни восточной в чистом виде или по преимуществу. Это - философия евразийская, а значит, умеющая соединять достоинства Запада и Востока, Европы и Азии. По своему мировоззренческому и идейному потенциалу и содержанию отечественная философская мысль пропитана пафосом взаимного уважения сочетающихся в ней культур, духом соборности, братской открытости инокультурным влияниям и достижениям. Это вселяет не только гордость за отечественную философскую культуру взаимопонимания, но и возлагает на всякого размышляющего о ней и созидающего эту культуру ответственное требование сохранять и всемерно актуализировать ее гуманистический потенциал.

В процессе диалога и интеграции Востока и Запада, в налаживании диалога культур, народов, мировоззрений активно представлены все сферы культуры: политика, наука, религия и т.д. Широта постановки проблемы и круга рассматриваемых вопросов определяется также и этим обстоятельством: ведь невозможно говорить о взаимопонимании, если упущена какая-то принципиально важная сторона.

Что же касается этапов взаимообогащающей интеграции культур, то они схематически выглядят примерно следующим образом. Изначальная общность (единство) человеческого рода сменяется дифференциацией культур, этносов, типов отношения к миру; затем, особенно в современном мире идет поиск путей взаимопонимания и взаимосогласия различных интересов; тем самым осуществляется вступление в диалог, а в нем - реальное познание и понимание другой культуры. В этом процессе происходит взаимный обмен ценностями, необходимыми для жизни и развития взаимодействующих культур, и на этой основе формируется единое по духу человечество, подлинно равноправное человеческое братство.

Для достижения такой благородной цели необходимо, разумеется, чтобы и сам диалог прошел последовательные стадии, фазы, ведущие к пониманию и согласию. Первой такой неременной стадией-фазой или его условием, является взаимное доверие сторон, вступающих в отношения диалога. Через доверие, умелое сочетание интересов и взаимную открытость осуществляется познание друг друга и, как следствие, возникает взаимный интерес и взаимное уважение, поскольку любая культура имеет в своем составе ценности, которые непременно вызывают интерес и уважение, и тогда диалог органично перерастает в тесное и взаимовыгодное сотрудничество в деле достижения тех или иных общих целей.

Следует подчеркнуть: говоря о пространстве межкультурного диалога, о необходимости достижения взаимного понимания, согласия и единства, мы имеем в виду диалог реальный, т.е. тот, в котором стороны слышат или, по

крайней мере, стараются услышать друг друга. Мы подразумеваем понимание не только как теоретическое, мыслительное усвоение материала иной культуры, но и как сердечное признание. Для нас согласие - не формализованный и вынужденный договор, предписывающий «терпеть» друг друга, а искреннее видение и принятие общности целей и задач. И что особенно важно, единство мы понимаем отнюдь не как унификацию или растворение одной культуры в другой или как их взаимное поглощение, «аннигиляцию», и даже не как искусственное сохранение имеющегося культурного многообразия. Единство, если говорить о нем не в формальном, а в содержательно-диалектическом смысле, есть не что иное, как обогащающая все взаимодействующие стороны со-творческая связь (таково, к примеру, подлинное единство человека и Бога, человека и человека, культуры и иной культуры и т.п.). Говоря иначе, единство понимается нами как внутренняя гармоничная связность многообразного, многообразие в единстве, а следовательно, как развитие многообразного. Ведь развитие может осуществляться только благодаря творческому взаимообогащению, взаимовлиянию многообразных сторон целого, в противном случае многообразие будет не развиваться, а распадаться.

Как показывают печальные события последних лет, изоляционистские установки, требования замкнутой и неподвижной монокультуры ведут к крайним и, по сути, агонизирующим формам некоей «оригинальности любыми средствами, во что бы то ни стало», т.е. к радикализму, экстремизму, терроризму, фанатизму в международном масштабе. Но это – «культура», лишившая себя живительных соков истинной человечности, открытости, толерантности, доверия, любовного познания и совместного с другими творчества. Ибо культура, в точном смысле слова, представляет собой предметно-практическое проявление и воплощение духовности - нравственной сущности человека. Обратный и, увы, нередкий в сегодняшнем мире случай, - когда культура становится самоцелью, голым мастерством без души, погоней за внешними формами или стремлением к их консервации, - это случаи культуры бездуховной. А эта последняя оборачивается так называемой антикультурой.

Такое рассмотрение проблемы философии диалога Востока и Запада в условиях глобализации дает основание с надеждой и уверенностью говорить о том, что, во-первых, своеобразие казахстанской (евразийской по своему духу) философии позволяет ей сегодня выйти на широкий простор мирового культурно-цивилизационного пространства, к диалогу конфессий, культур и цивилизаций. Во-вторых, такое вхождение в новые для нас культурно-исторические измерения поможет и самой культуре народа Казахстана раздвинуть свои пределы через знакомство и диалог с другими культурами и в этом процессе лучше познать самое себя, стать конкурентоспособной. А значит - взойти на новые вершины мирового развития. И, в-третьих, новая модель глобализации предполагает именно такой творческий открытый межконфессиональный и межкультурный диалог, позволяющий включиться в мировые информационные сети, но в то же время сохранить свою национальную идентичность, свое национальное достоинство, неповторимость и уникальность национального образа мира.

Наступивший XXI век внес ясность в понимание того, что общение ныне должно выстраиваться как диалогическая парадигма современного мирового сообщества. Антропологический контекст общения становится в эпоху глобализации наиболее важным, потому что сегодня необходимо созидание не только истории человечества, но и человеческой истории. Это возможно только в случае признания в диалоге другой личности, другой культуры и другого национального образа мира. Только тогда коммуникация становится подлинной, когда в нашем общении достигается цель взаимопонимания.

Вся проблематика толерантности строится вокруг феномена понимания-согласия, достижение которого требует глубокого личностного диалога. Личность в философии всегда присутствует и проявляется как толерантная личность, которая всегда готова к диалогическому общению. Я считаю, что только личностная философия способна к осуществлению универсального согласия, которое осуществляется через сохранение, и более того, поощрение и санкционирование различий. Согласие предполагает сбережение и продвижение различий, и следовательно, основывается не на подавлении и насилии, а на внутреннем взаимопонимании, притяжении души, национальных характеров и менталитетов. Согласие в такой постановке вводится в контекст взаимопонимания. Это позволяет раскрыть опыт постижения истины, превышающий область, контролируемую научной методикой. Взаимопонимание не сводится к рациональным процедурам объяснения, но предполагает подключение эмоций, экспрессии, интуиции, жизненной мудрости. Личностная философия пробуждает к творческому поиску, к свободному размышлению, и поскольку философия имеет личностный смысл и личностный характер, она несет в мир со-бытийность личности и со-бытийность и многообразие культур.

Можно с уверенностью сказать, что свобода, толерантность, диалог и взаимопонимание – доминирующие ценности современного глобализующего мира. Их утверждение – не только в теории, но на практике – залог того, что человечество сохранит жизнь на планете Земля и приумножит духовные силы добра и милосердия.

## **§ 2 Средневековый арабоязычный перипатетизм и исламская религиозная традиция**

Парадигма марксистско-ленинской философии, выступавшей официальной идеологией в советские времена, придавала значительную некорректность освещению столь важных тем, как этическая, историко-культурная, историко-религиозная и тому подобные, поскольку требовала проследивать в этих темах, с одной стороны, цепь антинаучных заблуждений, а с другой – ростки будущего научного атеизма. Однако серьезные и компетентные исследователи уже тогда не могли закрывать глаза на то колоссальное влияние, которое оказывали самые различные религиозные воззрения – от первобытного анимизма до утонченного неоплатонизма – на самого человека и на весь

ход культурной, экономической и политической истории, включая и современность. Сознывая это, такие исследователи старались смягчить историко-философский «экстремизм», вследствие которого некоторые авторы вопреки очевидности стремились вообще отрицать какое-либо позитивное содержание в религии и религиозной философии, а если это сделать было невозможно, то они утверждали, что религиозная фразеология была лишь маскировкой атеистических убеждений того или иного мыслителя.

Более адекватная точка зрения не отрицала связь средневековой восточной философии с религиозным мировоззрением, но и она отводила главенствующую роль рациональному познанию, оставляя за религией значение несущественного общего фона, не имеющего определяющего влияния на теоретическое мышление. Восстановление идеологической независимости и возможности свободного исследования создали условия для плодотворной работы по историко-культурной реконструкции адекватного соотношения между религиозными верованиями и философской рациональностью в восточном перипатетизме.

В системе мировоззрения аль-Фараби формы логической рациональности, естественные, точные и гуманитарные науки и, наконец, божественная наука – метафизика – предстали как ступени восхождения к разумному и, следовательно, истинному пониманию Первосущего, которое служит наиболее прочным основанием веры. С другой стороны, оценивая историческую роль ислама, первый учитель Востока понимал эту мировую религию как такое учение, в свете которого раскрывается подлинный смысл и предназначение философии, которое способствует ее развитию и расцвету, будучи изначально толерантным и демократичным.

Иногда в склонных к европоцентризму исследованиях и публикациях роль средневековой исламской философии усматривают исключительно в передаче античного теоретического наследия европейской культуре. На мой взгляд, этого недостаточно, хотя такое философское усвоение и трансляция в другие культурные ареалы уже сами по себе суть выдающиеся явления исламской цивилизации. В действительности философия Восточного Ренессанса ставила задачу осмысления собственной эпохи, той духовной новой реальности, которая возвестила себя выступлением Пророка: определить место человека и цель его земной жизни. Органом такого исследования аль-Фараби определил философию, представляя ее как путеводитель по просвещению и образованию во всем комплексе существующих наук, энциклопедически всеобъемлющее знание, постижение которого является задачей всех, кто стремится к мудрости и достижению настоящего счастья, которое в его работах предстает как знающая сущность бытия одухотворенность, душа, которая все меньше связана с телом и меньше зависит от него, пока не отделится совсем ради обретения полного совершенства перед лицом Всевышнего.

Однако такой путь личного совершенствования в учении аль-Фараби не означал, что человек должен отрешиться от всех земных дел, представив их на произвол случая. По его мнению, в подлунном мире люди должны по мере

возможности достигать добродетельного образа жизни в своем сообществе, создать Добродетельный город, основанный на началах Разума, Добра, Справедливости и других исламских и общечеловеческих ценностях.

Отличительная черта восточного перипатетизма состояла в том, что он не выдвигал дуалистического противопоставления философии и религии, не ставил одну из них выше или ниже другой, а считал их равноценными и обладающими равными правами на существование в обществе: каждая решает свои задачи и взаимно дополняет одна другую. Различия между ними могли выражаться лишь в том, что философия арабо-мусульманских мыслителей представляла тем языком, на котором мудрость ислама разговаривала с образованными и просвещенными слоями верующих, тогда как религия излагала те же самые истины и откровения на языке образов, доступном и понятном основному малообразованному контингенту правоверных: истин о Боге, мире, человеке и об отношениях между ними.

Для восточных перипатетиков единство мира, его порядок и гармония определялись их божественным сотворением Первопричиной. Гармонизирующим принципом становится мировая иерархия господства одних вещей и подчинения других, причем структура иерархии и мера ценности и доминирования той или иной вещи обуславливаются степенью приближенности к Первому Сущему или удаленности от благодати Единого. Онтологический порядок бытия должен быть воспроизведен в социально-политических структурах, в которых иерархическая гармония определяется возглавляющим ее идеальным правителем, достигшим совершенства в необходимых ему добродетелях: искусстве управления, морально-нравственном авторитете, справедливости оценок и судебных решений, познании и мудрости. Являясь наместником Необходимо Сущего на земле, правитель несет ответственность перед ним за духовное и физическое благополучие подданных, руководствуясь в своей деятельности священными религиозными текстами ислама и достижениями человеческой мудрости, выраженной в философии.

Исламская религиозность придавала новый смысл гносеологии восточных перипатетиков, заключавшийся в том, что философия и наука должны были познавать окружающий мир не просто сам по себе, но и в качестве божественного творения, выражения мысли и воли Всемогущего Аллаха. Тем самым научное познание становилось не просто определенным родом занятий человека, но скорее сакральной его обязанностью, приобщающей к божественному совершенству души. В теории познания аль-Фараби приобретает особую ценность тот принцип, согласно которому возможно объединение различных и противоположных мнений и знаний людей о том или ином предмете.

По данному принципу существенный признак достоверности какого-либо знания заключается в том, что люди разных воззрений, мнений и интересов способны в процессе споров, дискуссий и обсуждений вырабатывать общее понимание той или иной проблемы. Такое объединенное понимание он считал наиболее близким к истине. Данные его взгляды, выраженные со всей полнотой в трактате «О тождестве взглядов двух философов, божественного

Платона и Аристотеля» далеко превосходят столь важные современные способы достоверного понимания в науке, политике, культуре, правовых отношениях, как дискуссии и обсуждения, указывая их высокую познавательную продуктивность. В особенности это касается метафизических умопостигаемых предметов, и если в естествознании незаменимо опытное, эмпирическое знание, то в метафизике спор-диалог, выдвижение содержательных суждений и теорий, их анализ посредством логического инструментария, сопоставление с иными мнениями, защита одних и опровержение других теорий приобретают первостепенное значение для достижения достоверного знания, существенным признаком которого со времен Аристотеля считались согласующиеся между собой общие воззрения, общепринятые взгляды.

Таким образом, теория умозрительного познания аль-Фараби убедительно показывает, что уже в эпоху Арабского халифата и восточного перипатетизма Первый учитель Востока высказал справедливую и продуктивную идею о роли и задачах диалогического обмена мнениями и выработки общей точки зрения в процессе обсуждений и дискуссий. Вот почему вполне естественно в наше время, когда возрастает значение общественных обсуждений и дискуссий в различных областях политики, науки, религии и культуры, направленных на достижение согласия и общего решения той или иной проблемы, вклад средневекового восточного перипатетика в философскую теорию диалога обретает самое актуальное звучание.

Единство человеческого рода, его происхождение от общего для всех людей «прародителя» – это тезис, с которым согласны и научные теории и различные религиозные учения. Это значит, что данная общность образует ту основу, на которой в принципе представляется возможным диалог самых различных народов, культур, традиций, мировоззрений, религиозных течений, этносов и социальных групп, в том числе и диалог фундаментальных цивилизационных формаций, обозначаемых как Восток и Запад, Север и Юг.

В небольшой работе невозможно охватить всю полноту многообразной проблемы культурного диалога Востока и Запада, поэтому в рамках рассматриваемой темы следует сосредоточиться на ее историко-философском аспекте, развитии от античной древности к арабо-мусульманскому средневековью. Основная проблема, которая при этом возникает, – это проблема того, как возможен такого рода культурный диалог, что именно выступает связующим звеном для различных социально-исторических формаций помимо уже упоминавшегося единства человеческого рода. В связи с этим, прежде всего, возникают образы науки и философии.

Арабоязычную исламскую цивилизацию времен восточных перипатетиков отделяет от греческой древности более чем тысячелетний период истории, отмеченный активными изменениями в экономических отношениях и торговых связях: развивались естественные и гуманитарные науки, происходила смена социально-политических систем и религиозных верований, преодолевалось языческое многобожие и формировался авторитет непререкаемой монотеистической религии. Именно масштаб социальных, экономических,

политических и духовных трансформаций наводит на мысль, что роль, по меньшей мере, одного из связующих звеньев играла философская традиция.

Тот аспект культурного диалога, который стал предметом данного исследования, конкретизирует поставленную проблему следующим образом: почему некоторый вид мировоззрения, сформировавшийся в определенных культурно-исторических условиях, сумел сохраниться при всех последующих изменениях и внедриться в сферу иных цивилизационных формаций и радикально отличную религиозную среду, став звеном связи весьма непохожих исторических сообществ?

Аль-Фараби внес самый весомый вклад в решение задачи понимания, обоснования и осуществления культурного диалога между античной древностью и арабоязычным средневековьем. Он обладал талантом органически совмещать противоречивые культурные традиции и разработал метод, посредством которого можно было включать эти традиции в совместный конструктивный диалог. Это был метод комментирования, понимаемый Вторым Учителем в качестве диалектического способа познания.

В его трактовке комментирование не было простым переложением оригинала с собственными замечаниями. Оно было способом установления диалогических отношений между противоположными культурно-историческими системами, инструментом их сближения и нахождения пунктов общности, тем самым способом приращения уже другого философского знания. И этот опыт вполне удался. Древняя мудрость платонизма и аристотелизма ожила и заговорила, помогая находить ответы на вопросы нового времени, как об этом авторитетно свидетельствует «Автобиография», написанная другим выдающимся перипатетиком и последователем аль-Фараби Ибн Синой.

Самое главное заключается в том, что аль-Фараби придал своему учению о комментировании концептуальное обоснование, отраженное в его теории диалектики как процесса опровержений и доказательств в ходе дискуссий, когда различные суждения и мнения обсуждаются и вследствие изучения способны сближаться и достигать согласия. «Ведь достоверно известно, – писал он, – что нет более веских, полезных и сильных доводов, чем свидетельства различных знаний об одной и той же вещи и объединение многих мнений в одном, ибо интеллект у всех служит для доказательства» [8]. При этом он справедливо считает, что простое тождество мнений не может свидетельствовать об их достоверности, истинности их содержания: «Многие люди могут придерживаться неверных взглядов, ибо группу людей, следующих тому же мнению и ссылающихся на тот же авторитет, ведущий их за собой, с мнением которого все согласны, можно рассматривать как один разум, а один разум может заблуждаться... Когда же различные умы сойдутся после размышлений, самопроверки, споров..., рассмотрения с противоположных сторон, то тогда не будет ничего вернее того убеждения, к которому они придут, доказав его единодушно согласившись с ним» [9]. Однако неверно думать, что аль-Фараби ограничивался пониманием ценности результатов только такого непосредственного синхронизированного обсуждения; он распространяет

данный метод умопостижения на такую дискуссию, которая осуществляется в историческом измерении и осознает себя самого ее активным участником в качестве наследника классической философии: «Противоречия и возражения, – утверждает он, – философы передавали поочередно друг другу, посредством этого время спора растягивалось, удлинялось, а они медленно исследовали предмет спора и приближались к отделению истинного от ложного» [10].

Философии восточного перипатетизма присуща внутренняя проблематичность, которая выделяла ее из той среды исламской религиозной духовности, к которой она вместе с тем полностью принадлежала. Противоречивость данной философской системы проистекала из того обстоятельства, что она должна была совмещать направление классической философии рациональности с религиозной фидеистической идеологией. Поэтому ее проблема заключалась в том, чтобы найти и обозначить ту существенную позицию этих различных мировоззрений, которая определенным образом могла бы стать местом их совмещения. И таким соединительным звеном выступила классическая греческая метафизика и особенно ее некоторые теологические элементы – теперь уже в сочетании с исламским монотеизмом.

Греческая философская онтология выделялась в контексте общего мифологического мировоззрения тем, что само ее возникновение было неразрывно связано с обоснованием тезиса о едином космическом универсальном первоначале, из которого происходят все вещи и отношения, начале объективном, независимом от чьей бы то ни было воли, тогда как в общепринятой мифологии действовало множество божеств, определяющих ход событий по своему желанию. Мифологию сменили мировые монотеистические религии, а тезис о едином первоначале всего бытия в целом и всякого отдельного существования прошел через многократно изменяемые системы мировоззрений и сохраняется в наше время. Такая устойчивая идея единства мира, будь то греческое понятие «архэ» или понятие Первопричины в исламской философии, была объединительным основанием, позволившим восточным перипатетикам внедрить классическую мысль в контекст мусульманской религиозности и достаточно тесно сблизить греческую онтологию и теологию ислама как учение о Боге.

Вот почему в учении аль-Фараби особое значение приобретает онтология, метафизика, называемая и определяемая им как «божественная наука», которая исследует надприродный умопостигаемый предмет; она есть «учение о первоначалах бытия» [11], изучает абсолютное бытие, всеобщее как единое. Но она отчасти связана и со вторичным, производным бытием, т.е. затрагивает и область частного знания в той или иной степени, в которой они ведут к метафизике и ее предмету. Название божественной науки, даваемое аль-Фараби метафизике, отнюдь не следует истолковывать как эпитет, это ни что иное, как термин, точно выражающий его представление о предметном содержании метафизики: она есть «божественная наука, каковая есть наука о познании Бога» [12] и признании его Творцом субстанции, о Совершенном Едином Первоначале [13], всезнающем Первом Интеллекте [14].

Столь подробные и недвусмысленные определения предмета метафизики однозначно свидетельствует о ясных теологических притязаниях восточных перипатетиков, которые полагали свою рационалистическую концепцию наиболее истинным учением о Боге. Такие представления не могли не осложнять отношения философии с ортодоксальным исламским богословием. Что же остается на долю религиозной догматики? В трактате «О целях книги Аристотеля «Метафизика» аль-Фараби пишет, что согласно Стагириту, «богословная наука... относится к науке (метафизике), иначе выражаясь, она в определенном отношении сама является синонимом этой науки. Так, она рассматривает сущность, о которой говорят, что она существует и является сущностью по своей сути, а не по случайному признаку» [15]. Поскольку и одна, и другая являются знанием о Боге, постольку они действительно во многом совпадают. Однако отличие философского подхода от теологического заключается в том, чему отдается приоритет: либо вере, либо знанию в понимании общего предмета постижения. Свободомыслящий исламский перипатетик, каким был аль-Фараби, мог признавать совпадение богословия с метафизикой в той мере, в которой первое отступало от принципа фидеистического решения своей основной проблемы и приближалось к методам рационального познания. И, наоборот, философ стремился отстранить богословие от метафизики в той мере, в какой первое опиралось на веру и религиозный догмат, а не на его самостоятельное осмысление.

Однако между метафизикой и теологией имеет место еще одно существенное различие, которое устанавливает аль-Фараби. Он полагает, что при передаче людям божественного знания о Первом Сущем следует делать коррекцию с учетом того, каково состояние просвещенности и образованности того или иного человека, воспринимающего это знание. Второй Учитель был теоретиком и практиком средневекового арабо-мусульманского Просвещения, Восточного Ренессанса и в качестве его основателя не мог не видеть основного недостатка всякой метафизической концепции, включая и религиозную метафизику неоплатоников: она чрезвычайно трудна для усвоения кем бы то ни было, требует длительной подготовки, незаурядного интеллекта от обучаемого. Вот почему метафизическая религиозная просвещенность во все времена была доступна лишь довольно узкому кругу интеллектуалов. В классической традиции вырабатывалось даже такое мнение, что философ может иметь свое знание высших истин бытия только для самого себя, независимо от того, понимают ли и разделяют ли его знание другие люди. Но занимаемое исламом положение мировой религии, нацеленной на активное обращение в свою веру все новых и новых приверженцев и на полное распространение среди всех групп и слоев населения, требовало от него общедоступности, ясности для понимания любого человека, независимо от степени образованности или полного отсутствия таковой. Тем самым оказывается, что религия по определению не может существовать только лишь в форме утонченных логико-рационалистических доказательств, и ортодоксальное догматическое богословие является адекватной религиозной формой и предназначается для массового религиозного просвещения и воспи-

тания жителей «Добродетельного города». Таким образом, для аль-Фараби истинная фундаментальная теология совпадает с метафизикой. Традиционному же богословию, играющему незаменимую роль в массовом сознании, в системе наук, он отводит скромное место как части гражданской науки, цели и задачи которой к тому же весьма ограничены: экзотерическое разъяснение широким слоям населения уже найденного знания «божественной науки», его этическое воспитание в духе ислама; кроме этого оно должно служить основой калама, мусульманского права.

Такое понимание соотношения философии и метафизики, на первый взгляд, представляется недостаточно последовательным. Определение предмета метафизики в учении аль-Фараби кажется чрезмерно расширенным, поскольку, по его мнению, она начинается с того, что изучает мир физических предметов, природу, а завершается тем, что исследует сверхприродные метафизические области и восходит к Первой Причине. С другой стороны, определение этой науки в качестве именно знания о божественном не оставляет сомнений, в чем состоит ее предназначение. В действительности аль-Фараби полагает, что науки о природе и другие специальные виды знания необходимы метафизике только в той степени, в которой они способны выступать в качестве предварительной подготовки к усвоению универсального знания и в качестве некоторого подобия метафизического предмета в физической реальности.

Так как для Второго Учителя понятия метафизики и философии во многом совпадают, то, сопоставляя расширенное и узкое толкование им метафизики, можно с большой степенью достоверности предположить, что метафизикой он называет преимущественно рациональное знание об умопостигаемой Первой Причине, тогда как философия у него предстает как такое же знание, но взятое в широком смысле, в контексте специальных наук. Говоря обобщенно, условия анализируемой проблемы следующие: либо метафизика, либо философия рассматривается в концепции науки как знание обо всей существующей реальности. Но поскольку метафизика по преимуществу определяется в качестве рационалистического учения о Боге, то на долю философии выпадает роль «знания обо всем» а также, науки об образовании и просвещении, показывающей, в какой последовательности необходимо овладевать всем комплексом о человеческих, природных и метафизических предметах [16]. Аргументом в пользу данного утверждения может служить тот текстуальный факт, что в классификации наук и систематизации научного знания, которую детально разрабатывает аль-Фараби, философия не включается как отдельная наука в число прочих и не упоминается в научной классификации. Это, вероятно, означает, что она сама и есть эта систематизация, указание того пути, следуя по которому возможно постигать науки.

Из всех известных трудов аль-Фараби следует обратить особое внимание на трактат «О взглядах жителей добродетельного города». Мне представляется, что в этой работе наиболее последовательно и полно выражается как теоретическая, так и практическая его философия, вся его картина мира в целостной системе. Она начинается с той части, в которой излагается учение

о Боге, поскольку Он выступает онтологически Абсолютным Первоначалом и Первопричиной всякого бытия, предметом метафизики как теологии. Данную область восточные перипатетики называют «первой по природе», стремясь таким определением показать, что онтологическая последовательность творения Богом всего остального мира развивается от общего к единичному, тогда как та последовательность, в которой человек, в свою очередь, наделен способностью познавать это творение, имеет обратную направленность, от сотворенного мира к его Творцу, от явления к сущности, от единичного и частного к универсальному. Вот почему путь индивидуального познания начинается с логики как всеобщего инструмента разумного понимания вещей, с опыта, эмпирического знания и специальных (частных) наук о природе и человеке. В отличие от первого по природе, такая последовательность определяется как «первое для нас», т.е. для человеческого познания. Следовательно, по мнению аль-Фараби, если метафизика раскрывает мироздание таким, каково оно есть само по себе, то философия демонстрирует его таким, как оно раскрывается для человеческой субъективности в процессе познания. Однако этим роль метафизики не ограничивается. Дело в том, что философия, постигнув в трансцендентальной онтологии сущность как Первую Причину, должна совершить обратное движение, обращаясь снова к конкретным наукам для того, чтобы с вершины достигнутого знания они предстали для умосозерцания теперь уже не разобщенным множеством теорий об отдельных предметах, а единством многообразного, объединенным пониманием конечной цели, предназначения и смысла своего существования как восхождения человека к Богу.

Своей жизнеспособностью и актуальностью ислам стало быть, во многом обязан изначально заложенной в нем терпимостью, способностью к диалогу с античной культурной традицией, с бурно развивающейся медициной, математикой и естествознанием средневековой арабоязычной цивилизации, с философией восточного перипатетизма. Это диалогическое сотрудничество получило продолжение в трудах мыслителя и врача Абу Али Ибн Сины, верного последователя аль-Фараби, открывающего научные истины на базе исламского мировоззрения.

В европейской истории естествознания, медицины и философии еще с XIX в. считается общепризнанным, что своим первым знакомством с наукой и философией, трудами Платона, Аристотеля и неоплатоников Европа обязана именно восточному перипатетизму и в особенности трудам выдающегося центрально-азиатского философа, врача и естествоиспытателя Ибн Сины. Во многих исследованиях он считается самым крупным и едва ли не единственным восточным мыслителем, представившим европейцам систематизированную версию аристотелизма.

Однако в наше время уже далеко не все разделяют эту точку зрения на европейскую и арабоязычную культурную историю, замечая, что европейская известность Авиценны уже в XI в. еще не означает, что он играл определяющую роль в культурной, философской и научной преемственности между ан-

тичной, арабо-мусульманской и европейской цивилизациями. Например, известный французский историк науки и философии А. Койре считает, что это заслуга принадлежит скорее аль-Фараби, который был «наименее изученным, но, быть может, самым крупным исламским философом» [17]. Возможно, в своем утверждении он исходит из мнения самого Ибн Сины, который в своей «Автобиографии» пишет, что, будучи человеком достаточно образованным, он все же не мог понять аристотелевскую «Метафизику» до тех пор, пока не прочитал сочинение аль-Фараби, поясняющее этот труд основоположника перипатетизма [18].

Жизнеописание великого врача и ученого вводит нас в культурный контекст эпохи, иногда называемой Восточным Ренессансом и имевшей то сходство с европейским Возрождением, что она характеризуется особенным тяготением и интересом к разнообразному наследию классической древности. Действительно, интерес к науке и философии на арабо-персоязычном Востоке был необыкновенно велик среди образованных слоев населения, чему соответствовало широкое распространение трудов античных мыслителей и ученых, в частности Платона, Аристотеля, неоплатоников, их переводов, пересказов, изложений и комментариев. Однако, их освоение сталкивалось с определенными затруднениями, вызванными тем, что классический и постклассический аристотелизм должен был приживаться и развиваться в условиях, качественно отличных от тех, в которых он формировался. В особенности проблематичным было для него нахождение точек соприкосновения с фидеистическими установками такой монотеистической религии, как ислам, поскольку сам аристотелизм формировался в духовной среде языческого политеизма, полисной демократии и господства логико-рационалистических принципов в гносеологии. Совершенно очевидно, что сам по себе перевод, пересказ или простое комментирование античных источников без их творческого, содержательного и адаптированного переосмысления в новых условиях не позволил бы им столь естественно укорениться в арабо-мусульманской культуре.

Однако надо подчеркнуть, что процесс адаптации античной традиции к исламской культуре не был односторонним. Религия ислама, в особенности на начальных этапах своего становления, содержала в себе большой потенциал терпимости к различным влияниям иных духовно-культурных образований. Сама она испытывала влияние иудаизма и христианства, естественнонаучных воззрений Индии, Китая и Греции, эллинистической традиции, локальных этнокультурных форм. Как и в любой другой религии, система религиозных постулатов ислама понималась и интерпретировалась людьми, богословами, философами, суфиями со всеми различиями их подходов и особенностей мышления и психологии, будь то предрасположенность к чистой вере или научному размышлению, мистическому или рациональному пониманию. С другой стороны, человеческое познание неизбежно оказывалось ограниченным в силу его предельности, относительности его гносеологических, моральных и оценочных возможностей. Исламская мысль хорошо это понимала, поскольку в ее утверждении о том, что полным совершенством во

во всех отношениях может обладать только Первый Сущий, Аллах, содержалось и признание того, что человеческие возможности познания и деятельности ограничены и относительны и, следовательно, не могут выражать полную истину, оставаясь в какой-то степени противоречащими друг другу. Знание этого обстоятельства делало ислам терпимым к различным способам толкования основного смысла его вероучения, а это, в свою очередь, открывало достаточные возможности для творческого диалога, взаимного сближения и частичного совпадения религиозного и философского мировоззрений [19].

Перед тем как в VII-VIII вв. Центральная Азия подверглась арабскому завоеванию, она, как и многие другие завоеванные арабами регионы, была областью распространения и процветания древних цивилизаций, которые с появлением здесь ислама отчасти утратили прежние традиции, но вместе с тем получили новые импульсы для развития. Однако арабо-исламское объединение наследия древнейших цивилизаций имело и важную положительную сторону. Ислам как мировая религия не признавал этнокультурных разграничений, и потому стал мощным стимулом к синтезу весьма многообразных традиций. Общее религиозное мировоззрение и единый арабский язык стали важными условиями быстрого цивилизационного подъема в области их распространения. Другим же, не менее существенным его условием был высокий уровень развития самих доисламских культур.

Исламизация для неарабских народов не могла быть единовременным актом, и каждый народ в течение определенного исторического периода неизбежно сохранял элементы традиционных верований и духовных ценностей. Все это в рамках самого ислама оставляло определенное пространство для выбора той или иной особенности мировоззрения в контексте общеобязательной религиозной системы.

Несмотря на то, что Ибн Сина признавал роль аль-Фараби как наставника в своем философском образовании, он, разумеется, был слишком крупным и самостоятельным мыслителем и ученым, чтобы его воззрения во всем следовали взглядам его предшественника. В данном отношении его позиция обусловлена двумя обстоятельствами. Одно из них, внешнее, связано с тем, что платоновско-аристотелевская философия в ее неоплатоновской интерпретации была им первоначально воспринята в осмыслении аль-Фараби и его комментариев, в которых осуществлялся принципиальный опыт сочетания античной мысли с арабоязычной традицией, и главным образом, с принципами исламского религиозного мировоззрения.

Другой и более глубокой причиной было преобладание у Ибн-Сины такого ставшего общим для многих мыслителей понимания философского процесса, основание которого восходило к Аристотелю и сохранялось в эллинистических и восточно-перипатетических учениях. Оно заключалось в том, что многообразие историко-философского процесса трактовалось с позиций принципа единства и поэтому исследовательский интерес сосредотачивался более на том, что объединяет философские системы, чем на том, что их разъединяет. При таком подходе история философии представляется в виде

единого знания, которое становится все более ясным и постепенно возрастает при передаче от одного поколения мыслителей к другому.

В подобном истолковании она предстает не в виде множества взаимно противоречащих систем воззрений, а в виде по существу одной и той же системы, которая постоянно совершенствуется от учителя к ученику и так далее. Аль-Фараби внес значительный вклад в развитие такого понимания философии. Что же касается Ибн Сины, то гносеологический императив данной парадигмы требовал от него считать свое учение, прежде всего, наследованием и продолжением философии Аристотеля и аль-Фараби несмотря на значительное различие между их учениями и его собственными воззрениями.

В действительности его метафизические и, в особенности, гносеологические взгляды представляют собой достаточно заметное отступление как от классической формы аристотелизма, так и от неоплатонизма, вызванное активным развитием естественнонаучного знания в арабо-мусульманском обществе, и тем, что занятия естествознанием и сосредоточенность на изучении медицинской теории и практики наложили определенный отпечаток на содержание и образ мысли Ибн Сины.

Культурно-историческая ситуация эпохи Восточного Ренессанса обусловила своеобразие его мировоззрения, отмеченного коллизией двух разнонаправленных тенденций. Очевидно, развитие естественных наук, исследования в области медицины ориентировали его интерес в сторону природной реальности и научной методологии, основанной на опыте, наблюдении и эмпиризме, свойственным медицинской науке с самого ее возникновения. Но, с другой стороны, всеобщее признание философии высшей наукой и ее теоретическое значение в сочетании с неотторжимым от человеческой любознательности интересом к умопостигаемым, сверхчувственным предметам и аподейктическо-дедуктивной достоверности достаточно прочно удерживали его в метафизической области и рационалистической методологии. Внутренняя противоречивость этого этапа истории науки состояла в том, что последующее отделение естествознания от философии еще не наступило, однако уже драматическим образом обозначилось в теоретическом сознании восточного врача и философа.

Для Ибн Сины философия есть не только высшее метафизическое знание. Она имеет и религиозно-нравственный смысл, состоящий в идее совершенствования души. Последнее достигается образованием и просвещением, т.е. приобретением знания, позволяющего восходить к метафизике и ее конечной цели – познанию божественной Первопричины. Согласно восточному перипатетизму, это знание должно проверяться разумом и логикой, предназначенной определять соответствие истине всякого теоретического высказывания на основе формального критерия. Поэтому метафизика сближается с логико-рационалистической теологией, или же теологическая концепция восточного перипатетизма рассматривается по существу как метафизическая. Вот почему можно сказать, что исламско-религиозные мотивы совершенствования души как смысла земной жизни способствовали тому, что при всех эмпирических и

даже сенсуалистических тенденциях в философии Ибн Сины еще сохраняется приоритет рациональной метафизики.

Мировоззрение Ибн Сины убедительно показывает, что восточный перипатетизм был адаптирован и востребован в арабо-мусульманском средневековье, не в последнюю очередь, благодаря тому, что позволял занять наиболее уравновешенную и реалистическую позицию по проблеме сочетания принципов исламской религии и обоснования научного знания, опираясь на физические и метафизические исследования классической философии и неоплатонизма. В нем осуществлялся синтез трансцендентного бытия и имманентной реальности, осмысливалась та связь между ними, которая позволяла рассматривать в качестве воплощения разумной Первопричины весь сотворенный эмпирический мир.

Сближение философских и религиозных воззрений при наличии большого интереса арабоязычной цивилизации к эмпирическому естествознанию привело к тому, что Ибн Сина и другие энциклопедисты осуществили, возможно, первый в истории опыт соединения философской традиции с мировоззрением мировой монотеистической религией ислама. Однако, при этом он должен был дать такую интерпретацию исламской идеологии, которая, не порывая с ортодоксальными взглядами, вместе с тем вносила бы в них определенные коррективы: это были принципы приоритета разума над верой и метафизики над богословием, акцент на мудрость, высшую разумность и всезнание Бога – Творца.

С другой стороны, соединение восточного перипатетизма с исламским теизмом, хотя и не ведущее к их отождествлению, означало для первого, что аристотелевское понятие формы форм или платоновское понятие Единого не может сохраняться и должно быть заменено понятием Бога – Творца. Такая замена устанавливала весьма существенное, принципиальное различие, поскольку классической философии не было присуще учение о креационизме как об абсолютном сотворении Богом мира из ничего. Понятие творящей Первопричины, в свою очередь, в контексте религиозных смысложизненных ценностей положительно повлияло на развитие естествознания и специальных наук. Изучение частными науками чувственно-конкретных предметов и осмысление полученного знания во взаимосвязи с метафизикой представлялось непосредственным исследованием результатов творческой божественной деятельности, но тем самым и опосредствованным познанием Первого Сущего. Если для обычного истолкования такие понятия как образование или просвещение обозначают отношения между людьми, которые, с одной стороны, выступают обучающими, а с другой – учащимися, то есть отношениями секуляризованными, не имеющими никакого сакрального смысла, то для средневековых ученых, приверженцев ислама просвещение, равно как и научное исследование, представляется в качестве универсального онтологического отношения, связывающего собой всю структуру бытия, в которой Бог – Творец выступает абсолютным учителем для человека – ученика, идет ли последний по пути мистического постижения, либо рационального умозрительного познания, исследования предметов природы.

В системах аль-Фараби и Ибн Сины философия явственно приобретает признаки науки о науках, которую можно назвать наукоучением, теорией приобретения упорядоченного, иерархически структурированного и целенаправленного концептуального знания, энциклопедически охватывающего все существующие предметы. Оно приобретает в двустороннем процессе, компонентами которого являются самостоятельные научные исследования и обучение учеников у учителя. Однако, этими двумя моментами данного процесса проблема еще не исчерпывается. Во всяком случае в нем можно усмотреть и выделить еще и третий момент, частично совпадающий с двумя первыми и потому конституируемый лишь под определенным углом зрения. Речь идет об историко-временном аспекте перипатетического наукоучения. В его представлении вся предшествующая наука, и в том числе, философия, зафиксированная текстуально, выступает как особая предметная область для самостоятельного исследования, так, в равной степени, и обучающим субъектом, имеющим конкретное олицетворение. Такое наукоучение служит не только образованию и решению науками их конкретных задач. Оно устремлено и к своей главной цели, к разумному постижению Первого Сущего и, следовательно, совершенствованию человека и его главной части – души путем рационально достигаемого ее приобщения к единому божественному источнику мудрости, блага и гармонии. И такое наукоучение есть условие взаимопонимания различных философских традиции.

### **§ 3 Духовное наследие аль-Фараби: диалог культур Востока и Запада**

Развитие философии на территории бывшего СССР, как я уже подчеркивал выше, проходило под знаменем воинствующего атеизма. При этом характерной особенностью большинства исследований была логико-гносеологическая направленность, что обусловило преимущественное развитие когнитивного аспекта философского мировоззрения, в то время как философия, по своему существу, есть рефлексия над мировоззрением, синтезирующая в себе результаты не только познавательного, но и нравственного, эстетического, религиозного отношения к миру.

Современная практика независимого развития Казахстана и казахстанской философии показала, что преимущественная ориентация человека на познавательную культуру и рациональность в форме научного знания – существенно важный компонент развития человека, но далеко не единственный. Более того, не будучи дополненным другими важными компонентами развития человека, к числу которых, прежде всего, следует отнести нравственность и духовность, он может привести к деформациям в воспитании человека. Сознательно отбрасывая каждую из ипостасей совокупной культуры, сциентистски ориентированная философия многое потеряла в содержательном плане, поскольку ее исследования в большей степени стали безду-

ховными, оказались лишенными личностного смысла. Поэтому философия аль-Фараби сегодня как никогда актуальна, ибо она, будучи непреходящим историко-философским завоеванием, позволяет в определенной степени компенсировать значительный пробел прежней идеологизированной и догматизированной советской философии и культуры.

Ныне появилась возможность совершенно нового прочтения творчества аль-Фараби через призму религиозного исламского мировоззрения. Нет нужды представлять его материалистом и атеистом и можно выявить его ключевые идеи: разум, наука и философия как путь к постижению первосущего, Аллаха. Через творчество аль-Фараби со всей очевидностью раскрывается тезис о том, что ислам способствовал развитию и расцвету философии, будучи изначально толерантным и демократичным.

Во многих европоцентристски ориентированных источниках и публикациях, как правило, видят заслугу исламских философов средневековья преимущественным образом в передаче греческого наследия европейскому средневековью. На мой взгляд, это не так. Не правы те исследователи, которые пытаются увидеть завоевания средневековой исламской философии, в том числе и аль-Фараби, только лишь в передаче и осмыслении греческого наследия, что само по себе – выдающаяся страница исламской культуры. Достижения исламской философии классического периода следует усматривать не столько в трансляции греческого наследия, сколько в попытке осмыслить собственную эпоху, новую духовную реальность, которая заявила о себе устами Пророка, найти истину бытия человека в этом мире, разрешить проблему соотношения веры и знания. Комментирование, широко применяемое аль-Фараби, выступает методом историко-философского исследования, формой диалога культур Востока и Запада. Способ же, который позволял это осуществить на языке философии, был определен системой рассуждений и доказательств, содержащихся в трудах Платона, Аристотеля и их последователей. Изначально глубокая заданность философских поисков аль-Фараби и определила энциклопедизм его воззрений. Логика и грамматика, поэтика и музыка, математика и этика и другие науки становятся предметом его научных исследований.

Отдавая дань глубокого уважения его вкладу в эти научные дисциплины, подчеркнем, что центром его творческого поиска, высшим смыслом его философии необходимо признать исследование «последних оснований»: проблем бытия, смысла жизни, счастья, поисков ответа на вопрос – как создать общество, соответствующее принципам Добра, Разума, Красоты и Любви.

Чрезвычайно много занимавшийся общественно-политической и нравственной проблематикой аль-Фараби в своей концепции идеального государства разработал такие глубокие идеи, как гармония и совершенство человека, просвещение, нравственное очищение и достижение счастья, рационализм, разум, гуманизм, торжество знания и другие, которые оказали сильнейшее влияние на последующее развитие философской и общественной мысли Казахстана, на деятельность политиков, выдающихся деятелей культуры и госу-

дарства, среди которых можно назвать Мустафу Чокая, Магжана Жумабаева и многих, многих других.

Идеи аль-Фараби продолжают жить и сегодня. Они необычайно актуализируются в современный период в жизни независимости Казахстана и чрезвычайно сложной ситуации нахождения им собственного пути духовного и культурного развития в мировом сообществе.

Для аль-Фараби не было альтернативы: или философия, или религия. И то и другое равноценны и обладают одинаковым правом в обществе. Различия между философией и религией для аль-Фараби не превращались в утверждение одного и отрицание другого мировоззрения, хотя он и не отождествлял их полностью. Он лишь полагал, что, имея разные адресаты – просвещенные в науках и философии круги общества, с одной стороны, и широкие слои верующих мусульман, с другой, философия и религия, используя различные знаковые системы, «языки», являются способами постижения одних и тех же истин о Боге, человеке и мире. «Добродетельный город» аль-Фараби – модель той упорядоченности и гармоничной структурной организации, которая присуща всей Вселенной, выступающей как творение «Необходимого Сущего».

Пантеизм аль-Фараби явился тем принципом, благодаря которому на языке философии была выражена концепция единства бытия. Мир есть целое лишь постольку, поскольку он зависит от Творца, поскольку он является его творением. Взятый вне Бога, сам по себе мир распадается на множество объектов. Лишь в отношении к Творцу можно говорить об упорядоченности мира и о мире как целом, поскольку эта целостность определяется степенью близости или удаленности от Творца. Гармонизирующим принципом становится иерархия предметного мира, обусловленная зависимостью от Первопричины. Поэтому теория эманации аль-Фараби позволяла выражать эту фундаментальную зависимость предметного мира от Творца, поэтому в системе мира, как она строилась в рамках его онтологической концепции мироздания, господствовала лишь относительная связанность предметов, объектов друг с другом, так как подчиненность и взаимозависимость их друг другу были производной от подчиненности Богу. Философски выразить концепцию единства мира в таком понимании смогла философия неоплатонизма, развивавшего онтологическое учение о происхождении универсума из первоначала, понимаемого как Единое. Такое толкование мироздания во многом приближалось к религиозным идеям иудаизма и ислама. Поэтому она, на мой взгляд, была включена в систему аль-Фараби в качестве теоретического источника, попытки же объяснить ее вне этого источника, предпринимаемые в современной литературе, неубедительны. Бог един и его творения можно осмысливать и выражать как посредством аллегорических, символических толкований, так и посредством логически доказуемой истины.

В практическом отношении для аль-Фараби важно утверждение божественного порядка в государстве. Ответственность за это мыслитель возлагает на идеального правителя. В трактате «О достижении счастья» аль-Фараби пишет, что искусство руководить является самым большим по силе, добродете-

тель правителя является самой большой по силе, его мышление и знания – самые большие по силе, понятия же «философ», «первый глава», «правитель», «законодатель» и «имам» представляют собой одно понятие. Из этого следует, что идеальный правитель, согласно аль-Фараби, такой правитель, олицетворением которого был Мухаммед, который является идеалом и правителя, и имама одновременно, исполненным заботами как нравственного, так и духовного благополучия своих граждан. Он был практическим исполнителем воли «Необходимого Сущего» в государстве и идеологическим проводником идей воспитания граждан в духе высокой нравственности; он же – являл собой воплощенный в плоть и кровь «чистый разум».

Человеческий род един и происходит из одного корня, общего для разнообразных и многоликих культур, этносов, цивилизаций, языков и рас, – это банальное суждение может приобрести свежие интонации посредством простой констатации того эмпирического обстоятельства, что в данном утверждении вполне сходятся во взглядах и палеоантропология, и современная генетика, и различные религиозные учения, несмотря на то, что по другим существенным позициям миропонимания их воззрения могут демонстрировать радикальные расхождения. Иными словами, можно считать, что люди произошли от Адама: высказываемая на языках разных мировоззрений идея моноцентризма в представлениях о происхождении человека и начале его предыстории и истории слишком глубоко укоренена в общем сознании, чтобы оказаться случайной.

Рассматривая аналогичную ситуацию с точки зрения методологии познания, аль-Фараби с необходимостью дал бы высокую оценку той позиции, при которой становятся конвергентными столь различающиеся знания, мнения и верования. Для него существенный признак достоверности какого-либо знания заключается в том, что люди разных воззрений, знаний и интересов в процессе споров, дискуссий и обсуждений вырабатывают общее понимание того или иного предмета. Именно такое интегрированное понимание он полагал наиболее близким к истине, обращая при этом внимание на то обстоятельство, что истина формируется в процессе когнитивной коммуникации, ученого диалога. Этим он предвосхитил столь важные современные (и непреходящие) способы достоверного понимания в науке, политике, культуре, правовых отношениях и т.д., как дискуссии и критические обсуждения, указав на их высокую познавательную ценность, хотя он хорошо понимал и то, что научные дискуссии не в состоянии заменить эмпирическое знание, особенно в естественных науках. Однако в том, что касается метафизических умопостижимых предметов, теоретический спор-диалог, выдвижение содержательных тезисов и теорий, их сопоставление с другими мнениями и защита перед аргументами оппонентов, – для достижения достоверности знания (существенным признаком которой со времен Аристотеля справедливо считались согласованные общие воззрения, общепринятые взгляды, дискурсивные обсуждения) он полагал незаменимым методом познания. Таким образом, уже в эпоху Арабского халифата и восточного перипатетизма аль-Фараби высказал

в высшей степени справедливую и продуктивную мысль о смысле и функциях диалога, и нет ничего странного в том, что его голос уверенно озвучивает тему наших дней, ибо, согласно глубокому суждению Гегеля, «истина не есть минувшее». Вот почему идеи аль-Фараби и других мыслителей различных эпох способны продолжить деятельное участие и в современном философском диалоге, не утрачивая своей актуальности.

«Подтвержденное» аль-Фараби в качестве достоверного мнение о единстве человеческого рода было упомянуто в этой работе не только для того, чтобы актуализировать взгляды Второго Учителя в контексте современной ситуации, но и затем, чтобы обозначить наиболее общую и очевидную отправную точку в освещении темы культурного диалога Востока и Запада и значения в нем восточного перипатетизма. Исходный общий тезис предназначен для того, чтобы определить начальные всеобщие условия возможности неограниченной ментальной коммуникации и диалогических отношений внутри человеческого рода, будь то диалог Востока с Западом или Севера с Югом. Совпадение религиозных воззрений и научных теорий по этой проблеме свидетельствует о том, что разные способы миропонимания содержат в себе и выражают на своих языках идею человеческой общности и, тем самым, некоторое архетипическое представление о возможности и даже желательности совместного общения, в многообразии форм которого все более значительную роль приобретает форма культурного диалога.

Проблема культурного диалога Запада и Востока весьма многообразна и неохватна. Но если рассматривать один из ее аспектов, - историческое направление от античной древности к арабо-мусульманскому средневековью, и осмыслить его с точки зрения проблемы: что же именно создает саму возможность культурного диалога, что именно выступает интегрирующим фактором, связывающим эти во многом противоположные социально-исторические формации? – то, прежде всего перед мысленным взором предстанет духовная область науки и философии. Цивилизацию эпохи Восточного Ренессанса от греческой древности резко отделяла более чем тысячелетняя история, плотно наполненная экономическим, социальным, политическим и духовным становлением: смена производительных структур и продвижение экономических связей, прогресс естественных и гуманитарных наук, смена мелких автономных полисов, демократического управления, индивидуализма, плюрализма, языческих мифорелигиозных верований и т.д. крупными «мировыми» империями, автократическим и теократическим управлением, общинной консолидацией, ростом стабильности. В области идеологическо-мировоззренческой данные процессы сопровождалось отречением от языческого многобожия и формированием непрерываемой монотеистической религии. Именно констатация фундаментальных культурных дивергенций и делает столь острой проблему: как возможен диалог между нетождественными и даже контрадикторными образами жизни, мышления и верования? И тогда в качестве предварительного ответа интеллектуальному созерцанию предстанет то историко-эмпирическое обстоятельство, что, при всех налич-

ных различиях, роль по меньшей мере одного из существенных связующих звеньев играет не что иное, как философская традиция.

Исторический факт существования феномена восточного перипатетизма подтверждает, что подобный диалог возможен и осуществлен, однако в той историко-философской части, которую мы анализируем, проблема должна быть конкретизирована таким образом: как стало возможным, что некоторое мировоззрение (философия), сформулированное при определенных исторических условиях, смогло органически войти в систему кардинально отличных культурных отношений и, более того, совместиться с религиозным мировоззрением ислама, образовав тем самым наиболее очевидное звено духовной коммуникации столь нетождественных социумов?

Эта информация Ибн Сины показывает, что 1) духовная потребность в греческой философии была довольно велика на арабо- и персоязычном Востоке; 2) ей соответствовало широкое распространение трудов античной философии, в частности, Аристотеля, их переводов и разъясняющих исследований; 3) понимание аристотелизма было затруднено, прежде всего, вследствие того, что он должен был встраиваться в культурную ситуацию, радикально отличающуюся от той, в которой он формировался; 4) философский диалог античного Запада и средневекового мусульманского Востока стал возможным в значительной степени благодаря тому, что аль-Фараби осмыслил перипатетизм в новом ключе, и его распространение во многом было обусловлено творческой способностью аль-Фараби органически совмещать различные культурные образования, вводить их в контекст диалогических отношений. Это подтверждает справедливость суждения Уайтхеда о философском комментировании периода европейского Возрождения. «Но это не было простым повторением греческого образа мышления. Эпохи не оживают после смерти... Между ними находились другие религии, другие системы права, другие политические затруднения, другое национальное наследие, и все это отделяло живое от мертвого»; «даже если некоторое утверждение воспроизводится сегодня точно в таком же виде, как и тысячу или полторы тысячи лет назад, его значение подвергается ограничениям и расширениям, о которых и не помышляли в раннюю эпоху» [20]. Комментирование аль-Фараби не было «воспроизведением», оно было не чем иным, как установлением диалогических отношений между радикально различными культурами, и, по свидетельству Ибн Сины, этот опыт вполне удался, древняя мудрость ожила и заговорила, помогая находить ответы на вопросы нового времени. Но еще более интересное обстоятельство заключается в том, что аль-Фараби давал этой своей позиции концептуальное обоснование, которое выражалось в его теории диалектики как диалогического процесса опровержений и доказательств, в ходе которого различные суждения и мнения способны сближаться и достигать согласия: «Ведь достоверно известно, что нет более веских, полезных и сильных доводов, чем свидетельства различных знаний об одной и той же вещи и объединение многих мнений в одном, ибо интеллект у всех служит для доказательства» [21]. Для него простое тождество мнений не свидетельствовало

об их достоверности, истинности, за исключением сферы аподейктической мысли: «Многие люди могут придерживаться неверных взглядов, ибо группу людей, следующих тому же мнению и ссылающихся на тот же авторитет, ведущий их за собой, с мнением которого все согласны, можно рассматривать как один разум, а один разум может заблуждаться... Когда же различные умы сойдутся после размышлений, самопроверки, споров..., рассмотрения с противоположных сторон, то тогда не будет ничего вернее того убеждения, к которому они придут, доказав его и единодушно согласившись с ним» [22].

Однако, по теории Восточного Аристотеля, обнаружение истины происходит не только в результате такого прямого диалога. Понимание аль-Фараби достигает особенной глубины и современного звучания, поскольку он распространял диалогический метод достижения умопостижимых истин на когнитивную коммуникацию, совершающуюся в историческом измерении. «Противоречия и возражения, – пишет аль-Фараби, – философы передавали поочередно друг другу, посредством этого время спора растягивалось, удлинялось, а они медленно исследовали предмет спора и приближались к отделению истинного от ложного» [23]. Это почти точное предвосхищение позиций современной герменевтики, склонной усматривать в крупнейших представителях философии от Платона до Хайдеггера «участников бесконечного диалога» [24].

Однако, нельзя не заметить и того обстоятельства, что в самой платоновской и аристотелевской философии был заложен потенциал духовной универсальности, выводящий ее далеко за пределы афинского культурного хронотопа.

На мой взгляд, возможность духовно-философской коммуникации в той предметной области, которую мы рассматриваем, требует выполнения одного основного двустороннего условия. Для того, чтобы преодолеть тенденцию к дискретности культурно-исторического процесса, античная философия не должна была полностью и без остатка вписываться в локальную культурную конфигурацию классической греческой традиции. Лишь определенная дисгармония с ее общепринятыми установлениями, некоторое противоречие между классической философией и духовным контекстом ее формирования могло выполнить роль условия ее универсализации. Иными словами, философское миропонимание, возникнув в известной социально-исторической обстановке и принадлежа ей, должно обладать признаками всеобщности. С другой стороны, восточный перипатетизм, аналогично этому, должен был выступить таким миропониманием, которое не достигает полной тождественности с условиями своего существования. Данное предположение находит свое подтверждение.

Мировоззрению аль-Фараби и восточному перипатетизму присуща внутренняя неоднозначность, которая выделяет его в той среде, к которой он вместе с тем полностью принадлежал, в среде исламской религиозной духовности. Так, одним из основных мотивов Корана и импульсов мусульманского мировоззрения было требование категорического отречения от многобожия и, тем самым, от многого из того, что произрастало на культурной почве язы-

чества. И несмотря на то, что разрыв предполагал, прежде всего, религиозные верования и учения духовности, последние едва ли можно было устранить, не затрагивая других основ философских и мировоззренческих комплексов. Тем не менее, ученые и мыслители периода раннего ислама сумели успешно решить эту проблему и привнесли в свою цивилизацию ценнейшие научные и философские достижения языческой истории. Эта заслуга во многом определялась восточным перипатетизмом, который последовательно и неизменно утверждал свою причастность классической философии (и науке) как своему главному теоретическому основанию и свою приверженность исламу как единственному религиозно-духовному источнику. Однако надо акцентировать то обстоятельство, что возможность и действительность такого совмещения были в немалой степени заложены в самой античной философии, которая от своего возникновения и до неоплатонизма явственно продвигалась в направлении к идеям монотеистической религиозности.

Отмеченный Ортегой-и-Гассетом мятежный дух греков, отсутствие в полисах влиятельного религиозно-жреческого сословия и связанное с этим отсутствие в мифорелигиозном сознании устойчивой системы религиозных постулатов способствовали формированию секуляризированного плюралистического миропонимания, одним из проявлений которого стала философия. Она явно не вписывалась в традиционный и распространенный у большинства людей менталитет языческого политеизма, и уже в первых учениях ионийских натурфилософов поставила проблему первоначала и хотя пыталась представить его чем-то естественным, природным, а не божественным, но тем самым сделала важный шаг к отрицанию массовых политеистических верований. На этом пути рационального и естественного объяснения космоса языческое многобожие быстро растворилось если не в общем сознании, то в среде философской под напором критических рассуждений.

