ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ,
ПОЛИТОЛОГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

КОМИТЕТА НАУКИ

МИНИСТЕРСТВА ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН

АБДУМАЛИК НЫСАНБАЕВ

СТАНОВЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ ВЗАИМОПОНИМАНИЯ

3-том

СОБРАНИЕ ИЗБРАННЫХ НАУЧНЫХ ТРУДОВ АКАДЕМИКА А.Н. НЫСАНБАЕВА В 10-ТИ ТОМАХ, ПОСВЯЩЕННОЕ 25-ЛЕТИЮ НЕЗАВИСИМОСТИ РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН

Алматы
2016

УДК 101
ББК 87
Н 91

Рекомендовано к печати Ученым Советом
Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК

Редакционная коллегия:
З.К. Шаукенова (председатель), ***С.Е. Нурмуратов*** (зам. председателя)***,***
В.Ю. Дунаев, С.Ю. Колчигин, В.Д. Курганская

Рецензенты:
академик НАН РК ***Ж.М. Абдильдин,***
академик НАН РК ***А.К. Кошанов,***
академик НАН РК ***С.С. Сартаев***

Н 91 Нысанбаев А.Н.
Собрание избранных научных трудов академика А.Н. Нысанбаева в 10-ти т., посвящ. 25-лет. Независимости Республики Казахстан. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2016.

ISBN – 978-601-304-064-6
Т. 3: Становление философии взаимопонимания. – 388 с.
ISBN – 978-601-304-067-7

Собрание избранных научных трудов видного ученого-философа, общественного деятеля, академика НАН РК, лауреата Президентской премии мира и духовного согласия А.Н. Нысанбаева в 10 томах включает его социально значимые работы.

Третий том посвящен рассмотрению независимого Казахстана в диалоге цивилизаций, философии диалога и взаимопонимания как основы духовного согласия современного полиэтнического общества. Античная традиция и восточная философия, становления исламской культуры и духовности, космос казахской философии, диалог казахской и русской традиций составляют основное содержание тома.

Книга адресуется научным работникам, преподавателям, студентам, магистрантам, докторантам, широкому кругу читателей.

УДК 101
ББК 87

ISBN – 978-601-304-067-7-(Т. 3)
ISBN – 978-601-304-064-6-(общ)

© Нысанбаев А.Н., 2016
© Институт философии, политологии
и религиоведения КН МОН РК, 2016

ПРЕДИСЛОВИЕ

«Философия взаимопонимания»… Что имеется в виду под этим словосочетанием, вынесенным в заголовок книги? Новая разновидность, новое течение в философии? Но ведь всякая серьезная философия всегда была и остается стремлением к пониманию. Можно даже дать философии именно такое определение, и оно будет достаточно строгим: философия есть стремление понять.

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 культурному диалогу.

Диалог становятся проблемой в период глобализации – не темой, а именно проблемой сложной и жизненно-реальной, – которая в условиях взаимосвязанного, 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 внутрикон-

фессионального диалога; диалогичности в отношениях учителя и ученика, педагога и воспитуемого и т.д. И это лишь некоторые стороны и аспекты животрепещущей проблемы диалога и выработки взаимного понимания и согласия. Конечно, они существовали всегда, но теперь в XXI веке стоят остро как никогда. Причина такого положения заключается в расширении и усложнении современного 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 результировались в трудности и противоречия глобальные, так что мир оказался на пороге выживания. При этом этнонациональные миры вступили в многообразное и чреватое как богатством развития, так и утратой себя взаимодействие проницающих друг друга или даже просто соседствующих культур и цивилизаций.

В целом же, в обобщенном 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 противоположные типа мировоззрения, мироотношения, способа бытия в мире, две противоположные типологические формы культуры: деятельностную и созерцательную, интеллектуально-рационалистическую и образно-поэтическую, активно-прогрессисткую и сдержанно-консервативную, прагматическую и экологичную.

Поэтому имея в виду установление прочного равноправного диалога между Востоком и Западом, взвешенный, сбалансированный и гармоничный тип их взаимодействия и взаимообогащения, можно сказать, что философия взаимопонимания – это поистине философия будущего, нацеленная на решение тех проблем и задач, которые взывают к нам из прошлого во имя нашего достойного вхождения в новое тысячелетие.

Не будет преувеличением утверждать также и то, что искомая философия взаимопонимания в качества 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 является ни западной, ни восточной в чистом виде или по преимуществу. Она – философия евразийская, а значит, умеющая соединить достоинства Запада и Востока, Европы и Азии. Точно так же и по своему мировоззренческому и идейному потенциалу и содержанию отечественная философская мысль безусловно 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 пишущего, говорящего о ней и творящего эту культуру ответственное требование сохранять и всемерно актуализировать ее гуманистический потенциал.

Автор книги поэтому ставил перед собой прежде всего задачу дать по возможности широкий набросок философии Казахстана в разрезе ее прошлых и сегодняшних интегративных возможностей и тенденций, показать панораму культуры нашей республики в контексте современных цивилизационных процессов и культуры мировой. Кроме того, конечно же, необходимо было наметить методологию исследования диалога культур, те принципы, на которых должна зиждиться философия взаимопонимания, и те мировоззренческие ориентиры, которые единственно отвечают запросам и вызовам XXI века, когда человечество оказалось перед лицом труднейших и сложных глобальных проблем.

В процессе диалога и интеграции Востока и Запада, в налаживании диалога культур, народов, мировоззрении активно участвуют и одновременно сами охватываются

этим диалогом все сферы культуры: политика, наука, религия и т.д. Широта постановки проблемы и круга рассматриваемых в монографии вопросов определяется также и этим обстоятельством: ведь невозможно говорить о взаимопонимании, если упущена какая-то принципиально важная сторона, в этом диалоге участвующая.

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 многополярном мире, идет поиск путей взаимопонимания и взаимосогласия; 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 контактирующих культур, а следовательно, на этой основе складывается единое по духу человечество, подлинно равноправное человеческое братство.

Для достижения такого рода цели необходимо, разумеется, чтобы и сам диалог прошел требуемые от него стадии, фазы, ведущие 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.

Следует подчеркнуть: говоря о диалоге культур, о необходимости достижения взаимного понимания, со-

гласия и единства, мы имеем в виду диалог реальный, т.е. тот, в котором стороны слышат или, по крайней мере, стараются услышать друг друга; подразумеваем понимание не только как теоретическое, головное 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. Наконец, 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 только и может осуществляться 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 в 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, территоризму фанатизму. 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 внешнее, предметно-практическое проявление и воплощение духовности – нравственной сущности че-

ловека. 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 либо так называемой антикультурой, либо, в более мягком варианте, – «прельщением культурой».

Все эти аспекты проблемы диалога и взаимопонимания в той или иной мере и форме нашли отражение на страницах настоящей монографии. При этом логика ее построения такова. Вначале речь идет о формировании казахстанской философии в годы «перестройки», а затем в независимом, суверенном Казахстане. Через призму этой новой философии далее высвечивается история мысли и культуры античного Запада, арабского и тюркского Востока, традиционного мировоззрения казахов, диалога казахской и русской традиций. Корни и неисчерпаемые возможности современной философии взаимопонимания обнаруживаются при таком историческом экскурсе достаточно отчетливо. Затем, в свете новой казахстанской философии, ее методологического и мировоззренческого потенциала, рассматриваются общественно-политические реалии сегодняшнего дня в нашей республике, в Средней Азии и мире, становление культуры межэтнического и межкультурного взаимодействия, религиозной толерантности, норм демократии как формы политической культуры. Наконец, поскольку важнейшее место в культуре вообще и в культуре Казахстана в частности занимает, наряду, например, с философией и политикой, наука как форма познания и социальный институт, отдельная глава посвящена именно науке. Здесь делается попытка показать, что развитие современного научного познания, в том числе в Республике Казахстан, подчиняется и должна подчиняться впредь той же логике диалога, логике понимающей и плодотворной со-творческой интеграции Востока и Запада.

Исследование, результаты которого изложены в предлагаемой читателям книге, 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 цивилизационного пространства, к диалогу культур и цивилизаций в современном многополярном мире. Во-вторых, такое вхождение в новые для нас культурно-исторические измерения поможет и самой культуре Казахстана раздвинуть свои пределы через знакомство с другими культурами и в этом процессе лучше познать самое себя. А значит – взойти на новые вершины.

Таким образом, философия взаимопонимания является основой духовного согласия современного полиэтнического общества.

1 НЕЗАВИСИМЫЙ КАЗАХСТАН В ДИАЛОГЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

1.1 Межконфессиональный диалог как фактор обеспечения региональной безопасности и стабильности

Казахстан по своему статусу является евразийской страной, частью евразийской цивилизации. На первый взгляд может показаться, что естественным путем развития современного Казахстана оказывается его 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 древнее христианство, и буддизм, и зороастризм, и манихейство, а традиции тенгрианства по своей значимости для простого народа немногим уступали исламу. В тот период диалог религий и верований становился формой их сосуществования. Сегодня в стране созданы для налаживания диалога как способа национальной и гражданской консолидации все необходимые условия, обеспечен устойчивый и динамичный экономический рост, происходит развитие институтов демократии и гражданского общества, созданы институты развития, укрепляются стабильность, безопасность и независимость молодого государства в контексте мирового развития. Таковы культурно-исторические предпосылки

формирования пространства межконфессионального диалога, духовного согласия в Республике Казахстан.

Потенциал же современного Казахстана в наполнении евразийской цивилизации устойчивым равновесием достаточно велик. Он только начинает раскрываться в XXI веке. Надежды для такого оптимистического прогноза не придуманы мною. В нашей стране в 2002 г. успешно прошел Алматинский саммит по регулированию Пакистанско-Индийского конфликта (СВМДА), международный медиа-конгресс, Шанхайская организация сотрудничества. Есть все основания полагать, что все это станет началом нового конструктивного диалога восточных и западных цивилизаций и культур. В последние годы Алматы, как и Брюссель, становится международным городом организации межгосударственного и межцивилизационного диалога на Азиатском континенте.

Принципиальная точка зрения Запада, та основная идея, из которой исходит и которой определяется западное мироотношение, заключается в том, что окружающий человека мир несовершенен и не отвечает человеческим потребностям в полной мере. Следовательно, мир нуждается в улучшении, переделке, достраивании. Иными словами, главный принцип мироотношения западной цивилизации, основанной на западном способе производства и потребления с соответствующей им системой ценностей, – предметно-практическая, материальная деятельность, цель которой состоит в покорении внешнего мира и подчинении его господству человека.

Что же касается восточного типа мироотношения, то он опирается на полярно противоположное основание и направлен к совершенно иной цели. Для человека восточной цивилизации мир бесконечен, тем самым содержит в себе все. Следовательно, он не нуждается ни в каких перестройках. Требование изменения необходимо прилагать не к миру, а к человеку. Будучи существом не только материально-телесным, но одновременно и духовным, человек должен преодолеть свою физическую

ограниченность и возвыситься до уровня чистого духа. Поэтому главный принцип восточной цивилизации – деятельность внутренняя, психодуховная, цель которой состоит в самосовершенствовании человека.

Преимущества того и другого типа мироотношения очевидны. Однако столь же очевидны и негативные стороны обоих типов мироотношения. Безудержная активность западной цивилизации с ее потребительским характером привела в XX в. к глобальному кризису на планете, прежде всего экологическому и антропологическому. Экспансия западного типа мироотношения создает угрозу самоистребления человечества или, по крайней мере, превращения человека в робота. Кроме того, неудовлетворенность Запада формами человеческого общежития то и дело приводит к социальным катаклизмам; европейскую историю постоянно лихорадит. С другой стороны, восточная цивилизация, при всей экологичности ее культуры, относится к природе как к чему-то постороннему для человека и ненужному для его совершенствования. Внешний мир не более чем иллюзия или же преграда, помеха, которую человек должен преодолеть или обойти. Отсюда понятно известное равнодушие Востока к науке, его спиритуализм и социально-историческая пассивность, доходящая подчас до вопиющего застоя всех общественных институтов.

Что же касается евразийства, то оно в идеале есть средоточие этих двух полюсов человеческой культуры, точка схождения и аккумуляции энергий цивилизаций Востока и Запада. И если сегодня речь идет о необходимости взаимного понимания, диалога и сотрудничества цивилизаций Запада и Востока, то что в этом смысле может дать евразийство? Какую роль в этих процессах могла бы сыграть евразийская идея, евразийская философия?

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 одним емким словом «соборность».

Соборность означает открытость любому народу, цивилизации или культуре, если, конечно, они не враждебны человеческой природе. Соборность смыкается с идеалом гуманизма, а в своем высшем пределе – с идеалом общечеловеческого братства и общепланетарной культуры. И если девиз западной цивилизации «Познай и переделай внешний мир», а девиз восточной цивилизации «Познай и переделай самого себя», то девизом евразийства может служить призыв «Твори добро», или, говоря словами великого казахского мыслителя Абая, «Будь человеком!».

Евразийская идея (идея евразийской цивилизации), будучи оригинальной и специфичной в сравнении с идеями Востока и Запада, в то же время нисколько не противоречит им, не стоит в их ряду особняком. Наоборот, она позволяет синтезировать обе идеи в живое и вполне естественное единство многообразного. Оно подразумевает преобразование мира и совершенствование человека не в отрыве друг от друга, а как взаимодополняющие процессы. Иначе говоря, материально-практическая деятельность человека должна оплодотворяться духовно-нравственным началом; в свою очередь, духовно-нравственное развитие человека требует не изоляции от мира, а реального действия, общего дела преображения бытия.

Таким образом, евразийство в своей сущности есть особый тип мироотношения, пронизанный нравственным началом и способный, благодаря своему практически-гуманистическому потенциалу, стать также и интегральным, т.е. преодолеть крайности Запада и Востока и синтезировать их лучшие черты – пафос материально-практической деятельности, с одной стороны, и психодуховной культуры – с другой. Евразийство – это прообраз совершенно нового способа отношения че-

ловека к миру, новой цивилизованной формы жизни, единственно достойно отвечающей вызовам третьего тысячелетия, пространство межконфессионального, межгосударственного, межкультурного диалога для решения жизненно важных глобальных проблем.

Что же касается добрососедских межгосударственных отношений и многоуровневых интеграционных процессов на евразийском пространстве, то они – вполне естественное проявление глубинной сути евразийства. И если говорить конкретно об идее Евразийского экономического сообщества (ЕврАзЭС), 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 ЕврАзЭС снимает как изоляционистские, так и имперские устремления, поскольку соборность подразумевает именно дружеские, а значит, гармоничные, а не унификаторские или особистские отношения между различными этносами, культурами и странами.

У Казахстана и России в большом историческом времени мирного сосуществования и партнерских отношений сложился во многом сходный менталитет и дух взаимности. Здесь, в Евразии, по выражению проф. А.С. Панарина, парадигма коллективистская, ее строит индивид, готовый к коллективистской сплоченности, коллективистской жертвенности, коллективной идентичности [1].

Это в значительной степени относится и к религиозной составляющей менталитета народов Казахстана. Здесь важным является изучение вопроса о менталитете и национальном характере казахского народа. Знаменательно в этом смысле, что среди опрошенных делегатов и гостей Второго Евразийского медиа-форума, прошедшего в Алматы, лишь 3,3% считают основой противоречий между Востоком и Западом религиозные различия. В нашей стране сформировались прочные, испытанные столетиями цивилизационные традиции диалога как

формы мирного сосуществования различных религий. На обширных пространствах Евразии добрососедски уживались и уживаются буддизм, суфизм, тенгрианство, народные верования, политеистические и монотеистические религии. Особенно важно, что такой же толерантностью характеризуются и взаимоотношения двух доминирующих крупнейших религий – православного христианства и ислама.

Причину мирного сосуществования и добрососедского диалога между исламом и христианством следует видеть, во-первых, в том, что происхождение, исторический корень этих религий едины, причем обе они являются звеньями одной цепи духовного развития. Во-вторых, при известных различиях между ними необходимо видеть в то же время и много общих моментов в этих вероучениях: признание и утверждение идеи Бога, единого для всего человечества; содержание и характер духовной истории, как она изложена в Библии и Коране; преемственность в деятельности главных пророков и т.д.

Разумеется, конфессиональную картину взаимоотношений ислама и христианства и других мировых религий нельзя представлять только в идиллическом свете, особенно сегодня, когда в мире происходят сложные и противоречивые глобализационные процессы.

Глобализация – одна из ведущих тенденций развития мирового сообщества и оказывает влияние не только на экономические и политические процессы, но и на взаимоотношения в культурно-цивилизационной сфере. Она поставила перед государствами, ориентирующимися на иные, нежели западные, ценностные, смысложизненные, религиозные основания, задачу вписаться в современные глобальные процессы и отношения, сохраняя при этом свои специфические традиционные ценностные ориентиры [2]. К сожалению, надо констатировать, что Запад и США крайне неохотно прислушиваются к мнениям, отличным от своих. Ислам потому и становит-

ся идеологией протеста против доминирования западной цивилизации и культуры, что ислам и культура, на нем построенная, не имеет равноправного конструктивного голоса в диалоге конфессий в современном мире.

Взаимоотношения государства и религии и глобальные процессы в мире имеют разновекторный характер. Прочность того или иного религиозно- цивилизационного фундамента в странах Востока в сочетании со степенью силы традиций государственности определяют специфику формирования современных их политических систем.

В отличие от большинства мировых религий в исламе нет деления на светское и духовное начала. Не менее важно и то, что в странах Центральной Азии этногенез протекал достаточно специфично и базовыми для национальной самоидентификации являлись иные критерии, нежели в странах традиционного Востока. Главенствующее место занимала и продолжает занимать не принадлежность к одному этносу или одной религии, а система субэтнических родственных, клановых и др. отношений и связей. Между тем глобализация означает унификацию всех этих отношений.

Особую значимость и злободневность имеет и проблема религиозного фундаментализма, религиозного экстремизма и т.п. в контексте глобализационных процессов, поскольку эти последние придают экстремизму и терроризму международный характер.

Наконец, еще одно обстоятельство, делающее тему диалога конфессий и религий безусловно актуальной, – это целый комплекс собственных социально-политических, экономических (в особенности проблем бедности и нищеты) и культурных проблем, их влияние на религиозную ситуацию и обратное влияние религиозных процессов и объединений на ситуацию в странах Центральноазиатского и Каспийского регионов.

В этих условиях необходимо искать и находить пути налаживания эффективных культурно-цивилизацион-

ных контактов и установления межконфессионального диалога. При этом крайне важно противопоставить негативным аспектам глобализации в смысле расширения внешних связей формирования внутренних, духовных связей между людьми и культурами, а также новой евразийской философии взаимопонимания.

Очевидно, что с разрушением прежней тоталитарной идеологии роль религии в нашем обществе значительно возрастает. Именно через религию значительная часть населения стремится возродить свои традиционные ценности и духовно-нравственные устои общества, что, в целом, можно только приветствовать. Однако здесь нельзя смешивать, как очень часто делается, этническую и религиозную характеристики общества, т.е. не всякий русский автоматически является православным христианином или казах – мусульманином.

В существующих в настоящее время оценках числа верующих определенной конфессии довольно часто представителей какого-либо этноса на основании лишь национальной принадлежности относятся к тому или иному религиозной общине. Особенно при этом надо уделить внимание сознанию и поведению неустойчивых «околорелигиозных» людей, являющихся не истинно верующими. На самом же деле процент действительно религиозных людей, т.е. тех, чье социальное поведение определяется соответствующими постулатами, охватывает лишь часть этноса и национальной диаспоры. Причем эта часть может, в силу специфики нашего транзитного общества, составлять и меньшинство этнической группы.