Другой стороной негативной работы выступал созидательный поиск в направлении обоснования идеи Бога. В частности, начали проступать такие понятия, как Рок и Логос у Гераклита, понимаемый в целом как закономерность, управляющая космическим порядком и гармонией. Существенной вехой в становлении философского учения о Боге стали воззрения Анаксагора, теологическая идея которого была высоко оценена и развита Аристотелем. В онтологии Анаксагора вещи формируются из гомеомерий под действием космического Ума (разума), который независим, беспределен и ни с чем не смешан. Он обладает полным знанием и неограниченной силой господства над природой.

Платон, чья система была одним из источников неоплатонизма и арабоязычной философии, в отличие от «физических» учений, выстраивает свою онтологию из контекста иной проблематики. Как и его учитель Сократ, он видит одну из своих главных задач в том, чтобы противопоставить субъективной концепции софистики, которую он считал антисоциальной, такую философию, которая опиралась бы на нечто объективное, понимаемое как устойчивое, общезначимое, пребывающее вне человека начало и поэтому не зависящее от индивидуальных разобщенных интересов и целей. В результа-

те поиска объективных общих оснований мышления онтологическая первооснова представляется Платоном как идеальная умопостигаемая сущность, идея. Таким образом, первой причиной физических вещей, человеческих этических, эстетических, правовых и других норм и ценностей оказываются интеллигибельные, независимые от человеческой субъективности идеи, которые вечны и неизменны. Они образуют особый, иерархически построенный мир, где они субординированы между собой и по отношению к главенствующей идее Блага, понимаемой также и как Единое, поскольку оно есть источник упорядочения, формирования и гармонизации многообразия и, следовательно, принципиальное формальное условие его разумного познания.

Согласно Платону, связующим звеном между миром идей и бесформенной изменчивой материи выступает Демиург (Бог – творец), который, подобно строителю, ремесленнику, формообразует и упорядочивает материю, тем самым воплощая систему идей в чувственную реальность, хотя он и не достигает при этом полного соответствия идее как совершенному первообразу вещей. Тем самым, в платоновской теории познания человек, познающий посредством чувственного восприятия, опыта и рассудка, получает несовершенное знание об изменчивой и вторичной реальности, однако и эта реальность в качестве слабой копии все же имеет некоторое подобие оригинала, своей идеальной сущности. Благодаря этому разумная часть души, способная к умопостижению, получает возможность познавать систему идей в ее чистом виде посредством анамнеза, т.е. припоминания. Платон полагает, что душа до соединения с телом была идеальной формой, сопричастной чистым идеям и непосредственно их умосозерцающей. В телесной жизни это знание содержится в душе потенциально и может актуализироваться при анамнезе, внешним импульсом для которого служит чувственное восприятие и опыт.

В аристотелевской метафизике интеллигибельное первоначало в качестве абсолютной причины Космоса представало вечным, неизменным и неподвижным, чистой актуальностью. Этот божественный Разум есть абсолютное мышление и форма всех форм, то есть все порождающее, в том числе и формы, идеи; упорядочивающее аналогично Нусу анаксагорского учения и всем управляющее. В этой части различия между платоновскими и аристотелевскими воззрениями наглядно показывают, в какой степени классическая онтология продвинулась на пути теологических размышлений. В понимании Аристотеля Бог уже не выступает в качестве демиурга, то есть ремесленника, космического строителя, осуществляющего и воплощающего внешне по отношению к нему и доминирующие над ним идеи-проекты в материальные вещи. В учении Аристотеля, в отличие от платоновского, Бог уже не является вторичной и подчиненной сущностью. Быть разумом, мыслящим самого себя, и формой всех форм означало, прежде всего, имманентно содержать в самом себе всю систему идеальных сущностей в качестве проекта Космоса и всех наличных в нем вещей. Это напоминает уже не деятельность демиурга-строителя, а интеллект и строгий расчет архитектора, в котором порождается замысел храма, его идеальная форма как целевая причина; он, оставаясь тож-

дественным самому себе, неизменным, приводит в движение умения и знания камнетесов, инженеров, математиков, строителей, в результате которого замысел материализуется в веществе строения, упорядоченном по принципам разума, гармонии и прекрасного. Что же касается человеческого интеллекта, то при этом важно понимание того, что его способность к познанию физических и метафизических предметов обусловлена, прежде всего, наличием абсолютного Разума, которому как своей первой причине в определенной мере тождественны материальные вещи, умопостигаемая действительность. Однако, более всего ему сопричастен и тождествен относительный человеческий интеллект, являющийся поэтому божественным началом в человеке.

Достаточно очевидно, что подобные философские размышления об онтологии, сближающие ее с рациональной теологией, уже не имели ничего общего с традиционной греческой мифологией и теогонией, в окружении которых они развивались, и были значительно ближе к монотеистическому миропониманию будущего времени, чем к языческому политеизму. Однако, прежде чем они были соединены с религиозной духовностью, им предстояло еще проделать немалый путь становления в этом направлении. Последующая эллинистическая и греко-римская философия во многом может быть охарактеризована как период дальнейшей разработки идей и проблем классических систем, в том числе идеи Бога.

Эллинизм стал исторической эпохой, когда завершилось существование полисной социальной организации, на смену которой явились крупные монархические государства. Это означало и уменьшение индивидуализированных человеческих проявлений в общественной и духовной сферах, а тем самым изменение функций философии. Она уже в меньшей степени выражала индивидуально-личностное начало человека и больше была связана с общественными интеграционными процессами. В этом отношении период эллинизма и его философия имели заметные черты сходства с периодом арабских завоеваний, возникновения Арабского халифата и восточного аристотелизма. Конвергентным признаком было и то, что цивилизационный ареал Средиземноморья в разное историческое время охватывался как эллинистической, так и арабоязычной культурой.

Уменьшение индивидуальных и возрастание роли общезначимых смыслов в философии было одним из мотивов того, что теперь она развивалась не по пути создания принципиально новых воззрений, а в направлении развития и наполнения уже наличных парадигматических систем, в особенности пифагореизма, платонизма и аристотелизма. Вот почему ложный упрек в адрес аль-Фараби в «повторении» античных учений можно отнести ко всей послеаристотелевской философии. Но для освещения нашей проблемы важно отметить, что такой способ продвижения философии уже не был спонтанным, бессознательным. Он соответствовал вызревающим идеям философской преемственности и наследования, некогда отсутствовавшим, начало которым было положено Аристотелем, и которые развивал аль-Фараби, посвятив этому специальный трактат об общности взглядов Платона и Аристотеля. Одна-

ко такое понимание философской преемственности и наследования в философии было по существу рефлексией установления диалогических отношений между предшествующими и последующими системами воззрений. Такое понимание обнаруживает новые смыслы, если рассматривать его с точки зрения отношений между классической древностью и средневековой арабоязычной цивилизацией. Оно становится не только осознаваемым, но и глубоко осмысленным стержнем культурного диалога Востока и Запада, который осуществлялся в ту историческую эпоху.

Философско-теологические размышления получили новый импульс в неоплатонизме, который стал одним из ранних религиозно-философских систем, объединяющих пифагорейское, платоновское и аристотелевское учения. Именно через неоплатонизм произошло первое знакомство исламских философов с классическими воззрениями. Религиозный и философский смысл неоплатонизма, а вместе с тем его теологическое истолкование платоновской и аристотелевской онтологии были глубоко восприняты и осмыслены аль-Фараби. И, прежде всего, следует отметить, что один из основоположников и виднейший представитель неоплатонизма Плотин в своем учении акцентировал смысл универсального, всеобщего первоначала в качестве Единого как абсолютного и благого источника всего, что существует в мироздании. Нет сомнений в том, что эта концепция была весьма созвучна религиозному мировоззрению ислама с его категорическим требованием единобожия. Неоплатонизм стал той философской системой, которая позволила аль-Фараби и восточному перипатетизму совместить грани их религиозной мусульманской веры с философской и научной рациональностью классической традиции.

Анализ размышлений античной философии о Боге и теологических предметах показывает, что развитие ее мысли далеко опередило традиционные политеистические мифологические представления и весьма близко подошло к созданию рациональной монотеистической концепции. Именно это и создало условие, которое позволило философии стать связующим звеном, языком диалога эллинистической и арабомусульманской культуры.

Помимо этих внутренних философских и мировоззренческих условий диалога данных культур существовали и его исторические обстоятельства. И греческая классическая эпоха, и иудаизм, и средневековая арабоязычная, и европейская культурная традиция – все они в немалой степени объединены общим цивилизационно-географическим пространством, рассредоточенным в различных областях Средиземноморья и прилегающих к нему территориях. Трудно поэтому не согласиться с К. Ясперсом в том, что историко-цивилизационное деление на Запад и Восток, относящее к последнему лишь Индию и Китай, во многом справедливо рассматривает средиземноморский «круг земной» в качестве единой «западной» культурно-исторической общности, иногда распространяя ее вплоть до Ганга, в которой тем не менее наличествуют достаточно существенные различия, позволяющие на этот раз уже внутри «западной» общности разграничивать западный и восточный компоненты. Но здесь представляет интерес то, что объединяло различные

средиземноморские культуры. Ислам и христианство имели общие религиозные корни в иудаизме, и они же имели общие историко-философские основания в классической греческой философии и неоплатонизме. Считается, что европейская культура берет начало в древнегреческой и древнеримской традиции, однако в равной степени признается и то, что с философией и наукой греков средневековая Европа первоначально познакомилась и восприняла их от арабоязычных мыслителей и ученых.

Можно сказать, что многообразные и самобытные «средиземноморские» культурные традиции обладали определенной духовной тождественностью. Вопрос о том, в чем же конкретно выражалась эта тождественность – это вопрос слишком обширный для данной темы. Однако невозможно не обратить внимание на то интересное обстоятельство, что именно философия оказывается наиболее постоянным элементом, присутствующим во всех без исключения перечисляемых культурных образованиях.

Такое утверждение не является настоящим ответом, оно лишь описывает вполне очевидную эмпирическую данность, смысл которой не поддается простому объяснению. И поэтому, не претендуя на достаточное понимание этого явления, правомерно предположить, что философия и формирующаяся в ее недрах наука была по меньшей мере одним из духовных интегрирующих факторов, универсальным языком культурной и когнитивной коммуникации, обладающим потенциалом передачи интеллектуального наследия в историческом времени и цивилизационном пространстве. Но для того, чтобы выполнять такие функции, она должна была занимать в определенной мере оппозиционное положение в каждом из конкретных культурно-исторических образований, будучи в то же время понятной, жизненно оправданной и необходимой в любой из них.

В своем творчестве аль-Фараби выразил актуальную для кануна третьего тысячелетия идею герменевтического культурного диалога, предполагающего не только общность позиций, но и их принципиальное различие. Ибо аль-Фараби принадлежит уже к другой, нежели античная, культурной эпохе, являясь наиболее ярким представителем великолепной и неподражаемо прекрасной арабоязычной мусульманской цивилизации. Так диалог выражает и преемственность традиций, и их размежевание, обнаруживая и сохранение культурного наследия, и появление до сих пор неизведанного, нового. Герменевтический диалог античной и мусульманской традиций, осуществленный восточным перипатетизмом, на мой взгляд, может послужить образцом для установления творческих контактов в культурном мегаполисе наступающего тысячелетия.

Когда мы задумываемся над тем, что значит для нас прошлое и почему мы обращаемся к его наследию, мы с необходимостью должны признать, что оно незримо присутствует в нас и что настоящее так или иначе связано с прошлым. Мы произрастаем из глубин прошлого. Именно наша глубинная, родовая связь с ним заставляет нас искать ответы на многие вопросы настоящего в прошлом. Поэтому наше исследование о межкультурном диалоге связано с духовным наследием Абу Насра аль-Фараби.

Современный глобализирующийся мир – не стабилен и полон противоречий, его развитие сопряжено с подъемами и падениями. В ситуации глобального кризиса человек становится легко уязвимым, остается один на один со многими нерешенными проблемами экономического, социального и психологического характера, обостренно чувствуя потребность в опоре и в устойчивом основании человеческого бытия. Это проблема не только отдельно взятого индивида, отдельно взятого государства или общества, она становится проблемой многих государств и различных стран. Можно сказать, что она становится общемировой глобальной проблемой, требующей совместных усилий, активных контактов и обдуманых решений всех без исключения стран и народов.

Поиски ответа на очередной вызов нашего времени, необходимость объединения усилий мирового сообщества предполагают обращение к бесценному историческому опыту решения фундаментальных проблем экономического и финансового развития общества, налаживания диалога и взаимопонимания культур и цивилизаций для совместных плодотворных действий. Это позволяет вновь поднять вопросы о роли государственного регулирования в условиях стихийного развития рынка, о значении политической воли масс и их участии в государственных делах, о необходимости единства и согласия в решении вселенских вопросов, о роли историко-культурного наследия в диалоге цивилизаций. Фактическое положение дел создает сегодня чрезвычайно полемическую познавательную ситуацию, в которой сталкиваются различные точки зрения и позиции по многим вопросам мирового развития, где ни одна страна и ни одно государство не могут оставаться в стороне и где, как никогда, возрастают роль и значение международного общения и межкультурного диалога [25].

Уже сейчас наше настоящее показывает нам, что в нем формируются контуры нового мира. Они образуются как результат противоречивого развития, в котором под воздействием науки, техники и новых технологий радикально изменяются условия бытия человека в мире. Формируется новое социальное пространство и возникает новое историческое время бытия человека. Сжимаясь и расширяясь, пространство и время обретают иные ритмы и иную форму пульсации, чем это было ранее.

Благодаря современным видам производственной кооперации и международной интеграции, изменившимся постиндустриальным формам коммуникации и способам передачи информации, пространство локального бытия расширяется до пределов мирового. А мировое пространство, в свою очередь, сокращается, благодаря новым видам и средствам транспортировки и коммуникации. Миграция принимает невиданные ранее формы и значительно возрастает. Она приводит к тому, что процессы межкультурной коммуникации во встречах представителей разных рас, этносов, языков и культур интенсифицируются. Не всегда и везде этот процесс проходит гладко, скорее, он – противоречив и неровен. Все труднее становится «переплавлять» культурные влияния. То в одной, то в другой точке земного шара мы сталкиваемся с ситуациями отторжения и

неприятия на почве культурно-цивилизационных, этнических, социальных и иных различий. А это все более и более требует налаживания диалога между странами и народами, понимания людьми друг друга.

Для истории человечества характерны многочисленные интеграционные процессы высокого уровня, и есть нечто общее между ними и современными процессами, что делает уместными исторические параллели. Так, историческое становление средневековой исламской культуры, ставшей великолепной эпохой в истории мировой цивилизации, и ислама как феномена общемирового уровня происходило в тесном взаимодействии и пересечении различных традиций и культурных влияний. В историческом взаимодействии и активном процессе ассимиляции встретились культуры стран Ближнего и Среднего Востока, Северной Африки и Индии, древней Греции и Рима. Фактором, способствовавшим подобному межкультурному диалогу, стала активная коммуникация на большом пространстве Халифата, также сопровождавшаяся проблемами и противоречиями. Но именно межкультурная коммуникация и ставшая определяющей в мировоззрении аль-Фараби идея взаимопонимания и согласия обусловили его становление как выдающегося мыслителя мирового ранга.

Аль-Фараби оставил нам прекрасное свидетельство межкультурной коммуникации и культурного взаимодействия. «Мы имеем возможность, - писал он, - поддерживать связи со всеми народами, у коих физические свойства, пища и образ жизни вполне нормальные... В наши дни арабское государство охватывает все цивилизованные страны, за исключением тех стран, которые можно считать чисто греческими или римскими, а также тех стран, которые находятся по соседству с последними. Впрочем, и эти народы – наши соседи, и мы можем изучить их обычаи и привычки. Многие греки и румы [византийцы] эмигрируют и поселяются в арабском государстве и многое рассказывают нам о своих странах» [26].

Средневековая исламская культура удивительным образом синтезировала в себе идеи и ценности разных народов. Сам ислам, в особенности на ранних этапах своего становления, заключал в себе значительный потенциал взаимодействия различных духовно-культурных традиций. Он испытал влияние иудаизма и христианства, естественнонаучных воззрений Китая и Индии, античной традиции и локальных этнокультурных образований. Ему были присущи теоретические и духовные коллизии между различными философскими и религиозными направлениями и течениями. Система постулатов ислама по-разному истолковывалась правоведами, теологами, философами и суфиями, и, как всякое человеческое знание, неизбежно оставалась открытой. Такие обстоятельства создавали условия и постоянную возможность для дискуссий, выявления общих точек зрения и различий в позициях по тем или иным вопросам вероучения, социальной жизни, правовой регламентации и т.д.

Как отражение и реакцию на эту ситуацию мы можем рассматривать мышление аль-Фараби о способах аргументации в среде спорящих и дискутирующих богословов, приводимых им в его знаменитом «Трактате о взглядах жителей добродетельного города». В этом же ключе можно интерпретиро-

вать подчеркнутые им социально значимые различия в способах постижения истины жителями добродетельного города, которые ставятся в зависимость не только от природных способностей человека, но и от культурных и социальных условий жизни общества. Произведения аль-Фараби несут на себе выраженный отпечаток полемичности и живой дискуссии различных точек зрения и авторских позиций. Хотя стиль изложения в его трактатах отличается от платоновского и аристотелевского, где присутствуют участники как зримого (Платон), так и незримого (Аристотель) диалога, однако в нем постоянно чувствуется присутствие аудитории, активных собеседников. Аль-Фараби упоминает философов, их произведения, делает ссылки на них, что выгодно отличает его философское творчество, например, от творчества Ибн Сины. Афористичность и краткость, синтез и обобщенность, понятийность и рациональность, пронизанные светом духовности – отличительные черты его произведений и характера философского творчества.

Исторические параллели, как мосты между прошлым и настоящим, помогают нам в решении наших сегодняшних задач. Решение, рассматривающее современные проблемы лишь в плоскости прошлого, будучи вполне уместным и не лишенным разумности основанием, можно считать недостаточным. Потому что у каждого времени есть свои неповторимые лики и модели развития. И каждое время ищет свои ответы на вечные вопросы. Но в историческом прошлом, как общество, так и индивид, могут находить источники духовной и нравственной силы, которые и способны дать стойкую опору и уверенность, благодаря которым общество и человек могли бы продвигаться дальше в поисках ответов на вызовы своего времени. Это - вдохновляющий диалог и прошлого, и настоящего, и будущего.

Историческое прошлое являет собой уникальный процесс развертывания человеческого духа. В нем с наибольшей полнотой выразилось непоколебимое стремление человека быть свободным, утверждать высокие идеалы и ценности, а, главное, как утверждал аль-Фараби, быть счастливым. Возрождение смысловых ценностей, высказанных когда-то великими представителями человеческой культуры, осмысление их общечеловеческого и гуманистического содержания в новом историческом контексте является необходимой задачей историко-философских исследований. Будучи неотъемлемой составляющей историко-философской методологии, эта задача нацеливает на конструктивное понимание духовного наследия прошлого и актуализацию его в современных условиях.

Именно поэтому я считаю закономерным и вполне обоснованным философский интерес к энциклопедическому учению аль-Фараби, в котором состоялось осмысление фундаментальных общечеловеческих ценностей и наметились подходы к решению важнейших проблем бытия человека в мире. Его богатейшее наследие представляет собой уникальную духовную опору, столь необходимую для возрождения и восстановления истинных человеческих ценностей. Его философские мысли-откровения оставили значительный след в истории мировой философии и продемонстрировали историче-

ский опыт синтеза идей различных культур и цивилизаций. Они явили собой образец осуществления равноправного, партнерского диалога различных философских систем. Не будет преувеличением, если я скажу, что философия аль-Фараби представляет собой исторический прообраз современного межкультурного диалога и модель исторически осуществленного диалога культур Востока и Запада.

Утверждение необходимости диалога в современных условиях - справедливо и правомерно. Тем не менее, осуществление диалога является, подчеркну это еще раз, далеко не легкой, а сложной проблемой. Происходит это в силу все более расширяющейся и утверждающейся глобализации. Становящийся все более взаимозависимым и в то же время конфликтным, современный мир колеблется между теориями биполярности, с одной стороны, и многополярности, с другой. А на деле он нередко выглядит как однополярный. С диалогом и его практической реализацией связываются большие надежды не только в сфере культуры, политики, экономики и финансов, но и науки, искусства, образования, духовно-нравственного обновления, во всех сферах жизнедеятельности человека и общества.

Диалог можно понимать по-разному и при этом важно не просто его декларировать, а реально продуцировать, вступать в него, осознавать его различные уровни и типы, создавать реальные структуры объективного диалога. Диалог может быть иллюзией – собранием монологов, когда позиции остаются внешними по отношению друг к другу. Диалог может превратиться в монолог, навязывание своей точки зрения. Есть и такой тип диалога, когда мнение оппонента принимается во внимание, но оно не оказывает влияния на нашу личностную позицию. И, наконец, диалог глубинный, экзистенциальный, когда образуется общее поле разговора и рождается некое новое содержание, изменяющее личностные позиции собеседников. Ибо понять – это значит выйти за пределы самого себя, измениться.

Какой же тип диалога продемонстрировал нам Абу Наср аль-Фараби? Какой диалог воплотило в себе его богатое философское наследие?

То, что философия аль-Фараби реализовала определенный тип философского общения и диалога, было зафиксировано в наименованиях-определениях, оставленных нам историей: «Второй Учитель», «комментатор Аристотеля». Мне уже неоднократно приходилось говорить и писать о том, что за так называемом «комментаторством» аль-Фараби кроется совершенно иное, чем понимание, характерное для нашего времени, когда «комментирование» сводится лишь к разъяснению, объяснению или простому пересказу чьей-либо позиции, не выражающей личностную позицию мыслителя. В «Комментировании» выражено важное для понимания сущности диалога аль-Фараби обстоятельство: высокое уважение и пиетет, проявляемые к носителю истины - истины великой и древней, истины, почерпнутой из живительного источника. Это, во-первых.

Во-вторых, как это следует из логико-методологических рассуждений аль-Фараби, в особенности из трактатов «Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля» и «Диалектика», «комментирование»

для аль-Фараби на самом деле является поиском истины, философским творчеством. Он видит подлинный смысл поисков истины в сфере общезначимых и универсальных понятий, когда такой поиск предстает как процесс. На этом пути неизбежна встреча предшественников и последователей, прошлого и настоящего, союзников и оппонентов. И, безусловно, этот путь не может быть преодолен без освоения философского наследия Платона и Аристотеля.

Истина, согласно аль-Фараби, лежит на пересечении разных утверждений о предмете. «Ведь достоверно известно, - писал он, - что нет веских, полезных и сильных доводов, чем свидетельства различных знаний об одной и той же вещи и объединение многих мнений в одном, ибо интеллект у всех служит для доказательства» [27]. Истину, следовательно, следует искать в сфере умозрительных рассуждений, и она представлена как соответствие между разными суждениями об одном и том же предмете. «Когда же различные умы, - подчеркивает аль-Фараби, - сойдутся после размышления, самопроверки, споров, прений, лдебатов, рассмотрения с противоположных сторон, то тогда не будет ничего вернее того убеждения, к которому они придут, доказав его и единодушно согласившись с ним» [28].

Таким образом, мы можем заключить, что аль-Фараби стоит у истоков философского понимания предмета исследования – через установление различий, преодоление которых приводит к тождеству, согласию и общности позиций. Именно на основе логической аргументации аль-Фараби разворачивает понимание диалога в качестве метода познания, что инициировалось характером средневековой исламской культуры – культуры, произрастающей из глубин Божественного Слова, требовавшего для своего понимания глубоких рассуждений и длительных размышлений.

Аль-Фараби рассматривает диалог не только в качестве искусства постижения истины и метода ее нахождения, что делает его позицию близкой поискам древнегреческой философии. Но этот мыслительный пласт он значительно углубляет. Это проявляется в философии аль-Фараби в новом понимании диалога как глубинного основания бытия человека, которое проникнуто светом Всевышнего, одухотворено его любовью и милосердием. Извечный ученик Бога и его творение – человек вступает в непрекращающийся диалог с Создателем, с тем, кто изменяет человека и устремляет его к вершинам совершенства [29].

Диалог в средневековой исламской культуре – глубинный пласт бытия человека, устремленного к вершинам божественного, где человек, вступая в пространство общения с миром божественного, изменяется как личность и несет в себе одухотворенное божественным светом нравственное начало. Диалог-общение с Богом, как и само постижение этого трансцендентного начала, открывают для человека новые смыслы, цели и задачи во всех сферах его жизнедеятельности, поэтому такой диалог – это постоянное конструирование нового смыслообразования человека.

В философии аль-Фараби диалог нацелен на нахождение подлинного бытия человека, где голос разума и вера в созидательные силы человека зву-

чат в унисон сердцу, движимому призывом к справедливости и совершенству. Именно в поиске адекватной модели развития общества, соответствующей подлинному бытию человека, заключается философская цель социально-политических взглядов аль-Фараби. Его идеал Добродетельного города был создан на основе гуманистических принципов, в основе которых лежит возвышенная духовность. Эта же цель преследуется и на современном этапе системных изменений нашего мира. Призыв аль-Фараби следовать простой, но великой истине – можно жить в согласии, в единстве - со своим сердцем, разумом и другими людьми, - отдается эхом в современных призывах жить без военных и политических конфликтов, быть едиными, сохраняя культурное разнообразие и путем диалога решать возникающие противоречия.

Философия аль-Фараби показывает современному миру, что в основе межкультурного диалога лежат глубоко гуманистические принципы. Мыслитель отдает приоритет духовным ценностям, проявляет уважение к позициям и взглядам других людей, руководствуясь при этом лишь одной целью – достижением высокой истины. Его философское мировоззрение выражает культуру согласия и толерантности, что совершенно не означает конформизма и отсутствия принципиальной позиции по значимым проблемам общественного и личностного развития. Как свидетельствуют его произведения, его точка зрения формировалась на основе критического рассмотрения взглядов тех, кто до него исследовал ту или иную проблему. Без этого, считал аль-Фараби, не может состояться настоящая исследовательская деятельность. И настоящий правитель не состоятелен, если он не учитывает все те «модели» и «образцы» социального развития и нравственного поведения, которые демонстрируют жители и добродетельного, и невежественных городов.

Можно ли отрицать актуальное звучание этих высказанных более десяти веков мыслей? Думаю, вопрос этот чисто риторический.

Отличительной особенностью нового тысячелетия становится осознание человеком себя как неотъемлемой части мирового сообщества, открытого универсума и глобального общения. Это новое историческое самосознание закономерно приходит на смену осознанию человеком себя в качестве неотъемлемой части локального и замкнутого универсума. В этой коренным образом меняющейся картине мира заметна тенденция, заключающаяся в том, что на смену западному типу универсализма приходит понимание возможности его преодоления посредством сложного переплетения универсальностей, создаваемых в ходе взаимодействия разных цивилизаций и культур. В этом пространстве межкультурного взаимодействия не остается места гегемонии и диктату. Однако, в сложном переплетении взаимоотношений в складывающемся общемировом процессе возникает проблема сохранения культурной и этнической идентичности. При этом не только у так называемых развивающихся стран, но и более развитых возникает опасение утраты традиционных культурных ценностей.

Эти страхи не должны стать в мотивацией и провоцировать новые мировые конфликты. Каждая культура тесно связана с национальными традиция-

ми, фиксирует реально значимые для общества этнокультурные состояния, определяет конкретные условия формирования личности. Поэтому процессы, происходящие в этой сфере, крайне важны для человечества, в особенности, когда речь идет о сохранении и развитии культурного богатства каждого народа. Сохранение культурной идентичности - важнейшая задача, стоящая перед любым народом. Но не менее важной, как показывают реалии современного мира, становится и все возрастающая потребность расширения межкультурных контактов, углубление диалога культур, способствующих прогрессу общечеловеческой культуры, преодолению культурной замкнутости, которая в современных условиях может привести к регрессивным явлениям в национальных дискурсах.

Основываясь на гуманистических принципах, диалог должен побуждать человека к взаимопониманию и взаимоуважению [30]. Те гуманистические идеи, которые были заложены в наследии Абу Насра аль-Фараби, должны стать составной частью современного гуманизма и во всей своей полноте и масштабности осуществляться не только в Казахстане, в становлении нашего гражданского общества, но и в современном мировом цивилизационном сообществе. В этом я вижу немаловажный залог наших будущих успехов и оптимистических надежд на совместную жизнь в большом человеческом Доме под знаком солидарности, доверия и согласия.

### Литература

1. Хантингтон 1994 – Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. 1994. № 1.
2. Сравнительное изучение цивилизаций 1999 – Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. Сост. Б. Ерасов. М., 1999. С. 520.
3. Философия в контексте глобализации – Философия в контексте глобализации. Алматы, 2009.
4. Абай 1970 – Абай. Слова назидания. Алма-Ата, 1970. С. 33-35.
5. Шпет 1989 – Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г.Г. Сочинения. М., 1989. С. 51.
6. Формирование толерантного сознания в современном казахстанском обществе 2009 – Формирование толерантного сознания в современном казахстанском обществе. Алматы, 2009.
7. Нысанбаев А. Философия взаимопонимания. Алматы, 2001.
8. Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970. С. 44.
9. Там же. С. 45.
10. Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. Алма-Ата, 1985. С. 392.
11. Аль-Фараби. Избранные трактаты. Алматы, 1994. С. 131.
12. Там же. С. 77.
13. Аль-Фараби. Философские трактаты. С. 173.
14. Там же. С. 211, 219.
15. Аль-Фараби. Избранные трактаты. С. 133.

16. См. подробнее: Кенисарин А.М. Аль-Фараби: философия и проблемы просвещения // Известия МН-АН РК. 1998. № 4. С. 3-14.
17. Койре А. Очерки истории философской мысли. М., 1985. С. 58.
18. Абу Али Ибн Сина. Избранные произведения. Душанбе, 1980. Т. 1. С. 58.
19. Бурабаев М.С., Кенисарин А.М., Курмангалиева Г.К. Проблема бытия и познания в философии аль-Фараби, Алма-Ата, 1988. С. 112-113.
20. Уайтхед А.И. Избранные работы по философии. М., 1990. С. 200, 204.
21. Аль-Фараби. Философские трактаты. С. 44.
22. Там же. С. 45.
23. Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. С. 392.
24. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 12.
25. См. Нысанбаев А.Н. Духовное наследие аль-Фараби: диалог культур Востока и Запада // Наследие аль-Фараби и мировая культура. Алматы. 2002.
26. Аль-Фараби. Большая книга о музыке // Аль-Фараби. Трактаты о музыке и поэзии. Алматы: Гылым, 1993. С.159.
27. Аль-Фараби. Философские трактаты. С. 44-45.
28. Там же. С.46.
29. Нысанбаев А. Становление исламской философии в Казахстане. Алматы, 2000; Нысанбаев А. Глобализация и проблемы межкультурного диалога. В 2-х томах. Алматы, 2004 г.
30. Нысанбаев А. Философия взаимопонимания. Алматы: Главная редакция «Қазақ энциклопедиясы», 2001 г.

## ГЛАВА 2. НАСЛЕДИЕ АЛЬ-ФАРАБИ В ДИАЛОГЕ С МУСУЛЬМАНСКОЙ ТРАДИЦИЕЙ

### § 1 Философия как коммуникация и путь обретения совершенства: диалог аль-Фараби и исламских мыслителей средневековья

В истории культуры философия завоевала крепкую позицию и высокий статус в качестве феномена, способного продуктивно осуществлять функцию общения в культуре, определять и показывать пути совершенствования человека и общественного устройства. Однако под воздействием изменяющихся социокультурных условий, исторически меняющегося отношения человека к миру и понимания места философии в культуре этот статус философии подвергается критическому переосмыслению и пересмотру. И такое «положение дел» не является характеристикой лишь только современной культуры. Оно имело место и ранее. Как показывает история, в разные исторические периоды философия, ее статус, теоретические основания и предназначение подвергались переосмыслению, критике, а нередко и необоснованным нападкам. Если философия и сталкивается с попытками подвергнуть сомнению ее предназначение и статус в культуре и обществе, то это, как правило, свидетельствует о ее мировоззренческой и теоретической значимости и востребованности.

Философия всегда развивалась в очень сложном идейно-духовном и культурном комплексе, поскольку в истории культуры она была тесно связана с искусством, религией, наукой и правом, которые оказывали на нее свое влияние. Поэтому ее самоопределение и вычленение предметной области, а также кристаллизация проблем проходили в тесной взаимосвязи и переплетении с вышеназванными формами общественного сознания и его различными уровнями, равно как и с изменением мироотношенческих модальностей человека. Философия всегда стремилась к определенности своего предмета, к выделению его из общего пространства освоенного познанием содержательного материала, и философски освоенный материал выступал в форме знания о мире и человеке.

Это знание было связано, с одной стороны, с предшествующей ему и уже сложившейся определенным образом совокупностью предшествующего знания, а с другой стороны, оно было связано с живым опытом настоящего, которое подвергалось философской рефлексии. Осмысление живой действительности настоящего создавало ситуацию оценочного отношения к предшествующему опыту, закрепленному в соответствующем знании о нем, и становилось исходным основанием в поиске философией истины, а рассмотренное относительно ее связи с другими формами постижения действительности как-то: искусство, наука и т.д. – началом ее самоопределения.

Кроме того, осмысление философией самой себя и своей истории, выступало не только в качестве коммуникации с культурой, ее порождающей, но и во взаимосвязи с другими культурами и культурными мирами. Оно также предстает и как путь постановки и разрешения философских проблем в конкретно-исторических условиях и в лице конкретных мыслителей. Поэтому философия предстает во всем богатстве этих отношений и не только позитивно настроена на отражение всего того богатства, в пределах которого она функционирует, но и критически переосмысливает его. Ее история выступает в качестве критической истории, осмысливающей свой собственный путь, где неотъемлемым фактором ее развития является отношение философов к своим предшественникам и к своим современникам.

Это отношение подразумевает критическое отношение к философским позициям предшественников и современников, выраженным в суждениях и высказываниях, озвученных в диалогах и закрепленных в философских текстах. Оно же требует понимание действительного смысла первоисточника, его интерпретации и экспликации уже в новых историко-культурных условиях, а также критического отношения к тем решениям проблем, что были предложены всеми, кто, так или иначе, занимался их разрешением. Такое отношение философии к своей истории предполагает помимо необходимого набора «инструментальных средств», позволяющих осуществить аналитику процедур интерпретации текстов-первоисточников, выявить проблемное поле и вычленить в нем приоритеты исследования. При этом предполагается, что философия, осуществляющая рефлексию предшествующего философского знания, занимая определенную критическую, а возможно и нигилистическую, позицию, находится на более высокой стадии философского сознания и владеет более совершенными средствами, позволяющими осуществить аналитику смысла, и поднять философию на новый уровень притязаний в разворачиваемом интеллектуальном дискурсе.

Если бросить ретроспективный взгляд на историческое развитие философии, то можно заметить, что уже в классический период развития античной философии присутствует тема осмысления того, что же есть философия по своей коммуникативной функции в культуре, и каковы, исходя из этого, ее цели и задачи. В контексте этого античными философами рассматривалась проблема коммуникативных связей философии с мифологией, искусством и т.д. В ней явственно присутствует тема критического отношения к своим предшественникам и к философским воззрениям своих современников, в форме обращения к высказываниям предшественников по тем или иным вопросам и осуществляется рефлексия философии над своим историческим развитием, а значит, обнаруживается коммуникативная функция философии.

Она же имеет место и в средневековой философии, прежде всего, в виде экзегезы и герменевтики священных текстов, а также в отношении к позициям всех тех, кто был вовлечен в данный процесс, поскольку ведущей коммуникативной связью средневековой эпохи была связь человека с Богом. Приоритет же в осмыслении сущности и содержания этой связи в средневековой культуре отдавался Священному Писанию.

Этот период исторического развития философии в казахстанской философии еще во многом представляет собой неизученную тему, со многими вопросами и проблемами. Попытаемся осветить философию Абу Насра аль-Фараби в ее коммуникативном аспекте, рассмотрев ее, прежде всего, в контексте средневековой исламской культуры, ее диалогической атмосферы, пронизанной спорами, дискуссиями и альтернативными предложениями, а также того влияния, которое оказала на интеллектуально-духовную атмосферу поисков истины античная философия. А затем, определив в общем мировоззренческом и духовно-интеллектуальном пространстве средневековой исламской философии позицию аль-Фараби, попытаемся проследить мысленно разворачиваемый диалог аль-Фараби с союзниками и оппонентами философии по проблеме возможности философии осуществлять глубинную коммуникацию человека и Бога и ее возможности показать путь обретения совершенства, достижения божественного.

В средневековый период своего развития философия испытывает серьезную проверку на способность быть истинным знанием о сущем как таковом и указывать путь совершенствования человека и общества, поскольку приоритет в этом отдавался религии. Однако рассматривая роль в этом процессе философии, необходимо акцентировать внимание на том, что философия в том своем мировоззренческом и духовном статусе, что был присущ пониманию аль-Фараби, была способна открывать человеку путь к совершенству и постижению истины. Как в целом для исламской философии средневековья была характерна глубинная связь с духовным опытом, так и для философии аль-Фараби была характерна глубинная связь человека с Богом, а его отношение к миру понималось сквозь призму этого отношения. Все направления средневековой исламской философии включались в философский дискурс, осмысливающий фундаментальную связь человека и мира с Богом. Не только философия восточного перипатетизма, характерной чертой дискурса которого была аристотелевская методология исследования, обладала статусом философского знания, но другие направления интеллектуально-духовной мысли ислама.

Все направления средневековой исламской философии стремились постичь волю Бога, его намерения, равно как предназначение и сущность человека в свете отношения к Богу. Движимые в смысловом поле, обусловленном духовной наполненностью ислама, к одной цели, пересекаясь в точках сближения и расходясь в точках различий, они в совокупности представили полнокровную картину сложных взаимоотношений друг с другом и разнообразие решений одной целевой задачи. В постижении трансцендентного начала одни прибегали к иррационализму, другие - к рационализму, одни акцентировали внимание на чувственности, другие на интеллигибельности. Но между этими полюсами было много представителей, так или иначе занимавших промежуточное положение, соглашавшихся в одном с одними представителями идеологических направлений и не соглашавшихся в другом с другими представителями этих же направлений.

С позиции этой общей констатации обратимся к философии Абу Насра аль-Фараби. Имея по своему личностному началу тюркские корни, она не осталась локальным и замкнутым явлением, а явилась универсально-всеобщим феноменом, который выразил общечеловеческую устремленность средневековой исламской культуры, переплавившей в себе ближневосточные, тюркские, античные и североафриканские влияния. Произошло это, как известно, в результате восходящего и все расширяющегося развития ислама, зоной распространения и влияния которого стала большая территория, где разные культуры, культурные пласты и компоненты находились в сложной и неоднозначной взаимосвязи. Они вступали в общение друг с другом, демонстрируя разнообразие культурных влияний, заимствований и различий, рождая конгломерат разнообразных составляющих.

В средневековой исламской культуре под одухотворяющей силой ислама переплавились разнородные элементы разных культур, что свидетельствовало о том, что вступающие в общение стороны, как бы многообразно они не отличались друг от друга, тем не менее, должны были быть услышанными друг другом и сохранять право быть иными. Это было чрезвычайно трудно сделать в условиях нередко обостряющихся социально-политических разногласий и противоречий, кровавых конфликтов, рожденных именно попытками сохранять собственную позицию, становящуюся в политическом отношении идейной платформой инакомыслия и оппозиции власти, с одной стороны, или же диктата власти, с другой стороны. Однако именно стремление к социально-политической стабилизации диктовало поиск некоего общего основания, определенности, на почве которых могла бы возникнуть возможность нахождения точек соприкосновения и условий не только для понимания того, что хочет сказать та или иная сторона, но и для нахождения путей к взаимопониманию. Оно же говорило о созидании общего, признанного разными сторонами пространства общения. Поэтому полемика и дискуссии, апология и критика стали отличительными особенностями средневековой исламской философии.

Острота и напряженность обсуждений, взаимные упреки и обвинения в отходе от истоков и в нововведениях, опора на авторитет и мнение большинства, - таковы черты духовно-интеллектуальной атмосферы исламского средневековья. Творческий и полемический характер духовно-интеллектуальной атмосферы исламского средневековья был обусловлен двумя важными обстоятельствами: процессом активного взаимодействия древних и новых очагов и центров цивилизаций и мощным культуросозидающим и объединяющим влиянием ислама.

В силу подвижных и изменчивых социокультурных и социально-политических процессов разные культурные компоненты приходили в движение и взаимодействовали между собой и друг с другом, созидая новый мощный культурный сдвиг, эпохальное значение которого продолжает поражать мировую культуру до сих пор. В его результате средневековая исламская культура наполнялась и пропитывалась новыми идеями и воспринимала луч-

шие достижения исторических предшественников. Религия же цементировала и скрепляла на своей основе разнородные компоненты, делая их общими и созидающими элементами единой исламской культуры. Она была вдохновляющим основанием, на котором лучшие достижения разнообразных культур получили новый импульс развития и создали новое культурное пространство, одухотворяющее развитие философии, науки, искусства, архитектуры и др.

Это расцветшее на культурных завоеваниях древних цивилизаций и благодаря новому мировоззрению, ниспосланному Мухаммеду свыше и распространенному им и его последователями, явление, получившее определение - исламская культура, обусловило и соответствующую его духу философию, главным устремлением, альфой и омегой которой было постижение божественного. Особенностью этой культуры в общем пространстве мировой культуры, но собственной сущностью и предназначением стал ислам. Ислам, выступивший в качестве духовности, определившей образ жизни, стиль мышления, нравственный закон для человека и общества, душу культуры.

Рациональность средневекового исламского мира была одухотворена концептом «ислам». Все формы общественного сознания были пронизаны им. Философское исследование в исламе отражало фундаментальный смысл пророчества и пророческого Откровения с имплицитно присущими ему герменевтическими проблемами, ведь история философии в исламе и история духовности неразрывно связаны друг с другом. Исламская философия по своему существу и истокам связана с Откровением и в этом смысле остается пророческой философией.

Исходя из мировоззренческих и культурно-исторических оснований и предпосылок возникновения и развития философии на арабо-исламском Востоке, следует признать и подчеркнуть, что она была рождена культурой, сущностной интенцией которой стала стратегия, определенная Божественным Словом, услышанным Мухаммедом. Мыслители, творившие исламскую философию, в числе которых был и аль-Фараби, относятся к той особенной категории людей, о которых Коран говорит как о людях «Ахль аль-Китаб», наследующих Священную Книгу, ниспосланную с небес, открытую Мухаммедом и переданную им человечеству /1/.

Общей задачей, целью, смыслом, содержанием и назначением культуры, в которой произошла передача содержания Божественного Слова, стал феномен Книги, божественный смысл которой необходимо было понять и уяснить, а затем творить жизнь в соответствии с ним. Эта ситуация, по замечанию А. Корбэна, поистине герменевтическая: понявший смысл книги начинает жить в соответствии с ней. Таким образом, подлинность смысла определяет подлинность бытия, истина, смысл и бытие совпадают /2/. Именно поэтому принявший Слово Бога находится в постоянной связи с ним, он онтологически укореняется в нем, как и сама культура пронизывается духом Божественного Слова. Проникаясь и осозная постоянную связь с Богом находясь в постоянном общении с ним через пятикратную молитву, человек обретает подлинное бытие и постигает через это божественный порядок.

Однако понимание предполагает и подготовленность к пониманию, что в условиях разнородного общества с разной степенью образованности и открытости сердца к восприятию Божественного Слова представляло собой проблему, ибо понимание постигающим Божественное Слово было обусловлено его субъективностью, его мерой постижения, а она была различна. Именно поэтому аль-Фараби в своих изысканиях справедливо ставит вопрос о способности человека и возможных границах человеческого постижения божественного. Философия как коммуникация, поэтому, имеет ряд уровней постижения со стороны постигаемого, так как ниспосланную истину можно понимать по-разному, исходя из субъективных возможностей постижения каждого индивида.

В философских воззрениях аль-Фараби постижение истины рассмотрено как процесс, в котором участвуют разные индивиды с разной степенью устремленности к постижению истины и разной степенью подготовленности к такому постижению. Так, например, жители невежественных городов - ограничены. Они не способны постичь истину иногда даже в первом приближении. Лишь жители добродетельного города, воспитывающие высоко нравственные качества души, способны постичь истину. Поэтому процесс обретения истины, а значит, и смысла, равносильный обретению подлинного бытия, выступает как процесс, требующий индивидуальных волевых и интеллектуальных усилий, обучения посредством приобретения знаний и воспитания соответствующих этому нравственных качеств человека. Поэтому для аль-Фараби чрезвычайно важно то, что подготавливает индивида к такому действию, что необходимо знать для этого и как воспитывать индивида. Всему этому служит тщательно разработанная философом система воспитания, обучения и подготовки индивида, изложенная им в ряде трактатов, среди которых «О том, что должно предшествовать изучению философии», «Указание пути к счастью», «О достижении счастья» и др.

Однако процесс постижения истины не рассматривается аль-Фараби только лишь со стороны постигающего индивида. Он рассматривается им и как процесс, имеющий обратную связь. Истина, ниспосланная свыше, пройдя сквозь призму духовного постижения индивида, вновь возвращается к себе, но уже обогащенной и тем самым более возвышенной. Духом оплодотворяется процесс индивидуального постижения души, а душа, в свою очередь, все более возвышается к вершинам божественного. Этот двуединый процесс, согласно аль-Фараби, обуславливает преемственность и непрерывность в развитии человеческой мысли и духовности.

Таким образом, индивидуальный процесс постижения истины включается, согласно аль-Фараби, в единый, общечеловеческий процесс коммуникации и связи с Богом, выступающий в единстве двух его векторов – нисходящего и восходящего. С одной стороны, изреченная и ниспосланная с небес истина, в процессе ее постижения субъектом, пытающимся понять абсолютное начало, доходит до его субъективности, а с другой стороны, она, пройдя через эту субъективность, вновь возвращается к самой себе, возвышаясь до

сокровенных вершин. В частности, аль-Фараби этот процесс постижения истины раскрывает в таких своих трактатах, как «Рассуждение Второго Учителя аль-Фараби о значениях [слова] интеллект», «Гражданская политика», «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» и др.

Философия исламского средневековья рождалась и развивалась в обстановке интенсивной коммуникации, так как ислам родился и постепенно завоевывал регион, где были распространены и христианство, и зороастризм, и иудаизм, и манихейство и др. Его идейные оппоненты к тому времени имели развитую и утонченную теоретическую базу своих движений. «Если вспомнить, - пишет Е. Бертельс, - что, например, христианские противники ислама за истекшие семь веков уже успели пройти длительный путь развития, в борьбе различных сект и на церковных соборах выработать утонченнейшую схоластику, если вспомнить, что таким же оружием владели и зороастрийские дастуры, которые, судя по дошедшим до нас памятникам, внимательно следили за всеми враждебными им религиозными движениями в стране и придумывали тонкие аргументы для опровержения их основных догматов, то станет понятно, что исламу необходимо было мобилизовать все силы на создание твердой философской системы» /3/.

Такая ситуация и духовная потребность интенсифицировали философские поиски, которые осуществлялись в двух направлениях - рационально-интеллектуальном и иррационально-мистическом постижении Божественного Слова. Соприкосновение этих двух планов явилось точкой проблематизации рационального в средневековой исламской культуре и центром доказательства прав философии аль-Фараби быть выразительницей интеллектуальных устремлений и права стать носительницей истины в понимании божественного. Многочисленные исламские варианты решения философских проблем выявили наиболее важные и дискутируемые проблемы, оказавшиеся в центре философских дискуссий: свободы и предопределения, дозволенного и не дозволенного, божественной субстанции и атрибутов и др.

Рассматриваемые разными направлениями пути постижения Божественного Слова также были разными и исходили из разных установок. Его можно постигнуть его, во-первых, следуя букве Корана и непосредственно опираясь на предания о добродетельной жизни Мухаммеда, что было характерным для исламских правоведов и «буквалистов» Корана. Во-вторых, постичь божественный замысел можно было, изучая природный мир, ибо каждая его вещь, как и он в целом, являлись творением Бога, а природа - носительницей божественного смысла, что было характерным для представителей восточного перипатетизма. И, наконец, сущность божественного можно было постигнуть через мистическую форму постижения, характерную для суфизма. Первый и второй пути представляли собой план рационального постижения Бога, третий путь - иррационального постижения.

Рационалистического плана постижения истины в исламской средневековой культуре придерживались представители калама и восточного перипатетизма, мистического - суфии. Представители философии ишракийя опи-

рались и то, и на другое. Калам, внутри себя распадаясь на мутазилитское, ашаритское и шиитское течения, совпадая с восточным перипатетизмом в точке опоры на рационалистическую аргументацию, вместе с тем отличается от него в том, что считает исходные рационалистические принципы, на которые опирается доказательство, - каноническими (в случае с ашаритами) или рационалистическими «правилами милости» (в случае с мутазилистами).

Кроме того, мутакаллимы в отличие от философов восточного перипатетизма считают себя «обязавшимися», т.е. обязанными защищать святость ислама, в то время как философы свободны в этом смысле. Философ не предопределен в цели своей аргументации - строго прийти к определенной позиции, взгляду и не отходить от него. И когда Э. Жильсон пишет, что «калам нельзя отождествлять с мусульманской теологией, скорее, он представляет собой ее ориентацию на рационализм...», то это, на наш взгляд, в большей степени характеризует именно мутазилитский калам /4/.

Мистика и калам противостояли философии и по многим вопросам расходились во взглядах с ней. Однако по отношению ко всем упомянутым идейным течениям справедливо будет утверждать, что над ними довлел особый дух ислама, а столкновения между ними оказали существенное влияние на историческое развитие интеллектуальных поисков всей исламской средневековой культуры. «Мистика и калам, - пишет Мортаза Мотаххари, - наряду с тем, что столкновением и противодействием давали импульс развитию исламской философии, открыли для философии и новые горизонты» /5/. Эти новые горизонты мысли виделись философии в признании человеческой свободы, в отрицании абсолютного предопределения, в ответственности человека за свои поступки и др.

Большое влияние на развитие исламской философии оказала шиитская профетология, из которой, считают исследователи, вытекали следующие философские установки, нашедшие свое место и в философии исламского средневековья: идентичность деятельного разума и святого Духа, тема пророческого знания, идея о мудрости древних греков, происходящей из «Ниши светочей пророчества», идея о существовании теософии, направленной на глубинное постижение трансцендентального и др.

В размышлениях шиитских имамов мы находим подтверждения о глубоком взаимопроникновении коранической герменевтики и философского размышления. Так, например, шестой имам Джафар Садык говорил о том, что Коран подразумевает четыре уровня толкования: буквальный, аллюзивный, тайный и уровень высоких духовных доктрин. Если первый предназначен для всей общины правоверных, аллюзивный – для элиты, то тайные смыслы доступны для друзей Бога, а духовные – пророкам. Эти мысли совпадают с утверждениями первого имама Аби Талиба о том, что не существует в Коране ни одного стиха, который не имел бы четырех смыслов: экзотерического, эзотерического, предельного и божественного. Экзотерический смысл предназначен для пересказа, эзотерический - для внутреннего понимания, предельный объявляет о дозволенном и недозволенном, божественный говорит о том, что Бог предполагает реализовать в человеке посредством каждого стиха /6/.

Можно указать и на близость этих идей идеям суфизма. Так, например, общим фундаментальным хадисом и для шиитов, и для суфиев был хадис о том, что у Корана есть внешнее проявление и скрытая глубина, экзотерический и эзотерический смыслы; эзотерический смысл, в свою очередь, таит в себе еще один эзотерический смысл (эта глубина в глубине, подобная картине небесных Сфер, каждая из которых содержит другую); и так далее - 7 эзотерических смыслов. Эзотерическая идея, составляющая суть шиизма, плодотворно развивалась и за пределами собственно шиитской среды, среди суфиев-мистиков и среди философов /7/.

Таким образом, можно утверждать, что философский дискурс выработывался в исламской средневековой культуре в глубоко заинтересованной обстановке, так как исламские мыслители решали смысложизненные проблемы и нередко их решение напрямую было связано с политическими и общественными событиями. В исламской среде активно рассматривались и решались проблемы наследования власти, свободы и необходимости, дозволенного и запрещенного, наказания за грех и др.

Философия Абу Насра аль-Фараби возникла в этих условиях и не избежала общего настроения эпохи, хотя исследователи отмечают, что сам он вел жизнь, достойную аскета, и активно не вмешивался в политическую жизнь двора. Но это еще не означает, что его философия была лишена общественной значимости и исторического влияния, в особенности, если судить об этом по масштабам той философской коммуникации, какую осуществил аль-Фараби, синтезировав идеи своих древнегреческих учителей с идеями исламского монотеизма.

То, что философская коммуникация занимает в мировоззрении средневекового философа важное место, являясь по существу ядром его методологического подхода к исследованию всей проблематики философии, косвенным образом подтверждается исторически данным ему определением «комментатор». Зададимся вопросом: что собой представляет комментирование? И уже при первом приближении к исследованию этой темы можно констатировать, что речь идет о философской коммуникации между различными философами и философскими системами, учениями, где определенная позиция и определенные тексты подвергаются осмыслению, изложению, переводу в иную культурную, языковую, историческую среду, где осуществляется диалогическая и герменевтическая коммуникация. При этом следует подчеркнуть, что эта коммуникация реализуется через две взаимосвязанные функции – функцию апологии, защиты определенных положений, принципов, оценок и установок и функцию критики, опровержения этих положений, принципов, оценок и установок.

Так как философская позиция аль-Фараби существенным образом восприняла методологические установки своих античных предшественников и в новых социокультурных условиях осуществила коммуникацию философского мировоззрения эпохи политеизма применительно к эпохе исламского монотеизма, уделим внимание философской коммуникации в трудах древнегреческих предшественников аль-Фараби, что позволит глубже проникнуть

в мыслепрозрачности средневекового философа, в герменевтику его текстов и даст возможность определить способ философствования Второго Учителя и его понимания философии как пути, открывающего дорогу к совершенствованию человека и общества. Можно утверждать, что аль-Фараби стоит на точке зрения универсального понимания историко-философского процесса как осознания мыслию самого себя через свои различные формы и модификации, как понимания философией своего предмета через тождественность его различных форм.

Как замечательно показал в своих работах известный антиковед Ф.Х. Кессиди, одной из причин сохраняющегося и до наших дней пиетета по отношению к древнегреческим философам «является диалектика, развившаяся вместе с древнегреческой демократией и всей древнегреческой культурой, диалогической и ороакустической по своей природе» /8/. Диалектика как свобода «обсуждения дел речами», выражающая «старинную болезнь» греков - любовь к несогласию, их чрезмерная страсть к спорам и полемике и диалог в древнегреческой культуре были связаны между собой не только исторически, но и существенным образом. Диалектика как искусство и умение вести спор, беседу предполагает не только соперничество, ведущих беседу, но и выработку определенной аргументации, механизмов и методов получения истинного знания, т.е. рассуждения, что в соответствии с пониманием греков являлось «логосом». Поэтому за диалектикой исторически закрепляется определение в качестве речи, состоящей из вопросов и ответов на философские, политические и другие темы /9/.

В общеполитическом плане проблема философской коммуникации ставится в диалогах Сократа, который в противоположность софистам, прежде всего Горгию, поставившим эту проблему в негативном смысле, пытается решить ее в позитивном смысле, делая акцент на преодолении третьего положения Горгия о том, что если и можно познать что-либо, то нельзя передать и объяснить это другому /10/. Сократ, будучи уверенным в том, что истину следует искать на путях всеобщности знания, всеобщности понятия, сосредотачивает свое внимание в полемике с субъективистской и релятивистской позицией софистов на том, что диалог возможно осуществить на основе объективно существующей истины и при этом диалог создает реальную возможность выволить истину из глубин субъективности и сделать ее интерсубъективной, доступной и понятной другим, а следовательно, осуществить коммуникацию. Софистическая коммуникация выработала такие формы общения, которые, будучи личностно направлены, тем не менее, выражали корыстную заинтересованность убедить оппонента в чем-либо и имели достаточную непринципиальность в доказательствах, когда, убедив оппонента в одном, тут же имела место попытка убедить его в обратном, и, наконец, они носили воинствующий характер в процессе ведения бесед.

Сократовская же коммуникация имела в своей основе твердое убеждение в том, что истину нельзя передать механическим путем. И в этом понимании коренным образом отличалась от софистической коммуникации. Поступать

так, как это делали софисты, можно, но в таком случае знания никогда не станут убеждением, а будут искусственным приращением, быстро забываемым и ненужным. Мысль, истину надо возвращать из того знания, что содержалось в голове собеседника, пробуждать его творческие способности, создавая такие ситуации, когда происходит рождение и нахождение истины. В таком случае знание, рожденное самим человеком, озаренное его творческими усилиями, будет прочным, станет его внутренним убеждением, в соответствии с которым он будет поступать и действовать в жизни. Таким образом, знание будет основой нравственной жизни, истинное знание будет залогом добродетельных поступков.

Сократовская философия осуществляла философскую коммуникацию в процессе устной беседы, предполагавшей доброжелательную атмосферу, открытость и желание собеседников понять друг друга и прийти к согласованному и бескорыстному решению проблемы. Уже в рамках такого понимания диалога формировался и способ его ведения, который становился и способом достижения истины. Поэтому здесь важно подчеркнуть такие аспекты формирующегося метода получения истинного знания, которые в зачатке внешним образом проявились в сократовском майевтическом способе ведения беседы, но от которых в последующем отталкивались последующие мыслители, прежде всего Платон, ведь Сократ был активным участником его диалогов.

В сократовской майевтике вычленяются такие составляющие метода познания и постижения истины «как «припоминание», «обличение», или очищение от заблуждения; диалектика в собственно сократовском смысле – как искусство задавать вопросы и отвечать на них; «апорийность» или тупиковость рассуждения, приводящая к «удивлению, которое есть начало философии»; «согласие» с собеседником, продиктованное его внутренним убеждением, «ирония» как средство привести партнера к осознанию своего незнания и некоторые другие» /11/. Они в дальнейшем станут «опорой» многих рассуждений и построений античной философии, поскольку, как уже говорилось, Сократ – непрменный участник диалогов Платона, с именем которого связывают начало историко-философской коммуникации, встречи разных взглядов разных философов.

Сама встреча разных точек зрения в диалогах Платона отличается живостью, сохраняет в себе черты повседневного общения, не столь рафинированного, каковым он предстает в изложении философов более позднего времени, и его участники зримо предстают перед всеми, кто когда-либо знакомился с произведениями Платона. Они серьезны в своем намерении понять смысл и разрешить возникшие проблемы, но при этом они могут шутить и подтрунивать, они проявляют эрудицию и большое умение в построении своей аргументации, но в то же самое время ироничны и могут выставить на смех. В этих диалогах присутствует присущая сократовской коммуникации непринужденность общения, благожелательная расположенность к собеседнику, апорийность, направленные на достижение согласия с собеседником, где с помощью иронии собеседник незаметно подводится к «прозрению», дости-

гаемому с помощью рождения мысли или ее припоминания. Диалоги Платона тем самым вошли в мировую культуру не только как великие философские произведения, но и как выдающиеся литературные произведения.

В диалогах Платона как форме общения разных философов, где выявляются и позитивные, и негативные стороны тех или иных взглядов, где хорошо прослеживается и апологетическая, и критическая стороны того или иного учения, таким образом, проводится всестороннее рассмотрение предмета философской беседы, а по сути философского исследования. Однако и в этом процессе, как отмечает А.С. Богомолов, и не только он, возникает проблема аутентичности философской позиции, взгляда, довода, ведь словами Платона, пересказывающего те или иные точки зрения, суждения, стоят сами авторы /12/. Могут ли быть в этом случае передаваемые фразы, мысли, рассуждающие построения быть адекватными тому, о чем говорил их автор, соответствуют ли они оригиналу, как и адекватен ли Платон самому себе, говоря от имени Сократа? Поскольку в диалогах Платона не звучат ссылки на конкретные произведения, их авторов, постольку возникающее в его диалогах поле философского общения является показателем того, что Платон - не столько историк философии, сколько свидетельствующий о первых философах античного мира /13/.

Платон, как и Сократ, рассматривает диалог в качестве искусства ведения спора. Диалектик, по его мнению, - тот, кто умеет ставить вопросы и давать ответы. Таким образом, в его философском творчестве присутствует позиция Сократа, которая при этом дополняется и несколько иным пониманием диалектики как искусства мыслить, а не просто уметь вести беседу, какой бы умной» она ни была. Так, диалектика выступает в качестве искусства применения готовых результатов в целях теоретического осознания предмета, противостоящего фактологическому знанию и практическому умению, как особое умозрение, отличное от частного знания частных вещей /14/.

Иной по сравнению с Платоном становится позиция Аристотеля в отношении философии как феномена, осуществляющего коммуникацию между разными философскими точками зрения и взглядами философов. Исследование им предшествующих ему философских учений или взглядов проводится им на основании изучения истории формирования принципов, положенных им в основу своего учения. Поэтому исследование исходных принципов и оснований философского знания требует от него четкого и объективного изложения взглядов своих предшественников. Причем все они имеют значение для Аристотеля, поскольку каждый из них в своем стремлении к истине, т.е. к совокупному и всеобщему знанию, рассматриваемому Аристотелем как процессуальное знание, разворачивающееся во времени и пространстве, высказывал частичное, ограниченное или приближающееся к истинному знание о предмете размышления. Поэтому эти взгляды могут быть вписаны в единую систему знаний. Вписав же эти взгляды в некоторую целостную систему, для Аристотеля становится возможным уже говорить о том, что в предшествующей ему мысли было новым, а что нет, что осталось незамеченным или же ошибочно трактуемым.

Осмысливая процесс философской коммуникации, Аристотель показывает, что философские воззрения и учения прошлого становятся источником нового знания и основанием важных философских выводов. Знание, выраженное его предшественниками, с позиции Аристотеля раскрывает определенную логику и закономерность развития мысли, последовательность и новые повороты в ее развитии, способные привести к новой концептуальности.

Древнегреческая философия в лице своих классиков Платона и Аристотеля подошла к проблеме осмысления философии как коммуникации таким образом, что основной проблемой стала проблема поисков истины на путях формирования всеобщего понятия о предмете, откуда и берет начало проблема поисков ответов на поставленные проблемы в истории мышления в предшествующей философской традиции. Проблема поисков всеобщего понятия, начатая Сократом и продолженная Платоном, нашла завершение в аристотелевском понимании истины как совпадении различных точек зрения об одном и том же. Всеобщность знания осознается в древнегреческой философии как необходимая коммуникативная связь, как совокупность разнообразного.

В философии Абу Насра аль-Фараби философия с позиции субъективности ее автора осуществляет рефлексию над тем, что объективно сложилось и уже существовало в ее историческом развитии – осознание и понимание философией своего предмета через свои различные формы, через их тождество. Философская коммуникация как встреча и диалог разных интеллектуальных позиций – необходимое условие и компонент философствования. Их значение определяется не только тем, что понятие «осмысленность» в аристотелевско-фарабиевской традиции связано с такими понятиями как «вопрос» и «ответ». Диалогическая коммуникация – это не только ответы на вопросы, но и текст в лицах, что великолепно осознавал Платон. Философское общение присутствует в тексте, быть может не всегда так явленно, как этого хотелось бы, поскольку тот, кто ясно обозначил, что произносит слова другого, уже отличает себя от другого, вступает в разговор с ним. Polemika и обращение к авторитету – две необходимые составляющие философии как формы общения. Это прекрасно понимал аль-Фараби.

Аль-Фараби так же, как и древнегреческие мыслители, среди которых первым рассматривавшим диалектику как искусство доказательства был Зенон из Элеи, трактует диалектику в качестве полемического искусства, ставящего вопросы и получающего на них ответы. Трактат аль-Фараби «Диалектика» начинается с определения, характеризующего диалектику как беседу, проходящую в виде вопросов и ответов и преследующую цель достижения истинного знания путем построения правильной, доказательной аргументации, не приводящей к противоречию /15/. Но таким пониманием он обязан не просто тому факту, что он добросовестно изучил древнегреческую мудрость и прекрасно владел ее инструментарием, но прежде всего собственным запросам эпохи, многочисленные дискуссии и неугасаемый споры которой также исторически были неотъемлемо связаны с рассуждениями, размышлениями и интуитивными прозрениями, - словом, с поисками истины.

Его обращение к греческой мудрости, попытка изложить философию древних не есть пересказ основных положений древнегреческих мыслителей, а историко-философский подход и методологическое средство решить проблемы своего времени, так как философия – это и есть самая высокая форма постижения божественного, что открыла для себя философия уже глубочайшими рассуждениями Платона о божественном. Ведь именно Платон ввел понятие нематериального, в модусе которого стало единственно возможным осмыслить божественное. Но Дж. Реале и Д. Антисери считают, что божественное, сверхчувственное являлось фундаментом всей греческой ментальности с ее многогранным пониманием божественного. Поэтому, отдавая должное Платону в «открытии» этой сферы, в которую «была имплантирована вся теологическая проблематика, нельзя терять из виду, что понятие сверхчувственного есть константа всей философии» /16/.

Именно обращенность философии Платона и Аристотеля, несмотря на возросший интерес последнего к чувственно-воспринимаемому миру, к миру божественного, сверхчувственного и попытка понять трансцендентальное начало всего сущего делали философские системы этих двух мыслителей близкими философскому пониманию аль-Фараби, так как исламская философия, как это отмечалось выше, всегда была устремлена к вершинам божественного. Духовная атмосфера средневекового ислама была изначально пронизана идеей божественного. Именно поэтому классики древнегреческой философии оказались в центре внимания аль-Фараби.

Наиболее обсуждаемыми проблемами в исламской средневековой культуре, начиная с раннего периода, когда исламская община начала свою жизнь без Пророка Мухаммеда, были вопросы сотворенности или несотворенности Корана, свободы и необходимости, божественных атрибутов, понимание и решение которых, так или иначе, присутствуют в философском наследии аль-Фараби.

Известно, что мутазилитский калам в лице Васил ибн Ата открыл дорогу идеям свободы человека и его ответственности за совершенные поступки, атрибутов субстанции и божественной справедливости, и главной опорой в разрешении этих проблем был разум человека. Наибольшее развитие, как известно, мутазилитский калам получил в философии ан-Назама, славившегося своим умением вести дискуссии, философское становление которого проходило под влиянием знакомства с зороастризмом, индийским софистическим искусством, показывавшим умение одинаково успешно доказывать и опровергать одно и то же положение, а также в результате знакомства с древнегреческой философией. Аль-Фараби сближало с этими позициями нацеленность на философский дискурс античности в обосновании исламского монотеизма, опора на категориальные определения субстанции, атрибутов и модусов, данные античной философией, их логическую разработку.

Однако есть и моменты, отличающие позицию аль-Фараби от позиции мутазилитов. Так, хорошо известно, как разворачивались общественно-политические события, когда в исламской среде мутазилитами активно обсуждалась проблема сотворенности Корана, ее решение ими и последовавшие

за тем политические события и репрессии, как со стороны Мамуна, так и со стороны Мутаваккиля. Реакция аль-Ашари, вставшего на позиции прекращения обсуждения подобных вопросов и безоговорочного признания вечности Корана, божественного трона и других, казалось бы, антропоморфических характеристик божественной субстанции, на самом деле была реакцией, направленной к вере, не задающей вопроса: как?

С точки же зрения шиитских философов вопрос о сотворенности или несотворенности Корана протекает в двух измерениях, один из которых ставит вопрос о том, что говорит этот текст на определенном языке и в определенное время, какую истину он открывает, другой же ставит вопрос, как разворачивается процесс этого Откровения. Один аспект заключается в том, как может истина быть исторической, другой – каким образом история является истинной. И то, и другое имеет место, так как протекает в разных реальностях, поэтому для шиитского теософа нет альтернативы Мамуна или Мутаваккиля.

В этом смысле позиция аль-Фараби испытывает влияние интеллектуальных размышлений шиитских мыслителей, так как более глубокий уровень философствования, связываемый им с деятельностью мышления более высокого уровня, нежели той, что обладает простая масса людей, открывает глубины божественной вечности, в которой невозможна линейная закономерность или привычная для человека пространственно-временная характеристики. На этом основании аль-Фараби показывает отличие философии от религии, ее «первичность» по отношению к ней, большую глубину и проницательность, раскрывает эзотерический и экзотерический пласты философской герменевтики, уделяет внимание пророческой деятельности.

Однако для аль-Фараби характерен акцент на логической аргументации, применении законов логики, что, если говорить и позиции шиитских теософов, малоприменимо для той реальности, которая определяется как божественная. В этом смысле им ближе позиция суфиев. Возможно эта направленность философии аль-Фараби, ее близость естественнонаучным изысканиям и изучению природы послужили основанием для характеристики восточного перипатетизма как направления, которому присуща, с точки зрения духовной герменевтики шиитского теософа Джафара Кашфи, позиция буквального толкования, а не глубокой погруженности, характерной для философии Сухраварди и Мулла Садр.

С этим утверждением нельзя полностью согласиться, так как философия аль-Фараби делает акцент именно на человеческой способности постичь божественный мир, и в ней нет той имамологии, что присуща шиитской мудрости, где в комплексе с профетологией, исмаилитским гносисом и безусловно суфийскими прозрениями создается философия, более отрешенная от эмпирического мира, нежели восточных перипатетиков, опиравшихся на древнегреческую классику. Но аль-Фараби так же, как и названные мыслители, исходил из духа исламской средневековой культуры. Это была культура по своему общему характеру умозрительная, словесная, ибо она произрастала из глубин Священного Писания, Коранического Слова, требовавшего

для своего понимания глубоких рассуждений и длительных размышлений. Именно на основе логической аргументации, развертывания дедуктивного и индуктивного дискурса аристотелевской философии разворачивается и фарабиевское понимание диалога.

Но древнегреческий мыслительный пласт в понимании сущности и значения диалога в средневековой исламской культуре значительным образом углубляется. Это проявляется в философии аль-Фараби новым пониманием диалога как глубинного основания бытия человека, где все его бытие проникнуто светом Всевышнего, одухотворено его любовью и милосердием, где в молитве в едином порыве соединяются индивидуальное духовное начало «Я» и абсолютное духовное начало «Бог». Извечный ученик Бога и результат его творения – человек вступает в непрекращающийся диалог со Всевышним, где ежедневная молитва – лишь необходимое условие обретения Бога, ощущения его постоянного, заботливого присутствия и бесконечного диалога с тем, кто изменяет суть человека, устремляет его природу к вершинам совершенства и благословляет на добродетельные поступки.

Поэтому в средневековой исламской культуре диалог – это не только и не просто средство познания, логический метод постижения истины, а глубинная основа бытия человека, вступающего в общение с Богом. В этом общении человек изменяет самого себя, он не просто вступает в пространство разговора, зная, что будет услышан, а, вступая в диалог как собеседник, при этом изменяется как личность, и несет в себе одухотворенное Всевышним нравственное начало. Диалог-общение с Богом, как и само постижение этого трансцендентального начала, ставят перед человеком новые смыслы, цели и задачи во всех сферах его жизнедеятельности, поэтому такой диалог – это постоянное конструирование нового смыслообразования человека.

В философии аль-Фараби диалог рассматривается не только в плоскости нахождения истинного метода познания, сколько в плоскости нахождения подлинного бытия человека, где голос разума, звучащего в унисон сердцу, движимому божественным призывом к справедливости и совершенству, уверенность в созидательных силах человека берут верх над отрешенным от сердца рационализмом, эгоизмом и голым прагматизмом. Именно в поиске адекватной модели развития общества, соответствующей подлинному бытию человека, заключается целевая задача общества и именно ей посвящены все практические попытки его переустройства, трансформации, модернизации. И философия в этом процессе показывает путь к совершенству, или, как пишет аль-Фараби в одноименном трактате, указывает путь к счастью.

Потребность человека следовать пути, указанному Богом, возникает, прежде всего, как потребность познать его тайный, скрытый от человека план, предначертание. Человек в господствовавшей религиозной традиции – извечный ученик Бога, покорно следующий его наизиданиям и наставлениям. Поэтому воспитание, как и образование, не может трактоваться и сводиться к простой передаче знания, поскольку гносеологически принять знание еще не значит постигнуть волю Всевышнего. Нравственность – вот сфера бытий-

ствования человека, знание формирует человека в его стремлении возвышения к Богу, т.е. к самосовершенствованию. Знать - значит изменять самого себя, свою несовершенную природу, восполнять и «достраивать» самого себя, устремляясь к божественному и соответствуя ему.

Средневековый этап развития арабо-исламской культуры отличается тем, что открывает в самом человеке божественную сущность и особый мир, связанных с этим переживаний, «прозрений», чувств, причем с такой напряженностью и глубиной, какую, пожалуй, не демонстрирует ни один последующий исторический этап развития культуры. Именно средневековые со всей откровенностью и искренностью демонстрирует это открытие внутреннего мира человека в его устремленности к Богу, а значит в устремленности к совершенству. Следует согласиться, что «средневековый человек живет в мире, в котором каждое мгновение жизни исполнено значения, в котором смысл свершающегося не ограничен пределами данного и доступного сейчас, потому что он протягивается в будущее и связан с вечностью» /17/.

Арабо-исламская средневековая культура содержала в себе несколько планов видения проблемы совершенствования человека. Соответственно этому видению предлагались разные пути достижения человеком совершенства: традиционалистский, суфийский, восточно-перипатетический и др. Между ними существовала определенная взаимосвязь, но в то же время находились существенные различия.

Философия аль-Фараби стала концептуальным видением восточным перипатетизмом проблемы совершенствования человека на основе знания. Философия аль-Фараби показала и раскрыла систему воспитания и образования жителей добродетельного города, подчиненную идее духовно-нравственного совершенства человека, ибо счастья, согласно аль-Фараби, достигает человек, стремящийся к совершенству, человек высокой нравственности.

Совершенство человека аль-Фараби понимает как улучшение его природы, прежде всего нравственных качеств человека. Задача человека – следовать нравственным принципам, заложенным в человека Богом, т.е. следовать тем принципам, которым подчиняется все в мире, ибо мир устроен по единому, божественному плану. Бытие Первого Сущего, согласно аль-Фараби, - совершенно и предшествует в бытии всему прочему, что является его творением. В мире нет ничего совершеннее Его, и ничто не может предшествовать Ему. При этом существование Бога всецело добродетельно и совершенно в самых высших степенях. Самоизливаясь, Он дает начало всему сущему, в том числе и человеку, занимающему высшую ступень в иерархии подлунного мира.

«Бог – природа – социум – человек» - это единая цепь взаимосвязанных и взаимозависимых составляющих иерархической структуры мировоззренческой пирамиды средневековья, исходящих из Бога и вновь возвращающихся к Нему.

Философия аль-Фараби, руководствуясь основоположением о том, что знание есть сущностная характеристика Первого Сущего делала акцент на том, что знание, полученное «теоретической философией», предшествует «практической философии» и что «практическая философия» должна исходить из него.

Философия как теоретическое знание о конечных принципах бытия и предельных основаниях бытия человека дает знание о принципах упорядочения бытия, рисуя онтологическую картину мира, где человеческое сообщество занимает в иерархии мироздания органически присущее ему место.

Согласно философскому знанию, принципы космической упорядоченности реализуются в социумной организации человеческого общества, последняя не только аналогична в этом смысле первой, но и устраивается в соответствии с космической иерархией. «Подобно тому, как в мире есть какое-то первое начало, за которым следуют по порядку другие начала... и так вплоть до последних по порядку бытия существующих вещей, точно также в совокупности того, что содержит в себе народ или город, есть первое начало, за которым следуют другие начала... В результате то, что составляет город, сходно с тем, что составляет совокупность мира» /18/.

Социумная организация бытия человека, если следовать логике рассуждений аль-Фараби, должна реализовывать в себе божественные принципы упорядоченности. В противном случае она распадается и не соответствует божественному замыслу, а тем самым понятию добродетельного города – той организации жизнедеятельности человеческого общества, которая реализует принципы космической упорядоченности. Природа человека такова, утверждает аль-Фараби, что он объединяется с другими людьми для совместного проживания в целях добывания необходимых средств к существованию и достижения счастья /19/. Поэтому организация общества, как и то, во имя чего оно существует, есть предметная область поисков аль-Фараби, столь необходимая для ответа на вопрос о совершенстве человека.

Когда социум не соответствует принципам божественной упорядоченности, тогда он представлен соответствующими формами-разломами, так называемыми «невежественными городами», по аль-Фараби. В данном контексте нелишне обратить внимание на то, что несоответствующая добродетели форма организации общества называется аль-Фараби «невежественной». Таким образом, он делает акцент на том, что знание того, что есть добродетель и каким должен быть добродетельный человек и общество, в котором он живет, является исходным основанием практической реализации теоретического знания.

Совершенство каждого индивида, поэтому, заключается, прежде всего, в познании всеобщих принципов, которым следует все в мире, согласно воле Бога, а затем в практической реализации этих принципов в жизнедеятельности социума посредством воспитания высоконравственных качеств его членов и утверждения их в качестве императивов совместного жизнедеятельности. Добродетельный город аль-Фараби – это общество людей, объединенных на основе взаимопомощи в целях достижения счастья, это город, где торжествует нравственность.

Поэтому совершенное государство должно строиться не в соответствии с человеческим пониманием и человеческой целесообразностью, а в соответствии с божественным предначертанием. Поэтому человек с самого начала ориентирован на обучение некоторой предсуществующей мудрости. Гражд-

дане государства должны повиноваться божественным установлениям, справедливым с точки зрения божественного, а не с точки зрения человеческого установления, пусть даже эти установления были приняты наилучшими из людей. Они должны следовать и постигать высшую, разумную волю, объединяющую их в универсальном религиозном мироотношении. Поэтому все, хотя и в разной степени, ради осуществления своего предназначения должны быть приобщены к просвещению и образованию.

Концепция, формирующаяся в условиях монотеистической религиозности, в принципе не позволяет замыкаться на человеческой самодостаточности, поэтому для аль-Фараби, не случайно, а глубоко символически прозванного Вторым Учителем, овладение философией и понимание того, что есть философия, по своей сути совпадают с вопросом о возможности образования. Согласно аль-Фараби, «несостоятельным философом является тот, кто осваивает теоретические знания, не обладая наивысшим совершенством, чтобы привить знания другим [людям] по мере своих возможностей» /20/.

Философия как метафизическая наука, ее проблематика, согласно взглядам аль-Фараби, не могут просто оставаться в рамках гносеологической автаркии, а включаются в процесс формирования взглядов и нравов жителей добродетельного города, олицетворением граждан которого является совершенный человек. Следовательно, они напрямую служат задачам воспитания человека, но не одностороннего человека - интеллектуала или мастера по профессии, - а гармоничного человека, как об этом свидетельствует идея аль-Фараби об идеальном правителе.

Философия как образование включается в контекст социумной иерархии обучающихся и обучающихся, воспитывающих и воспитываемых, учителей и учеников, она становится теорией организации совершенного государства. Философия становится в данном контексте аналогом теории эманации в структуре мироздания, где, растекаясь от центра Всезнания и Всеблагости, к периферии, отдельные разрозненные части организуются в единое целое и где гармония этого целого говорит о том, что через образование как постижение философии мироустраивается социум. В этом глубокая онтологическая укорененность философии. Философия включает в себя всю мудрость и знание, чтобы, овладевая ими, человек мог совершенствовать себя и создавать добродетельное общество, жить в гармонии с собой и мирозданием. Как утверждает аль-Фараби, «философия в общепринятом мнении и в действительности – это приход к человеку теоретических наук и соответствие всех его действий тому, что прекрасно в общепринятом мнении и в действительности» /21/.

Именно такой направленности и устремленности к самосовершенствованию через знание не хватает современному обществу, в котором над массовым сознанием довлеет представление об образовании как о сертифицированном знании, где процесс приобщения, по аль-Фараби, к божественному знанию превратился по большей части в процесс получения сертификата об образовании, но не овладения знанием. При таком понимании образования, вряд ли, философия может быть полезной и необходимой обществу, как это

считал аль-Фараби. Она превращается в придаток образования, полезность и необходимость которой многие с трудом осознают, а порой открыто игнорируют за ненадобностью.

Знание же для аль-Фараби, как и философия, главное «орудие» в практической жизнедеятельности общества. Оно есть нравственная добродетель, и в этом контексте мыслитель следует лучшим устремлениям и побуждениям сократовской школы. Более того, просветительская направленность философии средневекового мыслителя онтологически укоренена, потому и города, противоположные Добродетельному городу, определяются, прежде всего, по когнитивному признаку, как «невежественные города». Показателем «невежественности» как разлома идеальной структуры города становится нравственный порок. Поэтому для философа становится невозможным принятие образа жизни и поведения жителей «невежественных городов», поскольку «невежественные» города являются выражением узко-потребительского отношения человека к миру, где, в лучшем случае, формируются прагматические ценности. Они также являются образами пороков и нравственных недостатков человека, спектр которых, по аль-Фараби, достаточно широк: от эгоизма, тщеславия и лени до хитрости, скупости и властолюбия.

Философское знание, раскрывающее истинное понятие добродетели и добродетельной жизни, напрямую служит достижению счастья. Счастье возможно только в результате совместной деятельности людей по его достижению, но ни в коем случае не вне изоляции от общества и вне коллективной устремленности к достижению блага государства в целом. Индивид и государство в единой цели достижения счастья тесно взаимосвязаны друг с другом. Как в онтологической структуре мироздания, согласно аль-Фараби, социум занимает свое определенное место, так и в структуре самого социума индивиды занимают свое определенное место. Как в живом организме, утверждает аль-Фараби, все органы взаимосвязаны друг с другом, так и в государстве, все его члены помогают друг другу в достижении счастья как цели и блага не только индивида, но и всего общества.

Наряду с таким взглядом существовала и развивалась иная тенденция, где истинным путем познания Бога являлся личный опыт человека, его обращенность к чувству и переживанию, к интуитивной, сверхразумной форме созерцания Бога. Ее культивировали суфии.

Главной задачей суфизма являлось освобождение бытия человека от всего внешнего, что его окружает, и нахождение такого психологического состояния и практики, которые бы помогли достигнуть духовной истины, находящейся вне пределов человеческого разума. Суфизм претендует на соединение с целым и растворение в нем путем слияния с истиной Всевышнего.

Практика использования и развития рациональных форм познания показала, что логика способна доказывать и опровергать прямо противоположные суждения. Оказалось, что пределы применения логики ограничены, потому что в мистическом опыте человеку открывается такое знание, которое превосходит логический дискурс. С развитием исламской философии, в которой

аль-Фараби заложил основы двойственной истины, сосуществования Откровения с разумом, а религии с философией, возникла конфронтация между разумом и шариатом, с одной стороны, и сердцем и головой – с другой стороны. Суфизм стал серьезным оппонентом философии в вопросе истинного постижения Бога.

Его антирационалистическая направленность, отразившая в противоположность философии аль-Фараби, нацеленной на всеобщее и достоверное знание, в практике индивидуального, неповторимого и своеобразного опыта познания человеком мира и самого себя, в значительной степени проявилась в форме реакции на внедрение демагогических рассуждений, софистических ухищрений, применяемые в целях доказательства приоритета той или иной точки зрения. В фарабиеведческих исследованиях имеет место утверждение, характеризующее аль-Фараби как суфия, как человека, ведущего образ жизни аскета, и где в его философских взглядах присутствуют суфийские мотивы. Однако их присутствие, на наш взгляд, не позволяет отождествить позицию аль-Фараби с позицией суфизма, хотя в его взглядах можно найти рассуждения о сердце и воображении, мистическом постижении и пророчестве.

В свою очередь, неизбежность авторитетного знания, преподносимого традиционалистами, была серьезно поколеблена суфийской полнотой знания, получаемой индивидом в процессе одержимости этим знанием, открытия его сердцем и слиянием с предметом знания, как считали суфии, предъявление доказательств разумом – непрочный аргумент в постижении истины. Разум в этом смысле для суфия был недостаточен, даже неприемлем, так как, в согласии с его убеждением, Бога нельзя было познать посредством логических доказательств. Если представители калама настаивали на трансцендентности Бога, то суфии подчеркивали момент имманентности Богу, поэтому одним из главных становится принцип «все – в одном, одно – во всем». Такой форме постижения истины требовалось иное видение и иные способы, отличные от философского постижения. Поэтому философские понятия становились неприемлемыми, они заменялись другими, метафорическими и отличными в терминологическом отношении.

В своей позиции аль-Фараби также стоял на точке зрения, что политические и законодательные формы управления и институты лишь только тогда смогут разрешить проблемы человеческой жизнедеятельности, когда, прежде всего, будут разрешать проблемы нравственности, будут подчинены им. Этим во многом объясняется и та, кажущаяся скупой в отношении подробного изложения политических аспектов, характеристика идеала добродетельного города. Для аль-Фараби важна, прежде всего, сущность человека как носителя добра и справедливости, а затем уже проблема политических условий, в коих бы она культивировалась. Поэтому-то у него нет и того идеального государства с подробным изложением его политической организации, способом хозяйствования, о котором говорит Аристотель, нет присущей Платону критики политических режимов и других деталей, касающихся политических аспектов идеального государства. Их нет, потому что для аль-Фараби – это «вторичные» признаки объединения индивидов в обществе и внутри него.

Коль скоро нравственное начало есть то, что определяет «меру» человечности в человеке, то и проблема правителя добродетельного города совпадает с проблемой поисков идеала человека, в коем понятия «глава государства» совпадает с понятием «совершенный человек». Показательным и представляющим в этом смысле особенный интерес является произведение Второго Учителя «Афоризмы государственного деятеля», в котором подчеркивается, что «истинным правителем является тот, кто в искусстве, посредством которого он управляет городами, ставит целью и предметом стремления создание для себя и остальных горожан подлинного счастья, которое является пределом и целью искусства правления» /22/.

Глава добродетельного города управляет не согласно собственному волеизъявлению и прихоти, а согласно божественному закону и предначертанию, смысл которого постигается в формах рациональности и глубокого просвещения всех слоев общества и принимается обществом в качестве нормы, закона, декларируемого от имени обладающего истиной и ведущего всех граждан государства к счастью. Вот почему, согласно аль-Фараби, понятия «имам», «философ», и «законодатель» совпадают и воплощаются в политическом лидере – главе государства.

Глава государства должен соответствовать ряду требований, предъявляемых к высоконравственной личности: обладать хорошим здоровьем, умеренностью в делах и помыслах, руководствоваться принципами справедливости и благочестия и др. Он необходимо должен соблюдать принцип «золотой середины» в управлении и своей жизнедеятельности. «Тот, кто создает средину и умеренность в нравственных качествах и действиях, - писал аль-Фараби, - есть глава города и правитель; искусство, посредством которого эта /средина/ создается, есть искусство государственного управления» /23/.

Подчеркивая двенадцать высоконравственных качеств идеального правителя, аль-Фараби тем самым придал остроту проблеме нравственного совершенства. Поэтому, утверждая идеалы добродетельного города и совершенного человека – правителя такого города, аль-Фараби провозгласил идеалы гуманизма, глубоко укоренившиеся в истории гуманистической мысли человечества, в чем и состоит глубокое предназначение его философии. Поэтому эти его идеи актуальны и по сию пору, вызывая интерес к проблеме совершенного человека, как высоконравственного человека, способного руководить людьми и осуществлять деятельность, направленную на благо человека и государства.

Философия аль-Фараби, как мы пытались показать, не была в средневековых дискуссиях сторонним наблюдателем и отвечала на запросы культуры на самом высоком интеллектуальном уровне, считая, что постижение Бога входит в ее предметную область. Поэтому она не настолько далеко отходила от фидеистско-теологических размышлений эпохи, насколько это было характерно для историко-философских исследований предыдущих лет, где порой абсолютизировался один, хотя и важный, аспект идейного влияния древнегреческой философии, приводивший к характеристике философии аль-Фараби только лишь как передатчика идей аристотелизма, где влияние неоплатониз-

ма рассматривалось лишь как и внешнее и лишь только в онтологии мыслителя. Но именно глубинная онтология средневекового человека, устремленного к Богу – абсолютному бытию и была средоточием и узлом философского рационализма аль-Фараби, не тождественного последующему эволюционировавшему рационализму, лишённому животворящего импульса связи с Богом. Именно ислам стал тем разворачивающимся понятием, который и позволяет адекватно понять целостность и особенность исламской философии, разнообразие ее направлений, их своеобразии и внутреннее единство.

### Литература

1. Анри Корбэн. История исламской философии. <http://www.worldislamlaw.ru/archives/333>.
2. Там же.
3. Бертельс Е. Происхождение суфизма и зарождение суфийской литературы. // Суфии: Собрание притч и афоризмов. М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. С.486.
4. Жильсон Э. Философия в средние века. От истоков патристике до конца XIV века. М.: Республика, 2004. С.261.
5. Муртаза Мотаххари. Философия и калам. Алматы: Үш киян, 2004. С. 30.
6. Корбэн А. История исламской философии.
7. Там же.
8. Кессиди Ф.Х. Древнегреческая демократия и возникновение диалектики. // Античная культура и современная наука. М.: Наука, 1985. С.18-19.
9. Там же. С.19.
10. Подосинов А.В. К проблеме сократовского диалога. // Античная культура и современная наука. М.: Наука, 1985. С. 21.
11. Там же. С.25-26.
12. Богомолов А.С., Ойзерман Т.И. Основы теории историко-философского процесса. М.: Наука, 1983. 146.
13. Там же. С.147.
14. Богомолов А.С. Диалектический логос. Становление античной диалектики. М.: Мысль, 1982. С.237-238.
15. Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. Алма-Ата: Наука, 1985. С.261-262.
16. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. I. Античность. ТОО ТК «Петрополис», 1994. С.110-111.
17. Смирнов А. Основания этики в философии Ибн Араби. // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: «Восточная литература» РАН, 1998. – С.297.
18. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. А.: Наука, 1973. – С.299.
19. Там же. – С. 108.
20. Там же. – С. 346.
21. Там же. – С. 346.
22. Там же. – С. 346.
23. Там же. – С. 346.

## § 2 Реактуализация коммуникативной концепции исламского средневекового образования

В философской и культурологической литературе широко представлена интенция на аналитику образования. И это понятно, ввиду того, что образование в информационную эпоху становится главным фактором общественного развития и потому, что мы сегодня осуществляем реформы образования в университетах, которые всегда были центрами критической рефлексии над образованием.

Значение и цели образования можно определять из различных исходных интересов: государственных, ведомственных, экономических, политических, социокультурных и т.д. Не вступая в спор о приоритетности этих различных парадигм, хотелось бы заметить, что все подходы в конце концов оправдывают себя как способы референции человека.

Необходимость радикальной реформы современного образования осознается не только нами, в Казахстане, но и в западном мире. Не уяснив во всей конкретности, в чем смысл этой реформы, чего мы хотим добиться реформой, мы, вряд ли, будем способны правильно сформулировать и ее задачи. В условиях, когда развитые страны Запада не удовлетворены системой своего образования и поэтому считают необходимым осуществить глубокую реформу своего образования, мы готовы копировать ту систему, которая признана неудовлетворительной.

Говоря о реформе образования, мы, в первую очередь, осознаем необходимость гуманизации образования, как в плане организации образовательного процесса, так и в плане изменения его содержания. Для осуществления этой задачи мы обращаемся к западному опыту и стандартам. Введение кредитной технологии обучения направлено на процесс демократизации образовательного процесса и в определенной степени эта технология позволяет отойти от практики навязывания тоталитарных схем и стандартов. Однако и кредитная технология не проблематизирует те фундаментальные проблемы, на решение которых должны быть сосредоточены жизненные усилия человека. Речь вот о чем. Любая система образования сознательно или бессознательно исходит из определенного понимания существа человека. И образовательный процесс, в конечном счете, должен быть нацелен на прояснение существа человека. Однако в действительности, образование оказывается частью той суетной жизни, о которой говорил Екклесиаст: «Всё суета сует и томление духа». Образован человек или необразован, он в равной степени живет, по выражению Герцена, в чаду нелепостей и ошибок и уходит из этой жизни, толком не придя в себя. Знание, получаемое в результате современного образования, часто напоминает собой снаряжение неопытного туриста, которое человек собирает, весьма смутно представляя свои жизненные задачи и цели. К тому же это знание, также подобно рюкзаку, остается внешним для бытия человека. Это знание можно иметь и не иметь. Понятно, что такое знание не только не прожуждает в человеке, по выражению Мартина Хайдеггера, «фундаментальную

настроенность к бытию», но даже не вырастает органично в духовную структуру человека. Выражение: «вооружиться знанием» - было не случайным, поскольку таким знанием можно было только вооружиться.

Ницшевский Заратустра отмечал, что порой мы доверчиво тащим на своих плечах «слишком много чужих тяжелых слов и ценностей» /1/.

Герман Гессе в произведении «Игра в бисер» рассуждал на тему о чуждости образования, от которого человек не испытывает духовной радости. И действительно рациональными структурами мышления современной науки давно уже утрачено понимание фундаментальных жизненных ценностей для человека. Один из самых великих интеллектуалов Европы XX века Э. Гуссерль отмечал, что о нашей жизненной нужде нечего сказать современной науке. Смысл слов Гуссерля становится более понятным, если вспомнить восклицание Гейзенберга в связи с атомным взрывом в Японии, что это восхитительный эксперимент.

Примечательно, что о кризисе европейских наук и западного типа мышления заговорили сами крупнейшие представители Западной культуры, прошедшие и испытывавшие на себе этот путь образования. Со времен Гуссерля мало что изменилось в системе образования Запада, если не считать критику постмодернистами системы университетского образования Европы. Существенно здесь заметить, что этот кризис не просто порождение XX века, на самом деле речь идет о кризисе более чем 2000 –летнего исторического опыта мышления, истоки которого К.Ясперс усматривает в культуре античного мира. Критика Мишелем Фуко диалектической традиции мышления есть также осознание того, что мы нуждаемся в преобразовании исторического опыта мышления, который не является продуктом лишь XX века.

Следует обратить внимание на мысль Хайдеггера о том, что всякое образование предполагает в качестве молчаливо принятой предпосылки, определенное понимание существа человека, а сам процесс образования вовлекает нас в его постижение. Таким образом, проблема человека в образовании указывают друг на друга, но отсюда вовсе не следует вывод о том, что онтология человека формирует конститутивные принципы современного образования. Скорее и глубже для понимания того, что творится в сфере образования в действительности, точнее в ее эмпирической представленности, нужно обратиться к иной связке, к связке «власть и образование», о чем нам в своих трудах талантливо поведал Мишель Фуко. Данное же исследование представляет собой скорее маргинальный дискурс, а не «непозитивное» утверждение, поскольку касается тех контекстов, которые, как правило, игнорируются в концепциях образования.

В рамках реформирования образования необходимо обеспечение рыночной экономики высококлассными специалистами, государство – дальновидными дипломатами и т.д. Все это важные задачи. Но, к сожалению, современные наши университеты, ориентируя человека на решение частных проблем, все более утрачивают интерес к предельным смыслам образования. И здесь необходим подход к образованию с философских позиций, так как переводя вопрос

о сущности образования на почву онтологии человека, философия позволяет увидеть многие проблемы в контексте философской рациональности. Ведь можно очень рационально организовать процесс образования, но рационализм как метадискурс, принципиально не способен объяснить необходимость нравственных норм для человека в образовании, а отсутствие в профессиональном знании великой духовной цели ведет к опустошению человека. Философия образования задается вопросом о нравственно-духовном смысле образовательного процесса. Только исходя из существа человека к сущности образования, мы можем дать последнему релевантную оценку. Только исходя из онтологии человека, мы можем задаться вопросами: «насколько современное образование соразмерно существу человека?», «что такое образование как событие, творящееся в недрах человеческой души?», «является ли образование способом сближения человека с самим собой и с миром?», «означает ли образование подлинную коммуникацию с Другим?» и эти вопросы далеко не риторические.

В наше время только неискушенный и наивный человек может думать, что самые новые научные теории делают человека ближе к действительности, чем теории прежние. И, вообще, полагать, что современные теории имеют преимущество по сравнению со средневековыми «доктринами» или античными «эпистемами» также нелепо, как считать, что современное искусство лучше, чем, к примеру, искусство античное.

Точно также, если мы вводим современные высокие технологии в систему образования - это не значит, что мы делаем образование лучше, чем прежде. Да и суть высоких технологий заключается не только во внедрении инновационных информационных систем. На самом деле высокотехнологическим является такое образование, которое способствует становлению духовной сущности человека. И это - главное. Задаваясь вопросом, что есть образование в бытии человека, нелишне напомнить теорию образования Платона. Мартин Хайдеггер, который, несомненно является одним из самых выдающихся мыслителей XX-го столетия, заметил, что платоновский взгляд на образование есть историческое настоящее и существенным в нем он считает то, что западный человек истолковывает действительное по идеям.

Для того, чтобы приблизить суть проблемы, обратимся к платоновской теории образования, хотя бы потому, что возникновение науки Нового времени было связано с реанимированием взглядов Платона. А наука Нового времени, как нам всем хорошо известно, предопределила существо образования в Европе и подчинила себе весь образовательный процесс.

Согласно Платону, образование должно быть нацелено не на постижение чувственных вещей, а на постижение тех всеобщих образцов, в свете которых нам раскрывается суть единичных предметов. Таким образом, уже в эпоху Платона закладывается та концепция, что мы действительно знаем что-либо, если знаем всеобщий смысл предмета. Весьма существенно здесь и то, что знание идеи предмета может быть спекулятивным, поскольку предмет в его всеобщности есть нечто совершенно отличное от чувственного многообразия. Примером тому является то, что Платон считал, что идея прекрасного не

может быть репрезентирована бесконечным множеством прекрасных вещей. А поскольку знание всеобщего рассматривается Платоном в качестве истинного знания, то и человек, стремящийся к знанию, должен быть ориентирован на знание всеобщего, на знание предмета в его всеобщности.

И здесь я хотела бы обратить внимание на два исключительно важных момента. Во-первых, в соответствии с такой концепцией, развитие западного мышления предстает формально как развитие всеобщности мышления, а развитие знания как процесс перехода от одного уровня обобщения к другому, более широкому и фундаментальному. Поэтому мышление, ориентированное на производство обобщения, на знание мира в свете некоторого всеобщего закона, неизбежно имело тенденцию абстрагирования от индивидуального предмета, от предмета в его индивидуальности и неповторимости.

С этой же тенденцией развития западного мышления сопряжено и то, что познающий человек, т.е. человек, стремящийся увидеть мир с некоторой всеобщей и универсальной позиции, постепенно перемещается на точку зрения отчужденного субъекта и закрепляется на этой позиции, становясь ученым. А знание, которое добывается этим отчужденным субъектом, все более утрачивает личностный характер и значение. В науке человек реализует, прежде всего, не свою субъективность, не просто свою личность, а некий всеобщий универсальный взгляд, к производству которого он, как бы, возвышается, благодаря образованию. Вот почему процесс развития западного мышления, представленный, в конечном счете, Гегелем как филиация логических форм, и выродился, по выражению Маркса, в «категориальную фантазмагорию». Следствием такого способа развития мышления является и то, что оно в конце концов оказывается обезличенным и обезличивающим мышлением, а вместе с тем монологичным и неспособным к радикальной самокритике. Ибо точка зрения, претендующая на репрезентацию позиции абсолютного субъекта блокирует возможность критики и самокритики. Отсюда же и спекулятивность такого мышления, невосприимчивость к критическим фактам. Спекулятивный характер такого мышления проявляется не только в третировании чувственно-конкретных фактов и предметов, но и конкретности отдельного человеческого индивидуума. Даже сама проблема индивидуальной человеческой жизни с позиции такого мышления представляется излишней микроскопической подробностью сути дела. Таким образом, здесь уже просматривается идея оправданности жертвы жизнью отдельных индивидов во имя всеобщего дела или во имя всеобщей идеи.

Другой момент, на который хотелось бы обратить специальное внимание, касается вот чего. Поскольку, согласно платоновской теории образования, знание идеи, знание всеобщего прообраза любого сущего возвышает человека над миром сущего, то идея обеспечивает человеку господствующую позицию и господствующий взгляд. Идея господствует над чувственным миром, а человек, превративший идею в свою субъективную способность, оказывается властителем мира. Отныне процесс познания и образование были сознательно/бессознательно определены стремлением к власти над природой и обществом.

Знание становилось знанием не просто природы, а тех ее слабостей, которые позволяют осуществлять господство над ней. Этот сокрытый двигатель европейской науки в конце 19 столетия Ницше разоблачил как волю к власти. Если это так, то стоит ли удивляться тому, что тоталитарные режимы власти возникли не на периферии, а в признанных центрах европейской культуры.

Следует заметить, что платоновская концепция образования оказалась впоследствии тесно связанной с логикой поточного производства. Для поточного производства, как известно, существенным является не индивидуальный предмет с его особенными качествами, а всеобщий закон их массового производства. Тот взгляд, что отдельный предмет является лишь дискретным моментом рефлексии всеобщего закона, в поточном производстве получает реальный практический смысл. М.М.Бахтин отмечал, что мышление, воспитанное на таких монологических формах, «склонно абсолютизировать эти формы и не видеть их границ» /2/.

Но недостаток такого образа мышления кроется не только в когнитивных недостатках. Ведь поточное производство является не только способом воспроизводства вещей, но и способом производства мыслей и чувств человека, способом производства отношений между людьми и самого человека как безличного массового существа. Как отметил Адорно, современная культуриндустрия, которая является отраслью поточного производства, задает человеку «стандартную чувственную реальность».

Еще более совершенным уровнем безличного массового производства стало производство знаковой реальности, которая уже и вовсе не нуждается в каком-либо внешнем референте. А среди знаков, естественно, наиболее предпочтительны знаки денежные. Не связано ли продажное образование с соответствующим содержанием самого образования? Что же будет представлять собой образование, которое всецело будет отвечать потребностям самодвижения семиотических структур?

Но и гуманизм, оторванный от Бога, ставит в ряду ценностей и те, которые губительны для духовного развития человека. Гуманистический позитивизм, который гордится своей свободой от всяких «там» трансцендентальных и метафизических смыслов, ложно толкует существо человека, как нечто наличное и всецело данное в эмпирическом опыте. Верно говорят, что человек обычно знает, чего он не хочет, реже знает о том, чего он хочет, но еще более редко знание того, что следует желать человеку. Свободомыслие состоит в том, чтобы открывать простор и перспективу мышлению, а не в том, чтобы ввергать его в глупость.

Исходные презумпции Платона важны для маркировки современного образования, поэтому, полагая необходимым вкратце отметить те существенные моменты, на которые опять обращает внимание Хайдеггер, стремясь вернуть изначальный смысл образованию.

Образование, во-первых, это образовывать в смысле развертывающего формирования. Образование есть вместе с тем формирование и руководство образованием определенным образцом, иначе говоря, образование показывает человеку образец, по которому тот организует своё действие и бездействие.

Образование образует способ видения мира и снабжает человека определяющим прообразом, т.е. идеей, в свете которой мы обретаем способность правильно видеть и воспринимать присутствующее. Но этим не исчерпывается функция образования. Подлинное образование, сверх того, захватывает и изменяет саму душу человека в целом.

Образование, таким образом, есть образовывание человека, поэтому оно затрагивает наше человеческое бытие в целом. Если мы живем в соответствии с идеей, то мы способны, как говорит Платон, поступать разумно и осмотрительно. Уже со времен античности заложена установка образования и мировоззрения не на знания эмпирических предметов, а на знания всеобщего: идеи, закона, принципа, сущности.

Та же установка распространяется и на знание человека, следствием чего является третирование и принижение значения отдельной, индивидуальной человеческой жизни. В бинарной оппозиции сущности и явления, сущность представляется несравненно более значимой, чем явление. Отсюда рождается призыв и требование того, чтобы человек жертвовал собой как явлением для реализации своей сущности, а образование обеспечивает приучение к такому умонастроению, как истинному взгляду.

Деидеологизация образования в нашей стране имела следствием не только освобождение образования от тоталитарных штампов и шор, но и разрушение смысла образования. Образование, подчиненное рыночным императивам, не только выдвинуло на передний план формирование в студенте прагмо-профессиональных качеств, но и свело к этому смысл образования. Современное образование нацеливает человека не на постижение фундаментальных жизненных проблем, а на организацию ситуативного мышления, которое не нуждается в Слове Божьем.

Образование представляет собой специфический общественно исторический способ формообразования человека и потому является основополагающим явлением функционирования общества.

Что представляет собой современное мировое образовательное пространство?

Одна из задач современного образования - формирование способностей и усилий, направленных на сохранение целостности человечества.

Но такая задача представляется трудноосуществимой, поскольку все более популярным становится критическое отношение к универсальным ценностям и идеям.

От уровня образованности стран зависит их будущее в глобальном историческом процессе. Причем, вклад в образование не требует таких огромных средств, которые вкладываются в промышленность и современные технологические процессы. Образование представляет собой средство и надежду развивающимся странам избежать в будущем социальной катастрофы.

Как уже отмечалось, задачи и цели образования в современном мире могут быть сформулированы из разных социально-политических и социально-экономических контекстов. Но, в целом, тенденции образовательного процесса определяются силовыми линиями универсального отчуждения.

Платоновская теория господства идеи над эмпирическим миром есть философски завуалированная на языке метафизики идея господства над миром и человеком. Этот смысл, скрыто или неявно положенный Платоном, более определенно прояснился, благодаря таким мыслителям, как Ф. Бэкон, Ф. Ницше и М. Фуко. Ф. Бэкон уясняет, что знание - сила, Ф. Ницше замечает, что образование под лозунгом интегрирования человека в абсолютный смысл, может нагрузить человека чужими ценностями и смыслами, а М.Фуко считает, что образование - это формирование сознания научным дискурсом, «прививающим признание власти в любом качестве». Сверхчеловеческая нормативная рациональность философии Платона представала в различной исторической форме. В Средневековье образование было тесно связано с пониманием человека как Слова Божьего. Гегель видел в образовании способ обретения человеком вечных логических форм, которые обеспечивают конкретность жизни, т.е. причастность к Абсолютному смыслу. При всех исторических изменениях неизменным остается признание некоторой трансцендентальной реальности, по логике которой конституируется развитие сознания индивида.

На мой взгляд, стремление к установлению тотального господства нормативной рациональности сохраняется и в наших государственных стандартах образования. К примеру, модель специалиста в стандарте образования представляет собой ту же самую принудительную каузальность трансцендентального субъекта, который был семантическим центром бытия в классической философской традиции. Модель специалиста - это тиражированная копия трансцендентального Абсолюта классической философии, интересами которого определяется генерация и развитие сознания отдельного человека. Хотелось бы обратить внимание на такую проблему: и Европа, и мы намерены осуществить глубокую реформу образования, но, реформа образования, которую осуществляем мы, артикулируется в культурно-языковой норме эпохи модернизма, тогда как мир, в который мы интегрируемся находится в «состоянии постмодерна» /3/.

Да и проекты модернизации высшего образования представляются поразному. Например, ректор Московского гуманитарного университета Ю. Афанасьев ратует за то, чтобы возродить классическое понимание университетов, которые формировали бы элиту общества, а не бухгалтеров и инженеров, мы же бухгалтерам и инженерам намерены давать ученую степень докторов философии. (И бухгалтера и философы имеют повод оскорбиться). Но, возвращаясь к теме различия модерна и постмодерна, замечу, что подходы их к существу образования и его реформе даже не противоположны, а просто совершенно различны Мы говорим о качественно новом уровне образования, тогда как в презумпции постмодерна речь идёт о качественном ином образовании. С точки зрения модернизма, благодаря образованию, человек становится личностью, субъектом истории и т.п. Мы стремимся лучше решать эти задачи.

Постмодернизм же ставит проблему образования человека, неукорененного в бытии, лишённого онтологических оснований, человека, живущего, по выражению Умберто Эко, в «сетевом лабиринте».

И образование здесь - не становление себя устойчивым субъектом в презумпции классической традиции, а в определении себя «ризоморфным, состоящим из различных стеблей и волокон, которые кажутся корнями» (Делез и Гваттари), а это предполагает признание того, что плюральная семантика обретаемых ризомой вариантов конфигураций, не позволяет сконструировать смысловое единство и даже смысловую определенность ризомы.

Такое образование не нуждается не только в конституировании модели специалиста, но и в регламентирующем стандарте образования. Для нас это представляется хаосом и ужасом.

Плюрализм дискурсивных практик в образовании реализуется посредством таких методик как деконструкция, трансгрессия, трансдискурсивность, палимпсест и т.п.

Духовное образование нельзя осуществить возможностями только науки. А тем более, основываясь на установках постмодернизма. Постмодернизм не уничтожил смысл жизни, скорее, он сам является продуктом эпохи, в которой утрачен смысл жизни. Духовный опыт – это то, что, согласно постмодерну, излишне для человека, живущего в «сетевом лабиринте» (У.Эко), ибо никакой опыт не может быть опорой в мире, в котором «Бог умер» (Ф. Ницше). Полная свобода плюральных позиций, которая выдвигается в качестве идеала современного образования, открывает возможность наряду с прежними, количественно-ограниченными «измами», создать их бесчисленное множество. И в таких условиях принятие какой-либо позиции или отрицание ее не будет иметь существенного значения. Проблема отчуждения, которая с 30-х годов XX столетия была в центре внимания западной философии, постмодернистами объявляется лишенной всякого смысла, а значит и проблема отчужденного образования, как бы, утратила актуальность и смысл. Отчуждение снимается в религиозной образовательной практике. В современном мире вновь актуализировался интерес к религиозному образованию. Но в действительности религиозное сознание постепенно распространяется не только в развивающихся странах, но и в развитых странах Европы. И если с точки зрения Просвещения религия представлялась формой отчужденного сознания и самосознания, то теперь религиозное сознание рассматривает образование, как ориентирующее человека только на рынок и прагматичный жизненный успех, как лишенное перспективы по причине отчужденного его характера. С точки зрения религиозного образования бездуховность светского образования обрекает людей на бесперспективные взаимоотношения, лишенные истории и будущего. Возможно поэтому в современных образовательных практиках необходимо восстановление опыта религиозного образования, в котором главными ценностями были нравственное духовное воспитание и образование нравственной личности. В связи с этим реконструирование исламской образовательной модальности актуально для светских государств, поскольку оно не противоречит той общей задаче, которую решают университеты. Исламское образование имеет такие же важные цели, связанные с качеством образования, но оно более глубоко ставит вопрос об онтологичности образовательного процесса, видя в этом гуманистическую миссию образования вообще.

Одна из проблем исламского образования - восстановление гармонии Веры и Знания на новом историческом уровне, преодоление самодовольства фаустовского общества.

С позиции ислама задача образования состоит не только в овладении профессией, хотя это и необходимо, поскольку «овладение» профессией - один из способов постижения божественного креативного процесса и освоения мудрости Творца в практических отношениях человека с миром. Мы помним, насколько высоко в исламском мире ценится труд великих мастеров, которые были признаны носителями божественных способностей. Но все же главный смысл и средоточие исламского образования - в созидании и открытии в душе человека места для проявления в нем Бога.

Нет более высоких форм духовности, которые открылись человечеству, чем мировые религии. Поэтому проблема духовного единения человечества может быть осмыслена через межконфессиональный диалог и воспитание культуры духовной коммуникации. Опыт духовной коммуникации ислама с представителями иных конфессий необходимо возродить в современном исламском образовании.

Духовные религиозные ценности и общечеловеческие ценности – это не одно и то же. Необходимость религиозных законов для жизни человека, к примеру, не может быть доказана средствами ни науки, ни логического мышления. В то время как необходимость, так называемых общечеловеческих ценностей, может быть обоснована дискурсивной логикой. Их усвоение в процессе образования требует различной культуры мышления и иных духовных усилий. У меня в данной работе нет возможности подробно обсуждать методические различия светского и теологического образования. Здесь лишь отмечу, что ценности, презентуемые обычно как универсальные и общечеловеческие, на самом деле, как показывает практика их осуществления, не оказываются таковыми. Вовлеченные в различные социокультурные образования, эти ценности приобретают конкретно-исторический смысл, который не принимался во внимание в процессе формулирования абстрактных общечеловеческих ценностей. Обобщенный смысл их на самом деле распадается на различные и даже противоречащие определения. Так называемые общечеловеческие ценности оказываются в конце концов не всеобщими, а особенными точками зрения, которые, претендуя на универсальность, выдают себя за таковые. Оказывается, можно вести беспощадную войну друг с другом за общечеловеческие ценности, в которой ни одна из сторон не считает себя противником этих ценностей. Сепаратизм, терроризм считают себя борцами за универсальные ценности, которые следует хранить и реализовывать путем даже самых тяжелых жертв. Было время, когда христианство поддерживало постмодернизм, полагая, что он - союзник в деле защиты церкви от атеистических критиков, но оно теперь вынуждено вести и борьбу с ним, поскольку постмодернизм проявил себя защитником религиозного сектантства. Идея множественности смысла оказалась неприемлемой для теоцентристского мировоззрения. Религиозное образование в Западной Европе сегодня пред-

ставлено новой нелинейной практикой просвещения. Это очень кстати, поскольку в мировом образовательном пространстве падает авторитет не только светского, но и религиозного образования, что связано со многими факторами, в том числе и с фактором «утери» доверия к тем, кто осуществляет этот процесс. Доверие, которое было абсолютным принципом в средневековой образовательной практике, в современном обществе становится неинституциональным, его индекс падает. Кредитная система обучения должна восстановить кредит доверия учителей и учеников, а также доверие к тому предмету, которому обучают и обучаются.

В чем заключается возможный упрек исламскому образованию? В том, что он консервативен и не вполне релевантен современному состоянию общества?

Но знаем ли мы, в каком образовании нуждается человек в современном обществе? Кто будет определять, какое образование нам необходимо?

Разрыв, существующий между современной наукой и религией, нельзя истолковывать как признак отсталости религиозного сознания. Потому, что религия, благодаря этому разрыву с научным сознанием, выявила для себя собственные задачи, которые не могут быть решены научным мышлением.

Речь идет, прежде всего, о задаче духовного совершенствования человека.

Сегодня существует насущная проблема как в светском, так и религиозном образовании, а в светское образование необходимо ввести религиозное образование, чтобы не утратить смысла человеческой истории. Сотворенный по образу и подобию божьему, человек имеет право образовывать и образовываться сообразно этому. В современном обществе, говоря о глобальном образовании, что мы имеем ввиду? Мир, к сожалению, разделен на тех, кто имеет возможности для образования и тех, кто не имеет к нему доступа. Глобальное образование, по своей сути, определяется как некий глобальный «всеобуч», однако, «нарушение равновесия в нашем мире вызывает тревогу. Многим людям минувший век принес невиданный прогресс, процветание и свободу. Для других же он стал веком подчинения, унижения и обнищания. Наш мир полон резкого неравенства и парадоксов, это - мир, в котором доход трех самых богатых людей планеты больше совокупного дохода всех наименее развитых стран мира; в котором современная медицина каждый день совершает чудеса и в тоже время три миллиона человек ежегодно умирает от поддающихся профилактике болезней; в котором 130 миллионов детей не имеет доступа к образованию; в котором несмотря на наличие многосторонних пактов и институтов международное сообщество подчас предстает беспомощным перед лицом конфликтов и геноцида. Для большинства людей свобода от нужды и свобода от страха остаются и по сей день недостижимыми» /4/.

И поэтому образование должно пробуждать в человеке не только стремление к вечному познанию, но и к действию в мире по законам милосердия, разума, уважения, понимания, осуществления всех тех усилий души и разума, которые были провозглашены как божественные истины.

Сегодня в западном мире идет динамичный процесс радикального изменения когнитивных установок в образовании, вследствие чего осуществля-

ется переосмысление традиционных фундаментальных принципов образования. И потому реконструкция средневекового исламского образования как опыта духовно-нравственной коммуникации с миром, исходящей из признания онтологии человека как семантического контекста образования, необходима в целях прояснения «предельных смыслов» образования.