Так, первопричиной целого ряда этноконфликтов на территории России и за ее пределами часто считают якобы существующее глобальное противостояние между христианскими и мусульманскими народами. На основе такой примитивной черно-белой социальной картины дается не только общая оценка ситуации, но и делаются различные прогнозы и сценарии ее развития, предлага-

ются конкретные меры по локализации и разрешению возникших противоречий и трудностей.

В действительности же ислам на территории бывшего Советского Союза вовсе не являлся определяющим фактором возникновения этноконфликтов между национальными диаспорами и коренным населением, а его сосуществование, наряду с христианством, в силу исторически сложившегося евразийского характера государства, выступает как необходимый компонент социальной и духовной жизни. Поэтому проявление какого-либо негативизма по отношению к исламу в нашей стране и в других государствах не только не соответствует интересам социальной и политической стабилизации, но и приводит к обратному результату.

Дело в том, что в условиях общего нарастания социальной напряженности различные политические силы начинают отстаивать свои корпоративные интересы, спекулируя на лозунгах типа защиты традиционной исламской культуры и духовности, возвращения к национальным истокам и корням, возрождения национального духа народа и т.п. Защита при этом подлинных духовных ценностей ислама крайне важна и необходима.

Ситуация в сложном современном мире еще более усугубляется в связи с разрастанием и усилением конфликтов, возникающих на почве религиозных разногласий и религиозного фанатизма. Поэтому сегодня как никогда важно обратить самое пристальное внимание на такую сферу общественной жизни, как религия и религиозные объединения, в особенности на формы их практического взаимодействия с государством и обществом.

Какова в этом смысле картина, которую являет современное поликонфессиональное казахстанское общество в условиях глобализации? Благодаря исторически сложившимся добрым традициям, специфике толерантного евразийского (славяно-туранского) менталитета, обстановка в республике достаточно стабильна. В Казахстане нет и вряд ли возможно возникновение серьезных

детерминированных изнутри предпосылок для больших и длительных, тем более кровопролитных религиозных коллизий. Сейчас в республике существует более 40 конфессий, представленных в 3 тысячах религиозных объединений, т.е. речь идет о конфессиональном и культурном многообразии в рамках независимого унитарного государства.

Разумеется, религия, как то или иное вероисповедание само по себе отнюдь не является неким социальным злом. Напротив, в истинном ее понимании религия способна играть и зачастую действительно играет позитивную роль в функционировании и развития общества. Так, исламская вера в свое время, в эпоху ее исторического распространения на территории Казахстана, оказала положительное влияние на процесс консолидации казахского этноса, формирования казахской нации. Это позитивное начало религиозности связано не только с фактом одной лишь внешней принадлежности людей к той или иной большой идеологической группе, но и с внутренней установкой всякой подлинной религии на высшие ценности человеческого общежития. Поэтому сейчас очень важно изучение проблемы внутренней совместимости религиозных и демократических ценностей в процессе трансформации общества.

Однако если религиозное мироотношение или какая-то конкретная религия начинает противопоставляться другим формам человеческого бытия или другим конфессионально оформленным объединениям, это представляет, как и всякая абсолютизируемая идеология, определенную угрозу для безопасности государства изнутри и извне. Тогда мы имеем ту ситуацию, которая чревата резким противостоянием, открытым конфликтом, вооруженным столкновением, как это происходит сегодня во многих регионах мира, в том числе в непосредственной близости от границ Казахстана.

Поэтому в настоящее время главной задачей казахстанской внутренней политики становится не только

сохранение и укрепление межэтнического согласия, но сохранение и упрочение прежде всего религиозной толерантности, межконфессионального диалога и согласия. Если эту сферу упустить из виду, не придав ей должного значения, то веками складывавшееся единство народов, населяющих Казахстан, может дать трещину, а это, конечно, повлечет за собой чрезвычайно опасные последствия, быть может, непоправимую беду. Иными словами, духовное согласие можно без преувеличения рассматривать как основание всех иных форм согласия, поскольку оно есть внутреннее, мировоззренчески-мироотношенческое ядро межчеловеческих связей.

Если говорить непосредственно о Казахстане, то духовное согласие здесь необходимо прежде всего между доминирующими в стране исламом и христианством – двумя мировыми религиями, представляющими вероисповедания двух суперэтносов евразийского континента: тюркоязычного и славянского. Именно по оси «ислам – христианство» в Казахстане складывается и сохраняется толерантность казахстанцев. Это согласие – не просто временное состояние или благое пожелание на будущее: оно вполне возможно как на базе цивилизованного устойчивого социально-экономического и политического развития Казахстана в условиях глобализации, так и на основе важнейших заветов и заповедей ислама и христианства, проповедующих любовь, милосердие, доверие, открытость, уважение к ближним и дальним, достойное поведение и возрастание действий людей в добрых делах. Таковы гуманистические основы межконфессионального диалога как фактора обеспечения региональной безопасности и стабильности. В связи с этим реальные возможности для диалога в стране есть, но они пока плохо реализуются. Конечно, имеются трудности в организации многообразных форм диалога конфессий, но они должны быть преодолены.

Таковы принципы вообще всякой истинной религии как искусства развития собственно человеческого

(духовного) в человеке. Если же так называемый «верующий» рассматривает других людей как «чужих», «еретиков», «неверных» и, тем более, если он берется за оружие, выступая против них, то это следует оценивать не иначе, как следствие неистинной веры, когда под лозунгом веры преступаются ее же собственные заповеди. В этом случае мы имеем дело уже не с религией как таковой, а с ее модифицированной партикулярной формой, с ее извращением – фанатизмом и экстремизмом. Религия здесь полностью смешивается с политикой как «царством силы», духовное – с мирскими интересами, точнее, религия подминает политику под себя, и тогда сама политика, пропитываясь радикалистскими идеями, становится агрессивной и потому весьма опасной.

Некоторые, правда, полагают, что к такой политизации, к такому радикализму склонны по сути своей все религии, в особенности ислам, стремящийся в отдельных странах подчинить себе всю жизнь общества и превратить государство в систему, построенную исключительно на исламском фундаменте. Но так ли это в действительности? И всегда ли это так? История и современность показывают, что ислам исламу рознь или, выражаясь строже, что верующие, в частности мусульмане, бывают разные. Казахский народ никогда не воспримет ислам фундаменталистского толка: казахам ближе и понятней другой ислам – ислам аль-Фараби, Ясави, Абая, Шакарима.

Конечно, нельзя представлять себе дело таким образом, будто в современном Казахстане в сфере светско-религиозных и межконфессиональных взаимоотношений все обстоит благополучно и безоблачно. Само существование «псевдорелигий» внутри республики, а тем более прямо угрожающих нам из-за ее пределов, говорит о необходимости быть бдительными. Да, в Казахстане религиозные объединения, к счастью, не берут на себя функции некоей особой или всеобщей политической силы, у нас не существует таких чудовищных конгломератов,

как «военно-религиозные» организации. Однако подобные силы и организации существуют не так уж далеко от нас. Следовательно, объективно они несут угрозу национальной безопасности Республики Казахстан, они способны создавать известную напряженность и конфронтацию среди населения нашей республики. Во всяком случае, хотя бы теоретически такую возможность нельзя сбрасывать со счетов. Благодушию в этом отношении сегодня не должно быть места.

Религия играет важную роль в обеспечении духовно-нравственной и гуманитарной безопасности общества.. Что необходимо сделать в этой области, чтобы обезопасить поликонфессиональный и поликультурный народ Казахстана? Прежде всего необходимо запретить деятельность экстремистских религиозных организаций, направляющих свою деятельность против действительных человеческих ценностей, таких как сама жизнь и ее духовное достояние – нравственность. Религия не должна стать объектом локальной или глобальной политической игры. Конфессиональная безопасность на национальном, региональном, континентальном уровнях должна быть направлена на укрепление молодой казахстанской государственности, обеспечение права каждого гражданина реализовать свой свободный выбор в отношении вероисповедания. Государство должно пресекать все попытки ущемления прав и свобод верующих. Оно также должно проводить последовательную государственную молодежную политику, направленную на духовно-нравственное просвещение и социализацию молодежи , поскольку контингент верующих значительно пополняется за счет молодежи, во многом неопытной, безработной и не имеющей твердой мировоззренческой опоры. При регистрации религиозных организаций важно внимательно изучать их идеологическую платформу. Допустимо и возможно ужесточение требований при их регистрации. Надо создать обширный банк данных на все религиозные объединения и организации, суще-

ствующие в мировом сообществе, и проанализировать их представленность в Казахстане, изучать социологию и политологию религиозных элит в Центральной Азии. Мы должны сделать все возможное, чтобы огонь межконфессиональной вражды не возгорелся и не перенесся на межэтническую почву, ставя под угрозу духовное и межэтническое согласие в Казахстане. В этой связи нашим Институтом в 2002 г. разработана «Концепция государственной политики в области религии и межконфессиональных отношений в Республике Казахстан» и она принята Правительством страны к реализации. У нашей республики должна быть научно обоснованная своя конфессиональная политика.

Как религия не призвана вмешиваться в дела государства, а тем более подменять собою государственную волю, так и государству не следует грубо вмешиваться в дела религиозных организаций и нарушать конституционный принцип свободы совести и вероисповедания. Непродуманное вмешательство государства – пусть даже из благих побуждений – тоже может привести к негативным последствиям и спровоцировать конфликтные ситуации в полиэтническом и поликонфессиональном социуме. Вместе с тем государство не должно быть и сторонним наблюдателем того, что происходит в религиозной жизни его граждан, в религиозной сфере общества. Государству необходимо внимательно и систематически отслеживать динамику состояния дел в религиозной сфере, не навязывая свои установки верующим, но контролируя и регулируя ситуации и взаимоотношения в этой области с целью поддержания стабильности и обеспечения духовной и социально-психологической безопасности и развития духовно-нравственных начал общественного бытия.

Около 13 лет независимого развития Казахстана отмечены радикальными переменами во всех сферах и во всем комплексе социогуманитарных наук и социогуманитарного образования в республике. Самая важная

и существенная перемена – преодоление тоталитарной атеистической идеологии, которая была навязана сверху и многие десятилетия господствовала в качестве единственной и непререкаемой.

И если первое время после крушения марксистской идеологии социальные и гуманитарные науки ощущали своеобразный мировоззренческо-методологический вакуум и оказались даже в некоторой растерянности, то сегодня можно со всей ответственностью утверждать, что казахстанская наука вышла из этого кризисного состояния, отыскала новые идейные горизонты, мировоззренческие ориентиры и прочно встала на свои собственные ноги.

Говоря обобщенно, годы независимости Казахстана привели науку нашей республики к таким принципиально важным достижениям, как обретение исследовательской и духовной свободы, выход в мировое научное сообщество, установление тесных контактов с учеными ближнего и дальнего зарубежья и, как следствие всего этого, – становление и развитие новой казахстанской гуманитаристики в диалоге с социокультурными концепциями Востока и Запада. Ценные научные результаты были получены в исследовании проблем демократизации как фактора консолидации транзитного общества, стабильности и согласия в стране, межэтнического, межконфессионального и межкультурного взаимодействия, казахской философии и духовности. Это связано как с усилиями самих ученых, так и со сложными реалиями нашей переходной эпохи, выдвигавшей жесткие требования и ставящей перед учеными крупные неотложные проблемы и задачи. В основании методологического многообразия в сфере социогуманитарных исследований, в том числе и в области философии и социологии религии, сегодня лежит, во-первых, обобщение опыта логики и методологии исследования, выработанного на протяжении всей истории человеческой мысли; во-вторых, единый принцип, который представляет собой гуманистический принцип рассмотрения общественных

явлений, а именно – принцип приоритета общечеловеческих духовно-нравственных ценностей. Только такой комплексный подход позволяет исследовать явления, касающиеся человека и общества с научной ответственностью и объективностью; только такой подход помогает практически осуществить задачи формирования и утверждения независимого Казахстана и обеспечить условия нормальной жизнедеятельности и полнокровного развития граждан республики.

В последние годы в центре внимания ученых Казахстана находятся трудные проблемы, связанные, с одной стороны, с богатым прошлым Казахстана, с его общей историей и историей его культуры, традиционными ценностями, которые необходимо возрождать и развивать. С другой стороны, важной сферой исследования является, конечно же, будущее республики в условиях глобализации, в частности, перспективы молодых поколений казахстанцев. В этом плане мы проводили ряд крупных исследований по проблемам национальной идентификации, методологии образовательного процесса, по выработке новой философии образования, по созданию евразийской философии взаимопонимания.

Важным является тот факт, что философия не остается в пределах научных аудиторий и кабинетов, но активно вторгается в рыночную жизнь, становится теоретической базой формирования нового интегрального мировоззрения суверенного Казахстана в новом тысячелетии.

Особое внимание ученых-гуманитариев обращено на проблемы культурного единства народов и их межэтнического взаимодействия в Республике Казахстан. Дело в том, что последнее десятилетие XX века прошло под флагом глобализации; в сфере культуры все большее влияние обретают ценности либерально-демократического содержания, а традиционные этнические ценности и идеалы самобытных культур народов подвергаются сильному давлению. Встает важнейшая проблема

современности – каким образом совместить, сделать диалогичными культуру Запада и традиционные культуры стран, принадлежащих к иным культурным ориентациям? Сегодня наши ученые предлагают проекты, смыслом и содержанием которых являются проблемы позитивного осознания этнических особенностей в составе общечеловеческих ценностей. Такие исследования являются теоретической и методологической базой обеспечения безопасности личности, общества и государства и идейной консолидации этносов, проживающих на обширной территории современного Казахстана.

Другой важнейшей задачей становится всемерное развитие комплекса философских, политических и социологических наук и соответствующих проблем: власти, гражданского общества, правового государства, межэтнических отношений, конфликтологии и т.д. Сейчас в Институте философии и политологии завершается создание обобщающих трудов по истории казахской философии с древнейших сакских времен до наших дней (в 5-ти книгах), истории научной мысли Казахстана с древнейших времен до наших дней (в 2-х томах).

Научная разработка проблем комплексного влияния глобализации на Республику Казахстан в ее гуманитарном и духовно-нравственном измерении позволит осуществить действительный прорыв на главных направлениях развития социогуманитарных наук, решить ряд важнейших для нашей страны проблем и прежде всего проблему обеспечения региональной и континентальной стабильности и безопасности Республики Казахстан в XXI веке.

Необходимо всемерное развертывание исследований проблемы межэтнического и межконфессионального согласия и диалога различных культур. Способствовать такому диалогу и согласию – прямая функция социально- гуманитарных наук. При этом речь идет не только и не столько о тех или иных внешних формах и примерах межкультурного диалога, но о поиске и ис-

следовании его глубинных оснований, коренящихся в духовной общности, внутреннем мире людей, в универсально-всеобщих человеческих ценностях.

Глобализация и растущая взаимозависимость современного социального мира расширяют границы и возможности соприкосновения различных конфессий, а это имеет как свои плюсы, так и серьезные минусы. В условиях современного сложного многополярного мира определенные политические силы отстаивают свои корпоративные интересы, нередко спекулируя именно на религиозном факторе и разжигая тем самым межконфессиональную, а с нею и межнациональную рознь.

В этой связи возникают невыдуманные угрозы безопасности наших государств – безопасности политической, экономической, духовной, культурной – со стороны прежде всего международного терроризма и экстремизма. Так, в Республике Казахстан, хотя в целом обстановка в сфере межконфессиональных отношений спокойна и стабильна, возникает все же ряд сложных проблем. Нелегально функционируют религиозные объединения, известные своими противоправными действиями (общество сатанистов, «белое братство»); в подрывных целях вблизи границ Казахстана формируются под религиозными, миссионерскими вывесками организации и центры, тесно взаимодействующие с разведывательными службами зарубежных стран. Вполне откровенно высказался по этому поводу А. Дрейфус: «Посредством церкви мы можем действовать с наибольшей активностью. Церковь имеет для нас важное значение. Это наиболее легкий и надежный способ проникновения в страну» /3/. В канун празднования 1500-летия города Туркестана была обезврежена тайная группировка последователей экстремистской организации «Хизбут-Тахрир», действовавшая в южных регионах Республики Казахстан. . В ходе дальнейшей проверки были выявлены ее филиалы в городах Кентау и Тараз. Обнаруженный при них арсенал оружия, листовок и литературы экстремистского харак-

тера красноречиво говорит о преследуемых фанатиками целях, главной из которых было изменение существующего государственного строя и развязывание «войны за веру» – «джихада».

Какую же роль в обеспечении безопасности, в том числе региональной и континентальной, на уровне нашей страны – Казахстана – может сыграть межконфессиональный диалог?

При ответе на этот вопрос необходимо прежде всего подчеркнуть следующее. Само понятие «безопасность» означает не только предупреждение угроз извне, защиту национальных и государственных интересов государства от внешней опасности, но также и неспособность нести опасность вовне. Иначе говоря, безопасность – это когда не только ничто не угрожает нам, но и когда мы сами не создаем угрозу для других. То есть речь должна идти о том, что в отношениях с другими государствами и народами необходимо быть открытыми, строить эти отношения на принципах взаимопонимания и доверия – так, чтобы другие страны и народы доверяли нам.

Далее следует, очевидно, раскрыть конкретное содержание понятия «диалог». Сущность подлинного, продуктивного диалога, в том числе межконфессионального, состоит, конечно же, не просто во встречах представителей разных мировоззренческих доктрин, не просто в совместных обсуждениях ими тех или иных вопросов. Равноправный диалог призван к тому, чтобы вступившие в него смогли, во-первых, узнать или прояснить позиции друг друга; во-вторых, понять позицию другого, отнестись к ней толерантно; и в-третьих, предпринять совместные практические действия в едином направлении на базе общих или взаимно принятых миротворческих моментов, мотивов и целей.

Если межконфессиональный климат страны зависит прежде всего от взаимоотношений на основе доверия, открытости, и если при этом учесть, что доверие и открытость – это сущностные определения веры и рели-

гиозности в ее подлинном понимании, то отсюда должно быть совершенно понятно: межконфессиональный диалог, т.е. диалог тех, кто живет верой и во имя веры, крайне важен именно как фактор безопасности.

Диалог этот может развиваться по следующим приоритетным направлениям:

а) миротворчество на государственном и гражданском уровнях;

б) взаимодействие с органами государственной власти по вопросам, затрагивающим интересы казахстанцев;

в) забота о сохранении духовно-нравственных устоев в казахстанском обществе в условиях глобализации;

г) развитие конкурентоспособного культурного потенциала нашей страны путем критического освоения богатого духовного наследия народа, сохранению культурной и национальной идентичности.

Для полноценного и конструктивного диалога конфессий и, соответственно, для поддержания стабильности и устойчивого развития независимого государства в Республике Казахстан сегодня есть все предпосылки. К их числу относятся последние инициативы руководства Казахстана, касающиеся продвижения отношений по линии ЕврАзЭС; важные перспективные решения нашего государства по проблеме правового статуса Каспия, предложения Президента о создании в Алматы Международного штаба межконфессионального диалога, о принятии главами государств Евразийской хартии межконфессионального согласил и мира, о проведении в Казахстане второго Международного съезда лидеров мировых и традиционных религий.

Вообще всегда следует помнить о том, что нормальный и плодотворный диалог конфессий будет возможен только в том случае, если наше государство будет последовательно и неуклонно обеспечивать права и свободы верующих, одновременно стремясь направлять потенциал конфессиональной безопасности в русло укрепле-

ния молодой демократической государственности Казахстана. Важно держать ситуацию в конфессиональной и межконфессиональной сфере под постоянным контролем – с тем, чтобы религия никогда не становилась объектом политических игр и спекуляций.