Образование и культура в эпоху расцвета исламской цивилизации становятся практически синонимами. Аяты Священного Текста были знаками, указывающими путь истины каждому человеку через образование. Слово-Калими Книга-Куран – понимаются одновременно в контексте «читать» (калим-калам – тростниковая палочка для письма, кара'а – читай), в символике Корана заключена символика Слова и если Книга является абсолютизацией формы Слова, то Слово, в свою очередь, выступает как Божественное бытие, определяющее перспективы и возможности индивидуального человеческого бытия для осуществления личного пути. В этом осуществлении и творении земной жизни человек должен руководствоваться аятами. Священный Текст, созданный как мир и Мир, созданный как Священный Текст, выражают единство Бога, Мира и человека посредством Слова. Вчитываться, вникать, понимать – только этого требует Бог, из этого понимания возникает вера, милосердие, чистота, праведность, все качества, которые имманентно присущи Господу согласно доктринальному содержанию сифатологии и теории ташбиха, приобретаются человеком. Возникшее в самом начале учение ислама как учение Бога, открывшееся только Пророку Мухаммаду, донесенное человечеству в закрытой и открытой формах, впоследствии становится открытым учением для всех, но и закрытым в том смысле, что оно требовало не только большой подготовки: знания грамматики, каллиграфии, хадисоведения, калама, тафсира и т.д., но самое главное, нравственных усилий и нравственного рвения, великого джихада сердца и разума. Джихад\* или «усилие и рвение на пути Господа» в образовании представлял собой учительско-ученическое отношение к Тексту Бога и к Миру.

Если в суфийском истолковании познание мира было джихадом сердца, который осуществлялся посредством любви к Богу, то в философии, адабе и некоторых других духовных течениях осуществлялся джихад разума, столь необходимый человеку для познания мира. Все науки, названные в Исламском Средневековье исламскими науками, содержали в себе точку Абсолюта, благодаря которой виделась Великая перспектива Вечности.

---

\* Джихад - (в переводе с арабского означает усилие, усердие на пути Господа) необходимо понимать с позиций герменевтики плюральных смыслов.

Интерпретация джихада не ограничивается пониманием этого феномена только как воинствующего. Джихад во все времена имел много смыслов: это и этический контекст, означающий нравственные усилия на пути Бога, это и творение милости, это и образование, благотворительность. Поэтому зачастую абстрактная, однобокая, однофрагментарная интерпретация «джихада» ведет к негативному представлению только о «воинствующем» его смысле.

Феномен джихада интерпретируется в западной ориенталистике как многогранное явление.

Мусульманское образование осуществлялось в два этапа: *китаб* (*мактаб*), на котором ученик овладевал письменностью, чтением в процессе обучения Корана. Более углубленное обучение предполагало изучение арабской грамматики, литературы, арифметической грамоты. Кроме того, на этой стадии обучали эстетике быта, этикету, плаванию, верховой езде, стрельбе из лука знаменитые представители утонченного адаба.

Следующий этап представлял собой еще более высший уровень исламского образования при мечетях. Это были камерные организации, программа в которых была уже систематизированной. Изучались теологические и научные рациональные дисциплины: тафсирование Корана, герменевтика Сунны, фикх, калам, риторика, филология.

К рационально умопостигаемым дисциплинам относились: логика, математика, философия, астрономия, медицина, каллиграфия, физика, химия, этика.

Основными методами обучения являлось глубокое тафсирование, направленное на изучение священных текстов и их комментирование. По окончании образовательной ступени присваивали степень *ияз*. Реформа исламского образования начинается в XI веке с создания в Багдаде медресе (1055 г.).

Медресе представляли собой в самом начале своего развития частные высшие учебные заведения, но позднее, они станут подконтрольными государственной власти. В медресе стали профессионально вестись занятия по логике, фикху, философии и грамматике. Одной из самых распространенных дисциплин была сравнительная наука, которая подразделялась на сравнительную философию, сравнительную теологию, сравнительную географию, сравнительную историографию и т.д. Характерной особенностью такого образования были энциклопедизм и просветительство. Многие медресе превращались в знаменитые образовательные центры с мировыми именами, куда съезжалась одаренная молодежь в поисках знаний. В Исламском Средневековье насчитывалось до 2-х тысяч известных медресе.

Необходимо отметить, что в различных регионах Арабского халифата классическое образование по типу медресе включало и элементы образования традиционного, в зависимости от территории, например, изучались тюркский язык и адаб, история иранской, берберской, тюркской культуры, т.е. учитывались национальные особенности культуры народов, проживавших на территории Халифата.

В образовательной практике медресе можно выделить такие ее составляющие как

- 1 энциклопедизм,
- 2 интеллектуализм,
- 3 концептуализм.

В медресе классическое обучение велось на арабском языке, в некоторых регионах (например, в Мусульманской Индии еще и на персидском). При правлении Великих Моголов осуществляемые реформы образования шахом Акбаром способствовали развитию открытого профессионального образования.

Гуманитарное образование не избежало, разумеется, печати элитарности, но это нельзя трактовать как исключительную закрытость, в основе этого образования присутствовал и универсализм и либерализм.

Мактаб – медресе – восхождение от начального образования к среднему и затем к высшему осуществлялось, на первый взгляд, в линейной динамике, но уже суфии внесли в процесс образования нелинейную практику, связанную с феноменом «учительства».

Обучение таким предметам как логика, математика, астрономия, музыка, поэзия (все, что относилось к адабу) осуществлялось по линии восхождения к единому и целостному знанию, но такой метод обучения был актуален на этапе изучения рациональных наук. Обучение по линии нисхождения: от высшего к низшему (исламская феноменологическая редукция), от изучения Корана к пояснению и толкованию отдельных аятов средствами наук (аклийа). Поэтому большое значение придавалось изучению логики, которая считалась необходимой дисциплиной для развития процесса мышления.

Арабоязычные философы, начиная с аль-Кинди видели в логике – «инструментарий» теории познания. Абу Наср аль-Фараби считал логику инструментом прояснения и донесения истины.

Логика, созданная аль-Фараби как учение, которое должно заниматься изучением форм мышления, также как и логика Аристотеля, была не только аналитической, она все время доказывала идею неразрывности с объективной реальностью /5/. «Например, в силлогизме «Все люди смертны. Сократ – человек, следовательно, он смертен», заключение – не только корректная дедукция из формального закона логики: Аристотель настаивает, что он соответствует эмпирии. Аристотель, таким образом, создавал реалистическую теорию познания, и для него логика является анализом форм мышления, познающего реальность и воспроизводящего ее в самом себе в виде концепций» /6/.

Абу Наср аль-Фараби, следуя учению Аристотеля, утверждал, что логика не является оторванной от жизни наукой. Постигая в категориях суть объективных вещей, мы тем самым совершаем три акта в познавательной деятельности: 1) мыслим вещь; 2) постигаем законы мышления; 3) постигаем мир. Таким образом, логика у Абу Насра аль-Фараби была определена задачами метафизики.

В Средние века логика органично входит как один из основных предметов в систему образования. Логическое учение Абу Насра аль-Фараби на протяжении многих веков являлось учебным пособием для обучения логики во всех учебных заведениях Халифата. По его трактатам учились великие мыслители – Ибн Сина, Ибн Рушд, Ибн Туфайл, Ибн Халдун, аль-Газали, Ибн Араби. И сегодня его «Логика» остается актуальным пособием для тех, кто жаждет обучиться искусству мыслить.

Не только аль-Фараби, но и другие представители исламской философии связывали обучение логике с формированием «истинных взглядов», так как логика устраняет «хаос» мысли и «сумбурность речи».

В трактатах «Категории», «Аналитика» аль-Фараби, раскрывая сущность и смысл категорий, подходит к объяснению сути методов дедукции и

индукции, необходимых в доказательстве тех или иных суждений, а также объяснению, что и сами методы должны быть доказательными.

Одним из важнейших вопросов, поставленных в логике Абу Насром аль-Фараби, является вопрос о доказательстве ложного и истинного, который в эпоху исламского миропонимания приобретает особую значимость.

Если в философии древнегреческих ученых, в особенности в учении Аристотеля, логика, охватывала широкий спектр проблем: «соотношение субъекта и предиката, доказательств от противного, гипотез, доказательства ложного и истинного» /7/ и т.д., то во времена аль-Фараби, логика становится не просто «органом» для разрешения сложнейших задач в гносеологических проблемах, а способом примирения мысли и жизни.

Вся средневековая философия, как исламская, так и христианская, считала учение Аристотеля завершенной логической системой, полной целостной аргументации и доказательности, что и послужило для мыслителей этого времени фундаментом при обосновании как теологических, так и естественно-научных проблем. Средневековая христианская философия в лице Фомы Аквинского доказывала бытие Бога при помощи логики Аристотеля. Более того, Фома Аквинский считал, что истины Откровения вполне понятны в контексте учения Аристотеля. Почему для доказательства бытия Бога требовалось авторитетное доказательство, которым являлся аристотелизм? Дело в том, что мы не должны забывать о факте очевидного исторического наследования христианской средневековой философии античного классического философского канона. Для средневекового мира, унаследовавшего рафинированную, утонченную и образцовую философию, было непросто признать новое христианское мировоззрение и миропонимание, тем более, на веру, без доказательств. Да, и сам Фома Аквинский, будучи образованнейшим во всех науках, понимал эту необходимость. Возможно, поэтому на христианском Западе логика будет только лишь относительно самостоятельной наукой, в то время как на мусульманском Востоке в учениях Абу Насра аль-Фараби, Абу Али Ибн Сины, Абу Валида Ибн Рушда и других ученых, она будет развиваться как автономное знание и наука, в которой будут испытывать «гносеологическую нужду» теоретические и практические науки того времени.

Доказательство бытия Бога на мусульманском Востоке не было острой проблемой, поскольку очевидность бытия Бога была феноменально очевидна. Логика и ее предмет решал и вопрос о доказательстве объективного знания о мире посредством логического мышления. Знаменитое учение о силлогизме, как учение о дедуктивном умозаключении, у Абу Насра аль-Фараби приобретает также, как и у Аристотеля метафизический характер. Обоснование «всеобщего», «единичного» в логических трактатах было не просто определениями в контексте формально-логической парадигмы, а определениями в контексте онтологической связи человека с внешним миром посредством логических категорий.

Трактат «Силлогизм» продолжает развитие проблематики, начатой в «Категориях». Будучи работой Абу Насра аль-Фараби, посвященной истол-

кованию и интерпретации произведений Аристотеля: «Категории», «Об истолковании», «Первая аналитика», этот трактат развивает герменевтику логического аристотелевского учения как диалогическое приращенное знание, обосновывающее собственную личностную позицию, как в определении «силлогизма», так и при их классификации.

Разработанная Аристотелем и развитая затем Абу Насром аль-Фараби силлогистика считалась классической теорией дедуктивного умозаключения, имеющей огромное значение для выработки принципов научного системного знания.

Сам трактат «Силлогизм» состоит из 18 разделов, каждый из которых раскрывает смысл силлогизма. Определяя суждение как категорическое, «всякое суждение, которое выносится категорически, как, например, утверждении «человек – животное, «солнце взошло», «день наступил», «это число четное», «это время – ночь» /8/.

Абу Наср аль-Фараби вкладывает в суждение смысл категорического, т.е. это суждение, которое утверждает некий понятийный смысл, связанный с нетолерантным определением. Однако он разделяет при этом категорические суждения на суждения, связанные с общими понятиями и на суждения, связанные с единичными. Диалектика общего и единичного осуществляется посредством количественных и качественных показателей. Поэтому можно полагать, что категорическое суждение всегда осуществляется единством нетолерантного и толерантного утвердительного умозаключения.

Абу Наср аль-Фараби, определяя сущность истинных и ложных единичных суждений, пишет, что «оба вместе они не бывают ни истинными, ни ложными, ибо если одно из них истинно, то другое ложно, а если одно из них, безразлично какое, ложно, то другое – истинно. Такое (положение) сохраняется при всех положениях и материях, без различия являются ли они необходимыми (аподиктическими), невозможными или возможными (проблематическими), (причем) в обоих видах противоречащих суждений» /9/. Вкладывая смысл антиномичности в аподиктические суждения, ученый, возможно, подходит к проблеме трансцендентного в познавательной деятельности человека и к «пределам» человеческого познания. Аль-Фараби, Ибн Сина, Ибн Рушд, Ибн Туфайл и другие исламские ученые-энциклопедисты придерживались, как известно, рационалистической позиции в теории познания, которую четко определил впоследствии Рэнэ Декарт, фундировавший идею существования человеческого разума в контексте божественного провидения и божественного замысла. Он утверждал, если человек создан Богом, то он обладает разумом. Обладание разумом предполагало возможность абсолютного познания, что позднее будет обосновываться трансцендентально-критическим идеализмом, и если разум имел божественное происхождение, то, следовательно, он не мог ошибаться. Но, к сожалению, практика гносеологическая показывает «предельные» возможности человека. Возможно поэтому аль-Фараби и классифицировал разумную способность человека от «абсолютно-возможного» до «абсолютно-необходимого».

Мусульманский рационализм, придавая огромное значение логико-рассудочному познанию, рассматривает и постижение абсолютной истины пророками. Пророческое знание является особой формой постижения и осуществляется посредством интуитивного воображения. Поэтому логическое знание оставалось в «пределах» мусульманской философии. Разумеется, не только классическая аристотелевская логика явилась для мусульманских философов источником для создания и развития собственной логической школы, но также прослеживается влияние логических учений стоиков, особенно Зенона\*. Это можно проследить на интерпретации вопросов о модальности, условных суждениях и т.д. Все эти проблемы с точки зрения мусульманских философов были решаемы с позиций рационализма, применяющего логические методы.

В разделе 17 этой же работы Абу Наср аль-Фараби ставит задачу прояснения сути аналогии. В греческом понимании «аналогия» - «это пропорция, соразмерность, а вывод по аналогии» - перенос модели на прототип, античная аналогия имела различные формы: как сходство отношений, парадигма при которой требуется совпадение многих свойств сравниваемых предметов и т.д. /10/.

Аль-Фараби определяет вывод по аналогии следующим образом: «это если человек сначала берет и узнает, что некая вещь существует в определенном частном положении, затем переносит эту вещь из данного положения в другое частное положение, подобное первому. Из этого он заключает, что здесь имеют место два частных положения, которые объединены общим смыслом (причем) о первой части суждение – более явное, а о второй – более тайное, но первое считается сходным со вторым, а второе подобно первому» /11/, и далее «вывод по аналогии – это перенос суждения с одного частного случая на другой, сходный с ним» /12/. Аль-Фараби считал, что аналогия ведет также и к индуктивному суждению, а это, в свою очередь, играет большую познавательную роль в различных эмпирических науках.

Кроме того, необходимо заметить, что вывод по аналогии применялся во всех сферах гуманитарного и эмпирического знания. Как известно в мусульманском правоведении имеется понятие «кийас» - суждение по аналогии, но в отличие от логической схемы, в данном случае «кийас» представлял собой дедуктивную аналогию или «аналогическую дедукцию», являющуюся одним из основных источников фикха /13/.

И то, что Абу Наср аль-Фараби развивает затем и дедуктивные умозаключения посредством аналогии, говорит как раз о том, что он во всех своих произведениях стремился показать практический потенциал логического учения, готовый к конструктивному разрешению тех или иных проблем, возникших в контексте мусульманского дискурса, о чем как раз и идет речь в его «Юридических силлогизмах». Исследуя вопрос об истинности тех или иных общих положений, на основании которых можно было бы сделать справедливый и верный вывод, он пишет: «Среди принятых у нас [положений] есть [такое]: обмер пшеницы запре-

\* Имеется в виду философское учение Зенона, основавшего стоическую школу. Из дошедшие фрагментов его произведений выяснилось, что он ввел термин «каталепсис» - понятие (см.: Новейший философский словарь. Минск, 2003. С. 382).

щен». Нам следует узнать, подразумевает ли это суждение только пшеницу или же ее можно заменить какой-то универсалией: будь это съедобное, измеряемое или какое-либо другое общее, и поставить его вместо [пшеницы]. Если подразумевается [что-то другое]: будь это съедобное, измеряемое или какое-то другое общее, то [хотя] здесь говорится о частности, под этой частностью подразумевается общее» и далее: «Во многих такого рода случаях для нас самоочевидно [без логического] рассуждения, что [под частностью] подразумевается общее. Например, мы знаем из изречения Аллаха всемогущего и Всевышнего: «Аллах не делает несправедливости, даже равной весу в мискаль зерна» /14/.

Таким образом в вопросе универсальных суждений относительно трансцендентных понятий, аль-Фараби придерживается платонической позиции и в целом позиции, характерной для средневекового миропонимания. Но, как известно, Аристотель и позднее аль-Фараби критиковали представителей платонизма за поверхностное нетеоретическое определение дедукции, тем не менее, одновременно придерживаясь многих их положений.

В использовании дедуктивного способа как способа доказательства истины через силлогизм в мусульманских философских системах определялся не просто факт связи человека с внешним миром, а выявлялась феноменальная связь человека с миром, творимым Богом. В дальнейшем эти логические разработки продуктивно использовались в эпоху Нового времени, проблемам дедукции были посвящены работы Рэнэ Декарта, Лейбница, Канта и многих других, в которых дедуктивный метод понимался не просто как метод формальной логики, смысл которого заключается всего лишь в выведении умозаключений, а как метод познания мира.

Имеются как раз в работах Вюстенфелда, Дитерици ссылки на то, что, обучая логике, Абу Наср аль-Фараби придавал большое значение прояснению сути дедуктивного метода. Известно также, что у него обучались и высокопоставленные чиновники того времени логическому учению.

Категориальный аппарат, разработанный Абу Насром аль-Фараби в его логической системе, представлял собой диалектическое единство. Абу Наср аль-Фараби «понимал под категориями не просто формы умственного представления или матрицы понятий: категории представляют реальные формы бытия в экстраментальном мире, образующие мост между логикой и метафизикой (главным предметом изучения которой является субстанция) /15/.

Таким образом аль-Фараби, да и все последующее поколение восточных перипатетиков, считали, что в логике концентрируются высшие смыслы понятий, которые распредмечиваются и разворачиваются в мире явлений. Поэтому обучение логике было приоритетной задачей в исламском образовательном процессе.

Как уже отмечалось выше, образование в области теоретических наук началось с тех дисциплин, которые относились к рационалистическим, так называемым «аклийа», и здесь, пожалуй, самую значительную роль играла логика.

Образование классическое включало в себя также обучение математике, химии, географии (сравнительной), истории и другим наукам, получившим новый импульс в связи со средневековыми реформами в системе образования.

Арабоязычные источники, комментирующие труды Аристотеля, особенно его «Метафизику» и естественнонаучные трактаты, привели не только к развитию наук в Западной Европе, но спровоцировали и первый конфликт европейской философии с христианской теологией в Парижском университете. Проблемы античной математики и физики, проинтерпретированные мусульманскими учеными, особенно аль-Фараби, как отмечает Э. Жильсон: «давали для объяснения природы набор столь гибких и плодотворных понятий и принципов, что отказаться от них добровольно не был готов никто. Эта физика могла вызвать беспокойство или оказаться трудной для изучения, но она была на самом деле единственной систематической физикой, существовавшей в то время. Впервые и сразу люди средневековья обрели полное объяснение явлений природы. Фундаментальные понятия, лежавшие в основе этого объяснения, они находили в трактатах по астрономии, физике...» /16/.

Абу Наср аль-Фараби с философских позиций пытался определить сущность понятия «природы». В античной науке природа была синонимична Космосу, Универсуму и т.д., хотя у Платона в его разделении мира на «мир идей» и «мир вещей» прослеживается отграничение природы и духа. Если Аристотель утверждает, что природа – нечто разумное и что необходимо жить согласно природе (эти же идеи мы находим в даосской философии), то аль-Фараби, считая природное начало разумным, тем не менее, придерживается исламского принципа понимания природы, заключающегося в обосновании той идеи, что источником самой природы является трансцендентный чистый синтез, креативировавший ее.

Наука, знание – ил(ь)м – в арабо-мусульманской, особенно классической традиции, занимала почетное место и все знания, классифицированные, как научные, должны были следовать определенным методам и принципам: определению начала, определению предмета исследования, определению задачи и цели, обозначению необходимости, актуальности и даже новизны (для этого они, мусульманские ученые, широко использовали сравнительный метод).

Почти во всех исследованиях по медиевистской исламской ориенталистике мы находим ссылку на Ф. Розенталя /17/, основывавшегося на авторитетные тафсиры о том, что по подсчетам слово «алама» – знать, «ильм», - знание, наука – в кораническом тексте встречается 750 раз. Это глубокое замечание являет нам рационалистическое и толерантное отношение к науке и образованию в Священном Коране, побудившее мусульманский мир к философско-научной рефлексии.

Развитие науки и научных дисциплин в мусульманском средневековом мире было обусловлено двумя основными задачами:

- 1) аподиктическим подтверждением рационально устроенного Богом мира.
- 2) постижением человеком мира и открытием в мире самого себя посредством развития наук и обучения с целью включенности своей индивидуальной жизни в божественный контекст.

Порядок, гармоничное единство и целесообразность творения мира в кораническом тексте инициировали ученых к созданию аналогичного порядка

и гармонии в тех сферах знаний, которые могли бы внести покой и поставить некоторую заключительную точку на положении об абсолютном истоке, из которого все начиналось. Как-то один из известных исследователей, изучавший стиль письма в различные эпохи, пришел к выводу о том, что в Средние века самым популярным знаком препинания была точка. Разумеется, что это очевидно и понятно по самому смыслу и замыслу эпохи, который уже был заложен в нее и задан ей. Точка означала окончательный и не требующий дискуссий ответ на метафизические вопросы. Однако в области некоторых наук точка, например, в математике имела неоднозначный смысл.

Абу Наср аль-Фараби считал точку наиболее высокой абстракцией в отличие от линии, прямой и т.д. Определяя роль и место абстракции и абстрактных знаний в когнитивном процессе, он основательно рассматривал все понятия, относящиеся к сфере математических знаний. Средневековый мир, вышедший из древнего, языческого времени, накопил достаточно огромный научный потенциал. Развитие натурфилософии, прикладных, естественных, эзотерических наук способствовали и разделению этих наук на смежные отрасли знаний, что позднее будет называться междисциплинарными науками, кстати нелишне заметить, что и в современном образовательном процессе междисциплинарные науки играют очень значительную роль. Во всех этих процессах разделения наук особое место отводилось философии и именно философы считали, что только они должны заниматься проблемами естественных наук и определять им соответствующие места в иерархической классификационной системе наук и научного образования.

Аристотель полагал, что не только философия, но и наука начинается с удивления и затем с построения теории. Греческая ментальность всегда абсолютизировала теоретическое знание, поэтому, как считают Ван дер Варден и Нейгебауэр, греки весьма подозрительно относились даже к Архимеду, поскольку его деятельность носила прикладной характер, и напоминала работы ремесленника, а не ученого. Презрительное отношение к практике в среде самих античных философов было определяющим.

И только с учением Аристотеля связан относительный поворот к экспериментальной науке и поиску практического смысла в них. Натурфилософия Аристотеля привела к универсальным принципам, выстраивающим единый порядок Космоса, который должен был подвести человека к целостному пониманию Универсума.

Величайшая заслуга Аристотеля и его вклад в развитие биологии, физики и других наук о природе (впрочем греки называли все науки о природе – физикой) заключается в его систематизации научного знания о мире, в котором все изменчиво, целесообразно, многообразно, различнообразно и в нем и посредством него осуществляется сущность человека.

Начиная критику своего великого учителя, Аристотель уйдет из Академии, чтобы создать собственное учение и собственную систематизацию естественных наук, основывающуюся на материалистических принципах.

Натурфилософия, как первое истолкование природы средствами философии, пыталась раскрыть смысл мира в его целостности и многообразии.

Выдвижение физики как одной из важных дисциплин в античности было связано с попыткой не только умозрительного объяснения мира и природы, но и с подтверждением результатов теоретического познания методами наблюдения и описания.

Накопленный научный опыт древнего мира исламскими учеными никогда не отвергался, а, наоборот, подвергался глубочайшей рефлексии, затем экспериментальным доказательствам, насколько это было возможным. Принципы целостности и дополнительности широко использовались ими в разработке естественно-научных знаний. Большое количество сочинений по различным наукам, созданных в эпоху Исламского Средневековья, носило как теоретический характер, так и прикладной, учебно-дисциплинарный. В системе образования X-XII веков происходили существенные изменения: направленность на получение профессионального образования. Созданные первые университеты-медресе в Багдаде вобрали в себя опыт лучших достижений научных знаний и методик преподавания. На государственном уровне финансировались учебники по многим научным дисциплинам, создавали учебники знаменитые ученые. Например, аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сина, аль-Хорезми, аль-Бируни и другие создавали междисциплинарные учебники по математике, физике, астрономии, географии и химии.

Наука в мусульманском мире получила название «исламская наука» и сегодня востоковеды используют это понятие в достаточно широком смысле: как синтез теологических и светских наук, что в общей своей направленности не является резким противопоставлением друг другу. В европейской ориенталистике уже очень давно, начиная с таких выдающихся ученых, как Дитеричи, Броккельман, фон Кремер, Риттер, Вейдемейер, Нейгебауер и других, существует устоявшееся понятие «исламская наука» (Islamwissenschaft), сегодня во многих европейских университетах успешно действуют Институты исламской науки, (Institut für Islamwissenschaft) которые глубоко и очень перспективно изучают опыт и вклад мусульманских ученых в мировое культурное наследие.

Исламская наука в Средние Века включала в себя все естественные и наряду с гуманитарными точные науки того времени.

Абу Наср аль-Фараби, комментируя сочинения Аристотеля, относящиеся к области естественных наук: «Физику», «О небе», «О возникновении и уничтожении», приходит к определению понятия «движения». Его проблематизирование движения было также, как и у Аристотеля связано с апориями Зенона. В трактате «О возникновении и уничтожении» аль-Фараби интересуется все также проблема движения. В комментариях к «Метеорологике» он обосновывает движение в природе, движение как изменение, движение и покой и т.д.

Проблема движения для Абу Насра аль-Фараби конкретизируется как один из важнейших философских вопросов физики.

«Физика» Аристотеля уже после аль-Фараби комментировалась и другими восточными перипатетиками (например, Ибн Синой и Ибн Рушдом). Основными проблемами для них являлись те же, что и для аль-Фараби. Понимая, что Аристотель в «Физике», как и другие античные авторы, далек от идеи

обоснования законов физики и внедрения эксперимента, аль-Фараби пытался сконцентрироваться на методологии Аристотеля, которая фундировала идею первоначала и идею перводвигателя. Идея перводвигателя, заявленная Аристотелем в «Метафизике» и, проинтерпретированная затем в обширных комментариях аль-Фараби, в «Физике» и уже в комментариях к ней, приобретает трансцендентный характер. Перводвигатель и первопричина у исламских ученых связана с проблемами сотворенности, неуничтожимости мира.

Представители исламской средневековой науки, переведившие эти труды Аристотеля, такие как Яхья ибн аль-Батрик, аль-Базьяр, Ибрахим Ибн ас-Салт (перевел на арабский с греческого «Физику» Аристотеля, «Альмагест» и «Четырехкнижие»\* Птолемея), ал-Арджан, ат-Табари и многие другие\*\* указывают на принципиальное различие в понимании вопроса о первом начале (архэ) между Платоном и Аристотелем. Эти их изыскания также сыграли значительную роль в научно-схоластической полемике номинализма и реализма христианского средневекового мира.

В перечисленных выше сочинениях Аристотеля поднимается важнейший вопрос для аль-Фараби и его последователей – вопрос об онтологическом смысле математики, собственно этот вопрос явился основным для создания аристотелевской и фарабиевской математической системы. Уже в «Метафизике» Аристотель, сопоставляя пифагорейскую и платоновскую школу математики, пишет, что «математика стала для нынешних (мудрецов) философией, хотя они говорят, что математикой нужно заниматься ради другого» /18/, и далее мы находим у него определения математики как «умозрительной науки», «отвлеченной науки», «мудрости» и т.д., он считал математику одной из универсальных наук.

Обосновывая различие между физикой и математикой в своей систематизации наук, Аристотель видит предназначение первой в поиске причины и цели, в то время как предназначение последней – в построении дедуктивной теории. Аль-Фараби, интерпретируя значение математики в классификационной системе наук, придает ей также онтологический статус и метафизический характер. Значение математики Абу Наср аль-Фараби усматривал в ее возможностях теоретического построения когнитивных систем.

Существует мнение о том, что Аристотель не любил математику, поэтому он превозносил физику, (но он не был и физиком, скорее всего он был биологом по образованию), и дескать в пику Платону, для которого математика имела важнейшее теоретическое значение, пытался задвинуть ее насколько это возможно дальше. Но, как следует из трудов Аристотеля, математика, также как и философия, является универсальной наукой, дающей ответы на метафизические вопросы. Универсальность математики обосновывается Аристотелем с помощью логических норм и законов: «Важнейшее значение в этом обо-

\* «Тетрабиблос».

\*\* См. В книге Матвиевская Г.П. Розенфельд Б.А. (ссылка на Г. Зутера. Математики и астрономы мусульманского средневековья и их труды. М., Наука, 1983). С. 31-40. О них: Броккельман, Зутер, Сезгин, Ибн Аби Усайби'а, Ибн Надим.

сновании имеет закон непротиворечия, взятый в своей логической функции и превращенный им в начало и критерий логичности математического знания. В этом сопоставлении Аристотелем универсальности философии и математики заложена возможность идеи о том, что математику можно превратить в основание всех наук, в универсальную фундаментальную науку» /19/.

В работе «Математики и астрономы мусульманского средневековья и их труды» приводятся сведения из книги немецкого исследователя Г. Зутера\*: «Об ученых время жизни которых известно и об ученых время жизни которых неизвестно». Список мусульманских математиков и астрономов составляет более 500 имен\*\*, о жизни которых известно и более 200 анонимных авторов (только в средние века не говоря уже о позднем средневековье и новом времени).

Этот весьма внушительный список ученых-математиков в мусульманском средневековом мире свидетельствует о научном ренессансном периоде, продолжавшемся длительное время. Упомянуты многие ученые, происходившие из Мавераннахрского региона, среди них: Ахмад ибн Умар ибн Йусуф аль-Фараби (XI-XII в.), написавший «Книгу об особенностях в устройстве круглых бассейнов», ат-Турки, аль-Фаргани, ат-Туркистани и многие анонимные авторы. Заслуги мусульманских ученых в области математики, астрономии, физики, химии очень значительны и о них пишут западноевропейские исследователи с большим уважением. Индекс цитирования одного только Ибн Сины в течение 600 лет в западных исследованиях невозможно отобразить полностью. Книгопечатание в исламском мире вначале в Багдаде (794 г.), затем в Египте (800 г.), в Андалусии (950 г.) открыло новые перспективы и неограниченные возможности в образовательном научном пространстве. Труды великих математиков античного мира переводились очень быстро как с греческого, так и с сирийского языков. Так называемая знаменитая эпоха переводов, начавшаяся в Багдаде, ознаменовала собой золотой переводческий век философского и научного наследия античного мира. Философы и ученые реконструировали античную математику, физику, астрономию, сопоставляли ее с индийской, египетской, вавилонской науками, находя общее и различие, создав новую математику, которая вольется в европейскую научную мысль эпохи Возрождения и Нового времени. Вот всего лишь немного сведений о вкладе мусульманских ученых: знаменитый аль-Хорезми (780-850), использовавший «ноль», написавший «Аль-Джабр вал-Мутабиле», дал название «алгебре», ввел понятия алгоритма, Насреддин Туси (1201-1274) написал основательный труд по тригонометрии, Абу-л-Вафа (940-998) определил понятия «тангенса» и «котангенса». Омар Хайам известен формулой биннома\*\*\*. Аль-Бируни, Джаухири, ар-Рази, ан-Нафиси и другие ученые внесли

\* См. ссылки в книге Г.П. Матвиевская, Б.А. Розенфельд. Математики и астрономы мусульманского средневековья и их труды. М., Наука, 1983. Ссылки на: heinrich Suter «Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke», 1900.

\*\* Там же.

\*\*\* См. Матвиевская Г.П. Розенфельд Б.А. Математики и астрономы мусульманского средневековья и их труды. М., Наука, 1983).

не только огромный научный вклад в развитие точных и естественных наук, но и создали великий научный потенциал, из которого черпали вдохновение великие ученые Запада – Джордано Бруно, Николай Коперник, Галилео Галилей и другие для осуществления своего великого научного подвига.

Философы-ученые Мусульманского Средневековья, занимаясь проблемами естествознания, положили начало развитию исламских наук и философским вопросам естественных наук, ими были созданы следующие направления: философские вопросы математики, философские вопросы физики и философские вопросы химии.

Неоплатоническая традиция (Ямвлих, Прокл) критиковала Аристотеля за его слишком буквальное понимание платоновских диалогов, особенно «Тимея» и «Парменида», считающимися наиболее сложными, обладающими теургическим смыслом, в которых поставлены проблемы математики. Аристотель, как известно в «Физике», раскрывая проблему движения, связывал его со временем, что было неприемлемо для неоплатоников.

Проблема происхождения мира и сотворенность его во времени один из главных вопросов античного дискурса. Мусульманские ученые, переводя и интерпретируя корпус сочинений Платона, Аристотеля и других античных авторов, также занимались постановкой этого вопроса. Но, разумеется, что для исламских философов эта проблема была решена в контексте сотворенности мира Богом, поэтому она не носила такого полемического характера, как в поздней античности и классическом христианском средневековье. Тем не менее, многие исламские ученые – аль-Кинди, ар-Рази, аль-Фараби, Ибн Рушд, Ибн Кутайба вступили в дискуссионные темы с другими неперипатетическими школами относительно данной проблематики. Большую роль в утверждении тем диспутов отводили они при этом представителям греческого естествознания. Однако, обосновывая идею божественного происхождения мира, ученые интерпретировали ее как непротиворечащую естественнонаучным гипотезам и теориям.

Аль-Фараби обращался к комментированию знаменитых античных трудов по математике не только с целью распространения и объяснения их главных положений, но и с учетом тех насущных задач в системе мусульманского образования, которые необходимо было вовлечь в многоаспектную целостную образовательную деятельность медресе. Его «Комментарии к трудностям во введениях к первой и пятой книгам Евклида» показывают нам, что он стремился прояснить предмет и задачи математики, различая их от других наук.

Интерпретируя «Начала» Евклида, Абу Наср аль-Фараби в «Комментариях к трудностям во введениях к первой и пятой книгам Евклида» создает собственное руководство к математической науке.

Сами «Начала» Евклида по сегодняшний день являются учебником по геометрии, как отмечает Ван дер Варден: «...Школьный учебник по геометрии в Англии называется «Евклидом». И действительно Евклид по заслугам обрел эту славу благодаря своим дидактическим способностям. Он величайший школьный учитель, которого только знает история математики». Именно

поэтому он самые трудные проблемы разъясняет в конце «Начал», это касается его теории пропорции /20/. Будучи последователем платонической традиции в математике, Евклид считал, что необходимо обучать учеников началам в таких науках, как арифметика, геометрия, теория гармонии и астрономия. Аль-Фараби в общем-то поддерживает эту концепцию образования, но считает ее недостаточной для получения качественного образования, полагая, что последнее можно получить только обучаясь философии, но предшествующими науками, пробуждающими интерес и фундирующими стремление к философии, является именно это «четырёхпутье»: арифметика, геометрия, теория гармонии и астрономия.

Как для Аристотеля, Платона, Пифагора, так и для Абу Насра аль-Фараби, очень важным было развитие математического способа мышления собственно в философских науках. Система доказательств, над которой он многие годы работал, добиваясь включения дедуктивного метода для построения системного знания, получило большое распространение в математических теориях Исламского Средневековья у аль-Бируни, Ибн Сины, Омара Хайяма. Фарабиевские комментарии Евклида долгие годы были образцом строгих математических принципов для ученых последующих поколений.

Отношение к математике в Средневековье, особенно в Западной Европе, в частности у Августина Блаженного было весьма практичным.

Использование дедуктивной теории и знаний математики, согласно ему, необходимо было для разрешения теологических споров в вопросах относительно существующего и несуществующего, вечного и изменяющегося. Поскольку многие положения математики носили дедуктивно-аксиоматический характер, следовательно, они не могли подвергаться сомнению, например, утверждение о том, что  $2+2=4$ , вряд ли будет кем-то оспариваться.

В Исламском Средневековом мире математика тоже не была далека от использования ее в каламистских и других многоаспектных полемиках различных духовных течений. Но именно Абу Наср аль-Фараби придавал значение математическим формам в контексте чистых образцов, необходимых для стройного логического построения идеи трансцендентной сущности.

Математические вопросы, поднимавшиеся философами в Средние века, привели к постановке проблемы об универсалиях. О том, что эта проблематика самостоятельно разрабатывалась мусульманскими философами: Абу Насром аль-Фараби, Ибн Синой и Ибн Рушдом, отмечали Дитеричи и другие немецкие ориенталисты.

Герменевтика «Начал» Евклида аль-Фараби и другими мусульманскими учеными привела к новому фундаментальному повороту в средневековой математике и постановке таких вопросов как доказательство V постулата, разработке теории параллельных, выделение алгебры как дисциплины, к теории уравнений 2-ой и 3-ей степеней, к методам вычисления тригонометрических таблиц /21/.

В математике, как и в других науках, Абу Наср аль-Фараби использовал метод исламского рационализма. Исламская рациональность, как модель научно-философского знания, основывалась на методах логики и диалекти-

ки. Опора на разум становится в мусульманской философии и науке самым надежным парадигмальным источником.

Из трактатов по естественно-научным проблемам Абу Насром аль-Фараби постепенно создается научно-терминологическая база понятий, которой оперирует ученый, вводя ее в оборот науки, естествознания и философии, а главное, в образовательный средневековый компендиум, способствуя тем самым интегративной образовательной практике исламского и христианского мира.

Многие научные термины были переведены с греческого, но иногда дополнялись арабско-персидскими и тюркскими понятиями, коррелирующими базовые определения. Слово «математика» - «илм ат – та'лим» – учение – было переведено в контексте греческого понимания, так как аль-Фараби всегда заботился о недопущении неточностей, если же их не удавалось избежать, то он предварял к этому обширный, но всегда ясный комментарий.

Обучение грамматике, поэзии, литературе, юриспруденции и другим дисциплинам в Исламской образовательной практике должно было быть системным: от необходимых знаний к абстрактным, от простых к более сложным. Соединение теологических дисциплин и светских также преследовало главную цель - реконструкцию в человеке духовно-нравственную сущности. Обучаясь музыке, человек должен был приобщаться к музыке Вселенной, которая заключалась в ритме божественных слов.

Исламское образование неразрывно с развитием педагогической системы, которая своей целью ставила воспитание духовно-нравственного человека.

В целом на концепцию исламского образования повлияло античное энциклопедическое наследие. Фарабиевская модель воспитания, отчасти основывалась на аристотелевской, в которую были включены такие методы как «самонаблюдение» и «самопознание»\*.

Ибн Сина в «Книге исцеления», «Книге указаний и наставлений» проводит идею о многогранном образовании, с акцентированием личностного фактора. Ему принадлежит и теория о различии профессионального и непрофессионального образования, о прагматическом смысле образования. В отличие от Ибн Сины аль-Газали и Ибн Баджжи доказывавших прагматический смысл образования, утверждавших, что главное в образовательном процессе (согласно их теориям) – это нравственное самосовершенствование поэтому вопрос об образовании связан с проблемой совершенного человека.

Ибн Рушд в трактате «Система доказательств», выступивший как теоретик двойственной истины, раскрывает смысл образования как «прагматический прагматизм», в концепциях Ибн Халдуна и Насриддина Туси образование считается насущной потребностью человека, который должен развить свои интеллектуальные способности для того, чтобы познать себя в мире и мир в себе. Все представители исламской педагогической мысли предлагали как различные системы образования, так и методы обучения и воспитания: «жесткие», «мягкие», «личностные», «диалогические», «дискуссионные» и

\* См. Розенфельд Б.А., Рожанская М.М., Соколовская З.К. Абу-р-Райхан ал-Бируни. - М.: Наука, 1973.

т.д., но их объединяло главное - понимание необходимости образования, которое не только расширяло представление человека о мире, но делало «человека человеком».

Система исламского образования ставила перед собой цель и смыслы, превосходящие утилитарный характер. Ее энциклопедизм не был направлен на то, чтобы сделать из человека «ходячую энциклопедию», ведь образование не может иметь смыслом дать человеку отрывочные, пусть и разнообразные сведения из различных отраслей наук. И задача даже не в том, чтобы ученика сделать образцовой функцией какой-либо профессии. Суть заключалась в том, что образование следует встроить в структуру личностного развития. Личностный смысл образования и образовательный смысл для становления личности – эти цели были главными в исламской образовательной модели.

Не случайно вопрос об образовании связан с проблемой самосовершенствования и совершенным человеком. Самосовершенствование связано, в свою очередь, с процессом формирования способности самоизменения. Средневековая интенция о строительстве в человеке храма души понимается как условие к открытости и универсальности. Именно поэтому средневековые педагогические идеи носят транснациональный характер.

В эпоху Исламского Средневековья были заложены принципы Мусульманского Просвещения: единство науки и веры, необходимость образования, разум как способ понимания мира. Знаменитое – просвещенческое – мужество пользоваться собственным умом – было уже в исламском мире действенным принципом. Поэтому уместно задаться вопросом о том, почему ислам, столь стремившийся и осуществлявший гармоничный союз науки и веры в Средневековье, вдруг позднее, оказывается более консервативным по отношению к наукам? Величайший взлет исламской науки в Средние века, в Новое время ознаменован декадансом, в то время как европейская наука достигает необыкновенных успехов. На мой взгляд, это связано с абсолютизацией принципов античной науки. Знаменитое учение Аристотеля о четырех причинах абсолютизировало смысл цели и главным вопросом науки был вопрос: Для чего? Хотя в концепциях науки Бируни, аль-Хорезми и некоторых других вопрос об отторжении прежней восточной научной методологии от эллинистической уже ставился, тем не менее, в XV-XVI веках, он все-таки постепенно вернулся к прежнему вопрошанию.

Европейская же наука шла по пути постепенного обезбоживания мира. Процесс обезбоживания мира, начавшийся с Возрождения, Нового времени и нашедший свое завершение в науке Просвещения, связан с поиском ответа на вопрос: как?

Однако, необходимо констатировать, что европейская и исламская науки оказались в амбивалентной ситуации. Первая утратила Бога и это привело ее к бездуховности, дезинтеграции и потере единства с Богом и миром. Исламская же наука, констатируя божественный смысл, как самоочевидность, не стала развивать тот научный потенциал, что имела в своем богатейшем научном наследии.

Развитие науки и интерес к ней в Исламском Средневековье инициирован Священным Писанием и поэтому включенность науки в структуру исламского образования объяснялась как стремлением выйти за пределы джахилийского состояния, так и приобщением к Великому смыслу бытия, возможностью приближения к истине. Обучение наукам, включенным в классификационную систему, осуществлялось с позиций методов герменевтики, комментирования и компаративистики. В чем отличие герменевтики от комментирования?

Комментирование, как осуществление герменевтического диалога с античностью, решал сразу несколько задач: реконструкцию античного способа мироотношения и проекцию исламского мировидения в этом контексте.

Компаративистика ставила своей целью прояснение собственного учения посредством глубокого сравнения основных положений из других учений. В Средневековье закладывалась такая дисциплина как философия образования, успешно развивавшаяся благодаря сравнительному методу. Сравнивая не только методики и подходы в обучении, но и заданные и незадаваемые темы обсуждения в процессе обучения, преподавателям удавалось найти точки содискурса, сотворчества как в теологических, так и в рационалистических дисциплинах.

Философская и богословская компаративистика как методы в образовательной практике поднимали важнейшие метафизические вопросы для прояснения онтологического существа человека.

Такие дисциплины способствовали открытию в человеке точки зрения Вечности, а это было очень важно в эпоху Средневековья, ведь именно там закладывалась глубочайшая рефлексия о мире и о Боге, кроме того, такая точка зрения позволяла рассматривать на учения других народов с позиции толерантности.

В одном из самых знаменитых сочинений Николая Кузанского «О мире веры» (1453) разрабатывалась философия диалога между религиями посредством богословской и философской компаративистики. Его учение о терпимости к Другим и другим знаниям исходило из понимания единого истока существа человека, что и для мусульманских философов было очень важно. Николай Кузанский после описанного им долгого и основательного диалога с представителями различных религий и народов приходит к тому, что религия – это мир: «После такого советования с мудрецами разных народов были принесены книги тех, кто писал об обычаях древних, причем в каждом языке – превосходнейшие, как у латинян - Марк Варрон, у греков – Евсевий, наблюдавший различие религий, и многие другие. При изучении их выяснилось, что все разнообразие состояло скорее в обрядах, чем в почитании единого Бога, Которого, как показывали все сочинения, собранные воедино, все всегда предполагали и во всех обрядах почитали, хотя народная простота, совращенная враждебной властью князя тьмы, часто не понимала, что творила.

Заключено тогда в небе разума согласие религий указанных выше образом. И велено Царем Царей, чтобы мудрецы вернулись и привели народы к единству истинной веры, чтобы духи – управители (*admiistratori spiritus*) вели

их и помогали им и чтобы затем полновластные посланцы от всех народов стеклись в Иерусалим, словно во всеобщее средоточие, и от имени всех приняли единую веру и заключили нерушимый мир навсегда, дабы Творец всего был мирно прославляем, во веки благословенный. Аминь» /22/.

Мечта о единстве религий исходила из единства мира и мира как сути самой религии. Но если чаяния Николая Кузанского так и остались неосуществленными, тем не менее, его прекрасная идея о толерантности, которую необходимо развивать в диалоге межкультурном и межрелигиозном, была подхвачена различными философскими и теологическими школами не только прошлого, но и современности. Реактуализация этих идей прослеживается в современной социогуманитарной политике. Не об этом ли знаменитый диалог Юргена Хабермаса и Папы Римского Бенедикта XVI в «Диалектике секуляризации», «Диалог о вере и неверии» (Умберто Эко и кардинал Мартини), Диалог цивилизаций Хатами. Диалог и партнерство цивилизаций Н. Назарбаева? Все эти вопросы – насущные вопросы для современного человечества, так как они заданы самим существом Человека.

Исламская теория образования, с одной стороны, формировала религиозное сознание, а с другой, светское, но теория классического образования исходила из признания единства теологического (наклийа) и рационалистического (аклийа) образования. Поэтому человек, учившийся по схеме этой образовательной системы, был принципиально подготовлен как к религиозному, так и нерелигиозному дискурсу. Сущность же такого образования заключалась в развитии в самом «образовываемом» идеи гармонии веры и разума, религии и философии (науки). О диалектике религиозного и нерелигиозного сегодня пишет и Юрген Хабермас (который называл себя лишенным религиозного слуха): «Для людей лишенных религиозного слуха, это означает вовсе не тривиальный призыв самокритично определить взаимоотношение веры и разума в перспективе мирового знания. Уверенность в том, что несогласие веры и знания будет пребывать всегда, только в том случае заслуживает определения «разумная», если религиозные убеждения получают при этом и с точки зрения секулярного знания некий эпистемический статус, не являющийся всецело иррациональным.

Нерелигиозные граждане, поскольку они выступают в роли граждан государства, не должны принципиально отказывать религиозному видению мира в потенциале истинности и не должны отнимать у верующих сограждан право вносить с помощью религиозных понятий свой вклад в общественную дискуссию. Более того, либеральная политическая культура вправе ожидать от нерелигиозных граждан, что они будут прилагать усилия к «переводу» важных для общества религиозных понятий с религиозного языка на общедоступный» /23/.

В современный образовательный процесс включена и система исламского образования. Само же мусульманское образование в современном мире как правило, получают за рубежом, особенно такая практика популярна на постсоветском пространстве. Поэтому преподаватели теологии, в основном,

иностранный происхождения. Если в 1990-е годы исламское образование на постсоветском пространстве осуществлялось при поддержке различных политических и религиозных структур, преследовавших собственные цели, которые зачастую имели не образовательно-просветительский смысл, а только политический. Поэтому образование носило абстрактно-формальный характер и не давало того гуманитарно-духовного потенциала, который всегда был главной составляющей мусульманского образования, особенно в России (на территории Дагестана, Татарстана). То сегодня исламское образование пытается обрести вновь свой статус профессионализма, который был когда-то его главной инсталляцией.

Российские востоковеды также отмечают, что в 90-е годы в центрах исламского образования, появившихся на территории России, осуществлялось поверхностное обучение, в основном сводящееся к противопоставлению традиционного и фундаменталистского образования.

Что касается исламского образования в современном Казахстане, то сегодня это – непростая проблема. Ислам традиционного суннитского толка в нашем регионе способствует толерантной версии обучения. Открытые и функционирующие сегодня центры исламского образования, как правило, доносят до обучающихся две версии ислама: турецкого модернизированного с пантюркистскими элементами и арабского, направленного к фундаментальным истокам. Поскольку в Казахстане ислам представлен как традиционный классический, но с элементами, так называемого «народного мусульманства», постольку ни первая, ни вторая версии не имеют популярности. Следовательно, исламское образование опирается на две традиции: классическую и казахстанскую.

Для того, чтобы мусульманское образование стало глубоко профессиональным необходимо осмыслить заново систему мусульманского образования. Отечественные исламские институты сегодня, к сожалению, не конкурентоспособны в сравнении с зарубежной исламской образовательной системой.

Теологические факультеты и центры исламского образования должны готовить высококвалифицированных специалистов-теологов, а это задача связана с проблемой религиозного образования в целом, необходимы и новые научно-образовательные технологии. Очевидно, что возникает необходимость модернизации в сфере отечественного исламского образования. А это уже длительный проект, но очень важный. Качественное мусульманское образование будет способствовать:

- 1 духовному совершенствованию;
- 2 толерантному взаимодействию со светским и теологическим образованием;
- 3 установлению межрелигиозного диалога.

Современная отечественная система мусульманского образования пока еще находится в стадии становления. Необходимость ее развития заключается в формировании разумного диалога между христианским и исламским миром, ведущим не к «столкновению цивилизаций», а к пониманию.

В исламское образование необходимо включить современную сравнительную теологию и философию, что было в практике всех факультетов средневековых университетов, это и позволило раздвинуть границы познания, ведя к более открытому образованию и анализу общих и отличительных моментов в той или иной религии. Проводя компаративистику текстов Корана и Библии, можно прийти к общим положением, фундирующим открытие Диалога (Евангелие от Матфея: Коранические суры: 49, 16, 3 и другие).

В Казахстане, где проживают представители многочисленных конфессий, уже наработаны основы межрелигиозного диалога всей духовно-материальной практикой самих этих народов. Но однако, чтобы не потерять этот потенциал, который разработан в большей степени государственной политикой, нужно искать и новые решения для такого диалога. В этом диалогоформировании и необходимо поставить вопрос о профессионализме, качестве и конкурентоспособности мусульманского образования.

Таким образом в современную эпоху вновь возникает вопрос о значимости толерантной установки в образовательной практике религиозных и светских наук. Обучение теологическим наукам (каламу, богословскому фикху, тафсиру) в Мусульманском Средневековье, широко использовавшему методы компаративистики и герменевтики приводило к пониманию коммуникативного смысла самих коранических текстов, а следовательно и сам процесс обучения носил коммуникативный характер.

Классическая модель образования в исламе осуществлялась через рационалистические и каламистские науки, неклассическая же развивалась посредством суфийских тарикатов. В одном реализовывалась моносемантическая модель, в другой – полисемантическая, связанная также, как и первая, с трансцендентным чистым синтезом.

Вопрос об образовании в учениях таких мыслителей как аль-Газали, Джаллаладдин Руми, Ибн Араби, Яссави и других поднимал проблему трансцендентного и нравственного. Оговаривая вновь вопрос о линейности исламского образования, поскольку вообще средневековое мышление продуцировало линейность, исходя из признания Вечности и конечности, от Сотворенности к Судному дню, тем не менее, нельзя не отметить и нелинейный характер образования в суфизме, где использовался метафорический способ донесения истины, символический, предполагающий «расшифровывание» мира различными способами, да и удивительный толерантный настрой некоторых суфиев (Ибн Араби, например) на «толерантное» образование давал возможность развиваться диалектико-суфийскому направлению.

Дабы избежать упреков в том, что суфизм был интолерантен по отношению к дилетантской суфийской практике и фундировал принцип элитности в образовании, нелишне заметить, что все образовательные мировые системы не только признают право элитного образования, но даже его обосновывают законодательно. Кстати в Законе Республики Казахстан от 27 июля 2007 г. № 319 III. Об образовании, в статье 61 говорится об элитарном образовании, которое должно «вестись по специальным программам для одаренных лиц».

И в этом нет ничего, что противоречило бы, в целом, современному образовательному процессу.

В Мусульманском Средневековье поставленные вопросы о непрерывности образования, о единстве обучения и воспитания, о нравственном смысле образования сегодня могут быть реактуализированы во всех программах образовательного процесса в современном мире.

Сегодня образовательный процесс в мире носит слишком прагматический характер, что когда-то осуждалось и в античности, и в Средневековье. Из понимания «человека как образа и подобия Бога» формировался принцип, осуществляемый в религиозном образовании, который оберегает от самодовольства и гордыни позитивизма.

Современный мир нуждается сегодня в реконструкции исламского образования. Почему? И в чем необходимость исламского образования? Во-первых, эта реконструкция необходима в историко-культурном контексте: возвращаясь вновь к величайшему подъему исламской культуры, который стал возможен благодаря гармоничному единству религии и науки, веры и разума, мы не только воссоздаем тот опыт, но находимся на путях созидания диалога веры и разума, светского и религиозного, сутью которого является опора на духовно-нравственный опыт.

Во-вторых, к сожалению, в современном мире навязывается негативный образ ислама, связанный с различными экстремистскими террористическими организациями. Этот негативный, некоммуникативный образ различные политические структуры пытаются представить как истинный. Но чтобы понять смысл и сущность ислама необходимо возвращение к истокам, к главным ее составляющим, к эпохам, к персоналиям, ко всему богатейшему наследию исламской цивилизации, давшей миру и уроки толерантности, и уроки партнерства.

В-третьих, необходимо раскрытие гуманистического смысла самого ислама. Только считая исламские страны полноправными субъектами межцивилизационного диалога, можно прийти не просто к диалогу, а к сотворчеству. Сохранение безопасного мира возможно при условии принятия исламских ценностей. Исламское образование проясняет те гуманистические идеалы и ценности, которые не были распрямечены.

Поднимая вопрос о смысле исламского образования, необходимо понять, что оно есть часть современного образовательного процесса, а следовательно, часть единого, целого мира.

Философия понимания и философия взаимопонимания осуществляется в коммуникативной образовательной практике ислама.

Исламское образование считало, что человеку необходимо метаисторическое осознание себя, что человек принадлежит не только к миру конечного, но, что он является сотворцом Вечности. Светское образование не могло и не может дать человеку такого истолкования отношения к миру.

В процессе образования человек становился учеником Бога и «соавтором» в распрямечивании образов мира, и еще он творил по божественным формам. Образование заключало в себе идею преемственности человеческой

жизни и человеческого творчества, но не как идею наследования частных (из того и другого), а как идею целостности, наследование единого процесса, исполненного внутреннего единства всех поколений, их задач и смыслов, идею Великой Коммуникации с Богом и Миром.

Необходима реактуализация главного смысла мусульманского образования – духовного, духовный смысл мусульманского образования раскрывался в коммуникации с Миром как сотворчество души и разума.

### Литература

1. Ницше Ф. Соч. в 2-х томах. Т.2, С. 139.
2. Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского.- М.: Советская Россия, 1979, С. 314.
3. Лиотар. «Постмодернистское состояние: Доклад о знании». 1979.
4. Доклад Группы высокого уровня «Альянса цивилизаций», С. 2 [www.unaoc.org](http://www.unaoc.org)
5. Ф. Копплстон. История философии. Древняя Греция и Древний Рим. Т. II. М., 2003. С. 20)
6. Там же. С. 20.
7. Аль-Фараби. Логические трактаты. Алма-Ата: Наука. КазССР, 1975. Силлогизм. С. 251.
8. Там же. С. 258.
9. Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С. 26.
10. Аль-Фараби. Логические трактаты. Силлогизм. С. 298-299.
11. Там же. С. 299.
12. См.: Религиоведение. Энциклопедический словарь. М., 2006. С. 111.
13. Аль-Фараби. Логические трактаты. Силлогизм. С. 347-348.
14. Ф. Копплстон. История философии. Древняя Греция и Древний Рим. Том II. С. 22.
15. Аль-Фараби. Гражданская политика. Алма-Ата, 1973.
16. Жильсон Э. Философия в средние века. 1922 г. Глава седьмая. 1-5 (переиздано в 2005 г.)
17. См.: Ф. Розенталь. Торжество знания. М., 1974.
18. Аристотель. Метафизика. Книга 1. Глава 9. 992а (30) С. 90. М., Наука, 1976.
19. Огурцов А.П. Дисциплинарная структура науки. – М, 1988. С. 112.
20. Там же. С. 269.
21. См. об этом: Б.А. Розенфельд, М.М. Рожанская, З.К. Соколовская. Абу-р-Райхан ал-Бируни. М., Наука, 1973. С. 31.
22. Кузанский Николай. «О мире веры». М.: Наука, 1992. С. 50-51.
23. Хабермас Ю.. Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер. Диалектика секуляризации о разуме и религии. М.: Библейско-богословский институт св. Апостола Андрея. 2006. С. 74-75.