Поэтому в целях формирования пространства межконфессионального диалога как фактора обеспечения и укрепления прочной региональной безопасности и стабильности необходимо, на мой взгляд, предпринять следующие конкретно-практические шаги.

1. Создать обширный банк данных на все религиозные объединения и организации, существующие в современном мире и проанализировать их представленность в Казахстане.

2. Изучать социологию религиозных элит в нашем Каспийско-Центральноазиатском регионе.

3. Вести систематический мониторинг религиозной ситуации в Казахстане, в Прикаспийском регионе для того, чтобы вносить соответствующие коррективы в политику нашего государства в отношении религии и религиозных объединений.

4. Как всегда, очень важной и естественной формой диалога конфессий должны быть их регулярные встречи, конференции, «круглые столы» с участием государственных деятелей, ученых-религиоведов, представителей неправительственных организаций. Одним из добрых примеров такого непосредственного и конструктивного диалога стала в июне 2002 года Международная научно-практическая конференция в Алматы на тему: «Глобализация и диалог конфессий в странах Центральной Азии».

5. Публиковать издания, призванные к более глубокому ознакомлению верующих разных конфессий с вероучениями и повседневной практикой друг друга. Имеются в виду справочники, энциклопедии, хрестоматии, учебные пособия по религиоведению, истории религий и т.п., которые могут существенно помочь в процессе

формирования пространства межконфессионального диалога и установления взаимопонимания. Ибо хорошо известно, что доброжелательным, толерантным взаимоотношениям способствует знакомство с мировоззрением друг друга. И наоборот: незнание взглядов другого человека или недостоверная информация о них часто заставляют рассматривать его как чужого и чуждого.

6. Необходимы и такие сравнительно новые формы межконфессионального диалога, как «собрания межрелигиозного согласия», на которых представитель каждой конфессии выступал бы с докладом о положительных качествах другой религии и ее основателя. Подобные собрания уже проводятся в мире, и мы, казахстанцы, для укрепления межконфессионального согласия в нашей стране вполне могли бы перенять и развить этот положительный опыт.

1.2 Казахстан и Россия: к новому философскому диалогу

Бонифатию Михайловичу Кедрову – сто лет... Что говорит это имя и этот юбилей поколению, вступившему в XXI век? Какой след оставил этот человек в истории философии и культуры, как удалось ему получить свою долю бессмертия? Вспомним Сократа: творчество – это порождение в прекрасном, и так добивается человек бессмертия. Славное имя Бонифатия Михайловича Кедрова многое говорит уму и сердцу российских и казахстанских ученых и философов. Его юбилей отмечают и в России, и в Казахстане, и это еще один повод к размышлению о том, как развивать нам двусторонние отношения не только в области политики и экономики, но и в области культуры, науки и философии. Речь должна идти о том, чтобы не только восстановить утраченные контакты в сфере философии, но и придать им иной импульс и направление.

Недавно Посольство России в Казахстане организовало «круглый стол», куда была приглашена интел-

лектуальная элита Республики: политологи, социологи, историки, экономисты, философы. Они собрались, чтобы поразмышлять о том, каковы предварительные итоги Года Казахстана в России и высказать свои соображения к предстоящему Году России в Казахстане. Были высказаны суждения концептуального характера, подчеркнуто, что Казахстан и Россия связаны многовековыми узами евразийского братства, корни которого уходят в глубину истории. На повестке нового тысячелетия, изменявшего геополитическую карту современного сложного мира – проблемы двусторонних отношений, принимающих другой профиль в эпоху глобализации.

Все выступающие особо выделяли вопрос о понимании и взаимопонимании двух стран, опираясь при этом на данные, свидетельствующие об интенсивном развитии их экономических и политических контактов. Но что такое взаимопонимание? С позиций герменевтики, чудо понимания заключается не в том, что души народов таинственно общаются между собой, а в том, что они причастны общему для них смыслу. Конечно, чрезвычайно важно развивать и укреплять экономические и политические взаимодействия, но причастность смыслу – сфера мировоззрения, человеческих ценностей, а значит, философии. Взаимопонимание наших стран на глубинном, экзистенциальном уровне определяется, следовательно, их философским диалогом, в котором возможно прояснение мировоззренческих позиций и ценностных ориентаций.

И как раз в этом очень важном направлении наши страны пока еще не продвинулись. Единое научное и философское пространство прежних лет оказалось разорванным и не предприняты пока еще эффективные усилия по созданию другой модели межкультурного взаимодействия. Юбилей Кедрова побуждает нас к разговору на эту архиважную тему.

Кедров – выдающийся российский ученый, историк науки и философ-методолог, крупный организатор

научных исследований, видный деятель культуры, во многом определивший стиль мышления и идейные ориентиры целой эпохи. Он пережил самые напряженные, драматические мгновения истории, и не со стороны, не в качестве наблюдателя и бесстрастного аналитика. Нет, он сам оказался в водовороте событий бурного XX века: революции, войны, сталинские репрессии, победы и поражения, потрясающие воображение успехи и многочисленные горькие вопросы, остающиеся без ответа.

Бонифатий Михайлович выдержал все, и сердце его, закаленное с самого детства, не дрогнуло. Его звездой, его кометой была вера в правоту того дела, за которое сражались его отец и мать, революционеры, интеллигенты высочайшей пробы. Он сохранил до конца дней своих эту чистую веру в возможную победу добра и света над мировым злом. Воплощением такого добра стал для него Ленин – с ним были лично знакомы его родители. Точнее, они были его верными помощниками. Получив большое наследство, отец Бонифатия, Михаил Кедров учредил партийное издательство «Зерно», где легально печатались нелегальные тексты Ильича (Ленина), пока издательство не разгромили, отправив Михаила Кедрова в тюрьму.

Нет возможности воссоздавать биографию Бонифатия Михайловича, о которой можно было бы сказать словами Николая Бердяева: он переживал все события мировой истории как события своей собственной жизни. Еще подростком он работал помощником сестры Ленина – Марии Ильиничны в «Правде», позже учился в Московском университете, на химическом факультете, потом сражался на фронтах Великой Отечественной, еще позже, занимаясь историей науки, обратился к философии, диалектике и методологии науки. Был редактором журнала «Вопросы философии», директором Института истории естествознания и техники АН СССР, заведующим сектором истории науки и техники, написал множество научных и популярных книг, которые вошли в золотую

библиотеку российской философии XX века, подготовил талантливых, многообещающих молодых ученых, стал лидером прославленной философской школы страны.

Все, что делал Бонифатий Михайлович, повторяю, было пронизано светлой верой, глубокой убежденностью в правоте тех идей, за которые всю жизнь боролись его родители. Глубокий ум, масштабность мышления, цельность характера, кристальная честность и принципиальность – таков был Бонифатий Михайлович, и его партийное происхождение придавало особую весомость и авторитетность его слову. Он мог поддержать своих коллег, которым грозила партийная расправа за то, что «отступили» от «истинного» марксизма.

Можно сказать, что вера Кедрова оказалась обманом, трагедией целой эпохи. Но это будет неполной правдой. Избранный путь оказался химерой, вовлекшей миллионы людей в кровавые события, но убежденность в том, что человечество должно стремиться к звезде добра и справедливости осталась и ныне незыблемой. Смысл человеческой истории, как и отдельной жизни – в духовном просветлении, утверждении духовно-нравственных ценностей.

Бонифатий Михайлович как талантливый ученый прославился прежде всего своими замечательными исследованиями в области термодинамики и физической статистики, а также работами по истории и методологии химии. Он был не просто историком науки, но прежде всего философом, и это давало удивительную возможность реконструкции научных открытий с точки зрения мировоззренческих универсалий и социокультурных доминант.

Самое знаменитое исследование Кедрова в этой области – хронологическое и логическое воссоздание процесса открытия Д.И. Менделеевым периодической системы. Объемистая книга «День одного великого открытия» повествует, как было сделано научное открытие – во сне или наяву, что было открыто сначала – закон

или система, как сопоставлялись элементы – группами или в общем ряду. Опираясь на архивные материалы, Кедров развеял множество легенд, осуществил философский анализ логики великого открытия и показал, какими методами научного познания Менделееву удалось совершить этот замечательный прорыв.

Реконструирование процесса открытия и его логический анализ позволили поставить вопросы психологии научного творчества, высказать оригинальные идеи о соотношении национального и общечеловеческого, личностного и общественного в научном творчестве. Своим открытием, утверждал Кедров, Менделеев опроверг мнение И.С. Тургенева, выпускника Санкт-Петербургского университета. Великий писатель в одном из писем сетовал по поводу того, что «всякая система – в хорошем или дурном смысле этого слова – не русская вещь... Систематичность чужда русскому человеку». Кедров, ссылаясь на открытие Менделеевым периодической системы, напоминает также о кинетической концепции явлений природы Ломоносова, о теории химического строения Бутлерова, об учении Сеченова и неевклидовой геометрии Лобачевского. Исследователь подчеркивает, что было бы методологически неверным отрицать у какого-либо народа способность к теоретическому обобщению и систематическому мышлению. «Произвольное, ничем не оправданное отрицание у русского народа (как и вообще у любого народа) способности к систематизации, к теоретическому обобщению и синтезу есть не что иное, как дискриминация нашего народа, ничем не обоснованная, противоречащая всем историческим фактам».

Интенсивные исследования по истории и философии науки оказались прологом к самому главному делу научной биографии Кедрова: созданию, разработке теории диалектики методом восхождения от абстрактного к конкретному. Именно в этом пункте судьба свела его с молодыми учеными из Казахстана, накрепко связала с единомышленниками из Алма-Аты.

Шестидесятые годы были отмечены в истории бывшего Советского Союза особой печатью. Новая интеллектуальная волна смывала былые запреты, провозглашая самостоятельность и независимость мысли, открывая горизонты грядущих эпохальных трансформаций. В литературе, науке, философии зазвучали смелые молодые голоса, предвещавшие скорый конец тоталитаризма и имперской идеологии. Предстояла долгая и упорная борьба. И Кедров включился в эту борьбу. Он поддерживал критическое направление мысли, потому что был диалектиком и в теории, и в жизни. Он хорошо помнил гегелевские слова: диалектика является вообще принципом «всякого движения, всякой жизни и всякой деятельности в сфере действительности», «движущей душой всякого научного развертывания мысли».

Диалектика обладает всеобщей, непреодолимой властью, перед которой ничто не может устоять, сколь бы обеспеченным и прочным себя ни мнило. Мечтой, окрылявшей Кедрова и его учеников, была идея о разработке целостной системы, теории диалектики, Логики с большой буквы. В истории философии была известна гегелевская логика. Но надо было ее демистифицировать, поставить, по словам Маркса, с головы на ноги, обобщив историю всей материальной и духовной культуры человечества.

Марксистами считались в те времена все, кто был официально приобщен к философии. Но уже тогда обозначилась четкая граница. Одни поклонялись букве, изменив духу марксизма, и не уставали цитировать классиков, не дав себе труда изучить их тексты. Другие прониклись критическим пафосом диалектической философии, развивая подлинные теоретические идеи марксизма, не совпадающие с ортодоксией и тоталитарной идеологией. Тем, кто проповедовал азбучный марксизм, легко было разделаться со своими оппонентами, прибегая к далеко не научной аргументации: партийным взысканиям, исключениям, ссылкам, доносам. И вот

здесь авторитет Кедрова был незаменим, он выручал многих из самых опасных ситуаций.

В далеком Казахстане Кедров нашел своих сподвижников, оказывая им постоянную помощь и поддержку. Он неоднократно приезжал в Алма-Ату для участия во Всесоюзных симпозиумах по диалектической логике и методологии науки, выступал со словами одобрения в центральных журналах. В Алма-Ате, утверждал он в журнале «Вопросы философии», сформировался творческий коллектив, который ближе всех подошел к осуществлению заветной идеи о создании теории диалектики. Кедров был хорошо знаком с молодыми казахстанскими учеными – Жабайханом Абдильдиным, Абдумаликом Нысанбаевым, Мамией Баканидзе, Агыном Касымжановым, Львом Науменко. Своим московским коллегам он не уставал повторять: в Алма-Ате сформировалась самостоятельная философская школа, по праву претендующая на новое слово философии. Алмаатинцы покорили его своей талантливостью, творческой увлеченностью, смелостью и критичностью мысли, новаторским философским почерком, гражданским мужеством. Они решились на настоящий научный подвиг: разработать теорию диалектики, обратившись к исследованию истории философии, современной науки, умственного развития ребенка, а также к непредвзятому критическому анализу логики «Капитала» Маркса.

Это была одновременно гражданская акция неповиновения официальной идеологии, не признающей философских открытий таких идеалистов, как Платон, Кант, Гегель и читающей Маркса через очки догматизма. Дерзновенный проект молодых исследователей навлек на них множество доносов и обвинений – в идеализме, отходе от «чистоты» марксизма и т.д. Но они жили и творили в духе предстоящих великих изменений, готовили теоретическую базу критического переосмысления эпохи, уже отмеченной закатом. Они были провозвестниками небывалых социальных, экономических и культурных

перемен, утверждая одну власть – диалектики, о которой еще Гераклит сказал: «Все течет, все изменяется. В одну и ту же реку нельзя войти дважды».

Кедров внимательно прочитывал книги, которые одна за другой издавались в Алма-Ате: Жабайхана Абдильдина и Абдумалика Нысанбаева «Диалектико-логические принципы построения теории», коллективный труд «Диалектическая логика» в 4-х томах и другие.

Это была теоретическая атака, перед которой трудно было устоять официальным философам, поскольку их оснащение сводилось к набору избитых цитат. Сегодня хочется только напомнить, что все начиналось в годы хрущевской оттепели, в годы надежды. В Алма-Ате, в Институте философии и права встретились тогда Жабайхан Абдильдин, Агын Касымжанов, Лев Науменко, Мамия Баканидзе, Герасим Югай. Был среди них и я. И эта встреча стала воистину счастливой для людей, вдохновленных прекрасной идеей – создать и разработать теорию диалектики, универсальный метод творческого, критического мышления. Надо было изучать труды Платона и Аристотеля, Канта и Гегеля, исследовать логику «Капитала», процесс умственного развития ребенка, историю науки и техники. Теория диалектики, по мысли молодых новаторов, должна была резюмировать всю историю материальной и духовной культуры человечества.

Можно сказать, что казахстанская школа философии стала форпостом грядущих социально-экономических и духовно-нравственных перемен. Именно в книгах по диалектической логике высказывались такие идеи и мысли, которые способствовали формированию критического настроя в обществе, создавали атмосферу интеллектуальной свободы и духовной независимости.

Правда, дерзновенные на тот момент идеи не были безопасными. Посыпались доносы в высшие партийные инстанции, обвинения в идеализме и измене марксизму-ленинизму. Потребовалось мужество, чтобы отстоять дело своей жизни, открывающее перспективы и горизонты духовной независимости родного Казахстана.

Становление молодой независимой республики было подготовлено трудами казахстанской философской школы, разработавшей универсальный метод критического творческого мышления. А в переломные моменты истории, когда происходит радикальная смена мировоззренческой парадигмы, когда в движение приходят духовные силы, роль диалектики неизмеримо возрастает. Переход от тоталитарной системы к демократическому государству и гражданскому обществу открывает горизонты свободы критического мышления, творческого созидания новых социальных реалий и ценностей. Возникает множество объективных противоречий в экономике и политике, в сфере межэтнических и межконфессиональных отношений, разрешение которых требует обращения к универсальному методу диалектики.

Но, как ни парадоксально, именно тогда, когда социально-экономическое творчество потребовало использования методов диалектики, от нее предпочли отказаться – прежде всего в научных кругах. Диалектику отождествили с идеологией марксизма и, заклеймив марксизм, отбросили и универсальный метод критического творческого мышления. Бонифатий Кедров прилагает все усилия, чтобы отстоять философское дело своей жизни. Он обращается вновь и вновь к трудам Платона, Канта, Гегеля, аль-Фараби, чтобы доказать: диалектика есть неотъемлемый элемент философской культуры и может иметь множество исторических вариантов.

Казахстанские ученые (Ж. Абдильдин, А. Нысанбаев, Л. Науменко, М. Баканидзе и другие) отошли от догматического марксизма, поставили перед собой задачу заново осмыслить историко-культурный процесс. Они не отказывались от формальной логики. Но она описывала только готовый результат мышления. Теперь же речь шла о том, чтобы выразить сам процесс становления нового знания через противоречия, постановку проблем и поиски методов их разрешения. Это и есть теория диалектики, или диалектическая логика. Чтобы разрабо-

тать законы и принципы такого целостного фундаментального метода, надо было отказаться от принятого в азбучном марксизме пренебрежительного отношения к великим мыслителям пришлого – Платону, Канту, Гегелю. И алматинские философы действительно сумели отбросить идеологические штампы.

Казахстанской школе удалось укрепить свои позиции и доказать научную состоятельность, значимость и перспективность. Алма-Ата становится одним из признанных в бывшем Союзе центров по разработке проблем теории диалектики. Именно здесь проводятся крупные форумы, всесоюзные симпозиумы по актуальным проблемам диалектической логики (1968, 1977, 1990). Кроме того, алматинцы с успехом выступают на международных философских симпозиумах. Алма-Ата становилась философским городом, а философская школа – философским авторитетом. Пришло и заслуженное признание – группа ученых была удостоена Государственной премии Казахстана по науке и технике за 1984 год. А впереди были новые вершины.

Детальная, пристрастная проработка принципов и категорий диалектики подготовили ту почву, философскую территорию, с которой оказалось возможным совершить решающий прорыв – к многотомной «Диалектической логике», ставшей воплощением юношеской мечты, казавшейся когда-то такой несбыточной, такой недостижимой.

Затем Институтом философии и политологии публикуется двухтомная «История диалектики» (2000 г.). Такие темы, как диалектика и культура, диалектика и демократия, диалектика и политика, считаются ключевыми не только для теоретического познания, но и для укрепления духовной независимости и духовно-нравственной безопасности Казахстана, для успешного продвижения страны в мировое цивилизационное пространство. Методология, разработанная в трудах казахстанской школы, должна стать теоретической базой

эффективного, научно обоснованного осуществления социальных программ, становления демократического государства и гражданского общества в Казахстане. Универсальный метод творческого критического мышления – вот тот пока еще не использованный резерв, который может стимулировать развитие и процветание родной страны. Открытость, критичность, творческий заряд, устремленность к новому, способность ставить и разрешать сложнейшие проблемы, гражданская смелость и ответственность – все это диалектика в жизни.

Кедров был одним из тех российских ученых, которые способствовали формированию единого философского пространства, включающего взаимодействие и диалог с казахстанской школой. Свой вклад в создание общего исследовательского поля внесли: Эвальд Васильевич Ильенков, Иван Васильевич Кузнецов, Жан Терентьевич Тощенко, Геннадий Васильевич Осипов, Виктор Степанович Тюхтин, Георгий Иванович Рузавин, Вячеслав Семенович Степин, Владислав Александрович Лекторский, Анатолий Федорович Зотов, Владимир Спиридонович Готт, Петр Васильевич Алексеев.

Участник Великой Отечественной войны, выпускник, а затем аспирант философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, Э.В. Ильенков был одним из тех, кого уважительно называют «шестидесятниками». Можно было бы даже сказать: его создала тогдашняя «оттепель». Хотя, пожалуй, более точным будет обратное утверждение: Эвальд Васильевич принадлежал к когорте людей, которые сами создавали эту атмосферу «оттепели» в советском государстве.

С конца пятидесятых – начала шестидесятых годов XX века в советской философии сложилась принципиально новая ситуация. Она была связана с тем, что лучшие философы того времени вплотную занялись разработкой теории диалектики. На фоне догматических интерпретаций марксизма и конъюнктурных работ проблематика диалектики как логики, теории познания, методологии

науки была прямо революционной. И именно Эвальд Васильевич Ильенков стоял у истоков диалектико-логического направления в бывшем Советском Союзе.