### **§ 3 Модель диалога «Муаллим-ват-Талиб» в структурной организации медресе и ее значение для современной философии взаимопонимания**

Модель исламского образования – «Муаллим-ват-Талиб» - «Учитель-Ученик» - является глубоко традиционной в культуре образования народов, проживавших на территориях еще не возникшего халифата, т.е. в пространстве джахилийского времени. Но, вряд ли, будет правильным не отметить ее протоджахилийский контекст. Общепринятой точкой зрения считается, что коммуникация Учитель-Ученик – возникла на Востоке: в Индии, Китае, Египте, Иране, Туране и других древнейших цивилизациях. Названия древних текстов: «Упанишады» (переводимое дословно: «Сидеть у ног Учителя»), «Лунь Юй», «Дао-Дэ цзин» - каноническая книга о пути и благодати, «Тексты саркофагов», «Изумрудная скрижаль», «Арабские предания», более поздние «Калила и Димна», «Книга моего деда Коркута», авторские «Хамса», «Шах-намэ», «Кутадгу билиг», «Фихрист», «Диван-е-хикмет» - все они содержат в себе изначальный коммуникативный смысл образовательного процесса, осуществляемого посредством учительско-ученических отношений, да и сам Текст Бога был оформлен в Книгу. В феномене книги предполагалось осуществление и донесение не столько Текста, сколько коммуникации с тем, кто соприкоснется с самой книгой. Образование начиналось с книги. Были ли они учебниками в том смысле, в каком сегодня мы их понимаем и пишем. За последние годы, десятилетия, века и тысячелетия накоплено в библиотеках мира такое количество учебников, учебных пособий и руководств, что перечисление их займет очень много времени. Среди этих учебников существуют шедевры мастерского обучения эзотерическому и экзотерическому, явному и неявному, доктринальному и фундаментальному, обходимому и ненужному, практическому и не очень. Первые учебники относятся к шумеро-аккадской культуре и написаны клинописью на глиняных табличках, сохранных Ашшурбанипалом в его библиотеке, в китайских источниках периодов Лушань, в индийских периода Мохенджо-Даро и Харапп. Вавилонская, Александрийская, Византийская, Отрарская библиотеки, в которые собирались по всему свету книги-учебники, содержащие знания, доступные не для всех, а только лишь для тех, кто посвящал свою жизнь прояснению смысла бытия. Но также образование начиналось и со встречи с Учителем. Устная традиция передачи знания превалировала в элитном или «закрытом» образовании. И если принять во внимание то, что главная Книга ислама передавалась также только в устной традиции до реформ Османа, то становится ясным, что устная традиция в модели исламского образования открывала возможности Ученика как более перспективные, чем книжная. Ученик был хранителем учительских знаний, не книга, а человек, это в его власти было передать накопленный опыт мудрости поколений, накопленное знание. Это знание выступало как цепь герменевтического диалога времен. Но с потерей ученика возникала другая проблема – потеря самого знания. Отсюда и возникла необходимость

записывать слова Учителя. Знания кодифицировались определенными знаками, буквами, символами.

Появлялись тексты, они оформлялись в Книгу, но всегда существовало понимание того, что есть в мире Текст, неподвластный какому-либо оформлению, ибо он уже существовал в идеальной форме, которая способствовала глубочайшему подлинному пониманию Текста. Но эту идеальную форму необходимо было представить в таком образце, который по своей конструкции соответствовал бы содержанию текста. Каллиграфия как искусство донесения слов Священного Текста в эпоху Исламского Средневековья превосходит все формы эстетического. В системе образования обучение письму являлось приоритетным, а исламское письмо становится феноменом, который включает в себе захиритский и батинитский смыслы Корана, а значит и самого мира. Ступени образования, оформлявшиеся как мактаб и медресе, необходимо существовали при мечетях. Собственно и в Христианском Средневековье университеты и школы инициированы были монахами и возникли при монастырях. Лучшее образование можно было получить, обучаясь только на теологическом факультете. В современном религиозном образовании эта тенденция если не доминирует, то во всяком случае она очень действенна. Центры теологического образования в странах Европы и исламского мира осуществляют университетскую концепцию образования, фундируя идею университетности-целостности-единства, способствующую формированию целостного понимания и видения мира.

В обучении письму осуществлялись такие задачи, как трансляция, реконструкция, коммуникация с Миром посредством Учителя и Ученика. Учитель-ученик в герменевтической трактовке - Автор-Текст-Интерпретатор – по сути, дела выполняли сложнейшую тройную задачу, в которой осуществляли герменевтический диалог, выходящий за пределы их личных отношений. Множество трактатов, посвященных искусству каллиграфии, написанных в золотой период исламской цивилизации, сегодня считаются учебниками не только по грамматике, но и антропологии, герменевтике, педагогике.

Ученичество и учительство – талаб, талиб – от арабского – учиться, как и муаллим, муалла, имеют смысл не только знать и обучать, в отличие от «мударисс», «мадараса», но и понимать, познавать, а в текстах Абу Насра аль-Фараби «муа’ллим» и производные от «муалла» - обучать пониманию. Как известно, аль-Фараби считается Вторым Учителем, этот титул он получил по одной версии в связи с его трактатом «Второе учение», к сожалению, считающимся утерянным, а по другой – как последователь учения Аристотеля, обучающий его учению. Но что скрывается под этим званием «Второй Учитель» на самом деле?

В своих сочинениях Абу Наср аль-Фараби часто пишет о том, что он мог бы быть лучшим учеником Аристотеля. Сам же он, будучи молодым человеком, обучался у философов александрийской школы, наследовавшей традиции перипатетизма и неоплатонизма\*.

\* См.: M. Steinschneider. Alfarabis Leben und Schriften. (Предисловие со ссылками на Жамме-ра, Гоше, Ибн Халикана, Усейбийя и аль-Кифти. Предисловие к книге написано в Берлине, в сентябре 1868 St-Pet, 1869, Amsterdam, 1986. (Перевод с немецкого - Н.С.).

Как известно после Аристотеля философская школа оставалась только в Александрии и просуществовала вплоть до смерти царицы Клеопатры. Учителей в этой школе было 12, последним считается Андроник. О последних учениках имеются следующие сведения. Известно, что их оставалось 2, один был из Харрана, другой из Мерва, у последнего, в свою очередь, было 2 ученика: Ибрагим аль-Марвази и Иоханна бен Джилан. Учеником аль-Марвази был Матта бен Юнус. Здесь можно сказать, что существовала линия наследования традиций. Аль-Фараби был уже учеником Матта бен Юнуса.

После смерти своего учителя Матта бен Юнуса аль-Фараби собрал все его лекции в 70 книг, благодаря чему эти сочинения стали известны в последующем, особенно сочинения по логике, которыми руководствовались ученые Багдада\*. Перед нами предстает аль-Фараби как преданный, благодарный ученик. История отношений Учитель-Ученик многогранна и не совсем проста. В Исламском Средневековье в разных школах и духовных течениях идея об Учителе и его Ученике фундирована принципом божественного учения, но осуществление этой идеи было различным в фальсафе, суфизме, адабе.

В философии посредством диалога Учитель-Ученик – осуществлялась Коммуникация с Богом и Миром, в которой человек являлся коммуникативной реальностью, выступая, с одной стороны, как онтологическая связь, а с другой, как продукт коммуникации, опредмеченный, свернутый в точку продукт общения. Существование человека актуализировалось посредством общения. Это не означает, что человек вначале экзистенциален, а затем только коммуникативен. Коммуникация есть существование, вне которой невозможно осуществление собственной индивидуальной жизни.

Аль-Фараби и другие философы Исламского Средневековья считали, что смысл человеческой жизни определяется через общение и деятельность. И главное, согласно аль-Фараби, в этой деятельности было осуществление диалога с миром. Диалог с миром был возможен через образование и познание, в которых осуществлялась Коммуникация с Богом, Миром, Другим. Коммуникация разворачивается во множественных человеческих существованиях и каждое отдельное человеческое существование есть точка свертывания общения. Онтологическую неполноту своего существования человек стремится преодолеть как развитием реальной коммуникации, так и идеализацией этого общения. Отсюда различные теории об идеальном Учителе и Ученике, о скрытом, тайном Учителе и его сокровенном знании, которое он может передать только особенному Ученику, который может с полуслова, намека понять мысль Учителя, решить неразрешимую задачу, ответить на такие вопросы Учителя, которые другие ученики не в состоянии даже повторить (Как звучит хлопок одной ладони? Каков вкус учения? Как звучит тоска? и т.д.).

Практика образовательного процесса, в которой Учитель выступает как горизонт, к которому стремиться Ученик, включает в себя не только процесс познания наук и мира, но и процесс нравственного обучения. Быть нравственным и учиться нравственности и добродетельности становилось очень важной

\* См.: M. Steinschneider. *Alfarabis Leben und Schriften*. S. 88 (Перевод с немецкого – Н.С.).

задачей учительствования, в которой сам Учитель должен был быть точкой нравственного отчета. Мусульманское образование и обучение нравственности начиналось с божественных уроков, в которых добродетель и нравственность инсталлировались Господом. Инсталлирование же нравственных законов в обществе в контексте шариата предопределяло, разумеется, следование нравственности, но нужно было и другое, не просто следовать и соблюдать нравственные законы, а строить жизнь и жить по совести, глубоко правильно понимая, как смысл нравственности, так и смысл закона. Всему этому должен был научить Учитель. Мусульманская традиция учительства и ученичества возникала как наследующая древние традиции, но именно ислам придал ей высокий нравственный смысл и чистейшую одухотворенность.

Античная традиция учительствования многими исламскими учеными также принималась, об этом свидетельствуют «Жизнеописания философов» Ибн Халикана и многих других авторов, особенно пифагорейская традиция, сократовская, платоновская. Да, собственно, ведь эти традиции и сегодня считаются классическими.

Как известно, Пифагор и Сократ не оставили после себя собственноручно написанных сочинений, считая, что тексты являются пленниками мысли и пленниками текстов становятся те, кто их читает и им следует. Слышать живое Слово Учителя и передавать его посредством Слова являлось главной задачей их ученичества. Сократ прояснял с учениками смысл феномена «добродетель-знание». Понявший суть добродетели, становился знающим, а знающий, что такое добродетель, действовал и поступал справедливо, и это единство делало человека счастливым.

Сократовская добродетель содержала в себе имплицитно совершенство. Совершенство же было неразрывно с пониманием знания и стремлением к его обретению. Греческая традиция сущность добродетели проясняла посредством теоретического анализа и только потом показывала это через эмпирический опыт. Учитель должен был провести Ученика от мнения (*doxa*) к знанию (*episteme*) в процессе диалога. Какие методы использовал, например, Сократ? Это методы убеждения, основанные не на риторике, а на разуме. Хотя говорить о том, что Сократ убеждал только при помощи разума и прислушиваясь только к разуму, возможно не совсем верно. Ведь он сам считался со своим «демоном» - (*daimon*) внутренним голосом, который определил суть и природу его нравственности. Онтологический смысл нравственности Сократ выводил из эпистемологического фундирования этого смысла. Зная, что есть нравственность, человек будет поступать нравственно. Следовательно, Учитель, был не только носителем этого знания, но и человеком, осуществляющим нравственные поступки, каким собственно и был сам Сократ.

В исламском образовании онтология нравственности также выводилась из принципа просвещения и образования, которые были заложены в текстах Корана. Обучение божественному знанию, прежде всего, означало обучение нравственности. Целью этого обучения было обретение личностного знания. Мусульманские философы и представители калама считали, что только лич-

ностная практика познания станет фундаментальной основой знания. Ученик приобретал не только знание в результате такого образования, но и собственное мнение, позицию, точку зрения, в них заключался образовательный перспективизм, который продуктивно мог бы использоваться и в простой житейской практике. Ориентация Ученика на личностное знание способствует развертыванию знания, полученного от Учителя, в диалоге с миром.

Аль-Фараби в осуществлении Коммуникации с Миром видел основную задачу образования и в ней диалогическая модель Учитель-Ученик, раскрывала процесс «учительства» и «ученичества». В этой системе отношений осуществлялись образование, образовывание, самообразование на пути совершенствования знаний и самих себя. Ученик и Учитель выстраивали линию восхождения к божественному знанию. Учителя и Ученика связывало даже совместное бытие. В практике было очень часто, что ученик жил в доме своего Учителя. В их совместном бытии скрывался очень глубокий смысл. Пока ученик находился в доме Учителя, он постигал не только научную премудрость, но приобретал и житейскую «наглядную» мудрость. В результате совместного бытия в Ученике формировались такие душевные качества, которые позволяли проникнуться сутью учения. Совместное бытие было необходимо и для углубления учения и прояснения новых перспектив путем глубокого системного общения. В результате совместного бытия открывался существующий слой знания в Учителе, основанный уже на доверии к Ученику.

Кроме того, этот скрытый слой знания в Учителе не всегда отрефлектирован им самим, поэтому через массу случайностей он прорывается как миг озарения для Ученика, которому посчастливилось застать это озарение. Постоянное присутствие Учителя в жизни Ученика позволяет не снижать уровень и горизонты видения мира. И, наконец, отношения – Учитель-Ученик – в совместном бытии и в совместном творческом процессе выражают связь поколений, которая не безличностна, а существующая непосредственно как личное отношение и отношение личностей.

В ориенталистике, посвященной проблеме Муаллим-ват-Талиб, существует много концепций, ставящих вопрос о личности, которая формируется усилиями Учителя.

В Мусульманское Средневековье (об этом пишут все, кто, вообще, занимается этой темой) существовал престиж знания, но еще более престижно было заниматься философией. Это в наше время занятия философией становятся уделом немногих. Если в древнем мире и особенно в римском, философия не входит в систему престижных профессий (в Риме список престижности профессий составлен по принципу владения властью), то и в Исламском Средневековье профессию простого учителя не назовешь престижной (Мец).

Престижность профессии учителя определялась не в сфере материального вознаграждения, а в сфере духовного. Учителя основывали школы, ордены, братства, академии, ликеи, медресе, именно в них Ученик проходил феноменологические этапы становления себя как индивидуальности.

Муаллим-ват-Талиб как встроенная модель в структуру медресе, выполняла главную миссию – осуществление коммуникативного диалога с Богом, внутри и посредством которого разворачивалось познание мира.

Познание начиналось с определения себя и понимания самого себя с точки зрения абсолютного незнания, но в составе целостного знания о мире. Сущность познания не ограничивается дескриптивностью факта, а задача познания заключается не в констатации существования факта и его описания, а в том, чтобы уяснить этот факт в конкретности, в составе того целого, фактом которого и является отдельный факт.

С этой постановки начиналось совместное творчество Ученика и Учителя, т.е. с установления объективного смысла факта. В процессе совместного творчества, в логике которого этот факт раскрывает свои сущностные связи и черты. Факт – основа для познания – очевидность Бытия Бога. Из него следовал предмет и задачи познания. Предметом являлся Текст Бога, креативно воссозданный в Мировом Божественном порядке. Учитель и Ученик, постигая смысл Слова, Слова в мире, и Мир в Слове, творчески преобразовывали предмет (как реально, так и идеально) и это являлось условием объективного познания.

Создаваемые медресе в эпоху, так называемого Мусульманского Ренессанса, кстати, можно было бы и с небольшими оговорками называть этот период и Мусульманским Просвещением, потому что главной идеей и целью такого движения было развитие науки и ее связь с философией, этикой, эстетикой. Развитие исламской рациональности как типа культуры также связано с этим знаменательным периодом в истории мусульманской цивилизации, более того, в задачи Мусульманского Просвещения входила теория всеобщего образования как условие окончательного разрыва с джахилийским прошлым. Необходимо отметить и тот исторический факт, что согласно кораническому завету, учиться – одна из главных обязанностей мусульман, а тем более, обучать, ведь если есть потребность в знании, то учительствование всегда находило свою благодарную почву, на который расцветало «древо Просвещения». «Просвещение», понятие, введенное гораздо позднее представителями западно-европейской науки, в Исламском Средневековье осуществляло многие их принципы, опередив во времени, кроме одного – гиперболизированного антропоцентризма, который и представлен в европейском Просвещении как основание гуманизма, но в фактическом своем значении был всего лишь позитивистским гуманизмом. Мусульманская же антропология просветительство и гуманизм определяла, исходя из законов божественных, а, следовательно, идея просвещения базировалась, как на «идее - иметь мужество пользоваться собственным рассудком», так и на идее «вслушивания в Слово Бога и сохранения в своей душе этого Слова».

Багдадский Ренессанс, связанный с возникновением и развитием медресе, распространял идею культурного реформирования общества. Багдадские халифы собирали вокруг себя знаменитых ученых, создававших школы и научные направления.

Энциклопедизм как феномен исламского мира возник также с написаний энциклопедий (Энциклопедия Братьев Чистоты, «Фихрист» Ибн Надима, сочинения мутазилитов и представителей восточного перипатетизма). Обучение, осуществлявшееся в медресе при мечетях, которые действовали как институты мусульманского образования не только для тех, кто готовил себя исключительно к богословской деятельности, но и для тех, кто обучал для прояснения целей и задач светской жизни. Конечно, структура образования медресе представляла собой иерархическое восхождение к божественному разуму и каждая ступень на пути к образованию обуславливалась незримым присутствием Бога, потому обучающийся все время ощущал эту неразрывную связь единства, а это, в свою очередь, придавало обучению изначальный великий смысл и проводником на пути познания являлся Учитель.

Начиная обучение с текста Корана, Учитель ставил перед Учеником проблемы: грамматические, диалектические, риторические, герменевтические, и только потом, дискуссионные, полемические, постепенно приводя его к герменевтике смысла айатов, знаков, знамений выступающих как единство формы и содержания. Айаты, оформленные в суры\*, (сура - переводится еще и как форма, соединяющая в себя порядок вещей и ход истории).

Итак, изучая Священный Текст, Учитель и Ученик подвергали его грамматической герменевтике, основывающейся как на моно-так и плюральном принципах. И тот, и другой не противоречили Корану. В суре 41. Фуссилат (Ясно изложенные): «Он – ниспослание милостивого, милосердного, которого знамения ясно изложены на языке арабском для людей знающих» [1] и в суре 39 (Толпы). «В этом Коране мы уже предложили людям притчи всякого рода, для того, чтобы они размыслили на языке арабском, без всяких кривизн...» [2] и «Скажи: знающие и не знающие равны ли они одни другим? Пусть об этом рассудят люди рассудительные» [3]. С одной стороны – презумпция ясности, но с другой – приоритет в постижении ясного смысла принадлежит знающему. Поэтому грамматическая герменевтика текста предшествовала философской. Айат интерпретировался вначале с позиций монологизма.

Интерпретируя различными смыслами «айа(т)», достигаем ли мы целостного концептуального его понимания? Исходя из самого значения айата как слова, мы приходим к пониманию его как: знамения, откровения, предупреждения, чуда [4]. Во многих переводах слово «айа(т)» аналогично «стиху» кораническому. Однако, стих-понятие, пришедшее из джахилийского времени и джахилийского бытия. Поэтому понимание айата как божественного стихотворения, было бы не совсем верным. Хотя во многих европейских и восточных исследованиях поэзии придавался божественный смысл: ритму, рифме и т.д. Но в период ниспослания Откровения Пророком Мухаммадом были услышаны не стихи, а именно знамения.

Из сур Корана «Ан-Нахль» (16) и Аш-Шу'ара (26) доводится идея о том, что айаты донесены «чистым, ясным арабским языком»: «Коран ниспослан

\* Ссылки на Коран даются по изданию Г. Саблукова. Коран. Перевод с арабского Г.С. Саблукова. Казань: Центральная типография, 1907.

на чистом и ясном арабском языке... (16:103); «Джибрил низвел Коран на твое сердце на чистом арабском языке, с ясными значениями и явными свидетельствами того, в чем нуждаются люди, чтобы исправить свои деяния, исходя из истинной религии» (26:195) [5].

Можно ли в таком случае задаться вопросом о плюральной контекстуальной семантике айата? Не впадаем ли мы в случае плюрального тафсирования в заблуждение относительно открытых смыслов айатного текста?

Язык арабья изучался лингвистами Востока и Запада, среди них ас-Суйти, ас-Са'алиби, которые считали, что в диалекты аравийского народа проникали иностранные слова [6], что вполне было естественно в межкультурных коммуникационных отношениях.

В доусмановских вариантах тексты не противоречили смыслу усмановских согласно хадисоведению и хабароведению. Однако при халифе Абу Бакре возникла необходимость записи текстов в связи «с опасением утраты чтецов устной коранической традиции» [7], официальная же редакция началась при Усмани – это был «ключевой момент канонического составления Корана» [8]. Согласно иснаду коранические тексты полностью соответствовали переданному божественному контексту, суть которого заключалась в духовно-нравственной исламской парадигме.

Единство коранического текста является очевидным, исходя из преданий жизни Пророка и его сподвижников.

Поэтому тафсирование тех или иных айатов осуществляется через главный принцип – принцип соответствия ниспосланному Откровению. И тогда ясный и открытый текст (записанный) должен быть адекватным (устному). В рамках самого ясного тафсирования возникло множество мусульманских герменевтик, что и позволяет нам рассматривать тексты айатов через призму контекстуальной семантики, в которых плюральные смыслы не всегда могут быть адекватно определяющими коранические тексты.

Помимо возникшей герменевтики внутри самой коранистики, появилась и герменевтика западных ученых, направленная как на коранические тексты, так и на исламскую герменевтику.

Необходимо заметить, что герменевтика исламской философии, и, в целом, исламского мира в исследованиях восточных и западных ученых различна по своим онтологическим основаниям. Западные мыслители в интерпретации мусульманского мира исходят как из личностной философской позиции, так и из методологического набора всей рационалистической философии, восточные же мыслители исходят из отправной исходной точки, коей является ислам и, восходят к ней же.

Задача же герменевтики и в том, и в другом случае заключается в разгадке текстового смысла. Однако путь герменевтики Запада и Востока представляется весьма дискурсивным. Но в своей основе интерпретация айата в западных и восточных исламских дискурсах связана с идеей реконструкции духовно-нравственного смысла коранических текстов. Фикх, фальсафа, каламистика, возникшие в контексте мусульманской традиции, по сути дела,

выполняли роль исламской герменевтики, но возможно, попутно происходило и вольное интерпретирование, что впоследствии привело к исламскому фундаментализму, фундирующего идею реконструкции чистого исламского трансцендентного синтеза.

Западные ориенталисты, определяя суть айата, приходили также как и восточные к пониманию того, что наука не может обосновать принцип нравственности, такую возможность может дать только религия. Не случайно заложенные В. Дильтеем, Ф. Шлейермахером методы герменевтики и компаративистики, успешно применялись в разработке проблем религиозной антропологии.

Западная ориенталистика порой представляется позицией внешнего предикацирования, которая апплицирует чуждые масштабы на культуру Востока. Принципы мышления, которые Запад разработал от античности до современности, представляются недостаточными для постижения имманентных тенденций и оригинальности восточного мировосприятия и восточного самосознания. Некритичность европоцентристского умонастроения к собственным основоположениям сказывалась и в компаративистских исследованиях, которые обнаруживали на Востоке пышное разнообразие, экзотические находки, необузданную чувственность и фантазию, но все эти достижения казались недостаточно разумными и даже варварскими с точки зрения европейского человека.

Европоцентристская установка возникает с XV века, до этого времени сама Европа представляла собой периферию в развитии человечества. Историческая самостоятельность и саморазвитие Европы могли быть достигнуты посредством выявления собственных основ для развития, а для этого требовалось отличие себя от Востока и даже противопоставление себя Востоку. Начало этого противопоставления начинается еще с античного мира, когда достижения восточной культуры были переработаны в «духе Греции». Этот опыт античной культуры Европа наследует с XV века для своего самостоятельного становления.

Даже факт отделения западнохристианского мира от византийско-восточного является выражением стремления к созданию самостоятельных принципов жизни и рафинированию европейских стандартов мышления.

Но это же абстрактное противопоставление себя Востоку, стремление развить себя в чистоте и независимости от Востока имело как раз следствием формирование того европоцентризма, который завершился гегелевской логикой.

Еще в философии Ренэ Декарта была представлена картина создания именно европейского человека, человека, который, исходя из себя, может формировать мир, что он есть превосходящий мир субъект. Эта точка зрения в контексте обсуждаемой темы и была использована для понимания Востока как объекта, в который необходимо было привнести западную разумность, и как материал, который нужно было сформировать по разумным принципам.

Но вместе с тем стремление Запада определить универсально-всеобщие принципы мышления и несомненные достижения в осуществлении этой задачи были условием для понимания всемирно-исторического значения Востока. «Гегель пытался показать, что философия представляет собой сложный

и извилистый, но все же единый путь постижения абсолютного смысла всех материальных и духовных процессов, смысла, который все более конкретней проясняется в ходе развития человечества. Такой подход Гегеля обеспечил философии возможность более масштабно видеть и решать проблемы. Раскрытие взаимной связи различных философских школ и направлений позволило и более глубоко прояснить смысл отдельных исканий как моментов прояснения единой цели философии» [9].

Необходимо отметить, что представители немецкой классики способствовали осмыслению Востока уже другими европейскими философами и учеными как некоего целого, значительного не только для собственно восточного мира, но и для всемирной истории человечества. С одной стороны, Запад шлифовал свою рациональность, отчасти освобождаясь от влияния Востока и впоследствии освобождаясь от Востока в целом. Постепенно те исследования, которые восторгались Востоком, были вытеснены на периферию и стали маргинальными исследованиями, выражая какую-то определенную точку зрения, не соответствующую универсальному пониманию Востока. Они начали восприниматься как исследования, которые своей зависимостью от Востока обнаруживают недостатки развитого мышления, рационального понимания мира, который сформировался на Западе и, в конечном счете, эти исследования тоже понимались в контексте некоей отсталости от разумного мира.

На это отношение повлияли, конечно, колонизация Востока, колоссальное развитие западной науки и техники. Все это вело к формированию таких установок, что в познании восточного мира нужно осуществлять тот принцип, который был провозглашен Бэконом «Знание – сила», т.е. целью познания Востока становится обеспечение установления и расширения господства Запада на Восток, стремлением приспособить восточный мир для осуществления собственных европоцентристских интересов. Но в то же время нельзя сказать, что традиции объективного осмысления, исследования Востока были полностью утрачены Западом.

Однако, как уже было отмечено, такого рода исследования становятся выходящими из общей позиции маргинальными подходами. Достижения западной ориенталистики следует связывать именно с этими исследованиями, именно в них ученые сохранили душу и сердце Востока и доказали его уникальность как самостоятельного исторического явления. Это не значит, что в этих исследованиях репрезентировалось слепое обожание Востока, поскольку эти исследования не могли не нести в себе те достижения принципов рационального мышления, которые следует признать, были действительно развиты на Западе, но эта культура мышления не превозносилась ими как безусловно универсальная позиция, а рассматривалась в качестве нового инструментария для понимания культурной структуры Востока. Именно эти компаративистские исследования обнаруживали проблемность взаимоуважительного диалога между Востоком и Западом. В то же время эти исследования выявляли недостаток западных рациональных принципов, и тем самым подготовили и как критику, так и самокритику западных стандартных образцов мышления.

В современном обществе, когда мы признаем полисемантический характер современного мира, наиболее актуальными становятся эти исследования, которые были маргинальными для Запада и которые несли в себе потенциал для многостороннего межкультурного диалога.

Самокритика европейского рационализма в работах позднего Шеллинга, Шопенгауэра, Киркегора инициировала обращение к Востоку, т.е. к принципиально иному мировоззрению, через которое виделась возможность преодоления кризиса западноевропейского мышления. Эти исследования стали искать опору для формирования нового способа мышления в тех исторических источниках и Запада, которые до этого казались безнадежно устаревшими. (Например, поздний Шеллинг выдвигает на передний план не «Монадологию» Лейбница, а его «Теодицею», обращается к Якобу Бёме и Майстеру Экхарту, которые таили в себе иной взгляд на мир, бывшим не западным и не восточным, взгляд, в котором не было противопоставления Запада и Востока. Этим целям служило и обращение к мифологии, посредством которой пытались деконструировать западную структуру мышления.

В западной ориенталистике можно выделить две тенденции в понимании исламского мира, исламского Востока: первую, связанную с пониманием Востока как универсально-всеобщего целого, и вторую, обосновывавшую своеобразие и уникальность Востока.

И это понимание мусульманского Востока было связано с трансцендированием духовно-нравственного смысла аятов, в которых и заключается сущность веры.

Мартин Бубер – один из известнейших и, пожалуй, не до конца понятых философов, постигая сущность веры, писал об «абсолютном доверии к неопостижимому» [10], именно это доверие возвращает человеку сопричастность к бытию.

Айаты мекканского периода исполнены этим доверием Бога и доверием Человека к Богу. Начиная с первой суры появляется линия, ведущая основной контекст аятов, и завершающаяся этим же контекстом. Следование единой божественной линии создает гармонично-целостное восприятие текста: от понятий «милосердие», «милость», «забота», «нравственность», «чистота», «добро» до таких как «ответственность», «нравственный выбор», «соучастие», «сопереживание», «созидание». Все эти понятия, включенные в айаты, выступают как знаки Божественного промысла, как знаки Божественной милости и щедрости, его всемогущества, его гнева, предупреждения, наказания. Семантика самого слова «айа(т)» практически темпорально не менялась, возможно изменялось темпоральное видение ориенталистов. Необходимо сущность айата рассматривать в единстве с семантикой слова «Кур'ан», ассоциирующейся со словом «Китаб».

Понятие нравственности (морали) – «хулк», «ахлак» появляются в «Кур'ане» одновременно с понятиями благочестия и духовной чистоты. В айатах, определяющих моральные смыслы исламского учения, обращает на себя внимание контекст универсализма духовных ценностей, которые «взы-

вают» к любому человеку, к каждому в отдельности и человечеству в целом. И что, характерно, исламская этическая концепция «не является тоталитарной и имеет механизм адаптации конкретных этнических и региональных норм и обычаев к общеисламскому контексту» [11], что, в свою очередь, возможно и было заложено в контекстуальной семантике аятов.

Тафсирование аятов вместе с Учителем предполагало следующую ступень в образовательной модели – Учитель-Ученик – обучение философии и оно начиналось, как и прежде, так и будет потом, так и сегодня, с вопросов: Что такое философия? И для чего она необходима? Учитель пытался донести до ученика ее великий коммуникативный, экзистенциальный, вопрошающий о бытии и самом себе смысл.

Каждый человек озабочен своей жизнью. Философия необходима человеку для распознавания своей индивидуальной жизни, чтобы жить ею, а не вовлекаться в чуждые для себя пути. Но для осознания этого и необходимо было философское познание мира, философская интерпретация Текста. Смысл познания, которое пытается элиминировать познающего субъекта из познаваемого предмета состоит в том, чтобы субъект (ученик) не привносил в образ предмета свою ограниченность. Но эта элиминация по существу – не просто избавление от всего человеческого (Бэкон) в процессе познания, а снятие ограниченности познающего субъекта, действия, которого в процессе познания должны осуществляться не по индивидуальному капризу, а по формам, которые являются сущностными и для самого познающего.

Идея о том, что созерцание выше преобразующего познания, на чем настаивали суфии, а позднее знаменитый Бергсон, основано на том, что, повседневная практика не является практикой в ее всеобщности. Незаинтересованное созерцание снимается во всеобщей практике, которая осуществляется по законам Абсолютной Любви и Красоты. Поэтому ведомый суфийским Учителем Ученик «прямо» с тариката сливается с Богом, поскольку его личная практика есть необходимое условие для слияния в начале с учителем - фана-фил-шейх - и затем – фана-фил-Аллах – с Богом, где «фана» - означает не просто слияние, а слияние-уничтожение – для существования только в таухидности.

Для философов же более важным было ощущать и понимать это единство через формирование в связке – Учитель-Ученик – индивидуальности в конкретно-целостном отношении, в котром индивидуальный хронотоп является необходимым компонентом всеобщего образа.

Обучая Ученика философии, Учитель ставил перед собой не просто цель научению философии, но связывал это обучение с традицией, временем, великими именами. Ученик, обучаясь у своего Учителя, учился у всего человечества.

Модель Учитель-Ученик в мусульманском образовании является частью духовной культуры Востока, она и сегодня ее неотъемлемая часть, в то время как на Западе уже утрачен этот духовный смысл преемственности и традиций поколений. Начиная с Нового времени и включенности научного абсолютного принципа в сам процесс обучения, где наука говорила не от имени Учителя, а от имени обезличенного разума, постепенно отношения Учитель-

Ученик теряет свою экзистенциальную, нравственную, смысловую нагрузку, приобретая неличный, неподлинный коммуникативный смысл, а, следовательно, и знание стало нести неличный характер.

На Мусульманском Востоке модель Учитель-Ученик имела, как уже говорилось, традицию, но традицию, которая развивалась во времени, включая в себя историческое изменение сознания, но однако, оставался в ней неизменным смысл Высоких отношений, которые были положены в систему обучения, выяснявшую предельные смыслы образования.

В тюркской традиции отношения Учитель-Ученик развивались еще в доисламском мире, но с возникновением ислама, они моделируются в конкретике философского и суфийского учения. Проследивая линии преемственности как традиции передачи знания в тюркском суфизме, от Арыстан-баба до Ходжи Ахмеда Яссави, согласно знаменитой легенде о передаче ему через 400 лет после ухода Пророка Мухаммада косточки (плода), которая в метафорическом донесении несла не просто знание, но начало, – плод понимался как слово, как завет, как то, из чего вырастет древо знания, древо учения. Сама линия «метафорического нисхождения» от ислама к тюркскому миропониманию являет толерантную попытку синтеза и установку на признание духовно-нравственных основ, соответствующих нравственной трансцендентности ислама, что позже нам и показывает духовный опыт тюркского народа, реализовавшийся также в образовательной модели Учитель-Ученик.

Отношения Учителя и Ученика порой представляют как институт подавления личности в традиционной культуре Востока. Полагая, что институт учителей стоит на охране консервации прошлого и не только подавляет формирование свободной личности, но и, вообще, является врагом прогрессивного развития. Учитель в исламской традиции – это культурная форма представления, без которого у Ученика не может возникнуть богатство видения мира. Почему мы должны превозносить книги, которые Ж. Батай называет «фекалиями», и иные, лишённые жизни источники знания, а не живую личность Учителя, который сочувственно открывает путь к индивидуальному развитию. Когда Руми говорит, что только знающий человек узреет жемчужину в том, что для невежды представляется всего лишь камнем, речь идет о необходимости Учителя для развития когнитивных способностей, которые не могут развиваться без него. Роль Учителя в формировании в Ученике способности видеть то, что невозможно увидеть. Это подготовка ученика к трансгрессивному духовному опыту жизни. Смысл образования не может быть сведен к тому, чтобы приспособить человека к рыночной экономике, да и вообще к повседневной жизни, к тому, чтобы благоустроить свое тело в материальных процессах. Если посредством образования люди обретают и накапливают знания, пригодные для жизни только одного человека, то это знание уходит вместе с ним. Если смысл деятельности Учителей состоит в том, чтобы предоставить Ученику пищу для тела, то в этом может более преуспеть даже корова, а пищу для души он может получить только благодаря Учителю. Мартин Хайдеггер говорил, что смысл образования заключается в том,

чтобы обрести фундаментальную близость и связь с миром, а не в том, чтобы отдалиться и отделиться от мира, став равнодушным наблюдателем. То, что человек редуцирует себя к своей непосредственной телесной организации, и свои потребности сводит к удовлетворению физиологических потребностей, есть следствие отчуждения и самоотчуждения. Но именно к такому образованию тяготеет бездуховное образование современности. Исламское образование нацелено не только на обеспечение знания, необходимого для обретения пищи для тела, но и открытия в человеке пути к духовному совершенству. Следует заметить, что в западном образовании духовная деятельность обособлена от повседневных дел и поэтому духовную деятельность представляют как нечто особенное и направленное на высшие духовные ценности. Эта деятельность считается привилегией особых лиц и профессий. Поэтому, когда М.Хайдеггер заявил вдруг, что « труд землекопа в своей основе не менее духовен, чем деятельность ученого» /12/, то это вызвало шок в интеллектуальных кругах Запада.

Суфийский институт Учителя (пир, шейх и т.д.) предполагал, что после прохождения тариката, Учителем для суфия становится сердце, и рожденная в нем любовь к Учителю не является ни принуждением, ни покорностью, ибо нельзя принудить к любви, а потому суфийская коммуникация с Учителем опосредована любовью и любовь является высшей формой коммуникации. Баязид – Бистами – Газали – Руми – Яссави – и эта линия наследования продолжается в учительско-ученической традиции исламского Востока.

Сегодня, к сожалению, образ преданного Ученика из Исламского Средневековья искажается различными исламистскими организациями экстремистского толка, например «Талибан», которые понимают смысл образования «Талиба» - «ученика» всего лишь как послушного воле Учителя. Но в данном случае, кто скрывается за фигурой «Учителя» и соответствуют ли они, Учителя, изначальной высокой миссии Учителя, согласно кораническим истинам, несущего свет в душу Ученика? Вопрос об этом сегодня открыт, он неоднозначен, он сложен и противоречив. Изначальный же смысл отношений Учителя и Ученика, заложенный в исламском мире, имел величайший гуманистический потенциал, он открывал Ученику простор для коммуникации с Богом, с Миром и Другим. В этой открывшейся для Ученика перспективе открывались возможности духовного совершенствования, действия в мире по законам нравственности, образования, открытия в самом себе таких сил, которые давали возможность учиться и жить, если не в жестоком мире, то в очень непросто.

Отношения Учителя и Ученика - это модус отношения Бога и человека. Смысл этого отношения - открыть духовное единство с учителем как путь к духовному единству с Богом. Поэтому доверие Ученика Учителю, в чем усматривают порой недостаток демократизма в исламском образовании, это путь обретения доверия к Богу. Образование - открытие для себя непреходящих совершенных форм бытия, в которых человек узревает великий смысл своей жизнедеятельности в этом мире. Эти формы не могут быть открыты

Учеником без очищения души в определенных процедурах, в том числе и без почитания Учителя. Причем, открытие этих форм должно состояться не только вне себя, как всеобщих форм, внешней для себя действительности, но и в себе, как фундаментальных форм личной жизнедеятельности. Кто в себе не откроет Бога, тот и вовне себя видит лишь ничтожное. Например, понять красоту не только как форму красивых вещей в мире, вне себя, но и внутри себя, как собственную меру, соразмерно которой следует жить человеку, чтобы исполниться в мире в целостности, а не ущербно и однобоко. И обретать прекрасное не как образцовое завершенное совершенное, которое следует лишь копировать, а как задачу бесконечного совершенствования, ибо божественные формы - это и личная задача каждого человека. Духовное совершенствование необходимо человеку для осознания личной ответственности за свои поступки в этом мире и когда пишут: «То, что «ислам из всех мировых религий в наибольшей степени освобождает человека от индивидуальной ответственности за происходящее, заслуживает особого внимания» /13/, то - это не невинное недоразумение. Ибо такие воззрения несут недоверие к гуманистической роли и значению ислама и отождествлению духовного величия ислама с деятельностью террористических организаций.

За проблемой душевного единства Учителя и Ученика, обращенных сердцами к Богу, стоит проблема формирования духовного единства человечества. Учение удерживается в жизни благодаря великой и неразрывной связи учеников и учителей. Критикам исламского образования следует напомнить, что институт Учителя-Ученика существует не только в исламской традиции. Такой институт существовал в средневековой Европе и не только в масонских организациях, и в России существовала культура взаимоотношения старцев-духовников и послушников. На Востоке же эта традиция не утрачена в различных духовных традициях и по нынешнее время: в индуизме, буддизме, даосизме, а также в различных эзотерических учениях.

Деятельность исламских Учителей состоит в том, чтобы помочь сформироваться Ученику как целостной личности, осознающей внутреннюю духовную свободу. Исламское образование не сводится к строгой системе знания. Речь не идет об обретении и преподавании неких безличных стереотипов. Процесс обучения в частности состоит и в том, чтобы преодолеть в себе случайное сознание и самосознание, которое сформировалось под давлением жизненных обстоятельств, и открыть в себе место для проявления божественного.

То обстоятельство, что духовные учителя без всяких видимых усилий сохраняют невозмутимость и простоту отношений в самых сложных жизненных ситуациях, свидетельствует о том, что эти личности являются интегрированными культурными пространствами, открытыми для свободного личностного развития.

Целью мусульманского образования является духовное самосовершенствование для открытия в себе Бога. Н.Рерих говорил, что в почитании Учителя выражено стремление к совершенству.

А роль Учителя состоит в том, чтобы помочь идти этим путем, а не в том, чтобы подчинить волю и ум Ученика своему личному господству. Именно поэтому исламским образованием не может заниматься кто угодно, а только тот, кто сам обладает соответствующими этой деятельности духовными качествами. Каждый Учитель почитаем потому, что его личность есть путь к Богу. Более того, великим Учителем почитался тот, кто смог сформироваться Ученику, превосходящего Учителя по своим духовным качествам. Если Учитель смысл образования замыкает на почитании себя, он перестает исполнять надлежащим образом свои функции и вступает на путь греха.

### Литература

1. Коран. 41:2. Перевод Г. Саблукова. Казань: Центральная типография, 1907.
2. Коран. 39:28; 39:29.
3. Коран. 39:12.
4. Аяа(т) – знамения, стихи Корана, знак, знамение, чудо. (Арабско-русский словарь. М., 1985, под ред. К. Х. Баранова).
5. Аль-Мунтахаб фи Тафсир аль Кур'ан аль-Карим. Каир. 2000.
6. Белл У.М. Уотт. Коранистика. Введение: С. 50.
7. Там же. С. 57.
8. Там же. С. 58.
9. Сейтахметов Н.К. Личностный смысл философской культуры. Алматы, 1993. С. 18.
10. Бубер М. Два образа веры. М., 1999. С. 9
11. Религиоведение. М: 2006. С. 419.
12. См. в кн. Бурдые П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера. М.: Праксис, 2003. С. 261.
13. См. Б.Ф. Мартынов. Реально смотреть на вещи // Ж. Латинская Америка, 2005, № 2. <http://www.ilaran.ru/=39>.

## ГЛАВА 3. УЧЕНИЕ АЛЬ-ФАРАБИ О ВЗАИМОПОНИМАНИИ В СОВРЕМЕННОМ КОММУНИКАТИВНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

### § 1 Язык взаимопонимания: онтологические и коммуникативные аспекты

Одна из ключевых проблем современного мира – взаимопонимание: между человеком и миром, между эпохами и культурами, цивилизациями, религиями, индивидами. Мир становится единым и взаимосогласованным благодаря невиданным возможностям коммуникативных технологий. Я имею в виду всемирно-исторический цивилизационный сдвиг – глобализацию, основные параметры которого уже предобозначены в философских трудах /1/. Но еще задолго до выявления тенденций этого процесса и, тем более, до появления многозначного термина «глобализация» Мартин Хайдеггер, проектируя фундаментальную онтологию, связующую Восток и Запад, Европу и Азию, констатировал, что наше фантастическое приближение к миру есть одновременно катастрофическое от него удаление: вещи, подлежащие использованию и потреблению не «вещатся», теряют свой потаенный смысл, свою сокровенную суть. Чаша с вином – для нас просто чаша, обещающая минуты удовольствия. Тогда как в чаше плещется напиток, впитавший соки воды и запахи земли, тепло солнца и сияние небес. Подлинное приближение к миру означало бы позволение на то, чтобы вещь «вещилась» /2/.

О парадоксальности современной ситуации в культуре пишет и Карл Ясперс. Научные прорывы Запада обеспечили взаимное притяжение стран и народов, но второе осевое время еще не наступило, ибо грандиозные успехи цивилизации оплачиваются угрожающими потерями в сфере любви, человечности и взаимопонимания. Единство мира, обеспечиваемое глобализацией и процедурами Интернет-общения носит поверхностный, а не глубинный характер и может именоваться скорее мнимым единством /3/.

Эта мысль Ясперса и других современных мыслителей подтверждается реальными событиями, свидетельствующими о нарастании напряженности, противоречий, конфликтов различного ранга и уровня. Современный мир взрывается актами насилия и террора, словно опровергая саму мысль о возможности взаимопонимания и согласия. Императив превосходства, преобладания, захвата, подавления руководит многими политическими акциями. Децентрализация и многополярность, хотя и являются объективными процессами «другой глобализации» тормозятся глобализацией в ее американизированной форме. И мир стягивается к одному центру вопреки постмодернистской деконструкции.

Я не могу углублять этот сюжет. Он прописан в наших трудах. Здесь же надо добавить, что вопреки упорному и довольно успешному сопротивлению постмодернистской деконструкции, идет обратное, встречное движе-

ние: к многополюсной социальной конструкции (единая Европа, последние геополитические события, утвердившие реальную значимость России в современном международном дискурсе – неопровержимое тому доказательство), к возрождению и обретению духовности как основы взаимопонимания (формирование системы диалога культур и цивилизаций – многообещающий опыт); к толерантности и согласию этносов и религий (казахстанская модель межэтнического и конфессионального согласия, вселяет необоримые надежды на новый интегральный подход) /4/.

С одной стороны, жесткий центр и бесстыдное навязывание своей воли любыми средствами, вплоть до военного вмешательства под видом защиты демократии. С другой – активные действия по устройству многополярного мира, ориентированного на единство при сохранении различий и национальных типов культуры. В этом противостоянии двух моделей современного мира проблема понимания становится демонирующей. Понимание скрепляет неразрывными узами тех, кто не приемлет глобализационных притязаний и имперских замыслов заморских ревнителей демократии.

Но что такое понимание и взаимопонимание? От частого употребления – и в разговорах, и на газетных страницах, и в теледебатах – смысл глубинных понятий стирается. Поль Валери, помнится, сравнивал достоинство поэтических полновесных слов с сиянием слитка золота, а значимость функциональных терминов – с тусклым цветом бумажных денег, истощенных многочисленными актами обмена. Что же такое понимание в его философском определении?

Обсуждение проблемы во всей ее полноте и историко-философских вариантах не входит в мою задачу. Я намерена выделить два главных, на мой взгляд, аспекта темы: онтологический характер понимания и его коммуникативный смысл. Оба эти взаимосвязанных аспекта будем обсуждать в присутствии и с помощью великого Учителя Востока Аль-Фараби, имеющего что сказать нам по этой первостепенной для нас проблеме.

Напомню, что для восточного миропонимания свойственен герменевтический строй, обеспечиваемый единством человека, мира и Бога. Для западного подхода фигура понимания замещается фигурой понятия, в чем выражается конститутивная парадигма «субъект-объект», логоцентризм и рациоцентризм, а также крайний гносеологизм, преобладание познавательного отношения к миру над аксиологическим, ценностным. В связи с радикальным кризисом западной модели рациональности в конце XIX века началось переосмысление природы философского знания, наметилась тенденция к сближению с Востоком, к переходу от стратегии «понятия» к стратегии «понимания». Этот поход начали неокантианцы, стремясь разграничить методы наук о природе и наук о духе. Первые, согласно Генриху Риккерт, руководствуются генерализирующим методом, стремясь с помощью понятий охватить множество единичных явлений, вторые применяют «индивидуализирующий» метод, позволяющий сохранить уникальность и неповторимость исторического события и в то же время придать ему в науке статус понятийности.

Дильтей перевел дебаты о методе наук о духе в другую плоскость: надо говорить не о понятии, а о понимании, что существенно изменит угол зрения и позволит приблизиться к границам философского Востока. Однако Дильтей все еще оставался западным человеком, далеким от новаторских идей аль-Фараби. Для Дильтея герменевтика или наука о понимании – только метод наук о духе /5/.

Другая эпоха началась с вступлением на философскую сцену Мартина Хайдеггера и его ученика Георга Гадамера. Понимание, во вся голос заявили они, есть не только метод, но сам способ бытия человека в мире, т.е. имеет прежде всего и по преимуществу онтологический характер. «Изначально герменевтический феномен вообще не является проблемой метода... надо раскрыть опыт постижения истины, превышающий область, контролируемую научной методикой» /6/. Вот здесь и намечается встреча современных мыслителей с аль-Фараби, их взаимопонимание, диалог предполагающий и общность позиций, и их сохраняющееся различие, т.е. сотворение общего подвижного горизонта поиска.

Онтологический характер понимания и взаимопонимания в концепции аль-Фараби вытекает из его трактовки онтологии: целостное учение о Боге, мире и человеке, включающее в себя и познание первооснов, первоисточков бытия и изучение человеческого бытия во всех его многообразных измерениях (политика, право, этика, эстетика). Есть различные истолкования наследия аль-Фараби. Иные считают, что доминантой его учения является этика, определяющая параметры подлинного счастья и политика, выясняющая возможности осуществления этого идеала. Учение о первосущем, различении надлунного и подлунного мира, в таком понимании, - только пропедевтика, предисловие к самому важному и ответственному социально-политическому измерению целостной системы аль-Фараби. Думается, что учение аль-Фараби во всех его составных частях разумнее толковать как целостный онтологический концепт, тогда и добродетельный город получает онтологический статус, втягиваясь во всеобъемлющую структуру универсума. При таком подходе появляется возможность определения той территории духовности, на которой и осуществляется взаимопонимание: человека и Бога, человека и другого человека. Только потому, что существует эта самая реальная из всех реальностей сущность – духовная связь человека с Первосущим – возможно понимание друг друга. Процесс взаимопонимания выявляет и обнаруживает реальность духовного и, более того, способствует приращению бытийственности, духовности /7/.

Аналогии целостного онтологического концепта аль-Фараби обнаруживаются в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, открывающего философские пути к Востоку. И у него человеческое бытие, экзистенциальная аналитика Dasein включается в учение о бытии как таковом, что позволяет придать пониманию статус онтологичности. Но в этом плане между двумя мыслителями намечается и существенное различие. Аль-Фараби, являясь представителем мусульманской культуры, не сомневается в первоисточке духовности и высшего смысла. Свои размышления он начинает с описания высших достоинств Первосущего, в коих заключается возможность понимания

и мира, и человека. Поэтому вектор размышлений направлен сверху вниз, от Первосущего ко вторым причинам и деятельному Разуму, а через этих посредников – к Правителю добродетельного города и его жителям.

Смысл и свет духовности исходят от Первосущего, создающего пространство взаимопонимания. Наивным и в то же время коварным может показаться вопрос: существует ли взаимопонимание между Богом и человеком? Может быть, Бог только повелевает, а человек – покорно следует его воле? Для дискурса аль-Фараби правомочна другая линия рассуждений. Бог создает человека свободным, и уже это свобода предполагает взаимопонимание. Человек идет навстречу Богу, и Бог отвечает на его призыв.

Хайдеггер в этом пункте солидаризуется с аль-Фараби («только Бог еще может спасти нас»). Но немецкий мыслитель еще не знает смысла бытия. Вектор его рассуждений имеет противоположное направление. Он начинает не «сверху», а, напротив, с человеческого бытия, с *Dasein*, чтобы именно в этом регионе открыть и обнаружить «окошко», «просвет» к Бытию как таковому, к его Истине и Смыслу. Возможность понимания есть для Хайдеггера необходимое условие прорыва к Смыслу. Поэтому, в отличие от аль-Фараби, где преимущество отдается таким позитивам, как совершенство, красота, счастье, у Хайдеггера превалируют «негативы» - отчаяние, страх тоска, порожденные сомнениями в обретении высшего Смысла.

В отличие от Хайдеггера который только приоткрыл заветное окошко к абсолютному бытию аль-Фараби берет на себя смелость представить Первосущего во всем блеске его совершенств и достоинств. «Первый [Сущий] абсолютно и во всех отношениях свободен от недостатков. Не может быть бытия совершеннее и достойнее его Бытия» /8/. Совершенством Первосущего определяются все другие его черты. Будучи совершенным, он не нуждается в какой-либо другой сущности, предшествующей ему или со-равной «Ибо невероятно, чтобы он получал от менее совершенного, чем он сам» /9/. Аллах поэтому единственен, самодостаточен. И более того, един и представляет собой условие единства всего остального. «Он может быть только единым, и он поистине един. Именно он наделяет остальные существующие вещи единством, благодаря которому мы можем сказать о любом существе, что оно едино» /10/.

Совершенство Аллаха подразумевает воплощение в нем любви, красоты, Истины, мудрости, понимания. Все эти характеристики имеют поэтому онтологический статус. «Первый сущий является абсолютно красивым, самым великолепным и украшенным... удовольствие, испытываемое Первым [сущим] является удовольствием, суть которого мы не в силах постичь» /11/. В контексте понимания примечательно, что Аллах – первый истинно любящий и первый возлюбленный. Любовь есть эфир взаимопонимания, и аль-Фараби, придавая любви онтологический смысл, приписывает пониманию онтологические характеристики.

Аль-Фараби, стало быть, притязает на познание абсолютной реальности с помощью разума и науки. Вспомним, что Кант признал подобную задачу выходящей за рамки возможного опыта. Напрашивается вывод, что Фараби

солидаризуется с Гегелем, считавшим, что человек достоин наивысочайшего и не смеет отказываться от познания абсолюта. «То, что исконно считалось наиболее недостойным и презренным – отказ от познания истины – возведено нашим временем в высший триумф», - сетует Гегель, имея в виду Канта, утверждавшего, что мы не можем познать природу абсолютного, природу Бога. Гегель напротив, преисполнен оптимизма: вся его грандиозная система пронизана уверенностью в познании абсолюта. «Идея есть бог, и, стало быть, бог и есть диалектика». Аль-Фараби однако предостерегает от подобных предположений. Оказывается все описания совершенств Первосущего не обеспечивают его полного познания. «Мы слишком слабы, чтобы его умостигнуть таким, каков он есть на самом деле, потому что нас ослепляет избыток Его совершенства и полностью Его постигнуть мы не способны» /12/. Будучи представителем восточного перипатетизма и уповая на разум и науку в постижении Первосущего, аль-Фараби являет нам образ рационалиста особого склада с характеристиками восточного миропонимания. У него ясно различаются термины «познание» и «понимание». Если в отношении познания Абсолюта он проявляет некоторую застенчивость, несмотря на решительную попытку воссоздать природу и качества Первосущего, то в отношении понимания, где задействован, как скажет много позже Ник. Бердяев, не малый, но большой Разум, таких ограничений и оговорок нет. Большой Разум, согласно аль-Фараби – божественного происхождения, и ему ведомо то, что недоступно малому разуму с его научным и философским арсеналом познания.

Процесс понимания создает, по словам аль-Фараби, то пространство духовности, которые через посредствующие звенья связывает человека с Первосущим. Наиболее приближенная к Аллаху ступень Бытия – вторые причины. «Вторые причины являются причинами существования небесных тел, от них проистекают субстанции этих тел» /13/. Следующая инстанция, последовательно принимающая бытийственное послание Первосущего – деятельный разум. «Действие деятельного разума заключается в заботе о разумном животном [человеке] и в стремлении дать ему возможность достичь наивысшей, доступной для него ступени совершенства, а именно наивысшего счастья» /14/.

Аль-Фараби подробно описывает иерархию уровней Бытия, изливающегося от Первосущего и через ряд ступеней надлунного мира перетекающего в подлунный мир, где проектируется бытие добродетельного града. Это особая онтологическая модель социального устройства, которая является органической составляющей всего величественного сооружения, сотворенного Первосущим. В этом тезисе подчеркивается своеобразие и оригинальность философского концепта аль-Фараби: единство онтологии, социального учения, этики и политики. А еще точнее, все составляющие учения аль-Фараби включаются в единое онтологическое целое. Это позволяет обнаружить, что для всех составляющих связующим контекстом является духовность. Социальные, этические категории – истина, красота, справедливость, мудрость и конечно, понимание и взаимопонимание – значимы только в измерении онтологичности, что для аль-Фараби тождественно духовности.

Аль-Фараби задолго до основателей современной герменевтики, учения о понимании и взаимопонимании, дает ясный ответ на вопрос: почему люди способны понимать друг друга? Конечно, здесь важны те герменевтические процедуры, о которых напишет Гадамер: герменевтический круг, пред-мнение, пред-решение, про-брасывание смысла, темпоральность понимания, ситуация и свершение, сохранение феномена, подлежащего пониманию и одновременное его изменение, нетождественность смысла и замысла, постоянное продуцирование, сотворение смысла того, что хотят понять. Но Гадамер рассуждает как западный человек, моделируя процедуры понимания и не отвечая на основной вопрос: почему понимание становится возможным? Ссылка на включенность в историческое предание, реабилитация здравого смысла и авторитета дает неудовлетворительный ответ, уклоняющийся от существа дела.

Аль-Фараби в этом пункте демонстрирует преимущества восточного мировидения. Человек способен понять другого только потому, что оба они оказываются включенными в пространство духовности, т.е. только через Бога, Первосущего способны люди наладить взаимопонимание, Бытие Первосущего – предпосылка понимания и взаимопонимания. Традиция и авторитет, о которых толкует Гадамер, определяя их в качестве условий понимания до всех рациональных процедур и методик, есть одна из проекций духовного целого, о чем Гадамер деликатно умалчивает.

Бытийственность в подлунном мире воспринимается прежде всего правителем добродетельного града, задачи которого – политическая педагогика и политическая этика. «Врачу лечащему тела людей, необходимо знать все тело, его части и их отношение к телу в целом... точно так же государственному деятелю или правителю, который лечит души, необходимо знать всю душу, ее части, недостатки и пороки» /15/. Аль-Фараби высказывает здесь замечательную мысль о приоритете духовного измерения в социальной жизни человека, в том числе об истинном назначении власти, соответствующем ее понятию (вспомним концепцию Гегеля, согласно которой истинно не то, что адекватно воссоздает наличное, но то, каковым это наличное должно быть согласно своему понятию. Например, истинное государство то, которое соответствует понятию государства).

Напрашиваются аналогии с концепцией русского мыслителя Франка, со всей ответственностью отстаивающего первичность духовной реальности сравнительно с экономическими и политическими аспектами социального бытия. Общественное бытие не есть ни просто эмпирическая реальность, ни чисто идеальное, а сфера идеально-реальная, в которой эмпирические силы человеческого бытия с самого начала пронизаны моментом бытия сверхчеловеческого, моментом должного. Ибо конституирующее объективную реальность общественной жизни начало – идея, т.е. должное. Человек всегда хочет быть чем-то большим и иным, чем он есть. В нравственном сознании, практическом выражении своей духовной природы, человек возвышается над своей эмпирической природой, становится способным к пониманию и взаимопониманию /16/.