Школа Э.В. Ильенкова быстро росла, развивалась, в ней стали работать такие известные впоследствии философы, как В.А. Лекторский, В.М. Межуев, Г.С. Батищев, Ф.Т. Михайлов. В ее русле работали П.В. Копнин, В.С. Степин, Г.П. Щедровицкий. С направлением, которое разрабатывал Э.В. Ильенков, сблизились и философы старшего поколения – академик Б.М. Кедров и профессор Е.П. Ситковский.

Решающую роль Эвальд Васильевич сыграл и в становлении нашей, казахстанской философии. Многие видные философы Казахстана Ж.М. Абдильдин, А.Х. Касымжанов, М.С. Орынбеков и целый ряд других, в том числе автор этих строк, – начинали творческий путь в качестве аспирантов и учеников Э.В. Ильенкова. На его исследования равнялись, с ним советовались – и Эвальд Васильевич с радостью делился с казахстанцами своими знаниями и идеями, поддерживал их в своих выступлениях и рецензиях. Это была неоценимая помощь: и с точки зрения тогдашнего тоталитарного режима, подозрительного ко всяким новациям, и просто по-человечески. Эвальд Васильевич внес в становление казахстанской профессиональной философии столь значительный вклад, что его можно без особого преувеличения назвать одним из ее родоначальников.

Каждая его статья и книга была нарасхват, ее читали и изучали все – от профессоров до студентов. Книги были опубликованы в Политиздате, не доступном в тот период каждому автору. Его лекции и доклады выслушивались с исключительным вниманием, а после – всесторонне и страстно обсуждались (так было, например, с докладом Э.В. Ильенкова «Диалектика и мировоззрение», который он сделал в Алма-Ате в 1977 году, на пленарном заседании II Всесоюзного симпозиума по диалектической логике).

Эвальд Васильевич вообще был открыт общению и готов к бесконечно терпеливому наставничеству. Незабываемы творческие дискуссии на квартире Ильенкова в Москве, ставшей центром свободной философской мысли, незабываемо его стремление всем помочь.

Личность эта была многогранная: Эвальд Васильевич любил и хорошо знал музыку, литературу, сам пробовал писать художественные произведения, был блестящим полемистом и одним из лучших стилистов в философии. Он имел удивительный дар: о философских проблемах – зачастую, казалось бы, сухих и отвлеченных – он умел писать ясно и при этом глубоко; излагать их точно, логично и при этом увлекательно.

Все эти прекрасные человеческие качества резюмировались у него в его педагогическом призвании. Эвальд Васильевич внес существенный вклад в деятельность знаменитой школы Мещерякова-Соколянского, работавшей со слепоглухонемыми детьми. Ее выпускники, ставшие впоследствии известными творческими людьми, всегда с благодарностью вспоминали своего старшего наставника и учителя – Эвальда Васильевича Ильенкова.

Как социальный философ Э.В. Ильенков развенчивал идолы застойного сознания, а взамен – прививал идеалы; он вскрывал как логические, так и реальные противоречия в развитии общества и его осмыслении; он отстаивал принципы социальной справедливости; он стремился воспитать в людях вкус к ценностям высокой культуры.

Значительны заслуги Эвальда Васильевича как историка философии. Предметом его взвешенного и пристального анализа были идеи и концепции Декарта, Канта, Гегеля, всей классической немецкой философии. Истинным образцом историко-философского исследования по сей день остается анализ Ильенковым философского учения Б.Спинозы. В противовес тем, кто пытался ставить идеям Спинозы уничижительные ограничительные рамки, Эвальд Васильевич раскрыл под-

линный универсализм спинозовской концепции. Был Эвальд Васильевич непревзойденным знатоком творчества К. Маркса и его «Капитала», прекрасно владел материалом западной философии XX века.

Но самый большой вклад Э.В. Ильенков внес, конечно же, в теорию диалектики, в диалектическую логику как систему категорий, как методологию современного научного познания.

Так, категория всеобщего, в противоположность узким, формальнологическим интерпретациям, была понята Ильенковым как генетическая, а не внешняя, общность явлений, представляющихся на первый взгляд даже совершенно разнородными. Тем самым Ильенков ввел в понимание всеобщего, а шире говоря – в логику, идею развития. Формализм, утвердившийся к тому времени в философии и науке, был подвергнут Эвальдом Васильевичем уничтожающей критике. Вместо абсолютизации формальной логики необходимо, по мысли Ильенкова, разрабатывать в теории и воспитывать в мышлении логику диалектическую, содержательную, отвечающую логике развивающейся действительности.

Можно сказать, что ильенковская философская школа стала форпостом грядущих социально-экономических и духовно-нравственных перемен. Именно в работах Ильенкова высказывались такие идеи и мысли, которые способствовали формированию творчески-критического настроя и духа в обществе, создавали атмосферу интеллектуальной свободы и духовной независимости.

К выдающимся заслугам Эвальда Васильевича относятся также разработка категорий абстрактного и конкретного, метода построения теории диалектики, плодотворное применение принципа предметно-практической деятельности в философском познании, исследование соотношения диалектики, логики и теории познания, анализ сущности диалектического противоречия и ряда других диалектико-логических категорий, принципов и методов.

Нельзя не сказать о глубокой проработке Э.В. Ильенковым проблемы идеального. На фоне господствовавших в те годы субъективистских или даже попросту неверных представлений об идеальном он выдвигает веское понимание идеального как объективно-реального, т.е. существующего не только в голове отдельного индивида, но пронизывающего мир человеческой культуры.

Обобщенно говоря, все исследуемые понятия Э.В.Ильенков доводил до конкретно-всеобщего уровня, или, иными словами, до понимания существа дела.

Особо хочется отметить вклад Э.В. Ильенкова в философию как теорию и методологию научного познания. Логика в понимании Ильенкова «становится полноправной сотрудницей других наук, а не служанкой их и не верховной надсмотрщицей, не «наукой наук», венчающей их систему как очередная разновидность «абсолютной истины» [4].

Многие проблемы физики, математики, экономической науки, социологии, культурологии были по-новому поставлены и решены именно Э.В. Ильенковым. И надо сказать – со всей ответственностью и благодарностью, – что, не будь этих наработок Эвальда Васильевича, было бы весьма затруднено и формирование методологической школы в казахстанской философии.

Конечно, эпоха накладывала свой отпечаток на исследования Э.В. Ильенкова, на саму его драматичную судьбу. Возможно, проживи Эвальд Васильевич подольше, он подредактировал бы какие-то из своих взглядов. Но как бы там ни было, Эвальд Васильевич умел быть очень строгим в своих исследованиях, свои взгляды он всегда отстаивал последовательно, логично; ему не была присуща столь модная сегодня плюралистическая беспринципность. И кроме того, масштаб мыслителя определяется не по тому, чего этот мыслитель не успел или не сумел сделать, а по его свершениям. В случае Эвальда Васильевича эти свершения прекрасны и велики – тут не может быть двух мнений.

Философы Казахстана имеют все основания гордиться тем, что у них был такой Учитель – философ мирового уровня, – и по мере сил стараются продолжать, расширять и развивать его идеи в условиях новой эпохи, эпохи глобализации. Эвальд Васильевич Ильенков – выдающийся мыслитель XX века, 80-летие со дня рождения которого широко отмечается в начале этого 2004 года – Года России в Казахстане.

Философия Кедрова и Ильенкова побуждает нас к размышлению о том, как не только восстановить былые философские контакты, но и трансформировать, развить их в духе современных тенденций эпохи глобализации. Если говорить о диалектике, то приходится констатировать, что сегодня ни в России, ни в Казахстане этот термин не вызывает воодушевления ни у теоретиков, ни у политиков. Хотя диалектика, будучи критическим, творческим методом, подготовила мировоззренческую трансформацию общества, сама она ныне отождествляется с тоталитарной идеологией и потому предается забвению. Враги диалектики всегда находят тот или иной повод для расправы с нею.

Но ведь диалектика – не пустая выдумка Гегеля или Маркса. Это – содержательный итог тысячелетнего развития мировой философии, опирающейся на опыт духовной и материальной культуры человечества. Есть типы восточной диалектики, которые нам еще предстоит изучать. Есть современные постклассические варианты диалектики – экзистенциальная, негативная. Диалектика – существенный момент современной герменевтики, учения о понимании и взаимопонимании. И, что самое важное, казахская философия, по сути своей поэтическая, метафорическая, отвечает духу диалогичности, диалектики, являющейся по существу искусством ведения диалога.

Философские контакты казахстанских и российских исследователей можно укреплять не только по линии диалектики, но и по таким важным направлениям, как

философия науки, восточная философия, сравнительная философия, тюркская философия, фарабиеведение, социальная и политическая философия, этика и эстетика, теория ценностей. Это важно и для казахстанской, и для российской науки. Совместные проекты, конгрессы, монографии – продолжение давних традиций, заложенных корифеями российской и казахстанской философии, среди которых видное место занимают Бонифатий Михайлович Кедров и Эвальд Васильевич Ильенков.

Они призывают нас к новому философскому диалогу, что будет способствовать более глубокому взаимопониманию наших стран и народов, формированию взаимосогласованного, взаимосвязанного мира на евразийском континенте.

В современном мире философия перестает быть элитарным занятием кабинетных ученых. Как никогда прежде, она оказывается востребованной при решении самых актуальных, злободневных проблем – науки, политики, экономики, образования, повседневной жизни. Причина тому переживаемый человечеством «цивилизационный сдвиг», переход к совершенно новому типу бытия с присущими ему онтологическими, гносеологическими, антропологическими и ценностными структурами. Глобализация и формирование информационного, постиндустриального общества ставят перед человечеством такие вселенские проблемы, которые невозможно разрешить без их философского обоснования.

Современная философия характеризуется как постнеклассическая. Этот емкий термин включает в себя две «границы». Первая – переход от классики в неклассический дискурс согласно социокультурным требованиям трансформации западной модели рациональности и обращения к духовному опыту Востока (конец XIX – начало XX века).

Вторая – переход от неклассических типов философствования, осуществивших синтез Запада и Востока, к эпохе «пост», знаменующей вступление в постиндустриаль-

ный мир и постмодернистскую культуру (70-ые годы XX века). Понять современную философскую ситуацию в мире можно, только принимая во внимание обе эти границы.

Гигантский кризис западного проекта, ориентированного на осуществление метафизического принципа господства – над внешней и внутренней природой, над другими людьми, над самим собой – побудил философов, ответственных за судьбы культуры и цивилизаций, переосмыслить основные принципы западной модели культуры. Вопрос был поставлен радикально, во всей его парадоксальности: оставаясь на почве Запада, сохраняя его цивилизационные достижения и научные результаты, повернуться лицом к Востоку, воссоздать утраченные духовные традиции и присущую Востоку целостность мироотношения. Констелляция современности определяется близостью взаимоисключающих явлений: планетарного технического производства и тайны бытия (Хайдеггер).

Неклассическая философская эпоха прошла под знаком коренной трансформации западной традиции на путях сближения с Востоком. В результате был преодолен пресловутый «европоцентризм» и сформировался единый философский этос, именуемый западновосточным, как то было в осевое время человеческой истории (Ясперс). Это время (XX век) оказалось временем образования и интенсивной деятельности множества философских школ и направлений, связанных при всем различии их концептов единой сверхзадачей: осмысление судеб человеческой культуры и цивилизации.

Прежде всего, были заданы другие параметры, определяющие фундамент всей культуры. Мартин Хайдеггер подверг деструкции западную традицию метафизики и обосновал принципы фундаментальной онтологии, преодолевающей субъект-объектную антитезу и восстанавливающей присущее Востоку целостное отношение «человек-мир» («Мою философию называют связующей нитью между Востоком и Западом, между Европой и Азией»).

С позиции восточной методологии было осуществлено основательное переосмысление проблем сознания и бессознательного, что определяло соответствующее понимание проблемы человека. Эдмунд Гуссерль обосновал феноменологию, раскрывающую своеобразие законов и принципов человеческого сознания, не сводимых к законам внешнего, объективного мира, приближаясь тем самым к восточному опыту медитации. Зигмунд Фрейд открыл материк бессознательного, доказав с научной неопровержимостью, что бессознательное является активной составляющей психической жизни и подчиняется своим собственным законам и символике. Тем самым была обнаружена крайняя ограниченность декартовского требования принимать во внимание только ясные и отчетливые состояния бодрствующего сознания, и появилась возможность восстановления всей полноты психической жизни, известной Востоку.

Неклассика по-новому поставила проблемы человеческой истории. Представители Франкфуртской школы (Макс Хоркхаймер, Теодор Адорно), побуждаемые страшной катастрофой культуры, посылающей миллионы людей в газовые камеры в самой просвещенной стране Европы, поставили вопрос о преодолении метафизического субъекта господства и о формировании таких типов рациональности, в которых разум воспринял бы боль и страдание людей, замученных в Освенциме.

Освоение философского опыта Востока привело также к новой постановке проблемы человека. Современная философская антропология (Макс Шелер) обнаружила, что никогда еще человек не был для себя таким проблематичным, как в XX веке, и что у нас все еще нет единой идеи человека. Шелер обосновал идею одухотворенной души (и растения, и животные обладают душой. Но только человеку свойственен возвышающий его принцип Духа, одухотворенной души, доказывающий его принадлежность к сверхприродному, трансцендентному). Философская антропология выявила духовные

ориентиры и способствовала развитию таких направлений, как персонализм и экзистенциализм, в которых главной темой стала уникальность и неповторимость человеческой личности.

Трансформации западного проекта в духе неклассических мотивов способствовал также структурализм (Клод Леви-Строс), обратившийся к анализу таких феноменов, которые полностью игнорировались в западном дискурсе: мифологии, магии, ритуала, системы родства, языка и общества. Изучая культуры индейцев Центральной Бразилии, Леви-Строс пришел к выводу, что «дикое мышление» обладает высочайшей степенью логичности и не может описываться в терминах «примитивного». Изучение мифов, магии, ритуалов позволило преодолеть логоцентризм и рационализм западной традиции.

Казалось, плодотворный союз Востока и Запада дал свои результаты, и неклассическая философия ответила на вызовы времени, способствуя преодолению настигнувшего культуру кризиса. Но в 70-е годы XX века обозначилась новая граница «пост». Эпоха глобализации или постмодерна потребовала постнеклассических вариантов рефлексии.

Процесс глобализации является интегральным, многоаспектным, многоуровневым, включает все стороны социального бытия человека: культуру, экономику, социальные институты, демографию, образование, межэтнические отношения. Социологи, философы, историки, демографы, этнологи, экономисты, культурологи единодушны в своем мнении о том, что формируется человеческая цивилизация иного типа. Сущность «цивилизационного сдвига» осмысливается и осознается постнеклассической философией, главным представителем которой считается постмодернизм. Это направление, интенсивно разрабатываемое во многих европейских странах, а также в Америке является на сегодняшний день самым влиятельным и авторитетным в мировом философском сообществе.

Знаковые тексты постмодернизма – «Условия постмодерна» Жан-Франсуа Лиотара, «О грамматологии» Жака Деррида и «Логика смысла» Жиля Делеза. В них осуществляется деконструкция всего проекта модерн, включающего и классику и неклассику. Прежде всего трансформируется онтология, происходит тотальная инфляция логики знака или репрезентации, конститутивной для всего предшествующего исторического этапа. Деррида поясняет эту мысль, обращаясь к анализу феномена языка. В западной традиции он всегда играл служебную, вспомогательную роль, будучи «означающим означаемого», способом выражения мысли. Но ситуация постмодерна обнаружила наличие самостоятельной языковой реальности, совокупности множества информационных, коммуникативных языков, где уже нет структуры «означаемое-означающее». То же касается всей культуры как таковой, где происходит деконструкция репрезентативности, когда что-то одно представляет, замещает другое: явление – сущность, внешнее-внутреннее и т.д.

Делез раскрывает суть деконструкции, используя термин «симулякр». Уже у Платона, говорит постмодернист, высказывалась мысль о двух типах отношений: оригинал-копия и копия-копия (симулякры). Платон стремился утвердить триумф копий над симулякрами, тогда как в ситуации постмодерна начинают преобладать симулякры, т.е. образы без подобия, утратившие связь с оригиналом. Они образуют различные комбинации, не требуя глубины и удовлетворяясь «музыкой поверхности». Телевидение и Интернет – реальные агенты симулякров, осуществляющие стратегию удаления от реальности и вовлечения человека в виртуальные сети коммуникаций. Между человеком и миром вставляются многочисленные посредники, следы следов, создавая невиданную ранее онтологическую фантасмагорию.

Радикально меняется и социальная среда, «национальные государства все больше превращаются в фактор

замутнения и препятствия для идеологии коммуникативной прозрачности» (Лиотар). Человек организуется отныне не в социуме, не в государстве, но «располагается в ядрах циркуляции информации, будь они самые незначительные».

Происходит трансформация всех жизненно важных для человека характеристик – прежде всего, пространства и времени. Теперь более значимым становится не «пространство закрепленного места», а как бы «текущее пространство»: все большее количество людей живет в социальном пространстве, организованном не по национально-территориальному признаку, а по признаку «диаспоры». Что касается времени, то происходит колоссальное изменение ритма и темпа жизни, требующее самоконцентрации всех жизненных сил.

Что касается философской антропологии, то человек, как и социум, децентризуется, идентичность его становится мобильной, мультицентрированной, изменяющейся во множестве встреч и ситуаций, т.е. номадической. Пространство коммуникаций невиданно расширяется, позволяя симулякрам-номадам бесчисленные контакты и взаимодействия в виртуальном пространстве.

Эта децентризация самости побуждает к переосмыслению теории гражданского общества, ориентированной на инструментального, маскулинного, идентичного субъекта. Так что, все сферы жизнедеятельности – онтологическая, социальная, коммуникативная, политическая, не говоря уже об экономической, преобразуется под знаком постмодерна.

Постмодернисты пытаются осознать на философском языке новые социо-культурные реалии, которые не вписывается в рамки прежних представлений и требуют разработки и оперирования сложным терминологическим инструментарием

Их деятельность вызывает множество критических оценок, связанных с тем, что теория деконструкции

упраздняет единое поле культуры, ставит акцент на маргинальном и фрагментарном. Но подобные упреки представляются необоснованными, поскольку речь идет скорее о едином глобализирующемся мире. В нем, однако, меняется соотношение «общее-единичное». Акцент, действительно, ставится на индивидуальном, единичном опыте, на сохранении уникальности – индивида, культуры, этноса. Но такой подход не отрицает единства: именно артикуляция единичного и особенного создает силовое поле их приближения. Адорно называет такой тип «ненасильственного синтеза» «констелляцией», Делез и Гваттари – «ризомой», Деррида – «рассеянием».

Современная исламская философия также развивается в контексте актуальнейших проблем нашей эпохи, эпохи глобализации. Тенденции, которые являются для нее приоритетными – это прежде всего реформирование и реконструкция ислама и соответственно исламской философии. Это реформирование связано с проектом возвращения к «классическому исламу» и возрождением духовных ценностей, утраченных современным миром в связи с развитием научно-технических революций и с кризисом личности в эпоху глобализирующего мира. Это модернистское направление, основанное аль-Афгани и его исследователями, продолжили М. Абдо, М. Икбал и многие другие.

Постнеклассическая философия выявляет, таким образом, следующие тенденции, способные преобразоваться в проблемные поля исследований:

Разработка философской теории глобализации. Выявление и анализ нескольких типов глобализации: 1) Глобализация как вестернизация, присвоение несколькими странами результатов и преимуществ информационной цивилизации: углубление разрывов и несоответствий между странами и народами, богатыми и бедными, связанных с использованием или неиспользованием компьютерных технологий. 2) Другая глобализация, осуществляемая во благо и на пользу всем странам, на-

родам и индивидам; «выравнивание» темпов экономического и социального развития; обеспечение условий для реализации справедливого, «хорошего общества».