Тема взаимопонимания для аль-Фараби – не второстепенная, но ключевая, причем в двух смыслах. Во-первых, аль-Фараби, как никто другой в арабоязычном мире осуществляет реальный диалог с различными культурами мира, находя продуктивный язык реального взаимопонимания. Будучи тюрком, он репрезентирует в мировом культурном дискурсе мусульманский ареал и в то же время, проектируя собственный неповторимый концепт, транслирует в мировой культурный контекст наследие античной философии. По его трудам, признается Авиценна, он превозмог трудности проникновения в «Метафизику» Аристотеля и приобщился к учению Стагирита. Не случайно имя аль-Фараби воспринимается сегодня как символ единения не только восточных культур, но и Востока с Западом. Такова сила его учения, придаваемая энергией взаимопонимания и диалога.

Во-вторых, взаимопонимание – одна из основных категорий целостного онтологического концепта аль-Фараби. Как мы уже заметили, предпосылка взаимопонимания – пребывание в общем поле духовности. Исходной «клеточной» социального целого признается у аль-Фараби не отдельный индивид, не «я», но единство «я» и «ты», т.е. «мы», достигаемое через Перво-сущего. Добродетельный город подобен совершенному здоровому телу, все органы которого помогают друг другу с тем, чтобы сохранить жизнь живого существа и сделать ее наиболее полной. Общение стало быть, трактуется аль-Фараби в онтологическом ключе. Причем, достижение наивысшего блага, каковым признается подлинное счастье, т.е. приобщение к духовной сущности, возможно только совместными усилиями. Это означает, что во взаимодействии и взаимопонимании осуществляется приращение бытийственности и духовности, открывающее возможности прорыва к высшей сущности.

Аналогии с современными концепциями напрашиваются сами собой. Согласно Ясперу, «искать истину означает постоянно быть готовым к коммуникации и ждать этой готовности от других» /17/. В акте подлинной, глубинной коммуникации осуществляется прорыв к духовной сущности. Истинный путь к вечности, к преодолению конечности - встреча с Богом, возможная на земле через подлинную коммуникацию, глубинное общение с другим человеком.

Говоря о совместном поиске подлинного счастья, т.е. духовном самосовершенствовании, аль-Фараби разъясняет, что в добродетельном граде люди помогают друг другу в достижении счастья и условием счастья каждого является счастье всех остальных. Жители добродетельного града, по утверждению аль-Фараби, «помогают друг другу в достижении последнего совершенства, т.е. высшего счастья» /18/.

Это весьма важная мысль о взаимности, со-равности «я» и «ты» в процессе глубинного диалога и продвижения к высшей духовной реальности. Если в исторических ситуациях счастье одного всегда оплачивается несчастьем другого, то аль-Фараби проектирует другую социально-онтологическую модель, где условием счастья одного является счастье всех остальных, т.е. осуществляться некая духовная солидарность. «Ты» - не просто «другой», познаваемый только в отношении к моему «я», «ты» имеет исключительную

ценность. При влиянии Бога, как напишет позже П.Флоренский, расторгающего узы человеческой самости, «я» включается в «не-я» другого существа и безличное «не-я» делается лицом, другим «я», «ты» /19/.

Невежественные города, коих множество, невежественны, согласно аль-Фараби, именно потому, что их жителям неведомо общение и взаимопонимание по самому главному вопросу духовного самосовершенствования. Их общение – чисто прагматическое, функциональное, не затрагивающее глубин духовного бытия, поскольку жители таких городов довольствуются иллюзорным, мнимым счастьем и одержимы накоплением богатства, стяжанием почестей, славы и власти. Аль-Фараби четко различает типы общения и диалога: функциональные, прагматические, скользящие по поверхности бытия (М. Бубер назовет позже такие типы потребителем отношением «я-оно») и глубинные, мы бы сказали, экзистенциальные, связанные с совместной духовной деятельностью и поисками обретения духовной сущности в процессе взаимопонимания (по Буберу, «я-ты», первичная структура, предвосхищающая всякое «я», что соответствует интенции поисков аль-Фараби).

Со-равность «я-ты», изначальность «мы» в добродетельном городе достигается совместными усилиями в поисках начала, конца и того, что лежит между ними. Начало – это постижение всевышнего. «Конец – это счастье. То, что находится между ними – это действия, которыми достигается счастье» /20/. Духовная основа общения позволяет аль-Фараби предугадать формы подлинного экзистенциального диалога, о которых напишет много позже Гадамер. В диалоге можно рассматривать «ты» только как средство, игнорируя принципиальную взаимность отношений. Можно пойти дальше и признать друговость другого, рассматривая его не только как средство, но и как личность. Но можно пойти еще дальше: то, что он говорит, значимо и для меня самого: «у него действительно есть, что сказать мне. Это требует принципиальной открытости» /21/. В диалоге образуется общий подвижный горизонт и выясняется то, что не было известно до начала разговора, т.е. оба собеседника, втягиваясь в диалог, изменяются, преобразуются, обнаруживая, что их коммуникация – творческий процесс. Эти рассуждения могут показаться натяжкой применительно к дискурсу аль-Фараби, но духовная основа взаимопонимания и совместные поиски подлинного счастья как открытия лика Всевышнего жителями добродетельного города опровергают подобное поверхностное мнение. Только в экзистенциальном диалоге «я-ты» можно осуществить такую грандиозную сверхзадачу.

Взаимопонимание, диалог, коммуникация, духовность – с этими темами аль-Фараби смело входит в дискурс современности и открывает нам нечто ценное и непреходящее из сокровищницы своего опыта. И еще одна очень важная тема в контексте взаимопонимания – философия языка, с которой аль-Фараби становится, можно сказать, архисовременным, если учесть, что проблематика языка – одна из центральных для философии XXI века, определившая постмодернистский поворот в современной гуманитаристике. Сочинение аль-Фараби «Книга букв», выдвигающее имя первого Учителя Востока

в ряды основателей философии языка, можно конечно прочитать с классических позиций, через компаративистские «очки» «Аристотель – аль-Фараби», где оба мыслителя удерживаются в традиционном, привычном философском ареале. Но возможен и другой, неапробированный заход, где и Аристотель, и аль-Фараби изменяют свои образы, вступая в диалог с современными мыслителями, добываясь взаимопонимания нового ранга.

Прежде всего, укажем на парадоксальное обстоятельство: аль-Фараби высказывает идеи о языке как феномене взаимопонимания, перекликающиеся с мыслями Гадамера, Витгенштейна, Деррида, т.е. тех мыслителей, которые заложили основы лингвистической революции и постмодернистской деконструкции в культуре XX века. Невероятно? В западном дискурсе, по словам Деррида, язык всегда играл вторичную функцию, будучи только формой мысли, «павшей вторичностью», «жалким дублем». Но в эпоху коммуникативных технологий язык претендует на снятие изначальной оппозиции означаемое - означающее на самостоятельный онтологический статус. Инфляция знака «язык» есть абсолютная инфляция, подрывающая конститутивную структуру западной культуры, - утверждает Деррида. Задолго до эпохи постмодерна аль-Фараби описывает характеристики языковой реальности, которые она обрела в эпоху коммуникативных технологий. Это объясняется особенностями восточного типа культуры, где языку всегда отводилось совершенно другая, нежели на Западе, роль.

Прежде всего, аль-Фараби, выявляет онтологическую сущность в языках различных народов, анализируя значение термина «сущее». В арабском языке, говорит мыслитель, «существование» употребляется в абсолютном и в ограниченном смысле. Абсолютный смысл он поясняет следующим примером: «Я достиг желаемой цели», а ограниченный – «я нашел Зейда щедрым». Абсолютность категории «сущее» обеспечивается тем, что за ней скрывается бытие высшей реальности. Язык, стало быть, есть феномен, с помощью которого Первосущий обращается к человеку. В этом заключается первоначальный, сокровенный смысл языка как феномена культуры, его подлинный онтологический статус. Аль-Фараби приводит также соответствующие термины, выражающие «сущее» на персидском, согдийском, греческом, сирийском языках, высказывая не только мысль об онтологичности языка, но и демонстрируя приемы сравнительного языкознания. Эти высказывания Аль-Фараби напоминают идеи Гадамера о том, что любой язык подразумевает определенный жизненный мир. Язык – «всеобъемлющая предвосхищающая истолкованность мира и в этом смысле ничем не заменим. Прежде всякой философски нацеленной критической мысли мир есть для нас всегда уже мир, истолкованный в языке» /22/.

Вопреки западной традиции, превознося – шей в деле понимания и взаимопонимания логику и рациональные процедуры, аль-Фараби настаивает на изначальности речевого феномена, а значит, риторики и поэтики. Именно те, кто владел этими искусствами, были ответственными за взаимопонимание поколений. «Они обладали красноречием и были риторам своего народа,

они были изначально его мудрецами и установителями, они были теми, кто [заново] вернул язык этому народу» /23/. Обратим внимание, что мудрецами аль-Фараби именуется ритор, знаток языка, а не логик, знаток силлогистики. Язык, следовательно, это та форма общения, в которой осуществляется связь и взаимопонимание поколений.

Все умопостигаемые идеи, высказывания, послышки и умозаключения, утверждает аль-Фараби, являются изначально речевыми, «изначально речевое является предшествующим» /24/. Это очень сильное по мысли высказывание. Западный человек по сей день отдает предпочтение логике, понятию, а не слову – так повелось со времен Платона, когда Логос возобладали над словом. Но в восточной традиции отношение к Слову всегда было иным. Признавалась его изначальная значимость, способность к обобщению, причем более мощному по сравнению с понятийным (метафра), его особая многозначность, многоцветность, нагруженность смыслом. Этот факт был установлен только в постклассическом дискурсе, когда Гадамер констатировал, что между словом и понятием существует тесная связь, поскольку изначально сам язык сравнивает и обобщает, т.е. само слово выполняет функцию понятия, но в особом смысле, как метафора, аналогия, метонимия.

Уже в ту далекую эпоху аль-Фараби обсуждает проблему, которая стоит сегодня на повестке дня: взаимодействие языков, общение и взаимопонимание народов. Характерно, что восточный мыслитель озабочен сохранением языкового своеобразия и своеобразности народов, вступающих в процесс общения. Он замечает, что жители пустынь, живущие в палатках и шатрах, более склонны к тому, чтобы сохранить то, что закрепилось у них по привычке. Жители же городов и оседлых поселений более податливы к влияниям и изменениям своих языковых обычаев. Поэтому «если нет жителей пустыни, то язык воспринимают от тех, кто живет в середине [любого] места обитания» /25/. В эпоху глобализации, правда, этот рецепт аль-Фараби утрачивает свою силу: всюду середина, всюду центр, всюду периферия. Чтобы сохранить языки и культуры, требуются иные усилия, иные меры.

Особо обсуждает аль-Фараби вопрос в взаимопонимании управителя и подчиненных ему масс. Сама постановка такого вопроса отсылает к контексту трактата «О взглядах жителей добродетельного города». Оказывается, что основой взаимопонимания в данном случае является то, что правители широкой публики сами относятся к этой публике. «Их искусство является [одним] из искусств народа, оно также является для них общим искусством» /26/. Это очень важный аспект взаимопонимания и для современного мира – между правительством и его народом. Аль-Фараби решает проблему в ключе целостной онтологической системы, куда добродетельный град включается в качестве органической составляющей.

Во всех аспектах взаимопонимания именно язык является, согласно аль-Фараби, герменевтической средой общения, что соответствует современным интенциям теории и практики взаимопонимания. Удивительно, но определенные цитаты из «Книги букв» можно принять за реляции позднего Л. Вит-

генштейна по поводу его концепта «языковых игр». Как известно, ранний Витгенштейн эпохи «Логико-философского трактата» был озабочен поисками идеального языка, свободного от прагматики естественных ситуаций любви, ненависти, жалости, сострадания и способного, соответственно, адекватно формулировать научные проблемы. Поздний Витгенштейн признает утопичность подобного замысла. И более того, обнаруживает необыкновенные возможности естественного языка, порождаемые различными формами деятельности и множеством жизненных ситуаций. Язык науки – только одна из возможных языковых игр «Представить себе язык – значит представить некоторую форму жизни» /27/. Человек не только вычисляет и создает научные теории. Он любит, ненавидит, восхищается, верит, испытывает бесконечное разнообразие чувств, совершая бесконечное разнообразие действий. И каждая такая сфера деятельности и чувствований связана с характерным употреблением языка, соответствующей «языковой игрой».

То, о чем сказал Витгенштейн, провучало новаторски в западном дискурсе в преддверии постмодернистского поворота в культуре. Но на Востоке тысячелетие назад аль-Фараби писал о разнообразных языковых формах, связанных с особенностями общения и взаимопонимания, не употребляя, разве что, новомодного термина «языковые игры». Речь, с которой один человек обращается к другому, говорит аль-Фараби, различается по своему модусу. Это может быть требование, предложение, пожелание, причем, с оттенком либо категоричности, либо сомнения, либо удивления. Необходимость действия побуждает к мольбе, молитве, зову, призыву. «Самое первое, что требуется при обращении, это то, чтобы тот, к кому обращаются, проявил бы интерес и слухом и умом к тому, кто обращается к нему. Зов по времени предшествует всему тому, что относится к видам речений» /28/. Различные виды обращения вызывают различную реакцию того, к тому они направлены. Если зов встречает взаимопонимание, то ответом на обращение будет согласие, на повеление послушание, на прошение – пожертвование. Если же зов окажется не услышанным, ответа не последует. «Восстребованность [со стороны] другого – это прежде всего его ответ» /29/.

Особо выделяет аль-Фараби среди всех видов речений научный диалог. «Это либо [высказывание в виде] вопроса о чем-нибудь, либо категорическое высказывание, либо вступление в речь» /30/. Примечательно, что научный диалог для аль-Фараби – только один из видов речевой деятельности, отнюдь не преимущественный, как сказал бы Витгенштейн, одна из «языковых игр», отвечающая за научную сферу деятельности, тогда как компетенция языка несравненно богаче и многообразнее.

Аль-Фараби занимает весьма демократичную, используя современную терминологию, позицию, в отношении языкового общения и взаимопонимания. Он далек от сословных и философских амбиций, постоянно упоминая об участии «широкой публики» во всех обсуждаемых им проблемах. «Ясно, что простые люди и [широкая] публика предшествуют по времени знати. Общие знания, являющиеся началом всеобщего мнения, предшествуют по време-

ни практическим искусствам и тем знаниям, которые специально связаны с каким-либо видом искусства» /31/. Аль-Фараби явно имеет в виду непрерывность исторической традиции, здравый смысл и авторитет, те феномены, благодаря которым, как покажет много позже Гадамер, становится возможным предпонимание и предрешение – до всяких его рациональных процедур.

Взаимопонимание достигается, по аль-Фараби, не просто толкованием слов, но толкованием универсалий, т.е. выяснением смысла, что и является задачей герменевтики. Что понимается под сущностью? Суть бытия человека. А что, это за суть, если взять, к примеру, Зейда? Не его ли родители, не его ли род, представляющий материю, из которой он создан? Если материя вещи прекрасна – кровати или стены-то и вещь прекрасна. «[Именно] по этой аналогии люди рассматривают родителей человека, его предков, его племя, народ его страны, ибо большинству людей кажется, что они являются материей для человека, произошедшего от них и [жившего] среди них» /32/. В нашем контексте важна мысль аль-Фараби о том, что взаимопонимание подразумевает приобщение к общему смыслу.

Аль-Фараби неоднократно ссылается на трактат Аристотеля «Об истолковании», который западноевропейскими исследователями именуется «Герменевтика». Однако, у самого аль-Фараби есть оригинальное сочинение «Герменевтика», о котором он неоднократно упоминает в «Книге букв». Излагая свои взгляды в главе «Сущее», он дважды ссылается на свою «Герменевтику». Переводчик и комментатор К. Таджикова делает предположение: «Здесь, по-видимому, аль-Фараби имеет в виду раздел своего одноименного трактата». Но это предположение должно перерасти в уверенность через несколько страниц: «Оба всем остальном мы изложили в книгах «Герменевтика» и «Силлогизм»» /33/.

Актуален опыт сближения герменевтики и риторики. Традиционным считается взгляд, согласно которому аль-Фараби примыкает к толкованию Аристотелем искусства риторики как искусства убеждения, слагающегося из определенного набора приемов. И аль-Фараби в своем трактате «Риторика» действительно излагает эти приемы убеждения: использование энтимем и примеров; указание на добродетельность говорящего и порочность его противника; обольщение слушателей посредством возбуждения у них страдательных состояний души; ссылки на свидетелей; клятва говорящего; манера высказывания, голос и интонация и т.д. Среди апробированных приемов – и логические, и психологические, и стилистические средства воздействия на слушателей. Но какое это имеет отношение к процессу взаимопонимания? Ведь тот, кто берется убеждать, сам может знать о том, что провозглашает совсем не истину, но только пользу, выгоду, к которой применяет указанные приемы. Подлинное взаимопонимание, как тому учит герменевтика, имеет в виду, поиски истины и потому затрагивает души людей. Сущность риторики, убежден аль-Фараби, не исчерпывается ее искусными приемами. Подлинное риторическое искусство неотделимо ни от знания истины, ни от знания «души».

Простая искусность речи, по его мнению, без адекватного духовному уровню содержания остается пустой софистикой. Умение говорить и умение понимать – естественные человеческие способности. И риторика, и герменевтика – своеобразные искусства, но не в смысле техне, не в смысле специальности. Эти искусства принадлежат бытию человека как такового. Риторика это то, что создает убежденность [в чем-либо] «в душе слушающего (а это есть конечная цель оратора)» /34/. Это позиция аль-Фараби приближается к тезису Гадамера: риторика – универсальная форма человеческой коммуникации, определяющая сегодня нашу жизнь несравненно глубже, чем наука. Для аль-Фараби, стало быть, риторика выходит за пределы горизонта Аристотеля и трактуется в ключе взаимопонимания, имеющего в виду совместные поиски высшей истины в процессе духовного взаимодействия.

В «Книге букв» аль-Фараби разрабатывает коммуникативную концепцию возникновения и совершенствования языков в их многообразии. Конечно, первое, что приходит на ум, самый простой и уже многократно отработанный прием – соотнести рассуждения восточного мыслителя с добротными, признанными в веках идеями Стагирита. Никто и не отрицает плодотворности подобного приема, открывающего неисчерпаемые грани культурного диалога наследия аль-Фараби с античным миром. Но возможен и другой подход, менее проторенный и более проблематичный. Что если осуществить компаративистский анализ происхождения языка и письма у аль-Фараби и концепта письма Деррида, сыгравшего первостепенную роль в деле деконструкции западной культуры? Тогда наметится еще одна линия диалога, которая протянется от аль-Фараби не в прошлое, а в будущее.

Не берусь за решение подобной нелегкой задачи в полном объеме. Скажу только, что для Деррида культура Запада характеризовалась особым отношением к письму: отрицание его онтологичности, сведение к жалкой вторичной функции означающего. Бунт языка в эпоху коммуникативных технологий, инфляция конститутивной структуры знака таит новые возможности конструирования идеальных объектов, о чем Деррида пишет в «Грамматологии». Возможности подобного переосмысления роли и места языка в культуре он обнаруживает в восточных языках, где акцент делается не на имени вещи, а на отношении вещей и создается небывалая для западных языков мера свободы. Деррида имеет в виду философичный и аллегоричный китайский и чувственный египетский. В этом перечне явно не хватает арабского, и аль-Фараби может сказать здесь свое веское слово.

Для меня же в контексте обсуждаемой проблемы важно подчеркнуть, что для аль-Фараби феномен языка – изначально коммуникативный. Язык возникает из потребностей общения и взаимопонимания людей в процессе их совместных действий. Восточный мыслитель высказал эту мысль задолго до Маркса. «Самое первое – это голос [по поводу] обращения, ибо человек таким образом обращает внимание того, кто требует его разъяснения и это есть ни что иное, как намерение объяснить» /35/. Звуки продолжают возникать один за другим, «пока люди [не научатся] управлять своими делами...

Уже с самого начала люди продолжали управлять своими делами пока не обозначали словами все то, в чем испытывали первейшую необходимость» /36/.

Аль-Фараби не только отстаивает коммуникативное происхождение языка. Он выступает одним из первых семиотиков на Востоке, авторов теории знака (термин этот, правда, явился много позже в западном ареале и связан с именами Ф. Соссюра, Р. Якобсона, Р. Барта и других). Каждый отдельный звук, изобретаемый в процессе коммуникации, аль-Фараби называет знаком или для обозначения чувственно воспринимаемых вещей или для обозначения умопостигаемых сущностей. «Таким образом, из двух или нескольких букв получались слова, которые они [люди – Г.С.] также использовали как знаки для обозначения предметов» /37/.

Аль-Фараби указывает на многообразие языков, причину чего усматривает прежде всего в различиях среды обитания. «[У разных народов] будут различаться звуки, которые они превращают в знаки посредством которых одни указывают другим на то, что имеется в их мыслях, и прежде всего на то, что чувственно воспринимается» /38/.

Язык одного народа – герменевтическая среда общения и взаимопонимания. Задача усложняется, когда речь идет о взаимодействии множества языков. Но и это не препятствие для того, кто вступает в процесс диалога. Перевод возможен, поскольку является приобщением к смыслу. И хотя нечто остается невысказанным, недостижимым, упущенным (иначе языки были бы тождественными по грамматике и стилистике) главного удается достигнуть – причастности общему смыслу.

Сам владея множеством языков, создавая свои творения на арабском, аль-Фараби проявлял, говоря современным языком, толерантность по отношению к языковым различиям. Говоря об истоках арабской философии, он называет труды греков. И предостерегает от стремления перевести все греческие термины на арабский. «Мы находим тех, кто проявил чрезмерность в том, чтобы идеи выражались [только] по-арабски и возможно, они были в этом единокорны» /39/. Аль-Фараби склоняется к тому, чтобы сохранить имеющиеся греческие термины, но поскольку «названных греческими именами вещей мало», надо позволить участвовать в философском творчестве всем языкам, в том числе, конечно, арабскому. «Если народные идеи, от которых перешли их названия к философским идеям, являются общими для всех народов, то эти философские идеи берутся с указанием на них словами всех народов» /40/.

Аль-Фараби рассматривает язык как живой подвижный организм, который развивается и совершенствуется в процессе общения – от поколения к поколению. Рождение языка связано с деятельностью «первого установителя слов», который именуется вещи и затем передает имя своему слушателю. «Первый слушатель подражает [установителю слова] и остается, с ним [в согласии]. И оба они, договариваясь, приходят к соглашению относительно данного слова и используют его в разговоре с другими так, что оно становится достоянием всего общества» /41/.

Со времен платоновского «Кратила» наметились две позиции в понимании происхождения языка. Согласно первой, каждая вещь (а не только лицо собственное) имеет свое собственное имя, выражающее ее сущность. Задача заключается в том, чтобы разыскать это первоначальное сакральное имя вещи. Вторая позиция – договорная. Люди именуют вещи и договариваются о законности этого наименования. Причем, среди них выделяется фигура ономанета, которого аль-Фараби называет «первым установителем слов». «Ономанет либо «находит» в вещи ее имя, либо в акте наименования присваивает вещи нечто, становящееся ей отныне присущим, ибо, только получив имя, вещь приобретает полную реальность» /42/.

Аль-Фараби, как мы поняли, вслед за Аристотелем придерживается второй позиции. И для нас это немаловажное обстоятельство, ибо само возникновение и совершенствование языка трактуется им как процесс коммуникации. Причем, коммуникации и поколений, в том числе. Размышляющие над словами данного народа, находили в них погрешности, исправляли сочетание слов и их порядок. «Таким образом, слова у данного народа становились более правильными, чем это было прежде, и язык его при этом совершенствовался» /43/.

Определенное поколение сохраняет и сберегает все накопленное из речей и стихов, сохраняющих известия об исторических событиях прошлого. Но наступает момент в общении поколений, когда требуется радикальный поворот в методах и формах взаимопонимания. «Они продолжали передавать друг другу заученное с тем, чтобы увеличить для себя то, что они искали в заученном [а это представлялось им делом] трудным, так возникает письмо» /44/. Письмо, это великое изобретение рода человеческого, неизмеримо расширило горизонты общения и во времени (появилась возможность обращения к потомкам) и в пространстве (можно было говорить с тем, кого нет рядом). Конечно, до Интернета еще было далеко, но поле взаимопонимания получило новые очертания. «Они (люди – Г.С.) записывали в книгах то, что трудно было запомнить... и то, что они хотели оставить тем, кто будет после них, и то, чему они хотели обучить и объяснить тем, кто отдален от них и находится в другой стране и в другом месте обитания» /45/. По словам аль-Фараби, первые из искусств – риторика и поэзия, а затем, с возникновением письма, является языкознание. «Язык становится как бы искусством; посредством слова можно обучать и обучаться» /46/.

В последней фразе намечается еще один аспект взаимопонимания: учитель-ученик. Вся «Книга букв» написана в форме обращения к тому, с кем аль-Фараби ведет диалог: «Тебе следует знать...», «Тебе станет ясно...». Хотя фразы звучат достаточно наставительно, аль-Фараби призывает не поддаваться давлению авторитета учителя и проявлять как можно больше самостоятельности, прибегая к методам диалектики. При этом диалектику он понимает как интеллектуальную тренировку. Аль-Фараби сравнивает искусство диалектики с искусством верховой езды. Тот, кто хочет стать хорошим наездником, не стремится сразу же справиться с норовистым конем, но движется

постепенно, наращивая свои навыки и умения. Так и в деле диалектики – от простых приемов надо переходить к более сложным, чтобы стать искусным интеллектуальным «наездником». Когда учитель сообщает нечто ученику, тот должен найти противодействующий довод, а затем опровержение этого довода. «И таким образом продолжается переход от возражения к подтверждению и от подтверждения к возвращению до тех пор, пока не останется там положения для рассуждения и проверки, после чего все это сопровождается испытанием доказательными средствами» /47/.

«Книга букв» дает нам образ нового аль-Фараби. По прежним переводам его трактатов он выглядел суровым рационалистом, тщательно избегающим в общении с читателем экзистенциальных интонаций. Не это ли причина того, что многие западные исследователи отдают предпочтение эмоционально насыщенным текстам Авиценны? Но вот другой перевод. И – другой аль-Фараби. Не только философ, но и психолог, герменевтик, умеющий иронизировать, поддразнивать, ободрять, пробуждать глубинный интерес к своим размышлениям, выстраивать диалог с читателем, превращая его в со-творца, дающего произведению не прожитую жизнь. Говоря об отношении правителя и его народа, аль-Фараби заключает рассуждения многозначительной фразой: «В любом случае короли – те же люди». Различая диалектические методы как интеллектуальную тренировку и достоверные, доказательные методы, мыслитель предостерегает от увлечения первыми, когда кто-то считает, что с их помощью достиг вершин научности – «точно так же, как имеет место в философии, когда кому-то кажется, что он стал Платоном» /48/.

С аль-Фараби, ироником и герменевтиком, общаться намного интереснее. «Книга букв» таит в себе множество идей, которые предстоит еще услышать, воспринять, обсудить. Так и кажется, что «тебе следует знать...» относится не только к неведомому ученику аль-Фараби, но и к нам. И потому хочется следовать его совету, не поддаваться магии авторитета, искать аргументы и контраргументы. Для этого требуется «немногое» но, увы, труднодоступное: вникнуть в сложный, логически и терминологически насыщенный текст, где проблемы философских категорий обсуждаются с позиций языкознания, а грамматика, переходя границы, вступает в контакты с лексикологией. Эта ситуация напоминает парадокс, с которым столкнулись исследователи творчества Т. Адорно: в его диалектике они находили этику и эстетику, а в эстетике – диалектику и логику... Нарушение дисциплинарных границ – дисциплина особого рода.

Конечно, появление на философской авансцене незнакомого аль-Фараби не гарантирует, что это последнее, «истинное» прочтение. С позиций герменевтики, такового просто не существует. Каждый раз в культурной ситуации мы совершаем акт встречи, акт открытия, совместного конструирования смысла, выходящего за пределы замысла. Не существует читателя, который прочитал бы истинный текст. Он, сам читатель, со своей жизненной ситуацией принадлежит тексту, который вознамерился понять. И смысловая линия каждый раз обрывается. Другой поймет текст иначе. Стоп, стоп, скажет до-

гадливый оппонент. А как же тогда онтологичность феномена культуры? А как же тогда взаимопонимание между теми, кто читает и интерпретирует? Диалог, ответу я, где будут определены точки взаимосогласованности и одновременно – векторы расхождений, различий.

Аль-Фараби улавливает фундаментальную структуру общения. Это открытый разговор, вопрошание, процесс обмена вопросно-ответными репликами, диалог. «Использование вопроса происходит не только при беседе одного человека с другим, но и когда человек говорит сам с собой. Он может спросить себя и сам себе ответить о каждой отдельной вещи из тех, что имеется у него в душе» /49/. Здесь важны две мысли: герменевтическое первенство вопроса (настоящий вопрос всегда труднее задавать, чем на него отвечать, и он остается открытым, требующим дальнейших разысканий); обращение к теме самопознания, что весьма симптоматично для восточной философии («проблематика философии задается вопросом о бытии самопонимания», - много позже напишет Гадамер). По словам того же Гадамера, именно Гегель продумал то историческое измерение в котором коренится проблема герменевтики: жизнь духа заключается в том, чтобы в инобытии познавать самого себя, т.е. условием самопонимания является взаимопонимание.

Дерзну возразить. Уже у аль-Фараби проблема соотношения самопонимания и взаимопонимания решается не только в «историческом измерении», но и в контексте духовности. Самопонимание действительно предполагает обращение к другому, но оно возможно только потому, что есть третий, Первый Сущий, от которого через посредствующие этапы изливается свет духовности и создается то общее поле, благодаря которому становится возможным самопонимание через взаимопонимание, а еще точнее совместная духовная деятельность в которой преобразуются, духовно обновляются оба собеседника. Язык – это прежде всего способ, каким Первосущий обращается к человеку, это изначально онтологический феномен, и именно поэтому он имеет возможности расти и совершенствоваться в исторических формах культуры. Духовность есть предпосылка историчности, а не наоборот, как привыкли думать истые марксисты.

Такая трактовка проблемы возможна у аль-Фараби, поскольку он повторяю, рассматривает диалог и коммуникацию прежде всего как онтологический процесс, что мы и попытались показать выше. И одновременно – как процесс языковой, герменевтический во всех его проявлениях: духовном межпоколенном, образовательном, научном. Самопонимание – через взаимопонимание и диалог – есть постижение высшего смысла Бытия, первой и абсолютной Истины, того, что страждет каждый человек больше всего на свете, каким бы сверхзанятым и обремененным делами ни был, как бы ни отгораживался сумятицей дел и постным однообразием повседневности.

В современном мире, где глобальные факторы видоизменяют типы и структуры социальных отношений, где призрачное единство, порожаемое всесильным Интернетом, раскалывается изнутри этническим протестом и законным желанием каждого этноса утвердить свое этническое «я», где мы

сближаемся, удаляясь, призыв к взаимопониманию звучит как набат, как колокол. И мы вглядываемся в далекие очертания истории и находим уверенную поддержку в концепции взаимопонимания великого Учителя Востока. Его теория получила великолепное воплощение в диалоге мировых культур, вселяя и в нас, пришедших через тысячелетие, надежду на обретение такого доверия и взаимопонимания.

### Литература

1. См. Казахстан в условиях глобализации. Философско-политологический анализ. Алматы, 2006.
2. См. Хайдеггер М. Вещь // Время и бытие. – М., Республика. 1993.
3. См. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., и-во Политический литературы. 1991.
4. См. Нысанбаев А.Н., Малинин Г. Казахстан. Территория мира и согласия. Алматы. 2005.
5. См. Diltheys W. Die Entstehung der Hermeutik. G.s. Bd.5. Leipzig und Berlin. 1924.
6. Гадамер Г.Г. Истина и метод. М., 1995.
7. См. Соловьева Г.Г. Исламская онтология аль-Фараби с позиций постклассики // Философия аль-Фараби и исламская духовность. Алматы. 2005.
8. Аль-Фараби. Гражданская политика // Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973, С. 65.
9. Там же.
10. Афоризмы государственного деятеля // Там же. С. 205.
11. Гражданская политика // Социально-философские трактаты. С. 70.
12. Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Философские трактаты. Алма-Ата, 1972. с. 218.
13. Аль-Фараби. Гражданская политика // Социально-этические трактаты. С. 48.
14. Там же.
15. Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля // Социально-этические трактаты. С. 174.
16. См. Франк С. Духовные основы общества. М., Республика. 1992.
17. Ясперс К. Смысл и назначение истории. С. 170.
18. Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля // Социально-этические трактаты. С. 197.
19. См. Флоренский П. Столп и утверждение истины // Собр. соч. в 2-х п.т. 1(1) М., «Правда», 1990.
20. Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля // Социально-этические трактаты. С. 108.
21. Гадамер Г. Истина и метод. С. 445.
22. Там же. С 81.
23. Аль-Фараби. Книга букв. Алматы. 2002. С. 126.
24. Там же. С. 125.

25. Там же. С. 129.
26. Там же. С. 132.
27. См. Витгенштейн Л. Философские работы. (ч1) М., Гнозис, 1994.
28. Аль-Фараби. Книга букв. С 144.
29. Там же.
30. Там же. С. 145.
31. Там же. С. 118.
32. Там же. С. 81.
33. Там же. С. 110.
34. Там же. С 35.
36. Там же. С. 121.
37. Там же. С. 120.
38. Там же.
39. Там же. С. 140.
40. Там же. С. 141.
41. Там же. С. 121.
42. Там же. С. 19.
43. Там же. С. 126.
44. Там же. С. 127.
45. Там же.
46. Там же. С. 130.
47. Там же. С. 194.
48. Там же. С. 133.
49. Там же. С. 156.

## **§ 2 Учение аль-Фараби и современная коммуникативная полифония**

Привычки очень коварны. Они, подобно пауку, ткуют вокруг нас паутину и не позволяют, по словам Ницше, порвать, с тем, что удобно, мило сердцу, хотя и устарело и не отпускает к иному. И в науке, а не только в обыденной жизни, есть свои привычки. Так, мы привыкли к давнему, многозначному термину «интерпретация». Чем мы занимаемся в историко-философском исследовании? Интерпретируем, дешифруем, пытаемся восстановить философское «лицо» автора в его аутентичности, учитывая, разумеется, прежде всего, историко-культурные предпосылки, особенности и почерк эпохи и, конечно же, личные качества создателя произведения, его характер, душевный склад, биографические данные. Это все в духе Вильгельма Дильтея, сформулировавшего принципы классической философской герменевтики. Понять автора лучше чем он сам себя понимал – вот сверхзадача исследователя /1/.

Философские исследования творчества аль-Фараби руководствовались по сей день герменевтическим концептом Дильтея: воссоздать образ аутентичного аль-Фараби. При этом не принималось во внимание, что исследователь «накла-

дывает» на свободолобивого средневекового мыслителя то жесткие матрицы марксистского, материалистского мировоззрения, то формулы видоизмененной современной философии, ориентированной якобы на духовные приоритеты. Аутентичный аль-Фараби ускользает и в том, и в другом случае.

Пора признать, что в освоении наследия аль-Фараби мы не успели применить герменевтические процедуры, заданные Георгом Гадамером, как мощно прозвучали другие голоса и другие философские программы: постструктурализм с его переосмыслением культурной миссии автора, читателя и критика, в традиционном понимании – интерпретатора. Коли мы опоздали с Гадамером, вскочим на поезд Ролана Барта. Он предлагает взглянуть на то, что создано аль-Фараби не с позиций Произведения, а с позиций Текста. Чем же различаются эти позиции? Сдвигом в мировоззрении, различным пониманием культуры как таковой.

Произведение – то, что создано автором. Это его достояние, результат творческих усилий, продукт напряженной деятельности, в котором просматриваются черты эпохи и его личные жизненные обаятельства. Дело читателя (исследователя) – понять автора, сопереживая его интеллектуальному и жизненному приключению, дешифровать, интерпретировать произведение, созданное гением культуры.

Текст – совсем иное предприятие. Барт говорит о «смерти автора», как бы ни противилось непривычному термину наше классическое ухо и вполне объяснимое желание оставаться авторами, выражая свою индивидуальность и личностные пристрастия в том, что выходит из-под нашего пера. Увы. Смерть автора неизбежна. Но она ни в коем мере не умаляет значения творческого акта. Отныне, провозглашает Барт, главенствующую роль начинает играть не автор, а читатель, следовательно, и мы с вами как читатели.

Как? Разве не есть Текст то, что выстрадано и пережито автором, разве не рождается он как давно желанный ребенок в акте творческого взлета? Барт охлаждает пыл подобных вопросов. Фигура автора уменьшается. Через него и с его помощью говорит, оказывается, сам язык, вся эта многоголосая, движущаяся, изменчивая, разноречивая интертекстуальность, ненасытно поглощающая культурные коды, метафоры, строгие ряды денотатов и нарушающих дисциплину коннотаций, в которых таится магическая сила неизвестных, канувших в лету впечатлений, встреч, ассоциаций. Это область «взаимных прикосновений, влияний, отпечатков, отголосков, движений взад и вперед, соподчинений» /2/.

Хочется снова и снова возражать Барту. Неужели эта анонимная переключка голосов заглушает индивидуальную творческую интонацию автора? Барт спокоен. Он снисходительно поясняет, что как бы ни хотелось нам отстаивать былые права автора, следует признать: с помощью языка мы не можем выразить наши непосредственные чувства и движения души. Язык с самого начала опосредует, обобщает. Даже в самые роковые, пограничные мгновения жизни, когда надо найти единственные, подходящие случаю слова, мы теряемся и не находим таких слов. У нашего друга несчастье, погибла дочь.

Как найти слова, способные поддержать, ободрить? Все, что мы скажем, прозвучит вяло, не передавая всю полноту и сердечность нашего сочувствия. Но умаление фигуры Автора не означает, что Барт пасует перед величием и угрожающей мощью интертекстуальности. То, что упускает автор, достается на долю читателя. Почему это возможно?

Произведение – нечто замкнутое, законченное, завершенное, опредмеченное. То, что может продаваться в книжном магазине, храниться на полках библиотеки (и быть размещенным в Интернете). Текст невозможно удержать в таком заточении. Он – всегда процесс, перформанс, шествование сквозь временные пласты, культурные эпохи, безостановочное движение сквозь множество цивилизационных кодов. И эту сущностную особенность Текста призван осуществить именно Читатель.

Барт отказывается от сосюрловской диспозиции означаемое – означающее, подразумевающей строгую однозначную денотативность. В языке означаемое и означающее не закреплены жестко и неизменно. Напротив, они постоянно меняются местами. Это ломает прежнюю языковую структуру, бинарную оппозицию означаемое – означающее. Если это оппозиция имела в виду противоположность, различие (difference), то постоянная смена ролей, безостановочная рокировка означает наступление эры различения (differance), множества различий, вступающих в замысловатые отношения игры значений. Это уже не только денотант, прямое значение слова, но и неисчислимое количество коннотаций, переносных смыслов, метафор, порождаемых бесконечными культурными контекстами, неисчислимыми смыслами, придаваемым словам в индивидуальных и социальных жизненных обстоятельствах.

Каждое слово несет в себе целую вселенную смыслов, необъятную туманность значений, ассоциаций, символов, намеков, следов былого применения во множестве забытых, но не утраченных историях. Барт называет эту взаимосвязь, взаимопроникновение мощной стереофонией, наложением культурных значений множества эпох (Делез назовет это явление «ризомой»). Прочтение текста «сплошь соткано из цитат, отсылок, отзвуков, все это языки культуры (а какой язык не является таковым), старые и новые, которые проходят сквозь текст и создают мощную стереофонию» /3/. Вот почему инициатива переходит от автора к Читателю. Именно Читатель каждый раз заново создает Текст, подключая свое собственное поле ассоциаций, кодов, известных и неизвестных цитат без кавычек, все то эхо культуры, тот гул языков, которые слышатся и воспроизводятся в его восприятии при чтении Текста, который ускользает к другому читателю, чтобы явиться как на карнавале, в новом облике и звучании.

Метафора Произведения – организм. Метафора Текста – Сеть. «Если Текст и распространяется, то в результате комбинирования и систематической организации элементов» /4/. Барт вскрывает семантику термина «Текст». Это – ткань, паутина. И она плетется из нескончаемого множества нитей, причем, попытка добраться до основания клубка – пустая затея (Барт употребляет термины сеть, паутина, еще не зная, что именно этими словами будет охарактеризован нынешний всемогущий идол – Интернет). В семиологических

прозрениях Барта обозначена нынешняя ситуация в культуре. Смерть автора, о которой Барт писал более в переносном, чем в прямом смысле, становится ныне буквальной: Интернет зачеркивает имя создателя Произведения, претендуя на откровенную анонимность, но не осуществляя тех функций Читателя – деятельного сотрудника, о которых писал французский семиолог.

Для Барта «текст сложен из множества разных видов письма, происходящих из различных культур и вступающих друг с другом в отношения диалога, пародии, спора, однако, вся это множественность фокусируется в определенной точке, которой является не автор, как утверждали до сих пор, а читатель» /5/. Трудно согласиться с этим утверждением. Слишком высокое доверие оказывается современному читателю. Где найти таких Читателей, способных создавать Тексты? Тем более, в условиях массовой культуры, воспроизводящей изо дня в день стандартизированных посредственных индивидов (вспомним М. Хайдеггера: все похож друг на друга и никто не похож на самого себя). Но тут на помощь Барту приходит его коллега, итальянский семиолог Умберто Эко. Он опровергает расхожее мнение об утрате интеллектуальности массовым читателем. Его сверхинтеллектуальный постмодернистский роман «Имя розы» получил признание массовой публики, стал бестселлером, романом века. Умберто признавался, что создавал, творил своих Читателей, которые могли бы, в свою очередь, создавать Текст.

Можно подумать, что стратегия Текста связана с культурным авангардом, тогда как в прежние классические эпохи создавались скорее не тексты, а произведения. Барт разъясняет, что дело тут не во временной координате, а в самом уровне и качестве творения. То, что явилось на свет давным-давно, может обладать магией Текста, а то, что называют современным, может оставаться всего лишь произведением. В этом смысле творения, к примеру, аль-Фараби мы можем отнести к Текстам, поскольку в них встречаются и вступают в многомерные, многолинейные отношения различные эпохи и культуры, создавал ту стереофонию и интертекстуальность, о которых пишет Барт.

Диалог – это только момент, небольшой фрагмент в сложном плетении той ткани, которая именуется Текстом. Это пересечение, гудящий перекресток неразличимых в дали времени культурных связей и контактов, включающих диалоги далекие и близкие, перекликающиеся и прерывающие друг друга, образующие ту самую Сеть, по Барту или Ризому, по Делезу. И компаративистика, двустороннее «выяснение отношений» - только составляющая сложного узора культурных взаимодействий.

Понимание и взаимопонимание под этим углом зрения подразумевают вступление в многомерность Интертекстуальности, творческое сосредоточие и участие. Не расшифровку, интерпретацию в духе Гадамера, законченного произведения, но прочтение – создание Текста, процесса, победно проходящего в грядущее сквозь толщу времен.

Попробуем прочитать тексты аль-Фараби с этих позиций. Тогда придется отступить от привычного, милого сердцу приема: сопоставлять «традиционного» аль-Фараби с «традиционным» Аристотелем. Ведь философский

образ Аристотеля уже многократно переосмыслен в современных контекстах и является в неожиданных и непредвиденных ракурсах, так что возможна встреча аль-Фараби с другим Аристотелем. И кроме того, с Хайдеггером, Ницше, Гадамером, Бартом, Эко, Борхесом и другими – та самая ткань взаимопонимания. Барт, стало быть, вдохновленный идеями Соссюра, дает совершенно иную трактовку языку, тексту, произведению, культуре. Поединок двух семиологов еще, однако, не завершен...

Диалог, повторю еще раз, можно считать только кратким вздохом в мощном дыхании интертекстуальности и интересубъективности, одним ядрышком в плоти, в ткани ризомы, сети духовных и культурных контактов различных эпох и народов. Традиционным в фарабиеведении является сопоставительный анализ произведений аль-Фараби и Аристотеля. Причем, в марксистские времена это выглядело так, будто аль-Фараби воспроизводит идеи Аристотеля, придавая им материалистический, атеистический обертон. Сегодня ситуация в культуре радикально поменялась. Нет надобности маскировать аль-Фараби под атеиста и материалиста (кстати, последние переводы трактатов великого учителя Востока позволяют увидеть аль-Фараби совершенно в новом свете, о чем говорилось выше). Исследователи пишут ныне об аль-Фараби как об одном из ярких представителей мусульманской культуры, который усматривал главную цель философии в постижении Первосущего посредством разума и науки /6/. Изменяется ли в таком случае отношение аль-Фараби к Аристотелю? Безусловно.

Возьмем интегральную для концепции аль-Фараби категорию счастья. В этике Аристотеля эта категория тоже одна из центральных. Но мировоззрение двух мыслителей, различие культурных эпох обуславливают существенное расхождение в трактовке этой (и других) категорий. Аристотель располагает этику как учение о счастье между психологией и политикой и видит ее основную задачу в формировании добродетелей и искоренении пороков граждан античного полиса. Аль-Фараби, как было уже сказано, создает целостную онтологическую систему, в которой вопрос о счастье вводится в онтологическое, духовное пространство, поскольку добродетельный город вписывается в структуру универсума, является ее составной частью.

Представляя исламский мир, аль-Фараби в своем диалоге с Аристотелем воспримет его идеи о различении мнимого и подлинного счастья, согласится с определением Стагирита, согласно которому счастье есть деятельность души согласно добродетели. Это и составит ту общую основу, которая позволит диалогу состояться. Но аль-Фараби будет решительно настаивать на онтологическом статусе счастья, на его сопряженности с духовным совершенствованием и приобщением к высшей сущности /7/.

Еще одна прядь (или нить, но тогда закрученная?) ризомы - диалог аль-Фараби и Ф. Ницше. И снова по проблеме счастья. Фигура Ницше выбрана не случайно. Он стоит у истоков постклассики, подвергая критике (деконструкции, деструкции?) всю западную модель культуры с ее логоцентризмом, рациоцентризмом, этноцентризмом (и фаллоцентризмом добавит позже Ж.

Деррида). Ницше вобравший в себя дух Европы, бросает перчатку западной культуры отваживается на рискованную дуэль, которая стоила ему здоровья и жизни. Он совершает поворот к Востоку, грезит о многострунной культуре, о веселой науке, о счастливой философии. Западный мир, углубившись в гносеологические проблемы, посчитав проблему счастья легковесной, несерьезной (страницы счастья – пустые страницы истории, – по словам Гегеля). Ницше возрождает идею блаженства, мощи, радости, переизбытка жизненных сил и на этой почве вступает в диалог с аль-Фараби. Есть общая основа для разговора двух именитых собеседников.

Но аль-Фараби упорно настаивает на различиях. Их диалог – сочетание несочетаемого, несогласованное согласие. Восточный мыслитель говорит о подлинном счастье, исключительно в измерении духовности; совершенствование есть постоянное возрастание в стремлении постигнуть Первосущего. Для Ницше, который, по словам Бердяева, устремляется не ввысь, к небу духовности, а напротив, к земле, к языческим дионисическим стихиям, счастье лишено духовно-нравственных характеристик. Конечно, в современном мире, где люди утрачивают самое ценное – способность любить, понимать друга, находить общий язык, сострадать и доверять друг другу, позиция аль-Фараби представляется более оправданной и востребованной.

Содержательный диалог разворачивается между аль-Фараби и М. Хайдеггером, проектирующим фундаментальную онтологию. Оба мыслителя, как было уже сказано выше, включают человеческое бытие в ткань бытия-как-такового (у аль-Фараби – добродетельный город, у Хайдеггера – экзистенциальная аналитика *Dasein*). Оба придают онтологический смысл социальным структурам и человеческим взаимоотношениям, в особенности, общению и взаимопониманию. Оба влекутся к высшей духовной реальности (у аль-Фараби – Первосущий, у Хайдеггера – «смысл бытия»). Но каждый диалог предполагает не только общность позиций, но и их различие, иначе он просто теряет смысл. Аль-Фараби, репрезентируя исламскую духовность, начинает описание своего грандиозного сооружения, объединяющего надлунный и подлунный миры вместе с добродетельным городом и его жителями, с выяснения характеристик всесовершеннейшей первой сущности. Именно Первосущий – источник Бытия и его смысла, а также всех духовно-нравственных добродетелей и ценностей: мудрости, истины, красоты, любви, понимания. У Хайдеггера, который слышит грозные раскаты кризиса западной культуры, настроение не столь оптимистичное. Он, напротив, начинает с исследования человеческого бытия, *Dasein*, чтобы обнаружить изначальное единство человека и мира, человека и другого человека, утраченное Западом. *Dasein*, освобождаясь от обезличивающей власти *das Man*, преисполняется решимостью и экзистенциальной волей: пробиться к смыслу Бытия, разглядеть через окошко Бытия свет подлинной Истины.

Но главное произведение Хайдеггера «Бытие и время» осталось не законченным. Удалось ли экзистирующему *Dasein* осветить мрак своего бытия к смерти высшим смыслом? Поэтому Хайдеггер призывает сделать «шаг

назад (к аль-Фараби? – Г.С.) из только представляющей, т.е. объясняющей мысли в памятную мысль». Не вызвана ли эта тоска тем, что центральная проблема «Бытия и время» осталась открытой?

Так плетется сеть взаимовлияний, встреч и диалогов в культуре, та самая «мощная стереофония», о которой писал Барт. Если труды Аристотеля получают новую трактовку с позиций постклассики, его диалог с аль-Фараби изменяет свою форму и содержание. В свою очередь, новые интерпретации наследия аль-Фараби обнаружат неизведанные грани его диалога с Аристотелем. То же можно сказать о диалоге аль-Фараби с Ницше, Хайдеггером и другими мыслителями западного и восточного ареалов. Множество голосов («гул языка», по Барту), резонирование интерпретаций и реинтерпретаций, возвраты в прошлое и прорывы в будущее. От диалога как формы взаимопонимания культур – к ризоме.

Следующая встреча аль-Фараби – с Умберто Эко. Объясняю, почему. Оба мыслителя – энциклопедисты: философы, семиотики, логики, эстетики, лингвисты. Труды обоих составляют эпоху в истории мировой культуры, хотя и отстоят друг от друга по времени создания больше, чем на тысячу лет аль-Фараби жил и творил на мусульманском Востоке. Умберто Эко жил и творил тоже в средневековье, но в христианском, в своем знаменитом романе «Имя Розы». Для обоих первостепенными были проблемы веры, истины, знания, человеческого общения и взаимопонимания. Компаративистский диалог, как фрагмент ризомы, может оказаться весьма плодотворным. Но прежде я раскрою основные идеи философского романа «Имя Розы». Итак, мы снова в средневековье, но в средневековье не аль-Фараби, а Умберто Эко.

Есть все-таки бесспорные истины. Например, взаимопонимание подразумевает структуру диалога, обращения «я» к «ты». Много глубокомысленных, теоретически насыщенных размышлений обсуждают столь популярную в философии тему диалога: от Платона до Г.-Г. Гадамера и Ж.-П. Сартра. Диалог имеется в виду прежде всего глубинный экзистенциальный, подразумевающий совместное приобщение к смыслам и неизбывным ценностям, в отличие от, так сказать диалога функционального, служебного, обыденного, прагматичного. Диалог предполагает некую общность, «стартовую площадку», иначе разрывы и пропасти непонимания окажутся в принципе непреодолимыми. Но одновременно диалог может состояться только тогда, когда намечено провоцирующее несогласие, обнаружено раздражающая непохожесть и чуждость. Можно выслушать мнение другого, принять его к сведению, но остаться при своем. Можно создать интегрированную структуру, сложить в согласованную сумму свое суждение и дополняющее замечание собеседника. Но только тогда, когда в «полете» диалога мы лично изменяемся, взаимно побуждая друг друга к открытию того, что было нам обоим неизвестно до нашей встречи, мы создаем общее поле, единый горизонт диалога. Этот тип общения философы называют экзистенциальным, понимая диалог как форму взаимного личностного творчества, и более того, совместного прорыва к абсолютному началу /8/. Диалог культур и цивилизаций, эпох и народов,

религий и конфессий – это, по большому счету, всегда диалог людей, которые могут взглянуть в глаза друг другу, проникая в сокровенные тайники души собеседника.

В том, что я сейчас сообщила, нет ничего нового. О диалоге писали и пишут, читали и читают. Для меня это только зачин. Чтобы выдвинуть другой, менее бесспорный тезис: сегодня, в эпоху глобализации и Интернета, формируется иной тип коммуникативности и общения: нелинейного «круглого», сетевого, ризоматитического. У иного теоретика от этих терминов появятся колики. Ему так и захочется заткнуть уши и в негодовании замахать руками: опять эти постмодернистские штучки! Надо говорить о вселенском, универсальном, общечеловеческом, духовном, а тут какие-то непонятные, чудовищные ризомы и симулякры! Думаю, что к теме надо отнестись по-философски, в том смысле, как это понимал Ницше. Не пытаться залить уши воском, а напротив, улавливать музыку жизни. Смотреть на нее со всех сторон, снизу, сверху, с дальнего и ближнего расстояний. Вести «скверную игру»: быть изобретателем ценностей, путешественником, коллекционером, авантюристом, дуэлянтом. Не опасаться, что страсти растопят лед философских добродетелей.

Постмодернистская авантюра – не просто философский соблазн, дань быстроизменчивой моде. В странных терминах, заимствованных из соседствующих областей знания – ботаники, астрономии, лингвистики – предпринимается попытка философского осознания глубинного цивилизационного сдвига, предполагающего переосмысление фундаментальных категорий объективного и субъективного, реального и идеального, социального и индивидуального. Обнаруживаются иные конфигурации онтологического и, соответственно, антропологического и гносеологического измерений бытия. Виртуальная реальность, конец эпохи репрезентации, тотальная инфляция логики знаки, торжество симулякра над копией, децентрация всех и всяческих структур, кодов, метафизических моделей сознания, а темпоральная история, совмещение эпох и времен, деконструкция классического образа жизни с его упорядоченной системой категориальных определений, новое социальное место человека в средоточии информационных потоков, на «почте» (post)...

Философия, если она хочет быть по-прежнему бесстрашной и неутомимой, готовой к интеллектуальным борениям, призвана к осмыслению глобальных вселенских перемен. Постмодернизм берет на себя смелость сказать свое слово по поводу развернувшихся в культуре масштабных событий. Не все удастся, не все получается – а когда это было, чтобы ухватить коварный, изменчивый мир в философской конструкции? Теории и гипотезы, как пчелы в улье, жалят, жужжат, о чем-то догадываются и сменяются другими, не менее самонадеянными и дерзкими. Какой бы изощренной и продуманной ни была система, всегда найдется нечто, ускользающее из-под ее назойливой опеки, поддразнивающее «и» с многозначительным вопросом.

Так и постмодернизм с его отпугивающей сверхсложной терминологией – всего лишь очередная дерзкая атака, вызов, попытка разобраться в происходящем, может быть, нежелаемых, но неизбежных катаклизмах, трансформа-

циях культуры и самого человека. Я не знаю пока другого философского направления, которое бы отважилось перевести на язык терминов совершенно не поддающиеся разумению преобразования в человеческом бытии – отсюда необходимость изображения или заимствования понятий, их отталкивающая эпотажность. Не буду выступать в роли адвоката постмодернизма. Он в том не нуждается, да и у меня другая задача.

Мой тезис, повторю его еще раз, не отвергая принципа диалога, показать, что он, этот диалог, включается в более сложную, разветвленную сеть современных коммуникаций. Это можно назвать «нелинейным письмом», «круглым мышлением» (П. Флоренский), конstellляцией (Т. Адорно) рассеянием (Ж. Деррида), серией (Ж. Делез) и, наконец, ризомой (Ж. Делез, Ф. Гваттари). Взаимопонимание осуществляется не только и не столько согласно структуре диалога «я-ты», но согласно перекрестному взаимовлиянию множества «я» и множества «ты», их бесчисленным встречам, контактам, возвратам, прощаниям, без доминирования, лидерства, в свободном доброжелательном взаимодействии. Это – «соцветие, даже соцветия вопросов, часто лишь намечаемых и не имеющих еще полного ответа, связанных же между собою не логическими схемами, но музыкальными перекликами, созвучиями и повторениями» /9/.

Подобный тип общения и взаимопонимания Барт связывает с таким понятием, как Текст, противопоставляя его произведению. Осуществляя диалог читателя и автора, произведение перетендует на завершенность. Его можно укротить, заточив в рамках библиотеки. Другое дело – Текст. Он вызывает к иной модели взаимопонимания: не диалог, но ризома. Поэтому его нельзя удержать в стенах библиотеки. Текст рвется в прошлое и одновременно – в будущее, собирая гроздь далеких и близких реминисценций, денотативных значений, вступивших в брак с бесчисленными коннотациями, порождаемыми чувствованиями и восприятиями когда-то живших и все еще не желающих уходить. Текст несет с собой эхо столетий, гул языков. Диалог – только слабый звук в этом мощном рокоте голосов.

Взаимопонимание как ризоматическое общение, поглощающее диалог? В первом приближении пусть это звучит именно так. Не могу же я нарушить условие герменевтики о темпоральности понимания и сказать все, что хочу сказать, сразу и окончательно, без поддержки и помощи процедур времени. Взаимопонимание как ризома включает в свой сюжет темы языка и семиотики, столь бурно обсуждаемые в постмодернистском дискурсе. И не только. Выясняется, что и в других эпохах – в средневековье - проблемы языка, знака, семиотики (пусть таких терминов еще не придумали) привлекали, самые выдающиеся умы. И тогда взаимопонимание осуществлялось не только через диалог, но напоминало скорее ризоматическую процессуальность, подвижную и многоцентричную. Глобализация только вывела на поверхность и сделала явной скрытую, но всегда живую тенденцию.