Являясь составной частью мирового философского дискурса, отечественная философия имеет свою собственную неповторимую судьбу, свои задачи и императивы, которые решает ответственно и со знанием дела. В советские времена, когда в мире успешно развивались названные выше направления и осуществлялось интенсивное переосмысление природы философского знания с позицией синтеза Востока и Запада, философия в Казахстане, как и в других республиках тогдашнего союза, была возведена в ранг государственной идеологии, подчиняясь идеологическому прессингу и жесткой цензуре. Национальная самобытность философствования, свойственная народам и этносам, была заменена единообразной европейской марксистской доктриной, причем в ее искаженной форме «азбучного марксизма», утратившего живой дух учения в угоду букве. Все, что происходило в истории философии народов, входящих в «советский народ», было предано забвению, все, что исследовалось в современном проблемном поле философии, считалось подцензурным и рассматривалось в графе «критика современной буржуазной философии».

Опираясь на достижения мировой философии и науки, казахстанские мыслители под руководством Ж.М. Абдильдина создали теорию диалектики как логики творческого мышления и деятельности, заявив о себе во весь голос и на союзном, и на общемировом уровнях. Алма-Ата по праву получила статус одного из признанных философских центров мирового масштаба. Десятки монографий, множество диссертаций, международные форумы и конгрессы. Так, в условиях преследования свободной критической мысли и навязывания сверху идеологических формул, в Алма-Ате сформировался творческий коллектив, обозначивший контуры будущих эпохальных перемен, наступления эры независимости,

положившей конец идеологическому диктату и открывшей горизонты подлинно диалектического осознания происходящей смены социокультурных координат.

С провозглашением государственной независимости перед философией Казахстана встали грандиозные ответственные задачи: обоснование новой системы ценностей, нового мировоззрения, радикальное изменение ориентаций и установок общественного сознания. Но чтобы выполнить эти задачи, философия сама должна была трансформироваться, избавиться от груза марксистских идеологем, определить и выстроить иные смысловые и ценностные конструкты. И надо признать, что наличие творческого потенциала казахстанской философской школы позволило в краткие сроки переосмыслить тип и модель казахстанской философии.

Во-первых, прощание с марксистскими догмами и стереотипами позволило заново открыть и переосмыслить всю историю мировой философии. Во-вторых, открылись горизонты современной философии, где обсуждались самые актуальные проблемы постнеклассического порядка. И, в третьих – и это оказалось самым главным – появилась долгожданная возможность обращения к национальным философским истокам, выражающим уникального казахского культурного этоса. В советские времена не существовало терминов «казахская философия», «мусульманская философия», «тюркская философия». Одно их упоминание грозило обвинениями в национализме. Философия трактовалась в духе европоцентризма, и именно модель западной философии была признана за ее единственный образец: рационалистическая, наукообразная, подчиненная строгим законам и принципам. Восточная философия, не отвечающая этим канонам и критериям, оценивалась как «поэзия» и «экзотика» (Гегель). Но оказалось, что именно восточный мыслительный тип наиболее адекватно соответствует тенденциям постнеклассической парадигмы: нелинейное, объемное, поэтическое мышление, воспроизводя-

щее орнамент восточного ковра и архитектуру ислама (Адорно).

Первой и самой важной задачей казахстанской философии стало освоение богатого казахского философского наследия, воссоздание уникального национального образа мира с его ценностными смысложизненными ориентирами. Целостность восприятия мира и человека, единство разума и сердца, духовно-нравственные приоритеты истины, добра и справедливости, особый тип толерантности и доброжелательности, – все эти уроки Великой степи вобрала в себя казахская философия, оказавшаяся удивительно современной с позицией фундаментальной онтологии Хайдеггера и экзистенциализма Сартра. Термин «казахская философия» прочно вошел в философский лексикон, и исследования по этому направлению составляют ныне золотой фонд казахстанской философии.

Интенсивные исследования в этом направлении ведутся, главным образом, в отделе истории казахской философии и эстетики Института философии и политологии МОН РК, где сосредоточенны высококвалифицированные философские кадры – в сотрудничестве с представителями ВУЗов республики. Казахская философия рассматривается как духовная квинтэсеция номадической культуры со свойственным ей особым типом онтологии и соответственно, – антропологии. Номадическая онтология не воспроизводит ни матрицы активизма Запада, ни матрицы созерцательности Востока. Активное, деятельное отношение к природе означает дружелюбное, бережное к ней отношение. Такой тип онтологии подразумевает изначальное единство человека и мира, человека и другого человека в противоположность западным оппозициям субъект-объект, основанным на принципе господства. В своих исследованиях казахские ученые выявили, что в отличие от логоцентризма и рациоцентризма западной традиции, казахская философия включает принцип целостности, избегая разлада

между разумом и сердцем и руководствуясь критериями духовности и нравственности.

Исследователи выделили 5 основных периодов в развитии казахской философии: тюркский период осмысления бытия (V-XV века); миропонимание эпохи казахского ханства (XV-XVIII вв.); просветители в казахской степи (XIX в.); мировоззрение казахской интеллигенции начала XX века; современная казахстанская профессиональная философия (с середины XX века по настоящее время). Систематически и последовательно коллективом специалистов изучались все эти исторические эпохи, и творческое наследие мыслителей Коркыт Ата, Аль-Фараби, Ю.Баласагуни, М.Кашгари, А.Югнеки, Ходжа Ахмет Ясави. По итогам исследований издано 4 книг из серии «Мыслители казахской степи», а за последние три года подготовлена к печати пятая книга, представляющая казахскую философию XX века. Изучены философские и социально-политические воззрения казахских мыслителей начала XX века, определивших модусы и структуры казахского национального самосознания в неклассическую эпоху. Кризису ценностных оснований западной культуры Абай, Шакарим, Дулатов, Аймаутов, Торайгыров, Букейханов и Байтурсынов противопоставили оптимизм и целостность казахского мировоззрения, основанного на единстве добра, истины и красоты. Духовной вакуум западного человека, абсолютизация им науки побудили казахских мыслителей искать опоры в казахском традиционном мироотношении – «в ком есть сердцо, тот мудрец, тот учен» (Абай).

Следующая знаменательная страница в истории казахской философии – формирование профессиональной философской мысли в советский период, трансформация мировоззренческих и методологических принципов в эпоху обретения суверенитета и развития новой казахстанской философии за 25 лет независимости.

В последние годы наметилась показательная тенденция к реконструкции не только истории казахской

философии, но и тюркской философии в целом. Эта проблематика выявляет свою исключительную актуальность. Во-первых, ареалы контактов современных суперцивилизаций становятся особенно важными в условиях глобализации, а тюркский мир и представляет собой именно такой ареал, где встречаются исламская, православная, китайская и западная цивилизации. Во-вторых, в новых независимых тюркских государствах чрезвычайно высок уровень пассионарности. Это позволяет предположить, что нынешний век может стать веком тюркской культуры (Габитов).

Однако корни, истоки и сущность тюркской философии только начинают исследоваться в отечественной философии. Первый весомый результат – книга А.Н. Нысанбаева, Н. Аюпова и Т. Габитова «Тюркская философия: десять вопросов и ответов» (Алматы, 2006). Авторы задаются вопросами об истоках тюркской философии, способах и формах тюркского типа философствования, о значении и роли ислама в становлении тюркской мысли, о значении диалога тюркских и славянских философских традиций на евразийском пространстве, об особенностях казахской философской мысли как одной из ветвей тюркской философии.

Оригинальность и своеобразие современной казахстанской философии порождаются также активным освоением истории и современных реалий исламской духовности. Эта тема была табуирована с позиций атеистической марксистской идеологии, где философия и религия оставались по разным сторонам баррикад. Но изменившаяся духовная ситуация эпохи обнаружила такие феномены, как исламская философия, православная философия, которые в наибольшей степени выражают самобытность духовной культуры изучаемого ареала. В Казахстане возрождение и исследование исламской философии основано, прежде всего, на изучении наследия Великого Учителя Востока Абу-Насра аль-Фараби, чье творчество связывает прочными узами прошлое и

настоящее, Восток и Запад, являя то проблемное поле, где достижимо взаимопонимание многих народов мира. Фарабиеведение как самостоятельная область философских исследований многие десятилетия развивалось именно в Казахстане, где сформировался коллектив высокопрофессиональных специалистов. Переводы трактатов аль-Фараби на русский язык, научные комментарии, философские исследования многогранного многопланового наследия выдающегося мыслителя Востока, многочисленные международные конгрессы – все это послужило поводом к признанию Алматы Международным центром фарабиеведения. В период независимости и формирования современной казахстанской философии, отказавшейся от марксистских стереотипов, фарабиеведение получает новые импульсы, приступив к анализу творчества аль-Фараби с новых мировоззренческих и методологических позиций, в контексте исламской духовности. В исследованиях казахстанских ученых воссоздается иной облик аль-Фараби – не материалиста и атеиста, а выразителя духа исламской культуры. Рационализм аль-Фараби начинает трактоваться не в ключе западной традиции, а согласно исламской парадигме, где разум и наука есть путь к постижению Первого Сущего. Был осуществлен анализ ценностей аль-Фараби в контексте единства познавательного, нравственного, эстетического и религиозного отношений к миру, доказана востребованность системы ценностей аль-Фараби в аксиологии современного мира, переживающего противоречивый процесс столкновения, разлома и одновременно синтеза ценностей разных культур и цивилизаций. Исследователи пришли к выводу, что философия аль-Фараби стала классикой исламской философии в целом, а не только средневековья, и поэтому ее ценностные установки образуют стержневую линию развития философии ислама и в современную эпоху. Идеи аль-Фараби актуализированы с позиций современной философской антропологии, герменевтики, экзистенциализма, постмодернизма.

Особенно значимым представляется анализ политического аспекта системы ценностей аль-Фараби в контексте современности. Осуществление этой задачи потребовало исследования основных направлений в политической мысли современного арабского Востока: фундаменталистское – ислам как фактор объединения народов, идея панисламизма; модернизаторское – перенос на почву ислама западных форм социальной жизни; прагматическое – обоснование необходимости диалога западных и восточных культурных ценностей. Именно последний подход наиболее адекватно выражает позицию аль-Фараби по этому вопросу. Были рассмотрены также социокультурные основания мусульманского реформаторства: коренная ломка традиционных структур восточного общества во второй половине XIX в.; широкомасштабная политическая и экономическая экспансия западного мира; возрождение интереса арабской общественности к духовному наследию виднейших философов и теологов средневековья, в особенности, аль-Фараби. Великий Учитель Востока вступил в диалог с известными ныне теоретиками ислама – аль-Афгани, Мухаммадом Абдо, Мухаммадом Икбалом, раскрывая гуманистический, духовно-нравственный потенциал своего учения, для которого приоритетными всегда были универсальные человеческие ценности.

Исследования исламской духовности через призму философии Первого Учителя Востока продолжаются в проекте «Наследие аль-Фараби и современная философия взаимопонимания» (рук. – д.ф.н. Г.Г. Соловьева). В условиях глобализации и формирования единого взаимосогласованного мира взаимопонимание становится необходимым условием продуктивного диалога культур и цивилизаций, стран и народов, сообща созидающих 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 диалога в своем творчестве, обратившись к культурным традициям античности, мусульманского Востока и тюркского мира. Обращение к истории казахской, тюркской, исламской философии трансформировало сам тип казахстанской философии, способствовало формированию современной модели философствования, созданию целостного, универсального мировоззрения, ориентированного на духовные приоритеты. Получив новое мировоззренческое и методологическое содержание, казахстанская философия приступила к выполнению ответственейшей и первостепенной задачи: формированию системы ценностей, адекватной социально-экономической и политической трансформации казахстанского общества. Исследование фундаментальных философских проблем осуществляется ныне согласно девизу Всемирного философского конгресса (Анкара, 2003): «Философия – лицом к мировым проблемам». Это значит, что все фундаментальные разработки являются ответом на востребованные обществом вопросы экономики, политики, культуры, образования, межэтнического взаимодействия, становления гражданского общества и социального государства.

Две последние программы фундаментальных исследований Института философии и политологии МОН РК – «Философско-политологические основы системного реформирования Казахстана в эпоху глобализации» (2003-2005 гг.) и «Системная модернизация Казахстана в философско-гуманистическом и социально-политическом измерениях» (2006-2008 гг.). Одно из ключевых направлений исследований в рамках этих программ – разработка национальной стратегии и тактики успешного вхождения Казахстана в процесс глобализации. Эта задача потребовала всестороннего, углубленного анализа сущности и типов глобализации, ее влияния на экономику, политику, культуру, искусство и науку Казахстана. Было

установлено, что глобализация, являясь противоречивым процессом, с одной стороны, способна консолидировать человечество в его усилиях дальнейшего прогрессивного развития, с другой, она несет риски и угрозы стандартизации культур, утраты национального суверенитета. Особенно тревожным становится изменение роли национальной государственности. Адаптация национальной экономики к новому мировому порядку, реалиям глобальной экономики ведет к стиранию национальных границ и падению прерогатив государства в сфере управления, контроля и планирования. Развитие транснациональных информационно-коммуникативных сетей, финансовых потоков, обмен технологическими инновациями и другие механизмы глобального взаимодействия радикально меняют характер социального контроля, осуществляемого традиционным государством, подрывают авторитет его социально-нормирующих установлений. Исследователи проанализировали также влияние глобализации на духовные основы, ценности и идеалы казахстанского общества, на формирование глобального миропонимания казахстанцев, выделили современные регулятивы культурного развития, изучили проблему воздействия глобализации на национальную идентичность, рассмотрели изменение роли и функции философии в контексте глобализирующегося мира.

Центральная проблема, поставленная учеными – возможность сохранения культурного многообразия, национального лица, этнической самобытности в условиях четко обозначенной тенденции к унификации и стиранию культурных различий. Ученые пришли к выводу, что только глобализация в ее подлинной, сущностной форме, как «другая глобализация» снимает эти угрозы. Единство в таком случае подразумевает сохранение и развитие культурных различий, самобытных и уникальных традиций и жизненных практик.

В будущем не исключается, что развитие событий может пойти таким образом, что будет найден некий

консенсус – разделение геополитических ролей между Европой, Америкой и Евразией. Не исключено также, что в будущем возникнет не «атлантическая Европа», какой она была с геополитической точки зрения последние полвека, а «евразийская Европа».

В целом, Европейский Союз безусловно является мощным стабилизирующим фактором в мире, что подтверждается, к примеру, на Ближнем Востоке. Таким образом, геополитическое укрепление Европейского Союза и усиление его влияния на Центральную Азию через интенсификацию экономического, политического и институционального сотрудничества в будущем можно рассматривать как позитивный процесс. И не следует забывать, что центральноазиатские государства как участники ОБСЕ рассматриваются в Брюсселе в качестве части европейского политического и цивилизационного пространства.

В качестве долгосрочной перспективы мы допускаем, что на пространстве СНГ возможно создание в некой форме Евразийской конфедерации в составе 5-10 государств, в которой основную центростремительную функцию будут играть Россия и Казахстан. Прообразом такой конфедерации является ЕврАзЭС. Эта конфедерация уже вполне сможет претендовать на роль геополитического центра силы первого порядка. Главным условием выживания этой восстановленной геополитической единицы станет ее сближение и, возможно, интеграция с Европой, Европейским Союзом (в первую очередь, в лице нового формирующегося политического пространства вокруг Германии и Франции).

Геополитическое сближение между Евросоюзом и Евразией станет залогом экономического прогресса последней, базой для широкого внедрения демократических институтов и полноценного развития рыночных отношений. Соответственно, транспортная и энергетическая инфраструктура Центральной Евразии будет ориентирована на Европу, которая является ближайшим и естественным рынком для каспийских углеводородов.

С точки зрения безопасности и военно-стратегической стабильности маловероятно, что Европейский Союз и Евразия смогут создать изолированный военно-политический или геополитический альянс. По-видимому, речь будет идти о формировании на основе НАТО структуры, состоящей из трех или четырех элементов: США-ЕС-Евразия-Япония. То есть речь идет о полноценном военно-стратегическом союзе между нынешним Западом и СНГ (Россией), контуры которого наметились после 11 сентября 2001 г.

И, наконец, основной геополитический вектор развития Каспийско-Центральноазиатского региона, или по крайней мере – Казахстана, определенно показывает, что с геополитической точки зрения регион относится к евразийской (в дальнейшем – евразийско-европейской) геополитической системе. С исламским миром Центральную Азию связывает лишь тонкая культурно-историческая традиция. Нарастающее столкновение Запада с исламской цивилизацией также оставляет мало шансов на сближение региона с исламским миром или экспансию последнего в Центральную Евразию. Тем более, что в отличие от других геополитических центров ислам не представляет собой гомогенного и целостного военно-стратегического образования.

Таким образом, наиболее реальным и приемлемым вектором геополитического развития Центральной Азии и Казахстана представляется евразийский с последующим движением совместно с Евразией в европейском направлении. Такова геополитическая повестка Центральной Азии на XXI век, и такой должна быть стратегия внешнеполитического развития Казахстана в новом столетии.

1.3 О возможности диалога исламской и западной цивилизаций в эпоху глобализации

Наука восточных цивилизаций развивалась не менее активно, чем западная, но в другом направлении, де-

лая упор на системы познания мира через философию, на превалирование абстрактного мышления.

Это может оказаться полезным в современном мире, где развитие фундаментальных наук требует традиции и культуры размышления. Например, когда говорят о прекрасно развитой индийской научной школе, никто не обходит вниманием тот факт, что здесь немалую, если не первую роль сыграла богатая индийская философская система, имеющая тысячелетнюю историю.

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 («никто не остров в этом мире»), 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 приносила им свое знание и опыт. Говоря об исламской цивилизации и ее истории, нельзя пройти мимо бурного развития наук в арабском мире, которое шло в русле тесного взаимовлияния с европейской научной мыслью, беря от нее и обогащая ее. Арабская медицина, арабская математика, арабская философия находились в русле передовой мысли своего века. Заметим, что технологическое доминирование Запада началось сравнительно недавно. Лишь с XVI века Запад стал обгонять Восток в науке, технологии и производстве.

Западные стандарты не всегда принимаются на Востоке, и это связано не с отторжением, а с тем, что у него есть своя богатая и самобытная духовная культура, не уступающая западной. Проблема состоит в синтезе – эффективном и действенном синтезе, который породит новые типы мышления, принципы восприятия мира, явится ключом к тем дверям, о существовании которых мы сегодня и не подозреваем.

Встреча цивилизаций и сближение их друг с другом, открытость для конструктивного диалога целиком зависят от их социокультурной динамики. Прежние формы общественных структур в принципе слабо способны к диалогу, поскольку закрытость и статика лежат в их основе. Мы можем достаточно уверенно говорить, что процессы модернизации положили начало открытию границ разных миров – восточных и западных цивилизаций через их встречу и сближение на основе принципов общественной организации, общих для всех. Глобализация и феномен современного мегаполиса, например, достаточно хорошо подтверждают этот факт.

Мы можем судить по происходящим сегодня процессам, что, в первую очередь, 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 глобализирующегося мира, будут идти по пути все большего взаимопроникновения и взаимозависимости.

То, что наиболее четко характеризует процессы глобализации, – это современный город-мегаполис. Города являются наиболее динамичной частью социального мира, их развитие опережают другие формы организации людского общества за счет своей 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 – признак того, что возможно мирное сосуществование и взаимодействие представителей различных культур и цивилизаций.

Проблема Центральной Азии, ее цивилизационного развития, вопрос о культуре региона и путях его развития стал актуален в последнее время. Здесь возникли новые государства, идет поиск путей самоидентификации, реализации себя как самобытной культуры.

Центральная Азия была тесно связана с миром ислама, оставаясь в то же время культурой самобытной и оригинальной. Ислам был воспринят и стал органичной частью культуры народов региона. Причем процесс был не односторонним, а взаимным. Ислам и арабская культура обогатили тюрков, и тюрки в то же время развили это учение на своей почве, возникла новая культура, родившаяся в синтезе арабского и исламского знания, тюркской среды и способа миропонимания.

Тюркоязычный мир вовлекает в свою орбиту множество народов, с разными обычаями и культурой, причем отличавшихся и способами организации экономической жизни. Например, узбеки традиционно ведут оседлый образ жизни, населяя регионы с поливным земледелием. Казахи и киргизы – кочевники, что соответственно отражается на культуре.

Отсюда же другой вид приобретает и тяготение этих культур к цивилизационным моделям. Страны с оседлой культурой, как например, Узбекистан, более склоняются к исламской цивилизации, тяготение к которой у них намного сильнее, чем в Казахстане и Кыргызстане с их традициями и ценностями кочевой культуры. Но, во всяком случае, они менее склонны, чем другие страны, безоговорочно считать себя ориентированными на исламскую культуру в силу отличия их культур от чисто исламских стран с арабским населением. Этот момент усиливается тем, что в исламском мире, как замечал известный американский ученый С. Хантингтон, отсутствует «сердцевинное» государство, могущее служить объединяющим фактором, своеобразным Римом исламской культуры.

Второй момент, по которому проходит цивилизационная самоидентификация народов Центральной Азии,

– тезис о цивилизации тюркского мира. Цивилизационнаяблизость тюркских народов не вызывает сомнения по многим причинам: языковым – все тюрки говорят на близких языках; культурным – элементы их культур сходятся во многом, для них характерны одинаковые эпосы, мифы; историческим – их объединяет общая история, все эти народы произошли из одного корня, и все они были объединены советской империей; экономическим – экономики их за время совместной жизни при советском строе стали взаимосвязаны, их охватывают системы единой для них инфраструктуры и т.д.

Единое развитие региона как цивилизационной общности и открытие его миру невозможно без разрешения этих проблем. Центральная Азия – ключевой регион, связь между двумя мирами, пьющий из двух источников – Востока и Запада, и он должен занять свое достойное место в мировом цивилизационном процессе.

В последние десятилетия в связи с обретением Казахстаном государственной независимости особенно актуальным стал поиск цивилизационных истоков и основ казахстанской государственности. Особенностью казахстанской государственности является то, что в историческом прошлом она относилась по свои сущностным характеристикам к степной кочевой цивилизации. «...Казахи – наследники великих цивилизаций – сумели пронести свое национальное «Я» над всеми историческими пропастями и впадинами. И не только пронести, не только сохранить, но и приумножить». (ссылка?)

В отличие от традиционного становления государства как публично-политической власти, государственность кочевников проявлялась в многовековой межцивилизационной динамике, ключевой характеристикой которой была ее обращенность вовнутрь. Если на Востоке государственность всегда напоминала командно-административную систему с центральной ролью в ней государства, а на Западе была открыта для зарождения свободной конкуренции государства с другими инсти-

тутами общества, то кочевая государственность сложилась как особая форма этносоциального и этнотерриториального объединения. Государственность кочевников Великой Степи отличало постоянное движение отдельных социальных организмов внутри одной целостности, которое, в свою очередь, определялось сущностными чертами цивилизационной структуры и исторически обусловленными внутренними и внешними импульсами [5].

Казахстан и казахская культура неотделимы от феномена кочевой культуры, которой они наследуют и которую носят в себе как ядро своей самобытности и уникальности. Степная культура была консервативной по способу производства и условиям жизни, но в то же время она открывала человека миру. Человек в кочевом обществе был изначально открыт всему новому. Исследователи отмечают, что для кочевников, для степной цивилизации был характерен мировоззренческий синкретизм, который является освоением без коррекции через прибавление нового к уже имеющемуся [6]. Это определило сам характер развития кочевой цивилизации, в ряду факторов явившись одной из особенностей исторического пути казахского народа. При этом мы должны отметить и городскую культуру казахов в традиционном обществе.

Коллективизм кочевой цивилизации, приверженность интересам рода в казахском традиционном обществе были продиктованы прежде всего условиями жизни, средой обитания, в которой один человек не мог существовать, поэтому род становился именно тем организмом, который составлял идентификационную основу казаха. При всем этом не возникало замкнутости, которая могла бы быть при такой системе. Объясняется это культурой и сознанием кочевника, его текучим и универсальным отношением к миру. Форма сознания, характерная для кочевого казаха, была чужда жестких форм, ограничения привычными и застывшими моде-

лями. Элементы мира в сознании кочевника органично связаны, и такое видение не допускает замкнутости, неприятия новизны и тем более ксенофобии.

Отсюда следует положение об особом месте степной цивилизации в ряду других цивилизационных систем Востока и Запада. Кочевники всегда выступали как мобильная и динамичная сила, перемешивавшая народы, создававшая империи и меняющая существующий порядок. Через степи, населенные кочевым народом, осуществлялась связь между цивилизациями, разными мирами тогда еще плохо связанного и обширного мира. В этом заключается и феномен евразийства, понимаемый как особое восприятие культур Востока и Запада, синтез двух полюсов понимания мира.

Обширное пространство степей являлось практически одной большой дорогой, где скрещивались пути народов, культур, религий, как на оживленном перекрестке. Мы видим, с кем соседствует Казахстан, и очевидно, что у нашей страны есть перспектива стать связующим звеном в новом многополярном мире, перекрестьем цивилизаций. «...Тюркско-исламский мир станет мостом взаимообогащения культур народов между следующими культурно-цивилизационными комплексами: а) Западом; б) арабо-иранским миром; в) Россией; г) Китаем» [7].

Казахстан исторически стал местом встречи, сближения и взаимного обогащения цивилизаций, взаимопроникновения культурных моделей, создания общности различных народов. Он представляет собой полиэтническое и поликонфессиональное государство, и его развитие будет в любом случае связано с этим фактом как реальностью, от которой нельзя будет отмежеваться. Попытки развиваться на основе этноориентированной модели государства чреваты расколом общества и гибелью самого государства. Мы видим это на примерах межэтнических и межнациональных конфликтов на территории бывшего Советского Союза.

Причина в них – именно тот самый неверно понятый национализм, приводящий к отрицанию необходимости

диалога с другими культурами и закрывающий возможности для развития и вовлечения в процессы расширяющейся глобализации, систему мировых цивилизаций. Казахстан, имеющий поликультурное население, проводит курс на построение государственности, основанной на идее согражданства и равных условий для развития всех культур и этносов, имеющихся на его территории, что бесспорно является залогом стабильности общества и гражданского согласия.

Цивилизации расширяют свои пределы, и это процесс естественный, идущий из века в век, но сейчас назрела необходимость раздвинуть пределы через знакомство, соединение усилий, сближение культур и цивилизаций, приводящее не к унификации, а к умножению идей, обогащению красок мира при сохранении самобытности и собственного взгляда на мир. В этом состоит перспектива цивилизационного взаимодействия Востока и Запада.

1.4 История: объективный факт и его оценка

Современная ситуация, когда пересматриваются все прежние исторические оценки и концепции, побуждает к переосмыслению методологических установок исторического познания. Вновь и вновь философия обращается к вопросу о соотношении объективного и субъективного в осознании исторического процесса. Что такое объективный факт в социально-исторической практике? Как может уникальное, неповторимое историческое событие, составляющее предмет исторической науки, обрести статус всеобщности, необходимый для науки как таковой?

С Нового времени – времени зарождения математического естествознания – синонимом истинности становится понятие *объективности:* истинное знание – это объективное знание. Понятие объективности подчеркивает особый аспект истины – *свободу* от привнесения в знание тех или иных свойств познающего субъекта, яко-

бы искажающих картину предмета познания. Объективная истина здесь понимается как такое знание, которое воспроизводит объект, каков он сам по себе, безотносительно к субъекту и акту познания.

Но уже представители классической немецкой философии, начиная с И. Канта, показали, что такое знание в принципе невозможно. Знание есть продукт взаимодействия субъекта и объекта познания. Следовательно, желание иметь знание об объекте безотносительно к субъекту познания и к познавательному акту как таковому – результат непонимания сущности познавательного отношения человека к действительности. В философской традиции, идущей от К. Маркса, был сформулирован принцип предметной деятельности. Согласно этому принципу, действительность осваивается – практически и духовно – в исторически выработанных формах предметной деятельности. Мир познается в той мере, в какой общественный человек его деятельно осваивает, изменяет, преобразует.

Следовательно, в свете принципа предметной деятельности (или иначе: деятельностного подхода) наука и философия Нового времени не учитывала происхождения знаний из деятельности, не учитывала того, что между объектом, каков он сам по себе и субъектом как таковым находится не «пустота», а *активность субъекта.* Субъект не пассивно созерцает объект (а ведь подлинное познание есть постижение сущности объекта, а не его внешних характеристик), а воздействует на него и лишь потому вырабатывает знание о нем. Позиция науки и философии Нового времени получила название *созерцательной,* а позже (уже в XX столетии) ее стали именовать *объектной.*

Открытие деятельностного подхода, выработка принципа предметной деятельности не отменило понятия объективности. Данное понятие получило конкретизацию, и более того, сформировался *принцип объективности,* ставший одним из важных эпистемологических регулятивов. В качестве одного из главных критериев

истинности (объективности) знания была признана практика. Однако, во-первых, практика была взята не как действие или совокупность действий отдельного индивида, но как *общественно-историческая* практика. «Лишь практика общественного человечества, т.е. совокупность исторически развивающихся форм реального взаимодействия общественного человека с природой, оказывается и основой и критерием истинности теоретического анализа и синтеза» [8]. Именно практика в конечном счете показывает, что в объекте принадлежит ему самому по себе, а что таковым не является, а лишь кажется.

Принцип объективности является одним из основных принципов современного научного познания. Сегодня все науки подразделяются на естественные, гуманитарные и технические (последние стали выделяться в особый разряд наук уже XX столетии, и они тесно связаны с естественными науками). Рассмотрим две основные большие ветви единого ствола человеческого познания естествознание и гуманитаристика. Их изначальной спецификой и определяется характер применения и возможности применимости принципа объективности. В чем же их специфика?

Первое, что бросается в глаза, это – *предмет* познания. И действительно, естествознание занято природой в самом широком смысле, а гуманитарные науки – человеком и «миром человека», т.е. социокультурной действительностью во всем ее объеме. Но и в этой действительности, а особенно в человеке, тоже могут существовать и на деле существуют области, которые входят в предмет естествознания. Например, анатомия и физиология человека не являются предметом гуманитарного познания; они исследуются биологией и медициной. То же можно сказать и о части предметного мира человека, особенно об искусственных реалиях. Скажем, химия пластмасс или физика полупроводников исследуют явления, которые в природе как таковой не встречаются. В

этих и им подобных случаях у естествознания и у гуманитарного познания различаются сами *познавательные установки.*

«Естественник (а в его роли может выступать и лингвист, и исследователь искусства) рассматривает общественные свойства преобразованных человеком или созданных природой предметов лишь как внешнюю их оболочку, от которой можно вполне отвлечься, даже если исследовать «искусственные» образования на теле природных явлений [...]. Иными словами, естественник движется от внешней «обработанной» формы предмета к его материальной сущности; для него общественное назначение предмета – только внешний облик и образ, за которым скрывается его «настоящее», природное содержание, законы, которые ни мало не изменились в «искусственном» предмете.

Напротив, с точки зрения социального исследования, материальный облик вещи есть лишь ее внешняя оболочка, чувственный образ, за которым скрывается его действительное, теоретическое содержание. Здесь природа служит лишь формой, в которой нужно выявить подлинное – социальное – содержание»[9]. Нетрудно заметить, что ни естествознание, ни гуманитарное познание не имеют дела с *целостным* феноменом. «Оба эти подхода, в равной мере являются «абстрактными», односторонними, абсолютизированными для практических целей данной науки. Философия же рассматривает социальное бытие человека и мир его природы как единое целое. С ее точки зрения, всякая социальная деятельность является преобразованием природы, саморазвитием природы на самой высокой ее ступени. И всякая природно-преобразовательная деятельность представляет собой акт исторического развития человека. Вот почему установление границы между природным и общественным – задача в конечном счете философская, хотя в частностях она может решаться в рамках той или иной конкретной научной дисциплины» [10]. Это очень

верное суждение необходимо уточнить в том смысле, что далеко не всякая философия способна на тот *синтетический* взгляд, а лишь та, которая сознательно ориентируется на принцип предметной деятельности. Такая философская ориентация существовала и в недрах догматизированного (и во многом фальсифицированного) советского марксизма. Но самым важным в приведенном рассуждении является то, что в нем содержится ненавязчивая мысль о необходимости тесного союза науки и философии. Особенно это важно для наук гуманитарного профиля, к которым относится и историческая наука.

В качестве второго критерия различения естественных и гуманитарных наук нередко называются *метод* познания. Пожалуй, первыми об этом заговорили неокантианцы. Так, В. Виндельбанд, глава баденской школы неокантианства, различая «науки о природе» и «науки о духе», утверждал, что первым присущ «номотетический метод», тогда как вторые используют «идиографический метод». Развивая эту идею Виндельбанда, другой представитель баденской школы, Г. Риккерт, противопоставляя друг другу «науки о природе» и «науки о культуре», утверждал, что универсальным для первых является «генерализирующий метод», а для вторых – «индивидуализирующий метод». Не вдаваясь в анализ этих точек зрения, отметим лишь то, что они фактически отказывают социально-историческим явлениям в *закономерном* их характере. Получается, что законы присущи лишь природным явлениям. Кроме того, опыт К. Маркса показывает, что выработанный и примененный к разным сферам действительности Гегелем *метод восхождения от абстрактного к конкретному* не только применим к социокультурной действительности, но и ориентирован на выявление ее законов.

Правда, М.М. Бахтин настаивал на том, что мир человеческой действительности не может исследоваться так же, как мир природных объектов, мир «безгласных вещей». «Любой объект знания, (в том числе человек)

может быть воспринят и познан как вещь. Но субъект как таковой не может восприниматься и изучаться как вещь, ибо как субъект он не может, оставаясь субъектом, стать безгласным, следовательно, познание его может быть только *диалогическим*» [11]. К данной мысли мы еще вернемся, а пока отметим еще одну особенность гуманитарных наук, резко отличающую их от наук естественных, особенность, на которую почему-то почти не обращают внимания.

Дело в том, что в естественнонаучном познании между субъектом познания и его объектом, во-первых, существует определенная дистанция, а во-вторых, сам субъект не является *непосредственным* предметом познания или его частью. На уровне макромира это очевидно. На уровне микромира, на первый взгляд, ситуация иная. Здесь, как известно, в картину объекта входит деятельность экспериментатора, характер приборов, с которыми взаимодействуют элементарные частицы, и т.д., вплоть до тех или иных аспектов теории, в свете которой ставится эксперимент. Но сам по себе познающий субъект не является целью познания.

В любой же из гуманитарных наук дело обстоит принципиально иначе. Во-первых, дистанция между субъектом познания и познаваемым предметом здесь в *сущностном* отношении *мнимая,* и во-вторых, что является лишь другой стороной того же, субъект ни при каких условиях, даже в абстракции *не может исключить себя* из познаваемого предмета. Он – человек, и исследует он человеческую действительность или ее аспекты, будь то их настоящее или же прошлое. Даже если на миг допустить такую ситуацию, что этот субъект переместился на другую планету и оттуда пытается исследовать земное человечество и его историю, то и в этом случае он остается составной частью предмета познания. Разумеется, речь идет о сущностном уровне, а не о тех или иных формах ее проявления. На уровне явления ситуация чаще всего выглядит обратной.

Эти и иные особенности гуманитарного познания определяют и характер объективности вырабатываемого им знания. Факторы, обусловливающие объективность или же необъективность гуманитарного (в нашем случае – исторического) знания, можно *условно* разделить на те, что сосредоточенны на стороне *предмета* и на те, что исходят от познающего *субъекта*, от историка. На первых (это и объективная диалектика сущности и видимости, и степень полноты исторических фактов, их доступности и т.д.) мы останавливаться не станем. Мы рассмотрим некоторые факторы, от которых зависит объективность исторического знания, сосредоточенные на стороне историка.

В качестве первого фактора можно отметить установку исследователя на цели и задачи исторического познания в свете соотношения *фактов* и *теории.* В исторической науке сложилось два направления – *фактуализм* и *теоретизм.* Сторонники первого абсолютизируют роль фактов, настаивают на их самодостаточности и автономности по отношению к теории. Цель исторического исследования они усматривают в накоплении как можно большего количества фактов. Сторонники второго, напротив, абсолютизируют роль теории, полагая, что именно теория определяет, что является историческим фактом, а что таковым не является. Смена теорий, согласно такому взгляду, влечет за собой трансформацию фактуального базиса исторической науки. Макс Вебер в свое время дал им такую характеристику: «Ненасытная жажда фактов, присущая первым, может быть удовлетворена только материалами актов, фолиантами статистических таблиц и анкетами – тонкость новых идей недоступна их восприятию; изощренность мышления приводит сторонников второй группы к утрате вкуса к фактам вследствие непрерывных поисков все более «дистиллированных» мыслей» [12].

На деле же в правильно организованном познании эмпирического факты и теория должны быть диалектически взаимосвязаны. Следовательно, недопустимы ни

отрыв теории от фактов, ни растворение фактов в теории. Совокупность эмпирических фактов является эмпирическим базисом создания теории. Теория же призвана описывать и объяснять факты. Установление радикально новых фактов может вести к пересмотру теории, а теория, в свою очередь, может ориентировать на поиск новых фактов и даже предсказывать их. Кроме того, исторический факт, как известно, отличатся от факта естествознания. Всякий факт не есть нечто абсолютно себе тождественное, лишенное каких-либо субъективных оценок. Некий феномен становится фактом в свете определенного мировоззрения, определенной концепции. Так называемых «голых» фактов не существует; факт всегда дан вместе с тем или иным его толкованием (пусть это будет донаучное, обыденное истолкование). Исторический факт отличается не только тем, что он – в отличие от естественнонаучного – есть нечто единичное, подчас уникальное, а не повторяющееся, но еще и в том, что к его всевозможным истолкованиям прибавляется еще и *оценка*: он что-то *значит* в контексте социально-исторической действительности. Подчас сама достоверность (или точнее – *полнота* достоверности) исторического факта оказывается проблематичной. Так, например, некоторое историческое событие или статус некоторого исторического деятеля в контексте своего времени воспринимаются и расцениваются под определенным углом зрения (неважно, положительно или отрицательно), а в последующие эпохи, в том числе и исторической науки, воспринимается и оценивается иначе и даже *противоположно*. Спрашивается: что в данном случае является действительным историческим фактом?

Ясно, что нельзя выбирать между одним пониманием и другим. Исторический факт не является чем-то *замкнутым* и потому однозначным. Исторический факт является феноменом *открытым*, способным при встрече с новыми фактами раскрыть то, что до поры до времени в нем не могли увидеть ни современники, ни их ближайшие, а иногда и отдаленные, потомки. Известный философ куль-

туры и литературовед М.М. Бахтин ввел понятия *малого* и *большого* времени. Малое время ограничено наличной современностью, большое время – это время всемирно-исторического процесса. «В каждой культуре прошлого, – пишет он, – заложены огромные смысловые возможности, которые остались не раскрытыми, не осознанными и не использованными на протяжении всей исторической жизни данной культуры» [13]. И только в последующие эпохи они могут быть раскрыты и осознаны, т.е. в большом времени истории. Все это в полной мере относится и к феномену исторического факта.