Оставаясь вблизи высказанного тезиса: взаимопонимание как ризома, сеть неуловимых симулякров, пересекающихся взаимовлияний, рискну ввести и другие термины, непривычные для уха добропорядочного философа-

классика – прежде всего, детектив. Это позволит прояснить (а может, запутать?) высказывание о взаимопонимании – ризоме. Сошлюсь, чтобы как-то оправдаться, на статью «Детектив» в современной энциклопедии «Постмодернизм» /10/. А еще лучше – на автора нашумевшего философского (исторического, семиотического) романа «Имя розы» Умберто Эко /11/. Романа, написанного в жанре детектива, но не классического, а постмодернистского.

И в том, и в другом источнике говорится о возможном понимании и трактовке философии как детектива «В сущности, основной вопрос философии (и психоанализа) –эта и основной вопрос детектива: кто виноват». Классическая философия воспроизводит схему классического детектива: есть определенная онтологическая модель, отношение к ней познающего субъекта, решающего извечную проблему поиска универсальной, всеобщей истины. В классическом детективе присутствует непреложная презумпция: совершено преступление и необходимо выяснить, что произошло на самом деле, добившись торжества справедливости.

В модернистском варианте семантика детектива воспроизводит уже другие мотивы. Существует множество вариантов, версий преступления, хотя задача следователя по-прежнему заключается в поиске «действительной» версии. И, наконец, постмодернистский детектив, нарочито вызывающий: нет никакой действительной версии, все линии переплетаются, жертва – это и есть убийца, убийца – это и есть жертва. «Современный детектив» не просто несет на себе печать специфики культуры постмодерна, но и выступает специальным жанрово-семантическим полем реализации его программных посылок /13/.

Предвижу новую волну несогласия. Но для развертывания тезиса о взаимопонимании – ризоме вступление в пространство «Имя розы» дает желаемые аргументы. Почему читатели любят детективы? – вопрошает Эко. Не только потому, что там торжествует справедливость и утверждается норма, моральная и юридическая. Но скорее потому, что детектив втягивает в интригу, «его сюжет – это всегда история догадки. В чистом виде... и медицинский диагноз, научный поиск, метафизическое исследование – тоже догадки» /14/. Философия, как и детектив, всегда решает логические задачи, пытаясь подобрать ключ к самым неприступным, дверям, казалось, запечатанным таинственной рукой. «Внешний сюжет детектива выстраивается как история раскрытия преступления, а внутренний – как когнитивная история решения логической задачи» /15/. Постмодернистский детектив – не только одна когнитивная история, но сериалы, переплетение версий. Ризоматическая сеть возможных вариантов, для расследования и понимания которых одной логики в ее классическом виде явно недостаточно.

«Имя розы» - философское произведение в жанре детектива. В современном дискурсе философия освободилось от классических требований выдерживать строгий академический стиль, подстраиваться под научные критерии и формы. «Наукоучение» Фихте, горделивая систематика Гегеля, «Философия как строгая наука» Гуссерля... Ныне можно вздохнуть с облегчением

и вспомнить, что дело философии невозможно втиснуть прокрустово ложе науки. Это скорее философствование, свободный духовный опыт, как то было ведомо Платону и как об этом пишет Витгенштейн. А значит жанры могут быть разнообразными: философские романы (начиная с Томаса Манна), путевые заметки («Америка» Жана Бодрийяра), дневники («Дневник соблазителя» Серена Кьеркегора), письма («Столп и утверждение истины» Павла Флоренского). И наконец детектив – самый «метафизичный и философичный жанр» (Умберто Эко).

Более того, вступают на сцену не только прежде казавшиеся нефилософскими жанры. Постмодернистская закваска смешивает, спутывает жанры, побуждая к пересечению границ и жанров, и форм культуры: искусства, науки, философии. Современные гуманитарии избегают коварного и претенциозного звания философов. Их игра – «между». Между наукой, искусством, чистым теоретизированием, обыденным опытом. «Имя розы» демонстрирует нам такой опыт: и детектив, и исторический роман, и семиотическое исследование, и философский трактат. Смешение, «меланж» (Мерло-Понти) не только жанров, но и форм культуры, постмодернистская «плоть мира», порождаемая роящимися образами стоящих друг против друга зеркал.

Конечно, детектив избран как жанр не случайно. Автор с первых же строк заманивает читателя, прозрачно намекая, что его герой, средневековый сыщик Вильгельм Басквервильский превосходит появление знаменитого Шерлока Холмса, а его послушный ученик и рассказчик Адсон именем своим перекликается с подручным Шерлока Ватсоном. Эко проводит знаменательные параллели, сообщая, как средневековый сыщик описывает пропавшую лошадь, называя место ее пребывания, хотя бегство случилось до его прибытия в аббатство. Все настраивает читателя на детективную интригу. И она действительно развернется, но по правилам, совершенно неизвестным Шерлоку Холмсу, в постмодернистском ключе семиотического толкования ризоматической сетки всевозможных версий и гипотез.

Однако писатель тут же начинает другую игру. Исторический роман. Эко поселяется вместе с нами в средневековье как в современности или, если угодно, в современности, как в средневековье. Специалист по культуре и эстетике средних веков, автор известных трудов по семиотике, он собрал в фокус и сконцентрировал колоссальную мощь знаний об этой эпохе: диссертации, монографии, выписки, хроники, монастырские документации, теологические трактаты. Многое осталось «за кадром». Но без этого громадного эмпирического материала в книге не было бы такой энергетической, понятийной насыщенности.

Эко выделяет несколько типов исторических романов. В первом прошлое используется как антураж, фон для осуществления фантастических сюжетов («Властелин колец», всерьез и надолго возбудивший интерес широкой публики). Второй изображает эпохи через деятельность, жизнь и интриги великих людей («Петр Первый» А. Толстого). И, наконец, третий, к которому относится «Имя розы» - переселение в прошлое, воссоздание аромата эпохи, ее

характера и менталитета, культурных форм, включая ритуалы и обычаи – и все это через вымышленных героев. «Имя розы» отличается в ряду подобных произведений высоким накалом теоретичности. Я имею в виду философское осмысление истории средних веков. Мы не только оказываемся в средневековом монастыре со всеми присущими эпохе деталями архитектуры и быта. Мы участвуем в богословских, теологических дискуссиях, размышляем вместе с героями о судьбах мира и человеческом предназначении с позиций средневекового дискурса.

Средневекового? Ну, уж нет. В «Имени розы» мы оказываемся в постмодернистском номадологическом пространстве, где эпохи не ограничиваются диалогом. Они вступают в ризоматические связи, меняются местами, пересекаются, проникают друг в друга. История не знает завершенных, раз и навсегда свершившихся событий. Они совершаются вновь и вновь, с каждым новым поколением. История «подвешена в будущее» (Сартр). Ее надо «погладить против шерсти» (Беньямин). Именно такой опыт осуществляет «Имя розы».

И опыт удастся. Примечательно, что когда Эко приводил выдержки и цитаты из средневековых трактатов, его читатели негодовали: дескать, недопустимая модернизация. И, напротив, когда он вставлял современные амальгамы в виде цитат Витгенштейна и других постмодернистских авторов, опасаясь упреков в модернизации, читатели ликовали: вот оно, подлинное лицо средневековья!

Перед нами – историческая реальность. И одновременно-сюрреальность. Прошлое, вплетенное в настоящее и настоящее, погруженное в прошлое. Постмодернистский искус перебирания и переосмысления прошлых эпох со свободной сменой адресов времени. В прошлом Эко ищет причины сегодняшних конфигураций культуры, а в настоящем распознает следствия далеких причин. «Все проблемы современной Европы сформированы, в нынешнем виде, всем опытом средневековья: демократическое общество, банковская экономика, национальные монархии, самостоятельные города, технологическое обновление, восстания бедных слоев. Средние века – это наше детство, к которому надо возвращаться постоянно, возвращаться за анамнезом...» /16/.

Это другой взгляд на средневековье. Ведь традиционно мы вождедели к античности, с ужасом вспоминая о мрачном тысячелетии охоты за ведьмами и изощренных инквизиторских пыток; черная дыра всемирной истории! Страшные, выходящие за пределы возможного пытки и хладнокровное преследование жертвы инквизитором, испытывающим ни с чем не сравни мое сладострастие – все это присутствует в романе. Но написан он в постмодернистском стиле. А значит, нет и не может быть «черных дыр» и зияющих провалов. Ни одна эпоха не приносится в жертву другой. Каждая сохраняет свою самоценность. События не выстраиваются в ранжире линейного исторического прогресса, когда универсальный смысл поглощает и ассимилирует различия этносов и культур. История течет «многими прядями», струями, возвращаясь и вновь выбирая свои пути. Прошлое вторгается в настоящее, будущее проникает в прошлое, образуя многослойный, объемный образ вре-

мени. Реабилитация средневековья позволяет обнаружить в XIV веке современные постмодернистские идеи: ризома, констелляция, плато, симулякр. И конечно – язык и семиотика.

В глубокомысленном, пронизательном, послесловии Юрия Лотмана к «Имени розы» читаем: это – «роман о слове и человеке, семиотический роман» /17/. Эко заманивает читателя одной игрой – детективом, интригой, тут же включает другую – исторические хроники. Но, сам того не замечая, читатель начинает играть в самую трудную и поэтому самую увлекательную игру: семиотика, язык знаков и симулякров, их ризоматический процесс, отсутствие стержня и структуры в многообразии знаков, указывающих на возможные версии преступлений. Для меня эта игра весьма существенна – с позиций высказанного выше тезиса о взаимопонимании как ризоме, поглощающей множество диалогов.

И еще один важный разворот: о развлекательности, иронии и занимательности (напоминаю простодушному читателю, что я не пишу рецензию на роман «Имя розы», но приглашаю войти в средневековое постмодернистское пространство. И время!). Эко многие годы олицетворял высокий уровень и надежность элитарной академической науки, исповедуя принципы: «популярность у масс – признак недоброкачества научного продукта». Этот принцип выражал дух культуры и классики, и модернизма: противопоставление духовной элиты, призванной вершить судьбы культуры в таинстве творчества, и серой, посредственной массы, настроенной камертоном унылого штампа и апробированного рынком китча.

Хорошо известны дебаты Теодора Адорно и Вальтера Беньямина первой половины двадцатого о правах и возможностях массовой культуры. Адорно выступал в тоге верного рыцаря элитарной культуры, не доверяющего вкусу массовой публики. Высокообразованный, всесторонне одаренный, философ, музыкант, социолог, он создавал немислимые, виртуозные по философской технике тексты, вряд ли доступные пониманию массового читателя. Критики с досадой писали о темном и одновременно цветистом стиле, сравнивая длинные пассажи без единого абзаца с участком, огражденным колючей проволокой. Или – еще хлеще – с утюгом, утыканным гвоздями.

Вальтер Беньямин, друг и коллега Адорно, известный немецкий культуролог, автор не менее элитарных новаторских текстов, напротив, высказывал в дебатах другую позицию: массовое искусство несет в себе невиданные возможности и потенциалы. Надо преодолеть демаркационные линии, добиться пересечения территорий. Когда Адорно оказался в Америке (вынужденный эмигрировать из фашисткой Германии), он поначалу встал в непримиримую оппозицию к массовой продукции, культурной индустрии (Голливуд, джаз). И Америка с подозрением отнеслась к «аристократическому дэнди». Но вынужденный зарабатывать на жизнь социологическими проектами, элитарный философ изменил свои взгляды на соотношение двух типов культуры. Позже, уже в Европе, он писал, что и «высокое искусство», произведения, к примеру, Баха и Бетховена, могут быть превращены в китч, если исполняются во время праздничного ужина, становясь фоном приема или банкета. Макс

Шелер, как помним, отметил среди характерных черт современной трансформации культуры «восстание масс против элит». Примерно в то же время Хосе Ортега-и-Гассет издал знаменитое эссе «Восстание масс», где обличал посредственность, возжелавшую навязать свои критерии элите. Мартин Хайдеггер приостановил поток негодования, снисходительно пояснив в своей книге-крепости «Бытие и время», что усредненная повседневность, бытие анонима *das Man*, - не отчужденная «превращенная форма», а неизбежность и реальность *Dasein*, в которой пребывает человек и из которой освобождается только через экзистирование, выход к «просвету», «окошку» Бытия /18/.

Эко решает проблему постмодернистским способом. Как никто другой из выше названных. Он стирает границу между высоким и массовым искусством. Но совершенно непредвиденным путем. Он без обиняков признается: «я хотел, чтобы читатель развлекался как минимум столько же, сколько развлекался я». Но раз – влечение не означает от – влечения от существа проблемы, знаний и смыслов. Так понимал развлечение Сартр, помещая человека развлекающегося в один ряд с посредственностью и безликостью *das Man* Хайдеггера («все одинаково читают, все одинаково спешат от толпы. Все похожи на других и никто не похож на самого себя»).

Эко опровергает трактовку развлекательности и занимательности как поверхностного, бездумного времяпрепровождения, основанную на противопоставлении: элита-массы. Его сверхтеоретический, гиперфилософский роман, где герои формулируют философские концепты и приводят длинные цитаты из научных трактатов, был встречен на ура широкой публикой и уверенно занимает первое место в списке самых читаемых произведений вот уже многие годы. А фильм, снятый по книге, побил все рекорды, став одним из самых «кассовых», «конкурентоспособных» на кинорынке. Ошеломляющий успех, парадоксальный результат.

Сам Эко, видимо был тоже поражен и озадачен. В заметках «На полях «Имени розы» он объясняет себе и читателям, что же произошло. Оказывается все просто и не просто. Создавая постмодернистский дискурс романа, Эко обращался к идеальному читателю, который был бы в состоянии проникнуться духом воссоздаваемой эпохи, включиться в нескончаемые теологические дебаты, помогая сыщику Вильгельму читать таинственные знаки преступлений. Эко не мог ориентироваться на массового читателя в его первозданности. Но он сумел «переделать», перехитрить этого «лентяя» земли» (Ницше), заставить его пройти первые сто страниц, самых трудных и теоретически замысловатых. Но кто прошел этот путь, стал другим, приблизился к образу «идеального читателя». Так философ, устраивая охоту на читателя, делает его своей вожаемой добычей. «Входить в роман – все равно что участвовать в восхождении. Надо выработать дыхание, наладить шаг». Редакторы, насторожившись малодоступностью первых страниц, предложили их сократить. Но это значило бы поставить под сомнение проект «сотворить читателя, сделать его своей добычей». Эко, разумеется, принял свой план, размывая границы между высоким и массовым искусством.

Чрезвычайно помог ему один из его героев Адсон, от имени которого ведется рассказ. Простодушный, наивный, из числа простаков. Он и в старости, описывая события далеких лет, признается: «оставляю эти письма, уже не знаю кому, уже не знаю о чем». А Эко разъясняет: «моя цель была – дать понять все через слова того, кто не понимает ничего». Своей наивностью и прямодушием Адсон, как полагает автор, весьма способствовал успеху постмодернистского, почти «заумного» романа у массовой публики. Но писатель, думается, имел в виду и другое, доверив повествование простецу Адсону. Как в сказке Иванушка-дурачок оказывается всех умнее, так и наш простец ставит перед всезнающим сыщиком на первый взгляд невинные, но по существу самые сложные вопросы: что есть истина, которую мы ищем? Где она, подлинная правда, где можно с облегчением остановиться, уличив, наконец, преступника? Здравый смысл, оказывается, не такой уж простак. И об этом в свое время напомнил Ганс Георг Гадамер в знаменитой книге «Истина и метод».

Чтобы приблизиться к развертыванию тезиса о взаимопонимании – ризоме, введем еще один постмодернистский термин – лабиринт. Известный впрочем, с давних времен, но не получивший заветного статуса «философский». Вплоть до эпохи постмодерна: Эко – «абстрактная модель загадки – лабиринт». Но лабиринт лабиринту рознь. Есть лабиринт Тесея. Несмотря на блуждания и страх (предстоит встреча с Минотавром) его выручает нить Ариадны. Есть лабиринт в форме дерева: ствол и ветви-тупики. Это – известная метафора классической культуры. «И, наконец, существует сетка – то, что у Делеза и Гваттари называется ризома. Ризома так устроена, что в ней каждая дорожка имеет возможность пересечься с другой. Нет центра, нет периферии, нет выхода. Потенциально такая структура безгранична. Пространство догадки – это пространство ризомы». Средневековый сыщик Вильгельм пытается вникнуть в смысл многочисленных следов – знаков, оставленных неизвестным преступником, образующих зловещий лабиринт – ризому.

На вопросы наивного Адсона, Вильгельм снисходительно отвечает: «Всю поездку я учу тебя различать следы, по которым читаем в мире, как в огромной книге. Сказал же Алан Лилльский:

всей вселенной нам творение –  
будто бы изображенье...».

Многочисленные следы образуют ризому, пока что вне какого-либо смысла: множество версий, предположений, догадок. К моменту появления в аббатстве сыщика совершенно одно преступление – убийство молодого монаха Адельма, любознательного и устремленного к истине. И аббат намекает Вильгельму, что догадывается о причинах и следствиях, но не может приоткрыть тайну исповеди. Вильгельм быстро разгадывает этот след: запретная порочная страсть, терзающая другого монаха, Беренгара. Но линия только намечена. Каким образом Беренгару удалось склонить к пороку и довести до самоубийства невинного собрата, чем он его шантажировал? Пока Вильгельм решает эту шараду, совершается другое убийство, тоже молодого и не менее любознательного Венанция, искусного переписчика рукописей и знатока гре-

ческого. В скриптории Вильгельм обнаруживает на столе убитого загадочную книгу. Но не успевает ее изучить – его отзывают по срочному делу, и книга пропадает. Намечается другая линия, появляется таинственная книга, образ Загадочной, неприступной библиотеки. Вильгельм проявляет максимум усилий, но снова проходит слишком поздно. Он не предотвращает преступления как Холмс, но инициирует их, как Пуаро. На этот раз – Беренсар. Возникает тонкая веточка другой версии: все преступления по своему характеру прочитываются как кровавые знаки Апокалипсиса, как будто неведомый преступник выстраивает свои злодеяния в форме апокалипсического текста. Версия кажется Вильгельму весьма правдоподобной, но позже выяснится, что это был ложный след, и преступник намеренно вовлекал сыщика в ловушку.

Не успевает Вильгельм разглядеть ризоматические контуры гипотез и версий, как выясняется, что келарь аббатства и один из его монахов были связаны с отчаянным еретиком, подвергнутым страшным пыткам и мучительной смерти. Возможно, нить преступлений связана с темными мотивами еретического прошлого этих монахов? А тут еще появляется на сцене женщина – единственный любовный эпизод занимательного, развлекательного романа. Бедная девушка, вынужденная за кусок съестного отдаваться любострастным монахам, чтобы прокормить семью. Девушка, к которой воспылал незаконной страстью наш рассказчик и которая была объявлена прибывшими инквизиторами ведьмой. Может быть, все дело в ней? Вильгельм употребляет всю силу своего логического искусства, всю свою проницательность и глубоко мудрые, чтобы распутывать шаг за шагом узлы в сетке-лабиринте. И он доискивается до истины. И в то же время ее упускает. Как это понимать?

Пришла пора сказать, что сетка-лабиринт – только ризоматическая форма понимания, составленная из бесчисленных перекрестных диалогов. Но чтобы понимание (и взаимопонимание) состоялось, должен быть выявлен общий смысл, единое поле разговоров или истинная почва понимания, приобщаясь к которой ризома проясняет свои загадки. Но ведь постмодернизм настаивает на децентрации, фрагментарности, разломе единого? Именно так понимает свою позицию Вильгельм. Но он живет, по словам Эко, в недостроенном ризоматическом мире. А достроить, это значит вместе с Делезом убедиться в том, что постмодернистская поверхность, лист Мебиуса, делая акцент на различиях, сериях, в то же время не упускает мотивы единства. Но другого единства. Того, что осуществляется не за счет подавления, ассимиляции различий, но, напротив, только через различия и только благодаря им.

Современная модель единства истины порождается постмодернистским миром. Без этого единства культура расколется на тысячи осколков, мерцающим тусклым светом безнадежности. Речь идет о постклассических типах соотношения общего и единичного, о теме, может быть, самой животрепещущей в современном обществе. Как, вступая в порталы глобализации, сохранить свое собственное лицо, дорогую сердцу этническую самобытность? Как, путешествуя по маршрутам Интернета, не утратить вкуса к вещам, живой плоти реальности? Как, вступая в ризоматические коммуникации, услышать

голос другого? И как в этом случае поступать? Навязывать свою позицию? Или позволить другому говорить, но не принимать его взглядов в расчет? А может быть, учесть и его, и свои высказывания, по принципу дополнительности? Или, в конце концов, проникнуться его друговостью и из сочетания различий возрасти совместно в духовном совершенствовании, взаимно изменяясь и лично обогащаясь? Все эти вопросы концентрируются в модели постмодернистского типа единства, жизнь которому дают различия в их взаимосвязях и переплетениях.

Вот почему ризоматический мир Вильгельма не достроен. Он открыл ризому, царство различий, но не догадался, что и в сетке-лабиринте сохраняется нить Ариадны, хотя и другого качества. Вильгельм уклоняется от ответа на беспокойные вопросы Адсона: где же истина, почему учитель столь ироничен, почему отсылает к новым и новым аргументам, не в силах остановиться на чем-либо устойчивом, в себе очевидном? «Кто же был прав, кто оказался прав, кто ошибался?» - в отчаянии взывает Адсон. «Все были правы, все ошибались», - невозмутимо отвечает Вильгельм. «Значит, при решении вопросов вы не приходите к единственному верному ответу?» - не унимается дотошный Адсон, выражая неукротимую потребность «простецов» доискиваться до истины, чего бы это ни стоило. «Тут у меня возникло ощущение, что Вильгельма вообще не интересует истина... Он хотел развлекаться, воображая столько возможностей, сколько возможно» /22/. Ибо когда довольный ученик восклицал: «Так у нас есть ответ!», невозмутимый учитель остужал его жар: «Все, что у нас есть – это новый вопрос». Так что протест Адсон был вынужден сделать обнадеживающий вывод, что с логикой надо быть на «ты», вовремя к ней прибегать и вовремя из нее выбегать.

В этих пассажах появляются знакомые фигуры – скептика и софиста. Скептики, напомним, предъявили оппонентам аргументы-тропы, питающие их радикальное сомнение в познавательных возможностях человека. Одним из них пользуется Вильгельм: унылый регресс в бесконечность, когда один тезис нуждается в доказательстве через другой, этот второй, в свою очередь, требует подтверждения и так до бесконечности: нет прочной опоры, нет в себе самодостаточной истины, все зыбко и неопределенно. Этот троп опровергали не только античные философы. Он потребовал усилий и других эпох, вплоть до Гуссерля и Витгенштейна. Первый, освобождаясь от привычного, естественного мира с помощью феноменологической редукции, надеется избавиться от жала скептицизма в чистом трансцендентальном поле сознания. Второй убеждается, что мы вообще не в состоянии найти самоочевидные истины и надо отказаться от подобной гордыни, обживаясь в неуютном беспокойном мире и уповая на Бога.

Вторая фигура – софиста. Если ответа у Вильгельма все-таки нет, и истина оборачивается миражом, сетка-ризома превращается в лукавое «перетягивание канатов», в софистическую игру интересов, пользы и выгоды. Все правы, умей только доказать, что твоя корысть и есть истина, искусно воспользовавшись логическим инструментариумом. «Надо обманывать и изумлять

обманом, описывать вещи обратно предполагаемому, говорить одно, а подразумевать иное».

Средневековый постмодернист Вильгельм в образе софиста и скептика потому и приходит каждый раз слишком поздно. В конце концов он выбирает в сетке-лабиринте верную тропинку, но она снова ведет его в никуда. И более того, расследование Вильгельма становится причиной новых трагедий и в итоге ведет к гибели и всего аббатства и его знаменитой библиотеки. Страшный пожар, виновником которого становится... Вильгельм? Или еще один странный герой, старец Хорхе? Скорее, и тот, и другой. Точнее никто или некто, хайдеггеровский *das Man*.

Так что же разгадал и одновременно не разгадал вездесущий Вильгельм? Из всех многочисленных версий, составляющих густейший узор догадок, он выбрал одну линию, вопреки стараниям невидимого противника направить его по другому следу. Библиотека и упрятанная в ней таинственная книга – вот где надо искать! Внутренняя пружина криминальной интриги – интеллектуальный и личностный поединок двух главных персонажей – уже введенного в мой текст Вильгельма и пока упомянутого вскользь, но незримого присутствующего «преступника». Это один из самых почитаемых и авторитетных монахов, слепой старец Хорхе, подлинный властелин аббатства и его главного сокровища – библиотеки.

Смысл всего происходящего можно понять, вникнув в символ Библиотеки. Справедливо, конечно, что сталкиваются два понимания знания: все, что возможно для человека, он уже имеет. И надо только бережно хранить и воспроизводить знание, не допуская его сокровенным тайнам и вековой мудрости тех, кто может употребить его во зло. Библиотека поэтому должна держать оборону, не допуская в свои владения никого, даже монахов-переписчиков. Им отведено место в скриптории, куда книги приносит библиотекарь, доверенное лицо самого Аббата. А в библиотеке книги хранятся под замком, и по ночам там жгут ароматические, дурманящие травы, вызывающие жуткие видения, чтобы отпугнуть смельчаков, возжелавших пробраться в страшный лабиринт (Хорхе).

И второй принцип: знание невозможно законсервировать и удержать в узде. Только в приращении, открытии нового живет и сохраняется старое (Вильгельм и все погибшие монахи). «Идет борьба между двумя проектами жизни, личными и социальными: один проект упорно стремится к сохранению существующего, сохранению всеми средствами вплоть до уничтожения других людей и самоуничтожения; второй проект стремится к перманентному открыванию нового даже ценой собственного уничтожения». С этим мнением представителя «теологии освобождения» Леонардо Боффа нельзя не согласиться. Но сказать надо гораздо больше.

Идет столкновение не только двух социальных и личностных проектов, но и двух культурных эпох: классики и постмодерна. Библиотека олицетворяет прежде всего, онтологическую, космологическую структуру мира, как его понимает классика: гармония, целостность, упорядоченность, совершенство. «Ибо три условия должны сойтись для рождения красоты: прежде всего

целокупность, сиречь совершенство, и потому мы считаем уродливыми незавершенные вещи, далее, достойная пропорциональность, сиречь соразмерность, и наконец, яркость и светлота, и поэтому мы считаем красивыми вещи ясных цветов» /24/. Но это онтологическая структура – пришла пора – обнаруживает свою уродливость и устрашающую опасность. Хранитель гармонии библиотекарь Малахия имеет зловещий вид. Из-под надвинутого капюшона, создающего жуткое впечатление, тоскливо мерцают безжизненные глаза...

Онтологической структуре библиотеки соответствует определенная модель знания, которая стала жизненным кредо и высшей истиной для Хорхе. Библиотека хранит мудрость веков, в ее лабиринтах, воспроизводящих географическую карту, надежно упрятаны книги всех времен и народов, включая восточную мудрость, магию и волшебство. Мир клонится к упадку, грядут страшные времена. И библиотека должна следовать своему назначению: «противостоять этой гонке по краю пропасти, сохраняя, воспроизводя и оберегая сокровищ знания, завещанное нашими отцами». Однако молодые монахи, испытывая познавательное сладострастие, Владея многими языками культуры, намерены проникнуть в тайники Библиотеки, похитить запрещенные книги, чтобы с их помощью размокнуть все засовы и освободить заточенное знание. Этот план стоил им жизни.

Нерв проблемы и он же нерв криминальной интриги – отношение к знанию, столь различное для классики и постмодерна. Удержать, сберечь, сохранить, не допустить непосвященных, замуровать их и уничтожить, если они посягнут на «святая святых». И другой тип – выпустить знание на волю, не опасаясь, что «простецы» его исказят. Спокойно и без спешки перебирать накопленное, чтобы в бесчисленных комбинациях высветить нечто незнакомое.

Слепец Хорхе хранит в памяти бесчисленные тексты библиотеки. Он свято верит в свое высокое предназначение: не допустить к знанию непосвященных. И когда неугомонные молодые переписчики пытаются проникнуть в лабиринт, чтобы похитить некую Таинственную книгу, он принимает, с его точки зрения, единственное и вполне оправданное его позицией решение: пропитать Книгу страшным ядом. Теперь каждый, кто преодолел препятствия, прикоснется к ней и потом будет жадно читать, перелистывая страницу за страницей, смачивая время от времени пальцы слюной, поплатится жизнью за свою непозволительную любознательность. «Жертва отравляет себя сама. Именно в той мере, в какой она интересуется Книгой». Вот почему Хорхе убивает, не убивая. Великолепие и совершенство Библиотеки несет в себе смерть всем, кто проникает в ее запретные лабиринты.

Классическая модель отношения к знанию: оно элитарно, оно не для всех и каждого, его надо «оборонять», превратив библиотеку в крепость. Истребление нарушивших границу – вовсе не преступление, а святой долг защитников чистого Знания. Можно продолжить этот ряд высказываний. Знание, противопоставленное нравственности, возомнившее себя самостоятельным и самоценным, превращается в чудовище, пожирающее своих создателей: атомная бомба, нацистские лагеря смерти, Освенцим, где убийцы, «образо-

ванные» и приобщенные к науке, по всем правилам новейших научных технологий осуществляли массовое убийство, цинично заявляя своим жертвам: «Завтра ты будешь извиваться дымом из этой трубы». После Освенцима, скажет Адорно, преступно писать стихи. . .

Библиотека аббатства, вместилище тысячелетней мудрости, способна обезопасить это знание только ценой запрета. Но приходит другая эпоха. Знание рвется на свободу. Монахи высвобождают Книгу. Она переходит из рук в руки и несет смерть как кару за дерзость. Много раз она попадает на пути Вильгельма, но каждый раз ускользает, сохраняя ему жизнь. В конце концов, когда Книга почти им достигнута, Хорхе на его глазах жадно, торопливо пережевывает страницу за страницей, а потом, преследуемый противниками, швыряет факел в библиотечные ряды. И все поглощает пламя – и Хорхе и его сокровища, и таинственную Книгу. Так гибнет библиотека и все аббатство, оплот классического миропорядка и классического типа знания, предназначенного только для посвященных.

На смену грядет другая онтология, где меняются местами субъективность и объективность, где реальность становится иллюзией, где происходит «удаление от корней» (Хайдеггер) и между человеком и миром «вставляется» множество посредников, «следов» - мир информационных технологий, коммуникативных языков. Интернет, громадная сеть библиотек – сменяет крепость-библиотеку Хорхе. Знание выпущено на волю, для всех и каждого. Громадная, всегда готовая к услугам Библиотека, снявшая все запреты и препятствия к свободной циркуляции информационных потоков.

Но что это за таинственная Книга, погоня за которой стоила жизни многим и многим любознательным и, в конце концов – всему аббатству вместе с самым крупнейшим в Европе вместилищем древней мудрости? Наверное, это книга магии, содержащая ключ к самым сокровенным тайнам мира? Так думает догадливый читатель, но в итоге он вынужден Разочароваться. Книга, ставшая причиной гибели классической модели Библиотеки – считавшаяся утраченной вторая часть «Поэтики» Аристотеля, посвященная теме комедии и смеха. Эко в своем амплуа: книга о смехе, заточенная в страшном лабиринте, вырывается на свободу даже ценой своей гибели.

Философия и смех. Эти два понятия воплощают для Хорхе все опасности мира. Философия покушается на незыблемость и абсолютность имеющегося знания, претендуя на истолкование мира силами человеческого разума. А смех, тема «Поэтики» Аристотеля – самое страшное и недозволенное для Хорхе, потому что снимает все границы и запреты, позволяет непосвященным вторгаться в пределы библиотеки, похищая заветные сокровища. Смех, рассуждает Хорхе, дозволителен на карнавалах, где все выворачивается наизнанку и на время «простецы» могут вообразить себя мудрецами. «Смех становится низким занятием, отдушиной для простецов». Но с окончанием карнавала смех оборачивается преступлением. Потому что он претендует на изменение своей функции: «смех возводится на уровень искусства, смеху распаивается дверь в мир ученых, он становится предметом философии и вероломного богословия» /25/.

Вот что признается опасным! Вот что обливается ядом! Вот из-за чего грядет преступлений! Из-за книги Философа. И о чем? О комедии, о смехе. Еще до финального аккорда, раскрывающего тайную пружину преступлений, монахи постоянно обсуждают тему смеха. Молодые, рвущиеся в бой, ссылаются на ненайденную книгу Аристотеля, где он считает смех делом серьезным, открывающим пути к истине. Ему вторит Плиний Младший: «Когда же притом смеюсь, веселюсь, играю, я человек». Хорхе, еще не разоблаченный преступник, скрывающий во тьме лабиринта-библиотеки книгу о смехе, всегда ожесточенно опровергает серьезность смеха, утверждая заносчиво и безапелляционно, что смех – это глупость: «Душа спокойна только тогда, когда созерцает истину и наслаждается сотворенным добром и над истиной не смеются... смех источник сомнения» /26/. Вот и высказался Хорхе откровенно и без утайки. Смех подрывает прочные, незыблемые устои, вызывает сомнения в прежде безупречных истинах, раскачивает лодку познания.

Странный все-таки философский детектив у Эко! Преступления совершаются не ради присвоения наследства (Холмс и Пуаро распутывают именно такие истории). Причина, вызывающая столь ожесточенное сопротивление – книга Философа. Причем, книга о Смехе и Сомнении.

Причина эта – самая веская и превосходящая по важности все прочие мотивы преступлений – богатство, любовь, ревность, месть. Схватка не на жизнь, а на смерть разыгрывается между двумя мировоззрениями, двумя культурными эпохами. Классика (и модерн) не приемлют смеха в его функции ниспровергателя догм и подточенных молью традиций. Дионисические оргии, когда с цепи спускается самое необузданное сладострастие, средневековый карнавал, когда на время дозволяется недозволенное, что снимает напряжение, вызревающее в недрах культуры, с этим надо согласится. Но в теорию и философию вход смеху воспрещен. Невозмутимый лик классики – серьезность, солидность. «Мы не люди, мы-чири», - скажет позже Ницше. Все великие философы опасались, что солнце улыбки растопит лед их философских добродетелей. Grimace Смеха, сетовал Гоббс, -искажает благородные правильные черты. В изгнании Смеха выражается характер классической философии, претендующей на наукообразность и строгую доказательность. Именно поэтому книга Философа Аристотеля о смехе оказалось утраченной. Ее спрятали, уничтожили как опасную преступницу.

Вильгельм представляет другую эпоху. Смех должен выйти из подполья философии. Не зря ведь Ницше собирался отличать подлинных философов по умению смеяться – золотым смехом. Вильгельм не собирается превозносить одну противоположность вместо другой. Постмодернист не знает бинарных оппозиций. И серьезность, и смех – вот его позиция. Отвечать шуткой на серьезность и серьезностью – на шутку. «Граница между лекарством и ядом почти незаметна, греки и то, и другое называли *pharmakon*».

Каковы же две фигуры, воплощающие две эпохи и два миропонимания – Вильгельм и Хорхе? Кажется, что симпатии автора на стороне следователя. Во всяком случае, не он совершает преступления. Напротив, он разгадыва-

ет сложные хитросплетения ризомы-лабиринта, считывая знаки и улавливая следы-симулякры. Но чего он добивается? Несмотря на свою гордыню и самолюбие, скорость и безупречность дедукций, он так и не приостановил цепь преступлений. Напротив, убийства участились, в смертельную ловушку Хорхе после разговора с Вильгельмом попадает сам аббат, а разоблаченный и достигнутый преступник на глазах у правдолюбца сыщика не только переживает страницы книги, в которой им же самим заложена сила тысячи скорпионов, но и поджигает библиотеку, как современный смертник-террорист. И все усилия побороть огонь оказываются тщетными. В обгоревшей рясе, с обожженным лицом, Вильгельм пытается залить бушующее пламя большой кастрюлей с водой. Адсона охватывает жалость при виде плачущего Вильгельма, аллегории человеческого бессилия. И ученик вспоминает историю, рассказанную Августином Блаженным. Как однажды увидел он на берегу мальчика, вычерпывающего море ложкой. На недоуменный вопрос он ответил старцу: то же самое делаешь ты, стараясь разгадать источники божественной премудрости...

Вильгельм не выдерживает экзамена на образцового детектива, не оправдывает ожиданий читателей. Думаю, это происходит потому, что он «не достраивает» пространство постмодерна. Он расколол, разбил единство классической истины: надо «вообразить любой возможный порядок и любой возможный беспорядок». Но он не нашел постмодернистских моделей единства – через дивергенцию серий, через напряжение различий. А без единства понимание и взаимопонимание не достижимы. Это чувствует еще до катастрофы «простец» Адсон, жадно стремящийся к Истине. Уклончивость Вильгельма, ниспровержение им истины с пьедестала настораживают молодого монаха: может ли называться Учителем тот, кто не стремится к Истине, не способен познать Единое, теряясь в игре различий и сложном рисунке ризомы-лабиринта?

Хорхе – тоже не серийный убийца классических детективов. Он вдохновлен, как ему кажется, высокой идеей Служения Истине. Знания требует не разыскания нового, но охраны уже полученного. Его долг – защищать Библиотеку от «преступников», которые посягают на ее сокровища. Он выполняет свой долг до конца, не жалея и собственной жизни и даже самой Библиотеки. Уж лучше пусть Знание погибнет в бушующем пламени, чем выйдет на свободу! Слишком сильная любовь к истине ослепляет старца настолько, что все в его восприятии переворачивается: он поборник и защитник разума, Вильгельм и любовно-страстные монахи – преступники.

Но разве может любовь к истине быть чрезмерной? Думаю, что Хорхе охвачен страстью к единому, не знающему различий, пожирающему их словно пламя. О таком всеобщем понятии Адорно, обличая классический дискурс, писал, что оно ведет себя как диктатор на троне, не оставляя никаких возможностей для протеста и ассимилируя энергию единичного /27/. Поэтому служение истине оборачивается для Хорхе цепью преступлений, поглощающих и его жизнь, и его истину. Не случайно Хорхе – слепец, хранящий

в своей памяти бесчисленные тексты библиотеки. Слепая книжная ученость, толкающая к преступлениям.

Название романа шантажирует, провоцирует, интригует, переключаясь с последней фразой текста, латинским изречением «Роза при имени прежнем – с нагими мы впредь именами». Читатели недоумевают – при чем тут роза, как толковать изречение? Автор не берется объяснять и интерпретировать. Это не его задача. Он ждет от читателей неизвестных для него самого толкований романа. Доставляющих ему радость и удовлетворение. «Поэтическое качество я определяю как способность текста порождать различие прочтения, не исчерпываясь до дна» /28/. С позиций постмодернизма, нет окончательного, завершенного художественного (и философского) текста. Каждый раз он рождается заново, перетекая через замысел автора, продуцируя новые смыслы в авторских прочтениях.

Впрочем, Эко слегка помогает разобраться в наименовании романа. Поединок Вильгельма и Хорхе завершен. Расследование лабиринта-ризомы обнаружило преступника. Но он никого не убивал. Жертвы – они же собственные убийцы. А может быть, убийца – сам Вильгельм? Ведь с его появлением преступления стали каждодневными, а он всегда являлся слишком поздно, к досаде читателя, инициируя следующую трагедию.

Библиотека, воплощение классической онтологии и понимания истины, сожжена. Таинственная книга, из-за которой свершилось столько преступлений, тоже осталось в пепелище. Столь ревностно охраняемые знания, воспроизводимые и поддерживаемые каторжным трудом монахов-переписчиков погибают в несколько часов. Остались с нагими именами, без прежних фолиантов Вильгельм и его спутник. И только роза сохранила и свой цвет, и свое имя. Роза как символ надежды? Эко ссылается на стихотворение испанской поэтессы:

Роза алая, зорькой ясной  
 Возвышаешься, горделиво,  
 Багрецом и краскою красной  
 Истекают твои извивы,  
 Но хоть ты и дивно красива,  
 Все равно ты будешь несчастна.

Мне же вспоминается стихотворение француза Ронсара о розе, которая посылала свои ароматы небу, озаряя все вокруг сиянием неземной красоты. И даже когда злая судьба настигла ее и нежные лепестки увяли: «Живая или мертвая, ты все равно остаешься розой».

Знание, заключенное, в темнице библиотеки Хорхе, погибло. Но «роза при имени прежнем...».

Эко не скрывал, что прототипом его Хорхе оказалось реальное лицо, его друг Хорхе Луис Борхес (который, разумеется, никого не убивал, разве что литературных противников в словесных поединках). Философия как детектив – эта идея была, по-видимому, воспринята Эко у Борхеса. Один из самых читаемых интеллектуалами второй половины XX века, непохожий ни на кого, не желающий вписываться в ряды поборников даже самых элитарных

литературных направлений, Борхес в своих многочисленных эссе-новеллах вместил громадную «Вавилонскую Библиотеку» мировой культуры. Мифы, образы, символы, религии, философские концепты – вот действующие лица его текстов. В поэтической, художественной форме автор обсуждает самые философичные проблемы, втягивая на территорию философии широкую публику, заворуженную очарованием интеллектуализма. Борхес любит занимательность, интригу, детективные сюжеты с самыми неоднозначными концовками – загадками («Евангелие по Марку», «Сад расходящихся тропок»).

Его излюбленные метафоры – Библиотека, Книга, Лабиринт тоже были заимствованы и переосмыслены Эко. Тем удивительнее что виновник всех преступлений в «Имени розы», роковой убийца, никого не убивающий, человек, спаливший дотла самое для него и для всей истории дорогое, не пожалевший и собственной жизни – Хорхе по своему внешнему виду, обстоятельствам жизни (энциклопедист, слепец, распорядитель Библиотеки) и даже по имени отсылает к своему прообразу, реальному Хорхе Луису Борхесу. Когда читатели засыпали Эко вопросами – почему у него так «совпадают» два Хорхе и почему Борхес у него такой плохой, Эко отвечал: «А я сам не знаю. Мне нужен был слепец для охраны библиотеки...но библиотека плюс слепец, как ни крути, равняется Борхес». Эко и сам сначала не подозревал, что именно Хорхе станет в его романе убийцей. К такому решению его подтолкнула логика детектива. Думаю, что это не очень убедительное оправдание. Видимо, сыграли роль личные мотивы: «долги надо выплачивать». Наверняка реальному Хорхе появление его литературного двойника – убийцы (а в 1980 году, когда роман увидел свет, Борхес находился в преклонном возрасте) было подобно удару кинжалом в самое сердце. Здесь уже Эко выступил а роли, которая могли бы породить новую детективную историю.

Важно не путать реального Хорхе и его вымышленного двойника. Конечно, прежде всего потому, что Борхес никогда не был героем или антигероем детектива. Но самое главное, по своим мировоззренческим установкам Хорхе реальный и Хорхе из «Имени розы» расходятся весьма радикально. Трудно поэтому согласиться, что «по мнению Эко... борхесовский лабиринт Вселенной – системен и структурен, выход из него предопределен самим фактом его существования» /29/. Так понимаемый лабиринт Борхеса отождествляется с Библиотекой-лабиринтом Хорхе. «Пожар, уничтоживший библиотеку у Эко – это не столько воображаемая на знаковом уровне процедура разрушения борхесовского лабиринта, сколько символ смены доминирующей парадигмы мироописания как итога интеллектуальной революции постмодерна» /30/. Эко, согласно такой трактовке, противопоставляет устаревшему, «структурному» лабиринту Борхеса делезовскую метафору «лабиринта-ризомы». В романе так и происходит. Но реальный Борхес явно не согласится с подобным приговором. Напротив, он союзник Эко, выразитель тех же постмодернистских идей. Его лабиринт – явно выраженная ризома, ветвящаяся не только в пространстве, но и во времени. Сошлемся на Делеза, который цитирует Борхеса в подтверждение правомочности постмодернистской «серийной» литературы /31/.

В известной детективной новелле Борхеса лабиринт-ризома предстает как «сад расходящихся тропок». Герой новеллы, от лица которого ведется повествование, агент германской разведки, работающий против англичан. Его цель – выведать, в каком английском городе базируется новый парк британской артиллерии. Задание выполнено, но передать сведения агент не успевает. Хладнокровный капитан Ригард Мэдден с лошадиным лицом вот-вот его арестует. И агент принимает сверхординарное решение: спешит на пригородный поезд, чтобы добраться до известного английского сиолога, имя которого совпадает с названием того города... Агент, и это весьма существенно для Борхеса – китаец, и он спешит к сиологу со своим страшным замыслом.

Альбер – таково имя ученого – встречает его приветствуя на родном языке и радостно сообщая, что тайна прадеда агента, знатока древностей и толкователя канонических книг, разгадана. Прадед этот обещал создать Книгу и построить Лабиринт. Но после смерти никакого Лабиринта не было обнаружено, а Книга оказалось собранием бессвязных фрагментов; на одной странице героя убивают, на другой он снова жив. Но синолог догадался, что книга и есть Лабиринт, где в отличие от общепринятых норм, герои не выбирают одну возможность, одно будущее, но принимают сразу все выборы, порождая множество вариантов будущего, которые, в свою очередь, ветвятся и множатся. Книга и есть Лабиринт-ризома, не только в пространстве, но и во времени. Ее автор «верил в бесчисленность временных рядов, в растущую, головокружительную сеть расходящихся, сходящихся и параллельных времен. И эти канва времен, которые сближаются, ветвятся, перекрашиваются или век за веком так и не соприкасаются, заключает в себе все мыслимые возможности» /32/.

Ученый, разгадавший вековую тайну, вдохновлен своим открытием и неожиданной возможностью поведать о нем потомку прославленного человека. Гость упивается музыкой родной речи и рассказом о деяниях своего предка. Но это только одна из расходящихся тропок сада. Ризома-лабиринт становится реальностью. Ведь предупреждал синолог: «Вы, например, явились ко мне, но в каком-то из возможных вариантов прошлого вы – мой враг, а в ином – друг» (эту фразу и цитирует Делез). «Вечно разветвляясь, время ведет к неисчислимым вариантам будущего. В одном из них я – ваш враг». При этих словах гость слышит шаги: то приближается неукротимый капитан. И ризома осуществилась. Когда ученый на минуту отвернулся, прогремел выстрел. Теперь из газетных сообщений в Берлине узнают название того города... Небольшая новелла Борхеса соответствует критериям постмодернистского детектива. Убийца и виновен и не виновен. Он переместился на другую тропку сада, где синолог превратился в его врага.

Книга-лабиринт, книга-сад расходящихся тропок – конечно же, не классический лабиринт, не библиотека Хорхе из «Имени розы». Реальный Хорхе – не оппонент Вильгельма, а скорее, его союзник. Понимание и взаимопонимание предполагает «эхо культуры». «Эхо» реализуется, по Борхесу, переложениями, адаптациями, переводами, новыми трактовками – всем спектром

возможных процедур оперирования с текстами, которые и обеспечивают динамику, выживаемость и преемственность самых равноудаленных и непохожих культур и цивилизаций» /33/.

Итак, лабиринт-ризомы, «эхо» культуры, цветущий сад, где перекрещиваются тропки множества диалогов, множества встреч и прощаний. Постмодерн? Да, но указывающий перстом не столько на стойков, как то сделано в «Логике смысла» Делеза, сколько в более глубокие пласты культуры, на Восток. Борхес околдован магией восточной культуры и считает «Тысячу и одну ночь», принадлежащую миру ислама, одним из самых удивительных вкладов в мировую культуру. Эта книга – воплощенный Лабиринт, бесконечный и невероятный, воспроизводящий разветвленную ризому. Она уподобляется узору восточного ковра,

«Где различает глаз  
Бессвязный хаос контуров и красок,  
Случайностей и умопомрачений,  
Но ими правит затаенный лад».

«Тысяча и одна ночь» для Борхеса не только любимая на всю жизнь книга. Эта книга, побудившая его к осознанию бесконечности и текучести культуры. «Сказать «тысяча и одна ночь» – значит прибавить к бесконечности единицу... Идея бесконечности и книга «Тысячи и одна ночи» - это одно и то же» /34/. Бесконечность, о которой говорит Борхе – лабиринт-ризомы, точнее, с позиций Востока, лабиринт-ковер, где сочетается несочетаемое и вероятным становится невероятное. К великому сожалению, ни Борхес, ни кто-либо другой не ввели нас пока в загадочный лабиринт «тысячи и одна ночи». А Шахразада, - спросите вы. Но я имею в виду толкование, постмодернистские прочтение «условных знаков и охранных чисел» чудесной книги Востока. Постмодернизм не претендует на новаторство (это дело модерна). Своих предшественников, без тени надменности отыскивает не только в Древней Греции (Делез), но и на мусульманском Востоке (Борхес).

Вот я и представила читателю средневековые Умберто Эко, (обратившись к помощи Борхеса). Призовем же к диалогу аль-Фараби. У обоих мыслителей речь идет о поисках Истины, обоими перевозится Знание, Книга, Библиотека. У обоих сохраняется контекст средневековой культуры: Бог и человек. Оба признают право на истину обычных людей (у Эко – массовый читатель, которого предстоит воспитать). Оба обращаются к семиологии, учению о знаках. Оба проявляют искусность в логических построениях. Оба передают дух эпохи и в то же время являются нашими современниками (и современниками наших потомков?).

Теперь начинаются но... У Эко обитель – место преступлений, хранящее сумрачные тайны аббатства. У аль-Фараби добродетельный город – средоточие совершенств, взаимодействие людей, преисполненных светлой надеждой обрести подлинное счастье. У Эко знание, библиотека – нечто зловещее, толкающее на страшные преступления. У аль-Фараби Знание и Наука – путь к постижению Первого сущего.

Наконец, самое главное. Хотя герои «Имени розы» заняты поисками истины, по ходу обнаруживается, что истина эта раскалывается для них на множество осколков. Все правы? И никто не прав. Высокое имя Учитель нельзя дать никому. В постмодернистском дискурсе главный герой не успел наметить альтернативные типы единства. Поэтому все шатко, неустойчиво, все рассыпается. Подлинное взаимопонимание, имеющее в виду приобщение к высшему смыслу, в таком дискурсе невозможно.

Средневековый мир аль-Фараби обладает сравнительно со средневековым Эко, высочайшей ценностью. Это подлинная Истина, Смысл, воплощение мудрости, любви и красоты – Первосущий. А если есть Истина, есть опора и, в конечном счете, заблудиться мудрено. Всегда остается возможность определить, на чьей стороне истина, всегда присутствует некто, по праву именуемый Учителем. В таком сообществе открываются горизонты глубинного общения, подлинного взаимопонимания и согласия.

Что же сказать в заключение? Нынешняя популярность философской компаративистики – явное подтверждение постмодернистского посыла о ризоматичности исторического времени. Диалог современной и средневековой мусульманской культуры, арабской и китайской в различных временных срезах, русской и тюркской во всех исторических ипостасях и т.д. Диалоги протягиваются из настоящего в прошлое и наоборот, взывая к будущему и образуя «сетку» или сочетание таких образующих, «плато», то, что Делез и Гваттари называют ризомой, где каждая линия встречается с другой, открывая в своих контактах лакуны и умолчания, признавая разломы, срывы и возвраты, или «прерывистое дыхание» (Адорно). Но именно такая ризома позволяет состояться желаемой встрече эпох, культур, этносов, индивидов. Есть ли это выдумка постмодернистов, навязанная чужеродным культурным территориям? Думаю, что ризома как тип коммуникации появилась вместе с рождением культур, и Востока и Запада, поскольку предпосылкой бытия в культуре всегда была общительность и многовекторный, многослойный, разнонаправленный во времени и пространстве диалог, что и именуется новомодным словечком «ризома». Как знаменитый герой Мольера говорил прозой, не подозревая об этом, так и культуры коммуницировали в режиме ризомы и семантических кодов, не имея в своем распоряжении этих терминов и теорий. Пока глобализация и Интернет не усилили многократно процессуальность ризомы – взаимопонимания, вынудив ввести особую терминологию для осознания небывалого в культуре взрыва коммуникативности.

Такое толкование процесса взаимодействия культурных эпох позволяет обнаружить то, что прежде оставалось невидимым. Наследие аль-Фараби в этом контексте получает новое звучание. И в самом деле, разве не ткал узор взаимовлияний культур аль-Фараби? Разве не звучало в его творениях эхо множества цивилизаций? Разве сам он не создавал труды, где встречались и расходились тропки сада-лабиринта? Поучительный пример содружества культур, столь ценный для современного мира, стремящегося к обретению духовного согласия и взаимопонимания.

## Литература

1. см. Дильтей Вильям. 2 текста. М., Гнозис. 1995.
2. Барт Р. Избр. работы. М., Прогресс. 1989. С. 553.
3. Там же С. 418.
4. Там же. С. 419.
5. Там же. С. 390.
6. см. Наследие аль-Фараби и исламская духовность. Алматы.
7. см. Соловьева Г.Г. Учение аль-Фараби о счастье в контексте современного аксиологического дискурса // Мир ценностей аль-Фараби и аксиология XXI века. Кн.2. Алматы 2006.
8. см. Ясперс К. Философская вера // Смысл и назначение истории. М., Политическая литература. 1991.
9. Флоренский П. У водоразделов мысли // Собр. соч. в 2-х т. Т.2. М., Правда. 1990.
10. см. Детектив // Энциклопедия «Постмодернизм». Минск. 2001.
11. см. Эко У. Имя розы. М. Книжная палата. 1989.
12. Там же. С. 454.
13. Детектив // Постмодернизм. С. 216.
14. Эко У. Имя розы.
15. Детектив. С. 213.
16. Эко У. Имя розы.
17. Там же. С. 17.
18. см. Норкheimer М. Adorno Т. Dialektik der Aufklrdung. Fr/am Main, 1969.
19. см. Шелер М. Избранные соч. М., 2000.
20. Эко У. Имя розы. С. 454-455.
21. Делез Ж. Логика смысла. М., Раритет. 1998.
22. Эко У. Имя розы. С. 259.
23. Там же. С.6.
24. Там же. С. 63.
25. Там же. С. 405.
26. Там же. С. 109.
27. см. Adorno Т.W. Negative Dialektik. Fr/am Main. 2006.
28. Умберто Эко. Имя розы. С. 432.
29. Там же. С. 403.
30. Там же.
31. см. Делез Ж. Логика смысла.
32. Борхес Х.Л. Письмена бога. М., Республика. 1992.
33. Постмодернизм. Энциклопедия. С. 87.
34. Там же. С. 7.

### **§ 3 Наследие аль-Фараби как консолидирующая основа взаимопонимания и согласия в казахстанском обществе**

Современный мир все более осознает себя единым миром, в первую очередь, благодаря тому, что достижения современной науки и техники все еще подтверждают, что той формы жизни, которая присуща развитию человечества, нет в обозримом и известном человечеству пространстве. Во вторую - благодаря экономическим и социально-политическим изменениям, происходящим на мировой арене во взаимоотношениях между народами и государствами и демонстрирующим в качестве ведущей тенденции объединение и дальнейшее развитие человечества по пути диалога, сотрудничества и взаимопонимания.

История показывает, что именно благодаря интеграционным процессам, их активизации в определенные исторические периоды происходит все большее осознание многообразия и различий, которые необходимо преодолеть в процессе интеграции, касается ли это разных народов, государств, культур, мировоззрений, религий и т.д. При этом интеграцию можно понимать по-разному: как единство многообразного, при котором сохраняется неповторимость, самобытность и особенность, как единство-унификацию, при которой стираются грани различия и происходит нивелирование особенного, неповторимого. Единство, понимаемое как унификация, потеря самобытности, связано с типологизацией, стандартизацией, нередко тотальным подавлением самобытного и неповторимого.

Понятно, что (и на это, в особенности, наталкивает осмысление происходящих в настоящее время глобальных процессов) нивелирование, в первую очередь, различий в культуре, выражающей душу того или иного народа, губельно для человечества. Это подчеркивается во многих документах международного сообщества, принятых ООН, в которых зафиксировано стремление человечества к сохранению культурного многообразия как основополагающего, фундаментального основания в общении и сосуществовании народов мира. Таким образом, залогом успешного взаимодействия между народами мира в наступившем столетии должно стать взаимопонимание и согласие, единение и сотрудничество при сохранении различий. Однако достичь этой единственно жизнеспособной формы общения и взаимодействия между народами чрезвычайно сложно на практике, в особенности, когда постоянно сталкиваются их разнообразные интересы – геополитические, экономические, финансовые и др., к тому же нередко эгоистические.

В такой ситуации это, казалось бы, реальное основание взаимодействия превращается в некую идеальную форму, но которая и в таком виде также сохраняет себя в качестве цели, к которой надо стремиться. Поэтому взаимопонимание и формирующаяся на его основе культура согласия как модель сосуществования и взаимодействия между народами в XXI веке, будучи, и основанием, и идеалом движения, должны стать преобладающими в общественном сознании.

Возвращаясь к той мысли, что именно в периоды превалирования интеграционных процессов над дезинтеграционными актуализируется проблема взаимопонимания (ибо объединяется и синтезируется, притягиваясь друг к другу, различное; одинаковое лишь увеличивается, но не ведет к синтезу), следует подчеркнуть, что философский опыт Абу Насра аль-Фараби, также осмысливавшего проблему единства, согласия, общения, может быть актуализирован на современном этапе. Есть некоторые моменты в современной ситуации в Казахстане, позволяющие учитывать его.

Во-первых, демократизирующееся казахстанское общество раскрепостило узы тотального давления единомыслия на общественное сознание и освободило простор для инакомыслия, в составе которого в период советской истории было и религиозное мировоззрение, и оно вновь овладевает умами и сердцами многих. Религия расширяет сферу своего влияния. В Казахстане христианство и ислам превалируют над другими религиозными верованиями. Философия аль-Фараби фундаментальным образом и тонкими нитями связана с исламом, она позволяет понять ислам, его ценности высоком уровне, что важно в условиях давления ставших политическими ярлыками определений ислама как религии экстремизма, насилия, терроризма.