Историческая реальность есть арена деятельности и взаимоотношений отдельных людей, групп, классов, партий, наций, а в конечном счете – всего человечества. В этой связи еще одним фактором, обусловливающим объективность или необъективность исторического рассмотрения и получаемого им знания, является качество методологии, ее уместность и соответствие предмету познания. Прежде всего принципиально неадекватной будет чисто *объектная,* вещная установка историка. Историк, особенно историк прошлых эпох, не имеет дела с живыми людьми, с их поступками и действиями. Он имеет дело лишь со «следами» этих поступков и действий – с произведениями материальной и духовной культуры, с результатами созидания и разрушения. Но за всем этим стоит угасшая в этих «следах» живая жизнь людей далекого прошлого. Они, а не сама по себе «следы» – цель и предмет познавательной активности. Через произведения историк должен пробиться к их творцам (или разрушителям). Поэтому активность в данном случае должна быть, согласно М.М. Бахтину, *диалогической.* «Это активность вопрошающая, провоцирующая, отвечающая, соглашающаяся, возражающая и т. п....» [14]. Именно на таком пути историк делает шаг на пути к объективности. В противном случае он фактически перестает быть историком в собственном смысле, то есть *гуманитарием.*

Каждая историческая эпоха есть относительно целостное, хотя и не замкнутое образование. В ее границах люди поступают и действуют, руководствуясь своими потребностями и интересами, мотивами, ценностями и идеалами, вплоть до мировоззренческих ориентаций. Все это должен учитывать историк, руководствующийся принципом объективности, стремящийся дать объективную картину эпохи. «Историк, вынужден считаться с *формами* восприятия мира в тот или другой исторический момент…» [15]. «Способ осознания и мотивации входит в историко-культурную объективность…» [16].

Но тут историка подстерегает одна методологическая ловушка, попав в которую, он может легко свернуть с пути, ведущего к объективности. Тем более что он этого может и не заметить. Для него всегда существует опасность *подмены прошлого современностью.* В этом случае историк приписывает людям давно ушедших эпох современные взгляды, нормы и ценности, современные представления о справедливости и несправедливости, о сущем и должном, о смысле жизни. Он объясняет события прошлого, пользуясь современными мерками, вследствие чего с неизбежностью рисует ложную, иллюзорную картину исследуемой эпохи и происходивших в ней событий.

Одной из разновидностей подобной «проекции» современности на историческое прошлое и превращение ее в мерило последнего является стремление судить о явлениях прошлого по наличию или отсутствию в них определенных понятий и терминов. Поскольку, к примеру, понятия (и соответствующие им термины) «индивидуальность» и «личность» появились лишь в Новое время (и, кроме того, – лишь на Западе), постольку можно сделать вывод, что до этого в истории *объективно не существовало* индивидуальностей и личностей. Согласно такой точке зрения, «индивидуальность и личность присутствуют *исторически* и *актуально* только в тех цивилизациях, которым *известны идеи* (понятия)

«индивидуальности», «личности» и которые пользуются этими (или аналогичными) словами для обозначения идеальных, регулятивных координат» [17]. То обстоятельство, что в истории мы, начиная с глубочайшей древности, наблюдаем наличие неординарных людей, подпадающих под понятия индивидуальности и личности, Л.М. Баткин объясняет следующим образом. «…*Так* дело обстоит именно с нынешней и только с нынешней точки зрения» [18]. Объективно же, считает он, они ими *не являлись.* Однако это методологически совершенно несостоятельная позиция.

Прогресс исторической, как и всякой другой науки состоит наряду с прочим в выработке *новых понятий,* таких, которые позволяют более полно, более глубоко (и, следовательно, более объективно) познавать действительность. Поэтому отсутствие тех или иных понятий в культуре той или иной эпохи не является аргументом ни в пользу тезиса о неприменимости к ее исследованию данных понятий, ни в пользу тезиса об отсутствии выражаемых этими понятиями феноменов в составе данной культуры. «Не следует забывать, что историку приходится оперировать двумя не совпадающими рядами понятий – научными понятиями, сложившимися в Новое время, и понятиями, которыми пользовались люди изучаемой им эпохи. Эти два ряда не следует смешивать, но и не применять оба эти ряда. Вся проблема состоит в том, как сочетать наше, современное видение истории и культуры прошлого с видением мира и человека, присущим носителям этой культуры» [19]. Следовательно, стремление быть объективным требует *критического* отношения не только к понятиям прошлых эпох, но и к своим собственным.

Историк, отметили мы, должен брать исследуемую эпоху целостно. Только в контексте целого и с позиций целого можно более или менее объективно познать тот или иной ее аспект. Но этого недостаточно. Любая, пусть самая большая эпоха есть лишь одна из фаз исто-

рического процесса. Поэтому принцип объективности в историческом познании требует ориентации на целостность *исторического процесса.* Другими словами, перед мысленным взором историка, занятого тем или иным событием внутри определенного исторического периода, должна витать вся всемирная история, взятая в ее главнейших тенденциях и стадиях. Но в этом пункте мы уже выходим за пределы философской методологии и вступаем в область философского мировоззрения, ближайшим образом – в философию истории.

К сегодняшнему времени накоплено немало членений исторического процесса. Это и отвергнутое деление его на Древний мир, Средние века и Новое время; и выделение дикости, варварства и цивилизации; и так называемая «пятичленка» исторического материализма. После крушения советской идеологии последняя (именуемая также «формационным подходом») стала подвергаться критике. Исследователи единодушно отмечают ограниченность ее применимости – лишь к истории Западной Европы. Ни к истории Востока, ни к истории обеих Америк, ни даже к истории России она неприменима. В противовес «формационному подходу» многие предлагают так называемый «цивилизационный подход». Но что он собой представляет, его сторонники пока ничего определенного не сказали. То, что они именуют формационным подходом, т.е. выделение в историческом процессе «общественно-экономических формаций», эти авторы приписывают К. Марксу. Однако в его наследии ничего подобного нет. Само словосочетание «общественно-экономическая формация» было введено В.И. Лениным, а от него унаследовано историческим материализмом. У Маркса же речь идет о «способе производства». Но у Маркса имеются и иные членения, или периодизации истории. «Периодизации эти работают все вместе, но только лишь будучи, так сказать, *наложенными друг на друга* и все вместе – на исторический процесс» [20]. Очевидно, Маркс вырабатывал ту или иную пери-

одизацию в целях решения той или иной конкретной познавательной задачи. На наш взгляд, историк может пользоваться любой из периодизацией, лишь бы она не была надуманной, в том числе и периодизацией «Древний мир – Средние века – Новое время», отвергнутой в свое время О. Шпенглером. Но, разумеется, всякая такая периодизация – лишь ориентир, а не жесткая схема, под которую можно было бы подводить конкретную историческую реальность.

Но вернемся к методологии. Субъект исторического познания, историк не находится в социальном вакууме и не является исключительно *познающим* субъектом. Он – живой человек, с социально сформированным сознанием. У него, как и любого человека, имеются свои интересы, предпочтения, пристрастия, ценности и т.д. Все это в той или иной степени оказывает влияние на его познавательную деятельность в сфере исторической науки. Его сознание так или иначе подвергается действию различных социокультурных факторов, в том числе и со стороны господствующей идеологии. В советское время, как известно, воздействие идеологии было довольно мощным, что даже «вольнодумцы» не были полностью свободны от ее влияния. Но если отвлечься от этого, то остается внутренний мир данного историка и в частности исповедуемые им *ценности.* Но суждение познавательное и суждение ценностное – это явления разного порядка. Научное *объяснение* фактов и их *оценка* не могут считаться эквивалентными. Их отождествление, подмена научных суждений суждениями ценностными ведет к *субъективизму.* Этот субъективизм может быть как намеренным, сознательным, так и стихийным, неосознаваемым. Исследователь полагает, будто он ищет объективную истину, а на деле научными средствами утверждает, защищает и пропагандирует вполне конкретные ценности. При сознательно проводимом субъективизме (что тождественно идеологизированию) результаты исторического исследования заранее пред-

писываются исследованию, и действия такого «ученого» являются лишь *имитацией* познавательной деятельности. В этом случае выбираются только те исторические факты, которые допускают интерпретацию в духе требуемого результата; факты, не работающие на такую «теорию», либо отвергаются как ложные, либо же замалчиваются.

При неосознаваемом субъективизме ученый проводит его, как правило, не столь последовательно, но зато исключительно искренне. Субъективист, действующий согласно социальному заказу, может относиться к своему занятию даже цинично. По крайней мере он отдает себе отчет в том, что он делает. Непреднамеренный субъективист отчета в своем субъективизме не отдает. И это, действительно, нелегко. Особенно для историков, занятых историей своего народа, своей нации, своего государства. А если к тому же эта история была драматической, то удержаться от привнесения в научные положения собственных оценок почти невозможно. Такая ситуация в исторической науке имеет место во всех постсоветских государствах, включая и Россию. Долгими десятилетиями «компетентные инстанции» предписывали, что можно исследовать, а что нельзя, как что преподносить, делали недоступными даже для специалистов исторические источники. Естественно, что в условиях, когда все «спецхраны» упразднены, когда не стало «запретных тем» и исторических деятелей, историку – по крайней мере на первых порах – трудно не впасть в субъективизм при анализе тех или иных новых фактов, трудно не смешивать объяснение этих фактов с их оценкой.

Противоположностью субъективизма, как известно, является *объективизм.* Объективизм есть сознательная ориентация исследователя на воздержание от критических оценок познаваемой действительности, от привнесения ценностных суждений в научное познание. Эта ориентация превращает науку в пассивно-описательное изображение действительности. Объективизм, как от-

метил в свое время Г.С. Батищев, не способен отличить просто объективное от *отчужденно-объективного,* т.е. нечувствителен к феномену отчуждения, принимает его как нормальное положение вещей.

Позиция исследователя, в частности историка, ориентирующаяся на принцип объективности, находится вне оппозиции «субъективизм – объективизм». Историк не должен избегать оценок, высказывания ценностных суждений. Он только должен *четко различать,* где он дает объяснение факта, а где – оценку этого же факта. И те, кому адресованы результаты его деятельности, тоже должны это ясно видеть. «Объективность» познания в области социальных наук (а это распространяется и на историческую науку. – *Н.А.*) характеризуется тем, что эмпирически данное всегда соотносится с ценностными идеями, только и создающими познавательную *ценность* указанных наук, позволяющими понять значимость этого познания, но не способными служить доказательством их значимости, которое не может быть дано эмпирически» [21]. Ценностные идеи, «будучи элементами осмысленных человеческих действий, допускают эмпирическую констатацию и сопереживание, но *не* обоснование в своей значимости эмпирическим материалом» [22]. В силу этого они и не должны устраняться из результатов исторического познания.

Рассмотрение нами методологические установки исторического исследования могут быть «взяты на вооружении» при создании новой, лишенной идеологической подоплеки, истории независимого суверенного Казахстана.

Следует отыскивать различные формы дополнительного финансирования и самообеспечения гуманитарных институтов МОН РК за счет установления более тесных контактов с зарубежными учреждениями, частными организациями и фондами, поскольку государственные заказы не в состоянии полностью обеспечить науку в финансовом и тематическом плане.

Методология научной деятельности в гуманитарной сфере немыслима без основательного философского обоснования. В этом отношении следует подтянуться даже самим философам, как и специалистам-гумнанитариям, так как в условиях идейного плюрализма не всегда удается выдерживать требования методологической последовательности и ясности. Смена монистической методологии на плюралистическую не означает отмены всякой методология вообще. Методы и принципы гуманитарных наук следует насытить содержанием восточной (в том числе казахской) методологии познания, тем самым соединяя в казахстанской науке лучшие мировые традиции с собственным богатым наследием.

Научная разработка проблем влияния глобализации на Республику Казахстан в ее гуманитарном измерении позволит осуществить действительный прорыв на главных направлениях развитии социогуманитарных наук, решить ряд важнейших для нашей страны проблем и прежде всего проблему обеспечения стабильности и безопасности Республики Казахстан в XXI веке.

Необходимо всемерное развитие исследований проблемы межэтнического и межконфессионального согласия и диалога различных культур. Способствовать такому диалогу и согласию – прямая функция общественно-гуманитарных наук. При этом речь идет не только и не столько о тех или иных внешних формах и примерах культурного диалога, но о поиске и исследовании его глубинных оснований, коренящихся в духовной общности, внутреннем мире людей, в универсально-всеобщих человеческих ценностях.

Если в ближайшее десятилетие удастся успешно осуществить указанные цели, общественно-гуманитарные науки в Казахстане выйдут на самый высокий мировой уровень.

Литература

1. См.: Философские беседы // Газета «Казахстанская правда». – 15 апреля 2003 г. – С. 3.

2. Об этом см.: Глобализация: контуры XX века. – М., 2004, в 2-х частях; Глобализация. Конфликт или диалог цивилизаций, М., 2002; Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М., 2003 г.; Панарин А.С. Искушение глобализмом. – М., 2000.

3. Цит. по: Жусипов Б.С. Нетрадиционные конфессии как угроза безопасности Казахстана // Глобализация и диалог конфессий в странах Центральной Азии: Материалы Международной научно-практической конференции. – Алматы, 2002. – С. 256.

4. Ильенков Э.В. Диалектическая логика: Очерки истории и теории. – 2-е изд. доп. – М., 1984. – С. 319.

5. Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в "Капитале" К.Маркса. – М., 1960. – С.216.

6. Дробницкий О.Г. Природа и границы сферы общественного бытия человека // Проблема человека в современной философии. – М., 1969. – С. 229.

7. Там же. – С. 230.

8. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М., 1979. – С. 363.

9. Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990. – С. 44.

10. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – С. 333.

11. Там же. – С. 310.

12. Бицилли П.М. Элементы средневековой культуры. – Одесса, 1919. – С. 94.

13. Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. – М., 1989. – С. 14.

14. Баткин Л.М. К спорам о логико-историческом определении индивидуальности // Одиссей. Человек в истории. 1990. – М., 1990. – С. 73.

15. Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. – С. 13.

16. Гуревич А.Я. Еще несколько замечаний к дискуссии о личности и индивидуальности в истории культуры // Одиссей. Человек в истории. 1990. – М., 1990. – С. 76.

17. Хамидов А.А. Основные проблемы философии истории // Известия АН РК. Серия обществ. наук. – 1992. – № 5. – С. 8. На с. 10–11 приведена схема соотношения этих периодизаций.

18. Вебер М. Избранные произведения. – С. 413.

19. Там же.

2 ФИЛОСОФИЯ ДИАЛОГА ЦИВИЛИЗАЦИЙ И ВЗАИМОПОНИМАНИЯ

2.1 Философия межкультурного диалога

В современном мире происходят внешне несовместимые, но диалектически совпадающие явления. С одной стороны, мир становится единым, динамично развиваются процессы глобализации, все большее распространение обретают общезначимые стандарты политического, экономического, социального, культурного измерения. С другой – усиливается возможность для обретения странами независимой государственности, реализации которой благоприятствует функционирование механизмов международного права и международных организаций. Это приводит к образованию новых государств, что 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. Эти наглядные явления делают актуальным научный анализ данной проблемы.

Одним из познавательных аспектов изучения обозначенной ситуации является ставший ныне популярным анализ цивилизационных истоков происходящих процессов, помогающий раскрытию глубинных пластов современных явлений. Становится все более очевидным, что целостность отдельного государства и мировой системы в целом зиждется не только на политико-правовых, экономических, социальных компонентах, а име-

ет гораздо более глубокую природу. Общепризнанным считается комплексный подход, который охватывает технологический, гуманистический, религиозный, культурный и др. уровни измерения. Это значит, что обретает всеобщую привлекательность обращение к цивилизационным истокам современного мира и происходящих в нем изменений и тенденций развития.

На анализе этих и других моментов сконцентрированы взоры многих исследователей цивилизационной проблематики. Для наиболее полного отражения данной темы обратимся сначала к основным постулатам существующих подходов, по-разному объясняющих суть происходящих явлений.

Само употребление категории «цивилизация» имеет очень широкую интерпретацию. Исследователями выделяется ряд значений, ассоциируемых с применением данной категории [1].

1. Прежде всего, под цивилизацией принято понимать само общество, со всеми компонентами, необходимыми для его существования. Следует отметить, что в данном случае имеется в виду сложное общество, включающее политическую, экономическую, культурную, социальную подсистемы.

2. Под цивилизацией понимают город, который в отличие от простого общества характеризует продвинутое разделение труда, формирование политической власти и военных отношений между городами-государствами.

3. С цивилизацией ассоциируют современный тип общественного устройства, который прежде всего, связывают с высокоразвитыми странами, достигшими высокого уровня технологического развития, с широкой сетью гражданских, политических, социальных и правовых институтов, обеспечивающих эффективное и устойчивое развитие общества. Однако в данном случае отвергается роль чего-либо незападного, исторически своеобразного «не имеющего значения для современности».

4. Цивилизация – это хорошо организованное и гуманистическое общество, обеспечивающее основные права личности, включая право собственности, свободу совести и вероисповедания. Подобное толкование понятия породило привычное употребление словосочетания «цивилизованное поведение».

5. Нередко в слово «цивилизация» вкладывается представление о результатах человеческой деятельности, где считается, что она формируется материально-технологическими, хозяйственными компонентами общественной жизни и сложившимися институтами. Иногда материальные факторы сводятся к одному знаменателю, имеющему с этой точки зрения определяющее влияние на все общество: бронзовая, железная, скотоводческая, земледельческая, рисовая, индустриальная и т.п. цивилизации.

6. Цивилизация – качественная специфика крупномасштабных обществ, проявивших себя в мировой истории или присутствующих поныне. В этом смысле цивилизация во многом совпадает с мировыми религиями, ее привязанность к религии постоянно подчеркивается семантикой ее названия: западно-христианская, восточно-христианская, исламская, индийская, буддистская. Подобное понимание цивилизации способствовало появлению компаративистики, сравнительному изучению западного и восточного общества, религиозных и культурных систем разных народов. Здесь же цивилизации придается значение национальной социокультурной общности, в противопоставление другим национальным общностям и глобальной системе отношений. Тогда возникают английская, французская, арабская, японская и др. цивилизации, в рамках которых мировая история подвергается членению на национально-государственные образования.

7. Цивилизация как социокультурная общность, формируемая на основе универсальных ценностей, получающих выражение в мировых религиях, системах

морали, права, искусства. Стоит отметить, что именно в данном значении слово «цивилизация» получило наиболее устойчивый терминологический статус в теоретической мысли, которую и можно назвать собственно теорией цивилизации.

Если говорить о теории цивилизации, то в западной общественно-поли-тической мысли получили распространение следующие два направления:

«Одно направление было призвано не только объяснить разнообразие материально-предметного мира, но и выявить закономерности феноменального развития индустриального общества», которое «коренным образом преобразило облик Западной Европы». Понятно, что определяющими факторами здесь выступают материальное производство, экономика, способ хозяйствования и порожденные ими отношения.

Другое направление, «опиравшееся преимущественно на гуманитарные методы исследования, призвано было раскрыть человеку современного Запада многообразие мира в его социальных и культурных измерениях... В рамках этого направления происходило интенсивное накопление знаний о религиях, языках, литературах, философии, истории и т.д.» [2].

Указанные моменты в целом характеризуют суть постулатов двух основных направлений школы цивилизационщиков. Однако параллельно с цивилизационным подходом в последнее время получил широкое развитие так называемый миросистемный подход.