Во-вторых, философия восточного перипатетизма аль-Фараби исторически формировалась и становилась в условиях превалирования консолидирующих тенденций в исламской средневековой культуре, обусловленных становлением и развитием империи арабов, в независимости от осуществляемой ею завоевательной политики, выполнявшей функцию объединения. Исламская империя объединила территории, где культурный процесс еще не получил достаточного развития и территории с богатой древней культурой, поэтому становящаяся как синтезирующая культура ислама впитывала в себя влияние культур народов Ирана, Месопотамии, Сирии, Египта. Будучи полиэтничной, она преимущественным образом питалась греческими, сирийскими, персидскими источниками, роль которых была велика. Многие изгнанные из византийских стран ученые, перебравшись в Персию, создали школы, в которых продолжали свою деятельность и Эдесская, и Афинская школы философии. И, как известно, именно в этих областях знания наиболее значимы были взгляды Аристотеля, что естественно делало его наследие наиболее почитаемым и изучаемым.

В-третьих, философия аль-Фараби возникла как синтез идей античной философии и исламского мировоззрения, т.е. всей своей исторической судьбой выполнила миссию осуществления культуры согласия, диалога, взаимопонимания. Не имея, по существу, в своих истоках сколько-нибудь развитой интеллектуальной мысли, ислам возвышался, формируя свою рациональность и язык этой рациональности. Продолжаясь в новом духовно-культурном контексте, философия Платона и Аристотеля продвинула средневековую исламскую философию в направлении поисков новых горизонтов пространства мысли, ранее неизвестных и исламскому миру, и его теоретическим предшественникам. Воспроизведение, казалось бы, известных мыслей классиков

древнегреческой философии в ином духовном контексте поднимало их на новый уровень, созидая новую духовную и интеллектуальную реальность.

В историко-философском процессе всегда сосуществовали две тенденции – конвергентности и дивергентности, при которых, несмотря на враждебность, неприятие, критику или же преклонение, авторитет и согласие, между философскими системами, учениями всегда происходил обмен идеями, осуществлялось общение. Оно имело под собою и обмен ценностями. Но к глубокому осознанию диалога как всеобщей и универсальной формы взаимопонимания и общения народов философия, равно как и культура в целом, пришла позднее.

Философия аль-Фараби поддержала выраженную в философии Аристотеля тенденцию конвергентности, прежде всего, не потому, что ее представители, как это выглядит, согласно упрощенному взгляду, были комментаторами Аристотеля, а потому, что этому способствовал ислам, выразивший идею монотеизма. Глубокая укорененность культуры в Боге, устремленность философских поисков восточных перипатетиков к абсолютному началу, Единому обусловила тенденцию конвергентности, проявившуюся в философии, равно как и в культуре, в форме постоянного обращения к общезначимым ценностям, к всеобщему.

Духовная атмосфера исламского средневековья, признававшая всеобщим началом Творца, а весь мир и человека – всего лишь его творением, была пронизана глубоким уважением к авторитету. Преемственность, прослеживаемая по цепочке авторитетов в объяснении канонов ислама, преемственность, закрепляемая в традиции, преемственность как обращенность в прошлое, к древним источникам, которые считались истинными, – такую познавательную ситуацию фиксировала, и далее все больше закрепляла исламская культура. Она имела своим следствием в области философии постоянное обращение к авторитету античных классиков – Платону и Аристотелю.

Философия аль-Фараби, рассматривая предметную сферу деятельности философии, прежде всего, как пространство мысли, осознавала свой предмет через различные точки зрения о нем. Так, он подчеркивает, что «суждение и убеждение тогда истинны, когда они соответствуют другому существующему [суждению и убеждению]» /1/. Ибо, согласно его взглядам, нет более веских доказательств о той или иной вещи, чем различные знания о ней, объединенные в единство. Умозрительный способ рассмотрения, к которому, несмотря на близость к практике эксперимента и естественнонаучной методологии, все же тяготел восточный перипатетизм, обуславливал поиски истинности в сфере мышления, ибо восточные перипатетики считали, что только мышление, осуществляемое по правилам логики, является истинным путем достижения знания о предмете.

В мире умозрительных сущностей поиски истины достигаются путем соотнесения, сопоставления различных суждений об одном и том же предмете и поиска соответствия между ними. «И поскольку даже человеку, обладающему интеллектом, одна вещь после другой вещи кажется совершенно

противоположной тому, какова она на деле . . . , то он нуждается в единодушии многих умов, и как бы ни были они различны, все же нет более веского довода, ни знания, достовернее, чем это» /2/.

Именно разум служит для доказательства истинности или ложности тех или иных суждений. Всякое знание, которое не взвешено на весах разума, считает аль-Фараби, не является истинным знанием. Разум обладает способностью синтезировать, соединять, обобщать и, следовательно, создавать всеобщие суждения и понятия, которые в силу их всеобщности необходимо принимать за истинные. «Знай, - убеждает, к примеру, аль-Фараби - что суждение об общем, покоящееся на индукции частных, находит столь прочное подтверждение в природе вещей, что от него нельзя отказаться, нельзя удержаться или избавиться ни в одном вопросе, будь то в знаниях, мнениях и убеждениях, религиозных законах и праве или в гражданском общежитии и в вопросах жизни» /3/. В унисон аль-Фараби Ибн Сина говорит, ученые не пользуются частными словами и понятиями, а наоборот, их деятельность связана с общими понятиями, включающими в себя множество частных /4/.

В такой принципиальной установке содержится и указание на эмпирический материал интеллектуальной деятельности, где философия работает исключительно с мыслью. Мысль замещает собою вещь, которую она выражает. Поэтому философия необходимо нуждается в рассуждениях, спорах, дебатах и рассмотрении разных способах построения доказательств, после внимательного исследования которых, включая и рассмотрение противоположных точек зрения, можно прийти к единому согласованному взгляду. В этом и состоит обоснование актуальности для аль-Фараби отношения к предшествующей философии, его постоянного обращения к авторитетам античной философии.

Абу Наср аль-Фараби вызывает интерес, поскольку представляет собой один из важных этапов осмысления проблемы диалога культур, реализуемого через общение философов разных эпох друг с другом. Философия аль-Фараби в форме «комментирования» осознала способ существования философского знания как выражения постоянного межкультурного и межличностного диалога. Она поэтому вырабатывала универсальный и всеобщий язык такого диалога, инструментарий и способ его бытия, становясь в этом смысле уникальным и феноменом культуры.

Культура диалога выражает сущность гуманистической культуры. Диалог представляет собой не только интеллектуальную ценность, определяемую возможностью развивать мыслительные способности, но и важнейшую социальную ценность, смысл которой заключается в достижении взаимопонимания на уровне отдельных индивидов, социальных групп, общественных и других организаций, народов. Это касается не только прошлого, но, прежде всего, современного общественного развития. Искусство диалога представляет собой один из важнейших компонентов социальной, интеллектуальной, нравственной, политической жизни современности. Развитие прогрессивной цивилизационной модели развития, которую выбрал современный Казах-

стан, характеризуется все более растущим осознанием необходимости отказа от культуры силы, перехода к новой парадигме социальной деятельности, в основе которой лежит умение решать острые конфликты, сложные ситуации при помощи диалогических форм взаимодействия и сотрудничества.

Формирование основ социального, культурного и политического диалога и взаимодействия органически связано с выработкой модели социального поведения индивидов, чьи действия определяются идеей гражданского согласия, стремлением к сотрудничеству, объединенным действиям, взаимно согласованным решениям и интересам каждой из социальных групп и общества в целом. Такая модель имеет чрезвычайное значение для судеб Казахстана и успешного решения задач демократического развития казахстанского общества, так как диалог представляет собой неконфронтационный способ взаимодействия между представителями разнообразных общественных сил и движений, ориентирующихся на интеллектуально-оценочный метод дискуссионного обсуждения острых проблем, их согласованное решение.

Диалогическая форма взаимодействия – эффективная модель совместного рассмотрения и принятия конструктивных решений, дающая возможность развиваться, несмотря на остроту разногласий, общество по пути эволюционного развития, используя при этом наиболее гуманные, приемлемые для всех участвующих сторон средства достижения общественных целей. Она получила признание и развитие во многих странах мира и развивается, опираясь на теорию и практику миротворческих усилий, этику ненасилия, прилагаемых для решения сложных социальных проблем, конфликтных ситуаций. Диалогическая форма взаимодействия становится также частью многосторонней жизни казахстанского общества.

Современный Казахстан, как известно, переживает сложный и судьбоносный период в своем историческом развитии, период коренной ломки способа жизнедеятельности общества в целом, а, следовательно, и каждого индивида, что не может не затрагивать не только базис общественной системы, но и надстроечных явлений. Начавшийся процесс перехода к обществу демократического типа с рыночными отношениями анализируется современной познавательной культурой посредством многообразно разветвленной сети научного знания. В данном случае из всего спектра проблем и задач демократизирующегося общества остановимся лишь на одном, но весьма существенном аспекте успешного продвижения общества вперед - его консолидации, роли и значения в этом процессе духовного наследия прошлого в лице Абу Насра аль-Фараби.

В стратегии развития Казахстана до 2030 г. проблема внутривнутриполитической стабильности и консолидации общества определена как второй долгосрочный приоритет, необходимый для реализации в целях успешного достижения поставленной цели - утверждения высокообразованного, свободного общества.

Достижение стабильности и консолидации общества на современном этапе предполагается осуществлять на основе всемерного развития единой гражданственности, основанной на равенстве возможностей всех граждан

нашей страны, устранении причин этнических разногласий посредством обеспечения равных прав всем этническим группам: уменьшении разницы между имущими и неимущими, неуклонном решении социальных проблем, энергичном построении богатого Казахстана, который обеспечит как политическую стабильность, так и консолидацию общества в долгосрочной перспективе; развитии всех форм общения, укреплении взаимоуважения, терпимости и доверительных отношений между различными конфессиями /5/.

При этом немаловажное значение в современной «модели» консолидации общества отдается уже приобретенным нами в результате исторического развития объединяющим факторам, как-то «земля в ее границах, наши родители, которые ее обустроивали, наша общая история, в которой мы совместно испытывали горечь неудач и делились радостью достижений. Это наши дети, которым на этой земле вместе жить и работать. Каждый из нас един в понимании долга перед своими родителями и в стремлении сделать жизнь наших детей лучше. Сегодня - это реальная платформа для единства консолидации во имя этих конкретных целей» /6/.

В таком виде предстает сейчас и видится в перспективе в общеполитическом курсе Казахстана идея консолидации, столь необходимая для осуществления задач демократизации общества и свободного развития индивидов. «Компоненты модели», как и сама «модель» консолидации, продиктованы современным состоянием общественного развития, которое характеризуется в научной мысли как «переходный период», «переходное состояние», «общество транзитного типа» и т.п.

Эти понятия выражают такое положение дел в общественной жизни, когда в ней одновременно существуют разнородные элементы, явления, процессы, сохраняющие свое собственное качество, и в то же время оказывающие друг на друга определенное влияние. Это такое состояние социально-экономического строя, когда ни одна из сторон старого или нового не побеждает по существу. Можно говорить о своеобразном социальном «гибриде». Именно поэтому, говоря о современном Казахстане, подчеркивают фактор сосуществования нескольких «оснований», на которых и вокруг которых можно было бы консолидировать народ Казахстана для более успешного продвижения к намеченной цели. Рассмотрим их.

Прежде всего - это казахская национальная идея, лежащая в основании провозглашения построения государства национального типа, во многом уходящая своими корнями в устои традиционного общества. Если ретроспективно проследить зарождение и эволюцию идеи консолидации в традиционном казахском обществе, то действительно национальная идея выступала в качестве мощного интегрирующего фактора в борьбе за независимость, а, образно говоря, путь кочевника завершился в конечном пункте своего движения - обретении национальной государственности.

Общество традиционного типа характеризуется в целом локально разобщенной, но иерархизированной социальной структурой, представленной в виде самодостаточных социально-экономических организмов. Все эконо-

мические и социальные связи такой общности по преимуществу замкнуты на самих себя, имеют непосредственно личный характер, в силу чего особую значимость приобретает институт личной власти. Система правовой регуляции общественных отношений слаба, она в основном замыкается на обычном праве, ее во многом восполняет система общепринятых норм нравственности

Человек, сословное положение которого в социальной иерархии в целом статично, закреплено существующим порядком, как бы «встраивается» в данную иерархию организованного и закрепленного политического неравенства. Он не выступает самостоятельным субъектом, а предстает как часть коллективного целого - подлинного субъекта деятельности и социальных отношений. Эти отношения строятся на коллективизме солидарности, взаимопомощи и поддержке. Поэтому, обобщенно говоря, консолидация в обществах традиционного типа осуществляется на родоколлективной основе, где немаловажное значение и роль имеют личный авторитет и воля.

Попытка «размывания», разрушения традиционного уклада жизни казахского общества в истории предпринималась и при вхождении Казахстана в состав Российской империи, и при социалистических преобразованиях советского тоталитаризма. Однако, несмотря на эти два значительных этапа разрушения традиционного общества, его структуры, в особенности того, что касается общественной психологии, общественного сознания, менталитета, они и сохраняются по настоящее время. Частью казахстанского общества декларируются идеи возрождения элементов традиционного и общества, в частности надстроечного порядка. Они провозглашались как альтернатива тем кризисным явлениям переходного периода, которые испытывал Казахстан, в особенности кризиса нравственности, потери духовности, роста преступности, распространения наркомании и т.п.

Казахская национальная идея как консолидирующая общество занимает большое место в общественном сознании современного Казахстана не только потому, что численность казахов в Казахстане возрастает, но и потому, что объективно, с позиции исторического развития, она полностью себя не только не исчерпала, но даже не реализовала. Если мы обратимся к духовному опыту казахского народа, к наследию его лучших представителей, то увидим, особенно, начиная с периода Просвещения, вызванного условиями колониального существования в составе царской России, что заветной мечтой выдающихся мыслителей казахского народа являлось общество, лишенное родовых распрей, консолидированное, объединенное. Великий Абай писал «У казахов бытует пословица: «Начало искусства - в единении, начало достатка - в жизни». Но что такое единение и когда рождается согласие? Казахи полагают, что единство - это общность имени, пиши, одежды, достояния. По если так, то какая польза от богатства и какой вред от бедности? Если у тебя недостаток, с тобой охотно объединятся не только родичи, но и чужаки, иноверцы. Люди перестанут искать хлеба на стороне. Зато начнут соперничать, когда запахнет первой неудачей, выпячивать свои заслуги и права, а потом и

обманывать друг друга. Какое же это единство? Нет, возможно единство разума, но не достояния» /7/.

Следовательно, согласно Абаю, консолидация общества должна осуществляться на принципах разума. Разумность становится универсальным принципом самосознания, осмысливающего действительность и пытающегося преобразовать ее. В таком понимании устремленность разума совпадает с сущностным проявлением человека - человечностью. Человечность (согласно Абаю, «Адам бол!») - именно та форма всеобщности, которая выражает сущность традиционного казахского общества как целостности, где именно формы общения людей друг с другом, как показывают исследования, являются ведущими. Человеческое отношение, а не экономическое, политическое и др., определяло нравственные нормы и традиции, тем самым обуславливало особенность традиционного казахского общества, его особенную духовность. Как подчеркивает Абай, «качества духовные - вот что главное в человеческой жизни. Живая душа и отзывчивое сердце должны вести человека, тогда и труд его и достаток обретают смысл» /8/.

Подготовка и осуществление буржуазно-демократической, а затем социалистической революции в России не могли не оказать влияния и на казахскую общественную мысль, особенно в лице представителей и последователей демократических преобразований в степи. В этот период борются два возможных варианта преобразования и, соответственно консолидации общества - путь социалистических преобразований и буржуазно-демократического развития. Вопрос же о национальном самоопределении и государственности чрезвычайно актуализируется в дискуссиях, как среди сторонников социалистического строительства, так и буржуазно-демократического пути развития. Как известно, победила линия ориентации на преобразование общества по пути социализма.

Советский период осмысления и осуществления консолидации общества отличается от предыдущих этапов в плане эмоционально-психологического настроения общества, особенно идеологически культивируемым энтузиазмом первых пятилеток. Повсеместно идеологически внедрялось и подчеркивалось лозунгами убеждение и настроение «первопроходцев истории», строящих первое в мире государство свободных, равных людей, где будут править справедливость и добро.

Консолидированность общества теоретически обосновывалась и идеологически закреплялась, исходя из следующего понимания: поскольку в обществе была устранена главная причина, порождающая неравенство, и отчуждение людей друг от друга, - частная собственность на средства производства, постольку упразднялось сущностное, антагонистическое противостояние индивидов в обществе. Следовательно, отсутствие реального основания противостояния в обществе, нацеливало его на совместное решение задач построения социалистического общества. Цели индивида и государства должны были совпадать, так как государство выражало сначала интересы пролетариата - ведущей прогрессивной силы общества, а потом, в

эпоху так называемого «развитого социализма», - интересы всего народа. На основе базисных преобразований должна была стираться грань между городом и деревней, умственным и физическим трудом, следовательно, общество шло, в идеале, к социальной однородности. Важную роль в этом движении играла такая идеологически обосновываемая новая историческая общность, как советский народ, складывающаяся на основе тех изменений, которые осуществил социализм в СССР, «переплавлявшая» в себе, в своем историческом развитии такие социально-исторические общности как этнос, нация и др.

Общество объединяли и консолидировали, согласно теоретическим и программным документам ведущей организующей силы – партии, общность собственности, единство цели и интересов, сформировавшийся единый советский народ, единая социалистическая по содержанию, национальная по форме культура. На первый план выдвигались идеи советского патриотизма как фактора стабилизации и развития общества, гордости советского человека за свое многонациональное Отечество, где суверенность республик лишь декларировалась, и где, как правило, каждый новый этап развития общества по ступеням движения к социализму, а от него к коммунизму сопровождался акцентом на «первенстве»: «первые» в истории строители светлого будущего, «первые» в освоении космического пространства, «первые» в покорении полюса, «первые», «первые», «первые»...

Общество в своей модели консолидации руководствовалось, как бы сказал Аристотель, целевой причиной - идеалом коммунистического общества. Но, как показала история, этой модели развития общества суждено было уйти из реальной экономической, так и реальной политической жизни, но она еще остается в теории как то, что подвергается осмыслению общественной мыслью сейчас и еще неоднократно философская, политологическая, историческая мысль будет обращаться к ней и в последующем.

«Советская модель» консолидации, строящаяся на коллективистских принципах, была воспринята казахстанским обществом, где, как уже отмечалось, была почва для восприятия общественным сознанием принципов коллективизма, превалирования интересов целого (государства) над индивидуальным (личностью). Они наложились на те отношения традиционного общества, которые также строились на солидарности, коллективной социальной поддержке.

Современный этап развития казахстанского общества требует консолидации для решения задач рыночной экономики, утверждения демократии, правового государства, что по своим условиям, целям и методам осуществления не имело реальных оснований ни в советском обществе, ни в традиционном. Отсюда следует, что процесс трансформации общества выступает как сложный и не лишенный противоречивых явлений. Социализм как общественная и экономическая система не могла внутри себя возвращать условия для перехода к рыночным отношениям. Их «естественные предпосылки» в Казахстане приходилось создавать «сверху», возвращать «искусственно» в том смысле, что приходилось внедрять рыночные отношения правитель-

ством, парламентом и Президентом через законодательные акты и решения, в идеологическом плане - пропагандировать частно-индивидуалистический интерес и психологию хозяина-собственника.

Разумеется, все это прямо противоположно тому, что осуществлялось на территории Казахстана в XX столетии. Действительная перестройка общественной системы в свете поставленных задач чрезвычайно трудна, вот почему стратегия развития Казахстана нацеливает на то, что «главное условие нашего устойчивого продвижения вперед - это сплоченность нашего общества в достижении поставленных целей, консолидация всех слоев и групп населения вокруг стратегии, направленной на решение общих задач. Это станет реальным, если в ней мы будем способны правильно учитывать потребности общества и различных групп населения, верно определять приоритеты и обеспечивать их реализацию» /9/.

Создание условий для частнособственнического интереса и развития буржуазного индивидуализма, где субъектом жизнедеятельности должен стать сам индивид, воспитание чувство хозяина, - все это осложнялось тем, что в рамках традиционного общества таких условий не было, а идеология советского общества на протяжении более чем семидесятилетней истории иско-ренила из практики и общественного сознания какие бы то ни было следы того, что требуется современным этапом развития общества. Кроме того, как показала практика первых лет трансформации казахстанского общества, общественно-политическая мысль Казахстана оказалась в плену идеологических иллюзий, что возможно демократическое развитие общества и внедрение рыночных отношений непосредственно из условий постсоветского общества.

Объективные условия, сложившиеся в Казахстане потребовали изменения методов осуществления реформ, где был сделан акцент на сильную государственную власть, что, согласно исследованиям, является более приемлемым и органичным для казахстанского общества, особенно учитывая реалии традиционного общества. Последнее требует особого внимания, поскольку «уникальность нашей ситуации состоит также в том, что многие казахи, которые составляют значительную часть сельского населения Казахстана и живут, по сути, в традиционном обществе, трудно вписываются в современную экономическую структуру и инфраструктуру и в этом смысле остаются вне экономических преобразований» /10/.

Именно государственная власть, государство как целое становится ведущей интегрирующей силой общества, оно через предложенный в Стратегии механизм будет осуществлять консолидацию в обществе, утверждая права и свободы человека. Прежде всего именно общечеловеческие ценности, особенно нравственные, как утверждал Абай, они должны быть положены во главу угла в решении проблем достижения согласия в обществе, а затем и его консолидации.

Казахстанская «модель» консолидации общества учитывает опыт мирового сообщества, пути, которые прошли разные страны в период трансформации, и, что самое главное, строится на конкретно исторической практике

Казахстана, исходя из его экономических и социальных условий, истории, геополитического положения, менталитета и т.д. Она, безусловно, отличается от рассмотренных предшествующих ей, в первую очередь, тем, что провозгласила приоритет прав и свобод человека, подчеркивая необходимость развития единой гражданственности, основанной на равенстве всех граждан, устраняя при этом все, что каким либо образом ущемляет права и свободы различных этносов и этнических групп.

Существенным отличием является, на наш взгляд, и то, что учитывается религиозный фактор в достижении согласия и консолидации общества. Если советское общество нетерпимо относилось к инакомыслию и провозглашало атеизм, то Стратегия развития Казахстана до 2030г. говорит об укреплении взаимоуважения, терпимости и доверительных отношений между людьми разных вероисповеданий.

В то же время она учитывает и прошлый исторический опыт, в частности, развивает идею казахстанского патриотизма, единого народа Казахстана, достижения консолидации общества через культуру и др. Консолидация общества - это способ преодоления тоталитарного прошлого Казахстана и путь его устойчивого развития и прогресса. Правы А.Н.Нысанбаев, А.Г.Косиченко, М.С.Ашимбаев и др., выдвигая одним из главных тезисов развития современного Казахстана тезис, отражающий ценности прогрессивного цивилизационного развития Казахстана с учетом достижений прошлого: «Не забывая истоки, мы вместе строим сильный процветающий и демократический Казахстан во благо каждого казахстанца» /11/. Не забывать истоки – это значит всегда помнить о своем духовном наследии, и питательных соках культуры, родившей тебя, это значит освоить родовую память народа, аккумулировать ее и, пропустив через себя, сделать достоянием настоящего. Духовное наследие – это не только история и культура, в первую очередь, - это то связующее звено, которое соединяет прошлое с настоящим и заставляет настоящее стремиться к лучшему будущему. И это не консерватизм и закостенелость, не слепое следование традициям, а то, что заставляет нас любить, уважать и беречь то, что досталось нам от предков с целью передачи бесценного содержания духовного наследия будущим поколениям.

В контексте рассмотренных задач политическая ориентация идеи «не забывать истоки» может быть использована в процессах консолидации и интеграции на разных уровнях: на уровне единичного – в укреплении и дальнейшем развитии национальной государственности и самостоятельности Казахстана; на уровне особенного - в укреплении регионального сотрудничества и интеграции, прежде всего, центрально-азиатского региона; на уровне всеобщего – в процессе вхождения в качестве полноправного партнера в мировое сотрудничество стран и государств.

При тех сложившихся обстоятельствах перерыва нити духовной преемственности поколений, которая произошла в истории Казахстана повышенное значение принимают осознание и понимание общественным сознанием того, что культурное наследие прошлого – структурообразующий компонент

стратегического развития общества. Без опоры на него, без включения его в историческую память, живущую в сердцах народов, трудно стать подлинно независимым. Поэтому цель нашего общественного движения должна реализовываться через сохранение богатства культурного наследия прошлого, через сохранение нашего достояния – культурного многообразия народов Казахстана и культурного сотрудничества между ними. Ценностный же идеал демократии должен формироваться на основе освоения культурного наследия прошлого и лучших достижений современной культуры наших народов.

События, актуализировавшие историческое прошлое и память народа, вызвав обновленный интерес к культурному наследию прошлого, обусловили интерес к тюркским истокам казахской культуры, менталитета и государственности. «Ренессансный» интерес к тюркским цивилизационным и культурным истокам, возникший не только в интеллектуальной среде, но и массовом сознании, свидетельствует о том, что, несмотря на годы забвения, когда тоталитарная идеология упорно пыталась вычеркнуть этот источник из духовной памяти народа, он не оказался забытым, и историческая память вернула его из забвения.

Начатое в условиях независимости Казахстана восстановление исторической памяти казахского народа, значимости исторической сопричастности мировой истории не только формирует и воспитывает чувство патриотизма и национальной гордости, но и вырабатывает в общественном сознании идею непрерывности и длительности исторического и культурного процесса, проходившего на территории Казахстана. Она подводит к глубокому осознанию значимости некогда бывшей государственности тюрков и вновь обретенной государственности. Она позволяет говорить об историческом прошлом и культуре казахского народа не только как о некоторой составной части российской или советской истории и культуры, но и другой, самобытно оригинальной и имевшей значение в становлении мировой истории и культуры - тюркской.

Восстановление этого направления исторического развития прошлого в современной политике Казахстана – не только объективная закономерность восстановления забытых страниц истории, но и созидание новых. Оно, вряд ли, в современных условиях грозит созданием нового единого Туркестана, но оно – залог укрепления интеграционных процессов Казахстана с государствами Центральной Азии. «Тюркоязычность казахского, узбекского, туркменского, киргизского, каракалпакского народов, - отмечал Н.А.Назарбаев, - свидетельствует о взаимосвязанности этногенетического и культурного процесса во всем казахстанско-среднеазиатском регионе в далеком прошлом» /12/. Поэтому в современных условиях важной задачей является укрепление и развитие всех связей Казахстана с центрально-азиатскими государствами, с которыми у него не только общие этногенетические и культурные процессы в прошлом, но и будущие перспективы социально-политического, экономического и демократического развития.

Так же, как культурное наследие может выступить объединяющим фактором в межгосударственных отношениях, оно может сыграть позитивную роль в

социально-политической трансформации постсоветских государств Центральной Азии, ибо невозможно строить будущее без основ, заложенных в прошлом. Оно незримо присутствует в мыслях, чувствах, поведении народов, сохраняется в материальных, так и духовных памятниках. Как отметил глава нашего государства Н.А.Назарбаев: «У нас общие экономические интересы, культурно-исторические корни, язык, религия, экологические, проблемы, внешняя угроза. О таких предпосылках архитекторы строительства Европейского союза могли только мечтать. Нам надо перейти к тесной экономической интеграции, двигаться к общему рынку и общей валюте. Только так мы будем достойны наших великих предков, всегда видевших нас вместе» /13/.

В своем Послании народу Казахстана от 18 февраля 2005 г. Н.А.Назарбаев выдвинул стратегическую инициативу – создание Союза центрально-азиатских государств. «Наша дальнейшая интеграция, - подчеркнул он, - это путь к стабильности, прогрессу региона, экономической и военно-политической независимости. Только в этом случае регион будут уважать в мире» /14/. В сложном глобализирующемся мире интеграция центрально-азиатских государств – требование времени. Несмотря на самостоятельный выбор социального, политического и духовного развития, между каждой страной центрально-азиатского региона сохраняется много общего, в том числе и общие духовные ценности, выраженные выдающимися мыслителями, жившими и творившими в этом регионе мира. Аль-Хорезми, аль-Фараби, Юсуф Баласагуни, Ходжа Ахмет Ясави, Махмуд Кашгари, аль-Бируни, Абу Али Ибн Сина, Бахманйар ал-Азербайджани и многие другие выдающиеся деятели в равной степени являются творцами новой духовности наступившего века и тысячелетия, как в Казахстане, так и в Узбекистане, Таджикистане, Кыргызстане, Туркменистане.

Сегодня приходится с сожалением констатировать, что современное поколение гораздо больше знает об истории культуры народов Запада, чем народов Центральной Азии, в частности ее тюркских народов. Мы сегодня больше знаем о значении и влиянии других культур на тюркскую культуру и цивилизацию, чем о ее влиянии на мировую культуру. В настоящее время этот вопрос особенно актуализируется, поскольку тюркоязычные народы могут и должны стать активными соучастником и сотворцом общемировых процессов, занять свое место в многоликой и разнообразной общемировой культуре. Для того, чтобы понять человеческую историю во всей полноте и целостности, мы должны понять и свое место в исторической судьбе человечества. Наследие наших великих соотечественников еще полностью не изучено, не консолидированы усилия ученых наших стран по международному сотрудничеству в этой области, полноценной представленности тюркоязычной культуры и тюркской истории в общемировых процессах.

Следует напомнить, что еще совсем недавно, в советский период, утверждалось, что начало всему, в том числе и развитию науки, в странах Центральной Азии было положено Октябрьской революцией 1917 года. Идеологией широко не афишировалось, а общественным сознанием повсеместно не усваивалось, что великие ученые этого региона были известны мировой науке,

начиная со средних веков. Так, уроженец древнего Хорезма, выдающийся математик Мухаммад ибн Муса аль-Хорезми являлся одним из руководителей «Дома мудрости», где осуществлялась культуросозидающая деятельность по переводу произведений античных философов и ученых на арабский язык и благодаря которой многие труды древнегреческих мыслителей стали известны средневековой Европе /15/.

Абу Наср аль-Фараби стал одним из крупнейших представителей интеллектуального движения средневекового Ближнего и Среднего Востока, плодотворно развившего идеи античной философии, осуществив синтез исламского мировоззрения и достижений античной философии, прежде всего древнегреческих классиков Платона и Аристотеля. Благодаря философии аль-Фараби исламский Восток не только осуществил плодотворный диалог исламской и античной культур, но и оставил энциклопедическое наследие, оказавшее влияние на развитие общемировой культуры, науки, философии. С точки зрения современности и консолидации в общественном развитии большое значение имеют мысли аль-Фараби, высказанные им по вопросам управления государством, роли политического деятеля в этом процессе; факторам, способствующим воспитанию граждан государства и др.

Несомненно, важной и актуальной идеей политической философии аль-Фараби является идея единства человеческого сообщества. Идея единства актуализируется в современных условиях не только потому, что перед разнообразными вызовами третьего тысячелетия перед человечеством встает задача объединения усилий всего мирового сообщества, но она актуализируется в силу внутренних проблем построения демократического казахстанского государства. Успешное достижение этой цели, в свою очередь, требует консолидации усилий не только государственных и проправительственных сил, организаций и учреждений, но и всех демократически настроенных слоев общества, включая и оппозицию. Как утверждал аль-Фараби, «человек относится к тем видам /существ/, которые могут достичь необходимого в делах и получить наивысшее совершенство только через объединение многих людей в одном месте проживания» /16/.

Ставшее уже хрестоматийным, свидетельство влияния идей аль-Фараби на мировоззрение Абу Али Ибн Сины, отраженное в его автобиографии /17/, позволяет современному познанию руководствоваться им как методологическим принципом при обосновании преемственной связи духовной культуры народов Центральной Азии. В своем многогранном творчестве Ибн Сина опирался, с одной стороны, на богатые общекультурные, философские и естественнонаучные традиции античности, с другой стороны, на традиции Индии, главным образом, Ирана и Средней Азии, где развернулась его многогранная деятельность. Идейную связь двух мыслителей – аль-Фараби и Ибн Сины - можно проследить по многим вопросам их энциклопедического наследия: в логике и онтологии, гносеологии и этике, физике и математики. Близкими или перекликающимися с идеями аль-Фараби можно считать рассуждения Ибн Сины об истине и сущем, о ценностном понимании роли и

значения разума и науки в жизни общества и человека, роли философии в просветительской деятельности, об идеале совершенного человека. Важный вклад Ибн Сины в современное понимание безопасной жизнедеятельности вносит его медицинское наследие, опирающееся на принципы целостного подхода к здоровью человека и методам его лечения. «Канон врачебной науки» в течении шести столетий служил учебным пособием для медиков Европы, где его воспринимали как медицинскую Библию. Ибн Сина с полным правом считается одним из самых почитаемых классиков литературы на фарси, являясь основоположником новых литературно-художественных жанров - философской повести и научной поэзии. Омар Хайям, непревзойденный мастер философских миниатюр – рубайи, считал себя учеником Ибн Сины, как в философии, так и в поэзии.

В свою очередь глубокие рассуждения Ибн Сины находят свое отражение в философии Бахманяра Азербайджани, в частности, о том, что философы, так же, как и пророки, могут быть учителями человечества. Подкрепленные ссылками на автобиографические данные Ибн Сины, они позволяют констатировать, что в основу фундаментального произведения Бахманяра «Познание» были положены сочинения Ибн Сины – теоретического преемника аль-Фараби /18/. В авторском предисловии к книге указывается, что при ее создании философ основывался на произведениях своего учителя, личных беседах с ним и самостоятельном исследовании частных вопросов, связанных с принципами философии Ибн Сины, анализу и изложению которых он и посвящает свой труд.

Линию преемственности, распространения и принятия идей аль-Фараби можно заметить и в творчестве Абу Райхана аль-Бируни – современника Ибн Сины, сотрудничавшего с ним в Хорезме. Продуктивные математические, естественнонаучные и астрономические догадки аль-Фараби нашли свое продолжение и развитие во взглядах Ибн Сины на соотношение земной и небесной сфер, на предположительную гипотезу аль-Бируни о множественности миров и т.д. В частности, переписка аль-Бируни с Ибн Синой позволяет сделать вывод о том, что их взгляды не только способствовали возрождению идей аристотелизма в средневековую эпоху, но и содержали в себе его критический анализ, основывающийся на новом этапе развития естествознания того знания. Современные исследователи творчества аль-Бируни подчеркивают, что его с полным основанием можно считать одним из создателей экспериментального метода в средневековой науке /19/.

Основываясь на натурфилософских доводах, аль-Бируни выдвинул догадку о том, что небесная сфера не шар, как это утверждалось в аристотелевской физике, а скорее эллипсоид, что означало допущение эллипсоидной траектории движения небесных тел. «Подлинное значение этого положения, - пишет узбекский исследователь А.Д.Шарипов, - было понято лишь несколько веков спустя, когда Кеплером была установлена эллиптическая форма планетных орбит методами строгого научного исследования и был понят физический смысл этого положения. Достаточно сказать, что даже Галилей пер-

воначально сомневался в том, что Земле и другим планетам присущи лишь равномерные круговые движения» /20/.

Духовное родство и взаимосвязь гуманистических идей вышеназванных мыслителей, открываемая современностью, показывают, как эти идеи тонкими и незримыми нитями соединяются в единое духовное пространство мысли и делают каждого сопричастным участником интеллектуального творчества, в котором присутствует тюркская культура, ибо все они – носители духовного содержания собственной истории и культуры. Несмотря на имеющиеся различия в их взглядах, фундаментальные положения их энциклопедического наследия показывают, что все они - единомышленники в стремлении человечества к совершенству, к постижению истины, к достижению духовного единства и счастья. Их воззрения являются примером того, как тюркские этносы и их представители высоко ценили идеалы разума, просвещения, гуманизма, составившие содержание общечеловеческих ценностей, одинаково чтимых и на Западе, и на Востоке.

Свой вклад в развитие общечеловеческих идеалов добра, справедливости, разума вносит и творчество Юсуфа Баласагуни. Оно продолжает развивать тему, занимавшую значительную часть размышлений средневековой исламской философии, - тему счастья. Она пронизывает собою многие философские произведения мыслителей средневекового Востока, в том числе и восточных перипатетиков – аль-Фараби, Ибн Сины, Ибн Рушда. Содержание «Кутадгу билик» Ю.Баласагуни показывает, что оно написано в традициях философско-нравственных поисков аль-Фараби – поисков ответов на вопросы, что такое счастье, может ли быть человек счастливым, в чем заключается совершенство человека, какими должны быть совершенный человек и справедливое общество и др.?

Для Баласагуни так же, как для аль-Фараби, философия активно включается в процесс воспитания граждан государства, давая, посредством обучения, универсальное знание. Результатом ее социокультурной деятельности становится образованность как обладание знанием и умение им оперировать. Универсальные принципы устройства мира отражаются в философии, поскольку являются ее онтологическим основанием. Поэтому совершенство человека и достижение им высшей цели - счастья, являющегося самодостаточной ценностью, возможны при условии выполнения человеком необходимого и главного компонента жизнедеятельности – обучения и просвещения. Этим самым Ю.Баласагуни продолжает развивать просветительские идеи аль-Фараби в своей практической философии, имевшей источником «Никомахову этику», комментарий к которой был написан аль-Фараби.

Убежденность мыслителей в силу разума и возможности человека были поддержаны другими тюркскими мыслителями, жившими и творившими позднее. Так, например, знаменитый ученый и один их самых образованных людей XV века Улугбек создал известную далеко за ее пределами самаркандскую математическую и астрономическую школу, где был создан крупнейший в мире астрономический инструмент, позволивший достичь самой высокой точности

наблюдений дотелескопического периода развития астрономии. Построенная им обсерватория в Самарканде, а также созданный «Зидж» и художественные здания для медресе в главнейших городах с тенденцией привлечь к образованию женщин, как о том свидетельствует надпись на медресе в Бухаре, являются ярким свидетельством его энергичной деятельности в науке и образовании. Они ретроспективно показывают, насколько выделялись в историческом прошлом центрально-азиатских народов тенденции образования, науки и насколько большое значение имела законотворческая деятельность.

Приведенные примеры, а их можно приводить много, красноречиво показывают, что эти мыслители, переплавив в своем творчестве лучшие достижения научной и философской мысли своего времени, стали выразителями лучших устремлений мировой культуры, общечеловеческого развития научного, философского, художественного творчества, став полноценными со-участниками общекультурного диалога народов и цивилизаций, их прошлого и настоящего.

Поэтому это творчество может стать той духовно-нравственной опорой, в которой нуждается современность, чтобы двигаться вперед и осуществлять воспитательную работу с современным молодым поколением, ибо воспитывать молодежь, вступающую в жизнь в период рыночных отношений и ценностей демократии, на духовных достижениях совсем недавнего прошлого – советского – сейчас не совсем уместно и не столь продуктивно, так как эти достижения замешаны на идеологии, критикующей рынок, буржуазные отношения и ценности, культивируемые ими. Примеры, даже мужественных и героических периодов социализма, не имеют и не будут иметь в ближайшем будущем того воспитательного эффекта, который они имели в предшествующие годы для старшего поколения народов центрально-азиатских стран, хотя они и были общими, объединяющими для них. Они не принимаются в силу изменившихся условий.

Поэтому обращение к далекой в этом смысле истории, к ее представителям, сыгравшим значительную роль в мировой культуре и прочно вошедших в нее как ее лучшие представители, что известно всему мировому сообществу, может стать продуктивным консолидирующим ядром интеграции между странами Центральной Азии. В этом смысле уместно провести аналогию с историческими изменениями в культуре, произошедшими в период Ренессанса, когда его идеологи, выступившие с позиций начавшего свое развитие капитализма, негативно отнеслись к ближайшим им историческим временам, определив их как «средние», и, отделив от своего времени и античности, осудили их. Они определили это время как эпоху мрака и подавления личности и обратили свои взоры к жизнеутверждающей культуре античного мира с его идеалом человека, природы, культурного развития. Культурный подъем нашел свои питательные истоки в отдаленной истории, ближайшая по времени вызвала отторжение. Политический эффект был получен на основе обращения к более далекой по времени, но более близкой по духу культуре.

Рассматривая духовное наследие прошлого с точки зрения исторической перспективы и роли в интеграционных процессах, можно утверждать, что оно способствует осуществлению плодотворного диалога между народами

Центральной Азии, и, пронизанное общечеловеческими ценностями, может способствовать обновленной региональной интеграции. Культурное наследие народов Центральной Азии создает предпосылки духовной консолидации народов в новых геополитических условиях. Она же может стать определенным гарантом эффективной интеграции в мировую культурно-политическую и экономическую общность стран в будущем.

Необходимость принятия государством масштабной программы по сохранению и дальнейшему развитию культурного наследия Казахстана была обусловлена глубоким осознанием политического, мировоззренческого и духовного значения культуры и опоры на нее в прогрессивном развитии Казахстана. Кроме того, она была вызвана и осознанием тех недостатков и пробелов, которые существуют в современном Казахстане по отношению к культурному наследию, как со стороны государства, как и, к сожалению, со стороны общества. Это и недостаточная финансовая база научных исследований, реставрационных работ, пропаганды культурного наследия; и слабая материально-техническая база архивной и музееведческой деятельности; и незащищенность памятников материальной культуры древности от разрушения и уничтожения не только вследствие урбанизации и индустриализации, но и простой халатности, а нередко и хулиганства. К этому следует добавить и то, что практически с начала 90-х годов практически приостановлена публикация мировой философской, политологической, художественной, научной литературы на казахском языке. Все это потребовало настоящего и активного вмешательства в ситуацию с целью конструктивного изменения отношения и государства, и общества к культурному наследию Казахстана. Своевременность, и, главное, полномасштабное и квалифицированное ее выполнение гарантирует подъем на новый уровень национального самосознания казахстанского общества, надежность в противостоянии нивелированию богатой культуры Казахстана под натиском глобальных процессов, куда культура неотъемлемо все более вовлекается.

В качестве одного из основных направлений реализации государственной программы «Культурное наследие», важного с точки зрения формирования чувства патриотизма, национальной гордости, является издание «Мировой философии» и «Философского наследия казахского народа с древнейших времен и до наших дней». В рамках последнего направления государственной программы большое внимание уделено философскому наследию Абу Насра аль-Фараби, в частности осуществлено издание десяти томного собрания сочинений мыслителя на казахском языке. В нем наиболее полно и системно изложено энциклопедическое наследие Аристотеля Востока, представлены его труды по метафизике, логике, социальной философии, этике и эстетике, математике и естествознанию, и, наконец, по музыке. Ряд его трактатов впервые был переведен на казахский язык с языка оригинала, что представляет собой безусловный успех проекта.

Работа над фундаментальными проектами и выпуск томов «Культурного наследия» показали сложности и трудности в реализации поставленных

задач. Прежде всего, привлекая к ее разработке высококвалифицированных специалистов-переводчиков, интеллектуальная элита продолжает ощущать нехватку специалистов одинаково профессионально владеющих казахским языком и специализированными научными знаниями. В переводческой деятельности, в особенности в отношении мирового наследия преобладает практика двойного перевода, в основном с русского языка на казахский, минуя, за редким исключением, язык оригинала. Сложными и затратными в финансовом отношении являются поиски рукописей и материалов по культурному наследию казахского народа, созданию необходимой материально-технической базы реставрации книг, рукописей памятников материальной культуры и т.д. Но, все же, уже эта первоначальная работа показала активизацию общественного сознания, его заинтересованность и ожидание первых результатов работы, в особенности в образовательном процессе.

Какие проблемы из всего спектра проблем культурного наследия прошлого как основы консолидации казахстанского общества и изучения творческого наследия аль-Фараби могут быть выделены особо и нуждаются в первостепенном разрешении? Назовем лишь некоторые из них, при решении которых изучение энциклопедического наследия аль-Фараби могло бы принести позитивные плоды.

Во-первых, важно глубоко осознать и исследовать исламские корни мировоззрения и культуры Казахстана, их связи с тюркскими корнями, ибо, как уже отмечалось, между ними существует историческая связь, практически совершенно не осмысленная в новых исторических реалиях нашей философской и политологической мыслью. Мы имеем в большинстве своем работы, в которых с идеологических позиций нашего тоталитарного прошлого полностью отрицательно оценивается идеология и деятельность сторонников панисламизма и пантюркизма в дореволюционном и революционном Казахстане. Необходимо продуманно отнестись в этом контексте к нашему историческому прошлому и его духовному наследию. Не только идея евразийства имеет место в общественном сознании, но идея близости и родства с тюрко-исламским миром. Абу Наср аль-Фараби олицетворяет собой выдающегося мыслителя, тюрка по происхождению, в творчестве которого был осуществлен синтез тюркского мировоззрения с гуманистическими и просветительскими ценностями ислама, где по-новому зазвучали античные воззрения и взгляды.

Во-вторых, важно осмыслить ценностный потенциал религии, в данном случае ислама, и его возможности для совмещения с задачами демократического развития казахстанского общества, которые могут сыграть позитивную или отрицательную роль. В религии заложен огромный потенциал общечеловеческих ценностей, определяющих духовное развитие личности, таких как любовь, справедливость, равенство и т.д. И они должны быть использованы в ходе демократических преобразований и осмыслены в процессе формирования и утверждения новой идеологии Казахстана. Наследие аль-Фараби показывает нам решение сложного вопроса об отношении философии и религии, где этим формам общественного сознания и идеологическим регуляторам

общественной жизни отводится свое место, и оно явило собой такое решение вопроса, которое на многие века было историческим эталоном.

Возникает вопрос: нужен ли Казахстану опыт религиозных государств, коль скоро Конституция нашей страны определенно зафиксировала, что Казахстан – светское государство? Опыт государств, в которых религия носит государственный статус, так же важен, как и опыт государств, где она не обладает таковым, потому что Казахстан – поликонфессиональное государство, и немалое число его граждан отождествляют свою личностную позицию и мировоззрение с принятием религиозного мировоззрения и следованием установлениям той или иной религиозной конфессии. Кроме того, если мы признаем казахский этнос в качестве системообразующего этноса казахстанского общества, то мы должны отметить, что многие его представители относят себя к числу приверженцев ислама, более того, этническую принадлежность нередко отождествляют с конфессиональной.

Мы должны внимательно изучать мировой опыт с тем, чтобы общенациональная идея, будучи светской идеей, смогла не отдалить верующих от задач общественного развития Казахстана, а, наоборот, привлечь, используя авторитет конфессий и общечеловеческие ценности, закрепленные в религии. Даже, если мировой опыт покажет или показывает непродуктивность общественного развития, осуществляемого на основе религиозного отношения человека к миру, закрепляющего статус государства как религиозного, то тем более этот опыт необходим для светского государства, осуществляющего свои идеологические функции.

Сильный интегративный потенциал ислама в условиях трансформации казахстанского общества может сыграть двоякую роль. Он может сыграть отрицательную роль в качестве основного условия и фактора отторжения определенной части общества, идентифицирующих себя с носителями исламской религиозности, когда они почувствуют и поймут, что демократия не принимает главных установок их мировоззрения. И он же может быть использован в положительном смысле как условие и фактор включения религиозной части казахстанского общества в новые преобразования, показав, что они не ущемляют права и свободы верующих граждан Казахстана, что демократия способствует укреплению и развитию гуманистического потенциала ислама. О том, что так может произойти свидетельствует опыт стран исламского Востока.

Процессы в странах зарубежного Востока убеждают нас в том, что при решении вопросов консолидации казахстанского общества необходим учет идеи исламского единства, которая в наследии аль-Фараби получила позитивное решение. Однако она носит противоречивый характер и может сыграть разную роль как в формировании и утверждении независимости, демократического самоопределения и роста национального самосознания, так и в отношении к глобализации, особенно ее проявлениям в культуре и духовной жизни. Эта идея показывает настойчивое сопротивление и противостояние в странах исламского Востока ценностям западной массовой культуры, вызывая стойкие стереотипы тотального антизападничества. Направленность идеи

исламского единства на традиционные ценности может сыграть негативную роль в Казахстане, процесс глобализации неминуемо захватывает нашу страну в свою орбиту, «размывая» в своей тенденции еще совсем молодую независимость, вызывая возврат к традиционному обществу и его ценностям, видя в них национальную идентичность, ослабляя тем самым демократические преобразования.

В-третьих, если культурная традиция является фундаментом и основой будущего нашей страны, то возникают очень сложные вопросы и проблемы, связанные с утверждением казахского этноса в качестве государствообразующего этноса полиэтнического Казахстана; роли и значении казахской культуры в этом процессе; ее связи с религиозным мировоззрением, ее возможности стать интегративным фактором и способности казахского языка стать выразителем не только высокой культуры, науки, но общественной и политической коммуникации и др. Результатом американизации, сопутствующим фактором глобализации, является активное внедрение английского языка во многие сферы жизнедеятельности общества, в особенности в процесс образования в Казахстане, перестраивающегося на международные стандарты обучения. Этот процесс идет параллельно с процессом внедрения в качестве государственного языка национальных языков народов Центральной Азии, что также оказывает серьезное давление на культурную политику этих стран. Аль-Фараби писал на арабском языке, ставшим языком ислама, языком мирового общения, поэтому его философия языка могла бы стать теоретических подспорьем в решении проблем языковой политики казахстанского общества.

Поэтому процесс модернизации, осуществляемый в настоящее время, должен проводиться особенно взвешенно и продуманно, так как в итоге может привести к окончательной утрате самобытности и уникальности национальной культуры Казахстана, языка и традиций народа. Решение этих проблем требуют не только консолидации усилий всех обществоведов страны, но и политической воли, а, главное, усилий широких слоев казахстанского общества, и от их успеха зависит дальнейшее развитие Казахстана и его полноценное вхождение, развитие и участие в мировом общественном процессе.

### Литература

1. Аль-Фараби. Философские трактаты. А-А: Наука, 1972. - С. 42.
2. Там же. С. 44-45.
3. Там же. С.46.
4. Ибн Сина [Авиценна]. Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980. – С.63.
5. Казахстан - 2030. Процветание, безопасность и улучшение благосостояния всех казахстанцев. Послание Президента страны народу Казахстана. Алматы, 1998. С.20-21.
6. Там же, с. 11-12.

7. Абай, Слова назидания. - Алма-Ата: Жадын, 1982. С. 20-21.
8. Там же. С.21.
9. Казахстан - 2030. Процветание, безопасность и улучшение благосостояния всех казахстанцев. Послание Президента страны народу Казахстана. С.2.
10. Тасмагамбетов И.М. Социально-политическое обновление Казахстана: тенденции и приоритеты. - Алматы, 1996. С 33.
11. Ашимбаев М.С., Косиченко А.Г., Нысанбаев А.Н., Шоманов А.Ж. Национальная идея: предложение к обсуждению. Казахстанская правда от 7 апреля 2005 г.
12. Назарбаев Н.А. В потоке истории. Алматы: Атамұра, 1999. С. 108.
13. Назарбаев Н. Казахстан на пути ускоренной социальной и политической модернизации. Послание Президента Республики Казахстан Нурсултана Назарбаева народу Казахстана. Казахстанская правда. 19 февраля 2005 г. №39. – С.3.
14. Там же.
15. Юсупов Э.Ю., Хайруллаев М.М. Творческое наследие ал-Хорезми и его место в истории науки. //Вопросы философии. 1983. - № 8. – С.140-146.
16. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. А-А: Наука, 1973. – С.108.
17. Ибн Сина /Авиценна/. Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980. – С. 48.
18. Ал-Азербайджани Бахманйар. Ат-Тахсил (познание). Баку: Элм, 1983. – С.193-203.
19. Розенфельд Б.А., Рожанская М.М., Соколовская З.К. Абу-р-Райхан ал-Бируни. М., 1973. – С.22.
20. Шарипов А.Д. Философская переписка Бируни и Ибн Сины. Вопросы философии. 1978. - №10. – С.131.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мир стремительно и необратимо меняется на наших глазах. Однополярная конструкция, тоталитарный диктат себя исчерпали. Созидается новая экономическая и геополитическая архитектура, формируются реальные предпосылки другой глобализации, избавленной от угроз вестернизации и нивелирования культур и цивилизаций.

Только что сотрясавший мир глобальный экономический кризис обнаружил истину продвинутых, развитых стран. Их финансовые успехи оплачиваются утратой человечности, доверия и любви. Экономический кризис стал кризисом мировоззренческих оснований. Мир взрывается изнутри, обнаруживая потребность другого мировоззрения, признающего духовно-нравственные ценности безусловным приоритетом и категорическим императивом. Не насилие и угрозы, не терроризм и политический шантаж, а совместные согласованные действия, взаимопонимание и доверие – вот путь, на котором можно избежать глобальных кризисов – через признание перво-значимости общечеловеческих ценностей.

Казахстан – одна из редких стран мира, где созданная теоретически модель межрелигиозного и межэтнического согласия не остается только благим пожеланием, но успешно претворяется в жизнь. Об этом свидетельствуют прежде всего съезды лидеров мировых религий, регулярно созываемые в Астане. Почему же именно Казахстан? Одна из главных причин заключается в том, что идеи толерантности и взаимопонимания заложены в истоках народного духа, казахской традиционной культуры, философского наследия аль-Фараби. Он воплотил в своем творчестве идею диалога множества культур, прежде всего, античной, тюркской и мусульманской. И больше того, идею диалога с современной культурой, стремящейся к построению нового глобального мира с императивами этики планетарного согласия и интегрального мировоззрения.

В монографии, посвященной исследованию этих проблем эксплицированы основные идеи, разработанные в фундаментальном труде А.Н. Нысанбаева «Философия взаимопонимания». Коллективная работа выполнена также в русле плодотворных традиций казахстанского фарабиеведения не только в его классическом варианте, но и в переосмысленной мировоззренческой парадигме. Это означает, что наследие аль-Фараби трактуется в ключе исламской духовности и исламской культуры. В книге актуализировано учение аль-Фараби о взаимопонимании и изучен его плодотворный опыт реального осуществления диалога различных культур. Авторы отвечают на вопрос, каким образом аль-Фараби удалось выразить суть исламской культуры, оставаясь приверженцем тюркского менталитета и глубоким знатоком античной духовности, транслирующим идеи Платона и Аристотеля в ареал европей-

ской культуры? Как, понимая другого и признавая его право на друговость, остаться самим собой, не утратить своей уникальности?

Опыт аль-Фараби весьма и весьма поучителен. Он активно не соглашается с той точкой зрения, что невозможно до конца понять другого, да и нет в том надобности, иначе мы перейдем на его позиции и утратим свое «я». Аль-Фараби предлагает другую, более оптимальную и современную модель взаимопонимания: в диалоге мы не только отстаиваем свою истину и пытаемся прикоснуться к истине другого. Взаимопонимание – творческий процесс, в горизонте которого обе стороны изменяются, обретают нечто важное и сокровенное, неизвестное им до вступления в диалог, добываясь согласия и общей точки зрения. Такое понимание исповедовал аль-Фараби, что и позволило ему, сохраняя уникальность, постоянно ее творить и созидать заново в общении с другими культурными традициями.

Философия, говорится в монографии, должна рассматривается не только с мировоззренческих и методологических позиций. Главная работа философии в культуре, как доказывает аль-Фараби – реальная организация структуры диалога и взаимопонимания различных философских и мировоззренческих традиций. Авторы рассматривают формы взаимодействия двух типов перипатетизма – античного и исламского и подчеркивают своеобразие подхода аль-Фараби, обусловленное включенностью его концепции в исламскую духовную парадигму. Эта идея, одна из основных в работе, эксплицируется на богатом материале арабоязычной средневековой культуры, представляющей плодотворную герменевтическую среду общения и взаимопонимания.

Теоретические тезисы получают дальнейшее развитие с обращением к различным контекстам арабоязычной мусульманской культуры, прежде всего, к исламскому образованию. Образование трактуется как тот феномен культуры, благодаря которому становятся возможными диалог и взаимопонимание. Анализ исламского образования, как оно понимается аль-Фараби, позволяет обнаружить предельные смыслы образовательного процесса: духовно-нравственное совершенствование человека. Авторы высказывают идею о том, что исламское образование содержит структуру толерантного диалога с другими конфессиями, а также светскими структурами. Это позволяет говорить об актуальности подобной модели, заложенной аль-Фараби, для современного образовательного процесса, призванного возродить духовно-нравственные смыслы становления человека. Согласно аль-Фараби, именно эстетика, музыка, поэзия, риторика выражают суть философского освоения действительности и взаимопонимания культур.

Идеи аль-Фараби о взаимопонимании вводятся также в дискурс современной философии и в казахстанский социокультурный контекст. Ответ на вопрос, что такое взаимопонимание с позиций аль-Фараби, дается при анализе двух основных аспектов теории взаимопонимания великого мыслителя Востока: онтологического и коммуникативного. Целостное философское учение аль-Фараби, рассматриваемое как онтология с включением социальной, политической и этической составляющих, скрепляется духовной

связью с Первосущим. Это позволяет выяснить, что взаимопонимание есть способ бытия человека в мире, приращения в нем духовности, а значит и бытийственности. Коммуникативные аспекты взаимопонимания аль-Фараби анализирует, обращаясь к проблеме языка, с полным правом претендуя на приоритетность в основании философии языка и предвосхищая многие идеи современных лингвистов.

Последний завершающий аккорд монографии – анализ учения аль-Фараби о взаимопонимания и его бесценного опыта диалога культур для дальнейшего совершенствования консолидации казахстанского общества и формирования целостного казахстанского народа. Авторы отвечают на вопрос, почему духовное наследие аль-Фараби может рассматриваться как консолидирующий феномен современности и показывают роль культурного наследия прошлого в интеграционных процессах современного Казахстана, а также центрально-азиатского региона и всего международного сообщества.

**Книга издана в авторской редакции**

Компьютерная верстка Ж. Рахметовой, Г. Нусиповой

Подписано в печать 10.05.2011. Формат 60/841/16  
Усл. п.л. 15,5. Печать офсетная.  
Компьютерно-издательский центр  
Института философии и политологии КН МОН РК  
г. Алматы, ул. Курмангазы, 29