Ключевой посылкой миросистемного подхода является рассмотрение мировых регионов или же мира в целом как исторически складывавшихся систем взаимодействия, в которых отдельные страны, общества и цивилизации выявляются только как временный результат соединения системных факторов. Мир с этой точки зрения предстает как некая историческая система, мироэкономика, основанная на разделении труда. Подобные взгляды исходят из придания Западу ведущей роли,

с акцентированием внимания на том, что капиталистическая мироэкономика, возникнув сначала в Европе, смогла распространиться по всему земному шару. Подобная точка зрения исходит из того очевидного факта, что в силу своей нейтральности по отношению к территориальным границам капиталистическая мироэкономика обладает универсализующим свойством, способным поддерживать взаимодействие в хозяйственной сфере разных стран, культур, регионов, континентов.

По справедливому признанию многих исследователей, миросистемники не уделяют должного внимания культуре, оставляя за ней лишь роль подсобного инструмента для материальных интересов. Центральное место в миросистемной теории уделяется экономическим и политическим аспектам, именно взаимосвязь, торговля, дипломатия и военные конфликты с позиции данного подхода составляют сеть, образующую реальную основу истории. Миросистемники возвращают свою теорию к однолинейному экономическому детерминизму, а из разнообразия духовной жизни сохраняют лишь непосредственные интересы различных групп людей, участвующих в общей системе мирохозяйственных связей. Сторонники миросистемного подхода (А.Г. Франк, И. Валлерстайн) сводят этнос, нацию и цивилизацию к функции миросистемных отношений, иначе говоря, рассматривают их как формы разделения труда и организации отношения обмена.

Претензия миросистемников на глобальный охват на основе выявления крупномасштабных принципов, определяющих характер мировых процессов, привела их к столкновению с цивилизационной школой исследований. Нередко спор между сторонниками миросистемного и цивилизационного подходов, как отмечают некоторые авторы, предстает как разделение между «материализмом» и «идеализмом» во взглядах на общество и историю.

Однако как полезный результат дискуссии между цивилизационщиками и миросистемниками следует вы-

делить то очевидное обстоятельство, что различные подходы к общественным процессам и истории не столько исключают, сколько дополняют друг друга. Несмотря на, казалось бы, непримиримые позиции двух различных точек зрения в объяснении феноменов современного мира, их основные выводы вносят существенный вклад в понимание сути сложных и порой противоречивых процессов современности, раскрытие глубинных корней находящихся в постоянном изменении и трудно поддающихся однозначному объяснению общественных явлений.

Таким образом, цивилизационный и миросистемный подходы на сегодня выступают основными теоретическими конструктами, приближающими нас к пониманию предмета нашего исследования. На мой взгляд, диалог цивилизаций в современном мире, несомненно, имеет глубинные основания, которые сохраняют свое значение вопреки быстро изменяющимся в мире моделям взаимоотношений между государствами. Преимущественное выделение мирного взаимодействия и взаимовлияния цивилизаций в современную эпоху поддается безусловному научному обоснованию, и в этом направлении имеется ряд исследований.

Одной из побудительных причин активизации научных дискуссий в этом направлении послужила известная работа С. Хантингтона о столкновении цивилизаций в современном мире [3]. Его публикации привлекли широкое внимание научной и общественной мысли к роли цивилизационных факторов в современных международных отношениях, как в культурном и политическом, так и в геополитическом и военном планах. Выдвинутая им теория осмысления истории и международных отношений резко разошлась с концепцией «мировой цивилизации». С точки зрения цивилизационщиков, эта парадигма намного убедительнее объясняет процессы в международных отношениях, чем идея миросистемников об утверждении единой мировой цивилизации, отождествляемой исключительно с западной моделью.

Тем не менее сами идеи С. Хантингтона вызвали неоднозначную оценку со стороны многих исследователей. Очевидно, что такая реакция связана с его крайними предположениями о существовании серьезных причин для того, чтобы образование нового мирового порядка сулило появление новых конфликтов, границы проявления которых будут совпадать с границами межцивилизационного разделения современного мира. Как пишет Хантингтон: «В этом новом мире самые обширные, серьезные и опасные конфликты будут вспыхивать не между социальными классами, не между богатыми и бедными, не между какими-то иными экономически конкретными группами, а между народами, принадлежащими к разным культурам. Межплеменные войны и этнические конфликты произойдут в рамках цивилизаций, однако насилие, осуществляемое в отношении друг друга государствами и группами, принадлежащими к разным цивилизациям, чревато своей эскалацией, по мере того как эти государства и группы станут находить поддержку «родственных стран» [4].

Идеи С. Хантингтона вызвали оживленную дискуссию в научных кругах. Основные аргументы критиков его парадигмы можно свести к следующим моментам [5].

1. Прежде всего, выделяемые С. Хантингтоном цивилизации условны. В рамках каждой из предполагаемой цивилизационной общности существуют серьезные внутренние противоречия, приводящие порой к конфликтам и войнам. Большинство рассматриваемых С. Хантингтоном конфликтов носят межэтнический или межнациональный характер, так как в них вовлечены общности одной и той же цивилизации. Иначе говоря, конфликты в истории происходили и внутри цивилизации, но на их фоне есть и примеры плодотворного взаимодействия и сотрудничества цивилизаций.

2. Более влиятельными оказываются не факторы внутрицивилизационной общности, а политические и экономические интересы, борьба за свою долю на рынке,

конкуренция в рамках мировой экономики. Не цивилизации контролируют действия государств, а государства определяют судьбы цивилизаций. Конфликты имеют место прежде всего между государствами, руководствующимися своими конкретными интересами и поэтому вступающими в блоки или же конфронтацию вопреки цивилизационным критериям.

3. В практической жизни люди устали от утопий, борьбы во имя принципов и веры, они хотят обеспеченной и благополучной жизни. Экономика, а не политика правит миром.

4. Не следует преувеличивать размаха фундаменталистской реакции на западную культуру, которая блокируется как политическими режимами, так и сопротивлением средних слоев и интеллигенции, склонных воспринимать скорее западные ценности и образ жизни. Влияние Запада в форме колониализма и американской гегемонии в XX в. распространили западную культуру по всему миру, которой придерживается большая часть интеллигенции, а растущий средний класс стоит на позициях практицизма.

5. С. Хантингтон возрождает цивилизационный подход в условиях почти хаотических международных процессов, в которых действуют различные переменные факторы. Многообразие этих факторов и центров силы и влияния поддается вероятностному объяснению, в котором немалую роль продолжают играть волевые, кризисные решения, принимаемые прежде всего национально-государственными субъектами.

6. Некоторые исследователи присоединились к положению С. Хантингтона о надвигающемся внутрицивилизационном разладе, подчеркивая, что для самой западной цивилизации еще большую опасность представляет она сама – кризис системы ее ценностей и институтов. Снятие ограничений на свободу индивида привело к огромному росту преступности и девиантного поведения, подрывающему потенциал общества.

7. В ряде откликов констатируется, что выступление С. Хантингтона отражает растущую тревогу в ключевых столицах западного мира в отношении будущего Запада в XXI веке. На Западе «развивается менталитет осажденной крепости». Но эти опасения – продукт односторонней, заносчивой политики самого Запада, слишком полагавшегося на свою силу и навязывавшего свои правила остальному миру. Поэтому столкновения в большей степени нарастают по линии противостояния Запада и остального мира.

Итак, с отмеченных позиций критиков теории столкновения цивилизаций в современную эпоху, отношения между цивилизациями никоим образом не могут быть сведены к столкновениям, конфликтам и противостояниям. Напротив, в них подчеркивается, что эти отношения основаны на взаимодействии в сфере высокой культуры, взаимном знакомстве и обмене интеллектуальными, духовными, моральными и научными ценностями и достижениями. Их результаты оказываются в высокой степени благоприятными для обогащения достояния «принимающей» цивилизации и престижа «дарящей» цивилизации.

В ряде работ отмечается, что отнюдь не столкновение цивилизаций угрожает мировым отношениям, а именно ослабление цивилизационных принципов, чему содействует сам Запад, утверждающий приоритет своей системы. Формулы цивилизационного универсализма, реализуемые в механизмах воздействия 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 [6].

Проблему соотношения разных цивилизаций и их будущий облик невозможно верно отобразить, не обра-

тившись к идее модернизации как одного из проявлений этого взаимодействия. В идее модернизации со времени ее возникновения, а также изменений в придаваемом ей значении в последующий период 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 рассмотренным выше 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 антагониста – традиции, традиционности, традиционного общества. Эти два понятия породили идею современности как стадии развития общества, имеющей отношение в первую очередь к историческому времени развития культур и цивилизаций.

Возникновение понятий традиционного и современного коренится в неравномерном развитии разных регионов и цивилизационных систем. На это обратил внимание еще М. Вебер, для которого Запад был уникальным явлением, тождественным современности.

Уже с XIX в. современные общества и Запад стали тождественными понятиями. В XX в. современными стали называться в теории также общества, порывающие со своей традиционной идентичностью. Современное общество начало пониматься как особый тип цивилизации, первоначально возникший в Западной Европе и затем распространившийся в других регионах как система жизни, экономического, политического устройства, идеологии и культуры. Под термином «современность» стали понимать весь посттрадиционный порядок, основанный на рациональном знании и включающий все инструменты и поведенческие нормы послефеодального общества.

Традиционные общества являются исторически первыми. Это общества, воспроизводящие себя на ос-

нове традиции и функционирующие через прошлое, традиционный опыт. Они отличаются от современных обществ рядом особенностей. Среди них: зависимость в организации социальной жизни от религиозных или мифологических представлений; цикличность развития; коллективистский характер общества и отсутствие выделенной персональности; авторитарный характер власти; прединдустриальный характер экономической системы. Многие исследователи полагают самым важным в традиционных обществах отсутствие идеи личности как выделенного целого, которое, в свою очередь, является следствием доминирования традиции, так как социальный запрос на индивидуальность – это запрос на субъекта творческой деятельности, способного производить новое. Он возникает в современных обществах.

Итак, современные общества по существу противоположны традиционным. Поэтому переход к ним – модернизация – это драматический процесс. Центральным звеном современных обществ выступает индивид, вырастающий на пересечении инноваций, секуляризации и демократизации, активная деятельность которого ради будущего, а не только сегодняшнего потребления, порождает тип трудоголика, постоянно готового к жизненной гонке. Его становление в Западной Европе осуществлялось на основе секуляризации жизни, связанной, по М. Веберу, с появлением протестантской этики и духа капитализма. Здесь современным становится не только общество, но и человек. Его отличает: интерес ко всему новому, готовность к изменениям; разнообразие взглядов, ориентация на информацию; серьезное отношение ко времени и к его измерению; эффективность; планирование эффективности и времени, личное достоинство, доминирование частных интересов. Индивидуальная модернизация, таким образом, процесс не менее драматический, чем социальный.

Вызов Запада, говоря словами А. Тойнби, – это вызов современности. Современность (англ. «modernity») –

это не только Новое, быстро текущее время, возникшее в уникальном опыте Запада, но также нечто передовое, лучшее, означающее наивысший характер достигнутого уровня. Подобное положение Запада действительно явилось вызовом для стран других регионов, по-разному отреагировавших на него. Особенно это проявилось в XX в.

Здесь интересен опыт социалистического мира, рассматривавшегося не без оснований как противовес Западу и его капиталистической системе как другая линия развития общества.

К 50-м годам традиционные культуры уже были разрушены в большей мере, чем приобретены основы современного общества. В этот период повсеместно растет убеждение в возможности социалистической альтернативы модернизации, в особом пути социалистических стран. Модернизационные теории решительно отбрасываются в пользу социалистических. Влечение к социализму было связано с открытием Россией и другими странами «второго», т.е. незападного, способного конкурировать с Западом, пути. Кроме того, ему в не меньшей мере способствовали либерализация политического режима СССР, его реальное противостояние Западу в сфере обороны, космоса, ядерной энергетики, фундаментальных наук, притягательность социалистического выбора для стран третьего мира, не преуспевших в капиталистической модернизации после деколонизации, подъем социал-демократии Запада.

Идея второго пути и сейчас жива, хотя он уже вряд ли так сильно связывается с социализмом, как это было в недалеком прошлом. Сейчас «второй путь» понимается как альтернатива больше в том смысле, что происходящая модернизация должна базироваться преимущественно на своих внутренних резервах, создании своего особого пути построения благополучного общества. Подобная идея вполне реальна, если взять как пример Японию, которая при всей своей эффективной экономической системе остается приверженной традициям, крайне самобытной, непохожей на западные страны.

По одной из существующих точек зрения, сущность процесса догоняющей модернизации везде одна и та же, независимо от политического и социального строя: это организация масс для индустриализации. В какой форме осуществляется этот процесс – в форме политической демократии, свободы или тоталитаризма, – зависит от уровня развития страны, начального старта, степени осознания массами стоящих перед ними экономических задач, их готовности к усилиям в условиях гедонистической альтернативы в развитых странах или в условиях отсутствия таковой в отсталых.

Такой подход утверждает взаимодополнительность капитализма и коммунизма, рассмотрение коммунизма как индустриализма, который исчерпал себя вместе с всемирным кризисом индустриальной системы, начавшимся в конце 60-х годов как под влиянием научно-технической революции, так и в связи с социальными движениями этого периода – студенческими волнениями на Западе, Пражской весной.

Некоторые исследователи пришли к интересным выводам относительно взаимодополнительности капитализма и социализма в мировой системе. В некоторой степени эти выводы явились результатом подъема СССР и образования биполярного мира. Но и сам этот подъем – свидетельство успешной модернизации, в которой скомбинирован метод догоняющей модернизации и модернизации на собственной основе.

Справедлива точка зрения о том, что несовпадение модернизационных и социалистических теорий и даже их определенное противостояние не может заслонить трех фундаментальных результатов социалистического развития: 1) осуществления индустриализации и достижения других черт современности – массового образования, развития науки, увеличения доли городского населения и пр.; 2) сохранение собственной основы и не только историческая изолированность от Запада, но и собственные основы развития – коллективизм, антиры-

ночный подход, коммунистическая идеология, которую Н. Бердяев называл секуляризированным православием; 3) идеал всесторонне развитого, гармоничного человека, инициировавший развитие образования, науки, культуры. Хотя и не решив задачи развития трудовых мотиваций в нетворческих профессиях, все же с точки зрения практической коммунизм явился системой ценностной мобилизации людей к внутреннему развитию, чтению, обучению.

Итак, в идее модернизации и, в некоторой степени, в социалистическом пути индустриального развития можно усмотреть взаимовлияние цивилизаций мира. Нет сомнения в том, что они были наиболее значимыми идейными и прикладными образцами в минувшее столетие, в плоскости которых происходило слияние интересов различных стран, принадлежавших к разным цивилизационным группам.

Даже несмотря на порой драматичные прецеденты антиколониальных выступлений в третьих странах, непомерное возвеличение идеологических постулатов и возведение искусственных барьеров между двумя системами, за этим фасадом на самом деле происходили объективные и неизбежные процессы взаимопроникновения различных цивилизационных конструктов. По большому счету, в этом и заключается некий смысл исторического процесса, тяжело поддающийся однозначному объяснению, но всегда дающий о себе знать по прошествии некоторого исторического отрезка времени.

В современную эпоху растет осознание того, что результатом динамично развивавшихся процессов глобализации мира становится уже не вызывающее сомнений формирование нового стиля взаимоотношений между различными странами, культурами, нормами восприятия мира и т.д., где наблюдается не только унификация общемировых стандартов, но и смена акцентов в понимании «своего» и «чужого». Всеобщее распространение общемировых стандартов приводит к формированию

некоего срединного образца, некоторые из них возводятся в ранг обязательных, как, например, обязательное начальное и среднее образование, социальные обязательства государства и др. Не вызывает сомнений, что подобного рода стандарты не могут противоречить местным традициям и вполне уживаются с исторически сформированными устоями.

В современном мире трудно говорить о существовании чистых традиционных цивилизаций, и если взять какие-либо крупные страны, то очевиден тот факт, что взаимопроникновение идей и концепций, влияние современной экономики и науки изменяет их, превращая в квазитрадиционные общества. Внедрение общемировых стандартов происходит достаточно эффективно и касается, в первую очередь, наиболее важных сфер жизни.

Полная или частичная переориентация обществ, исходно не принадлежавших к западной культуре, на социокультурное развитие по образцу развитых индустриальных стран или заимствование отдельных элементов западной культуры начинает играть значимую роль в мировых социокультурных процессах. При этом речь не идет о насильственном внедрении или навязывании западными державами своих культурных норм иным народам в процессе их колонизации (как это имело место при освоении Америки, колонизации Африки, Индии и др.) или политико-экономическом проникновении в страны Востока (Китай и Япония второй половины XIX в.), а именно о добровольной смене ориентиров, проводимой элитами развивающихся государств.

Прецеденты внедрению других стандартов известны с более ранних времен, и наиболее яркие примеры – это петровские реформы в России и «младотурецкая» революция Кемаля Ататюрка.

Очевидно, что вестернизация – это не просто усвоение современных западных технологий и организационных форм экономического производства и военно-технической культуры, но прежде всего принятие

комплекса социокультурных норм социальной регуляции (демократическое политическое устройство, приоритет прав человека, либеральный тип социальных условий для самореализации личности, религиозная и национальная толерантность и т.п.). По этим признакам к категории вполне вестернизированных обществ можно отнести лишь Японию и некоторые посткоммунистические страны Восточной Европы. Большинство других стран, избравших этот путь развития (включая и современную Россию), могут быть охарактеризованы лишь как частично вестернизованные общества.

Следует отметить, что во многих обществах процессы вестернизации, принятие западных стандартов вызывает заметное сопротивление традиционалистски настроенных слоев и части элиты. Наиболее непримиримые оппоненты вестернизации – обычно религиозные круги, воплощающие собой охранительный барьер традиционного общества и остро реагирующие на смену принципов и моделей общественной жизни.

Приемлемо ли принятие других стандартов общественной жизни и насколько односторонен этот процесс, как это зачастую представляется?

Основание западной цивилизации и ее феномена, в частности такого, как гражданское общество, заложено в идее индивида, свободного и обладающего частной инициативой. Право гражданина – идея западной цивилизации, появившаяся еще во времена Древней Греции. Поэтому проблема взаимодействия культур и цивилизаций, цивилизационных моделей входит в соприкосновение с такой идеей, как самореализация индивида.

Основное спорное место в данной проблематике лежит в плоскости противодействия слиянию и взаимопроникновению цивилизаций, когда доминирование западной культуры приводит к утрате элементов самобытности. Идея человеческой свободы, несвязанности человека предрассудками, ограничениями, накладываемыми жесткими рамками общественной системы, –

должна лежать в основе всякой культуры по двум основным причинам.

Первая причина – этическая. Она диктуется такими априорно заданными принципами, как право человека самому определять свою судьбу, развивать свои природно заданные склонности и таланты, не подвергаться произволу и т.д. Выступать против данного утверждения, против принципа свободы – значит выступить против самого себя, это приводит к отрицанию ценности собственной жизни.

Отсюда проистекает данный принцип, заложенный в самой человеческой природе так же, как инстинкт самосохранения, как желание каждого живого существа жить. Поэтому этот принцип, принцип свободы и свободной самореализации человеческой личности лежит в основе современного общества, и мало кто может поспорить с утверждением, что принцип свободы должен быть основой каждого общества. Вызов модерна, предъявляемый современностью, цивилизациям мира связан и с этой проблематикой.

Вторая причина основана на необходимой эффективности общественного развития. Соперничество цивилизаций является на сегодняшний момент реальностью. Соперничество существует в экономике, в политике, военной сфере, идеологии. Оно является фактом, может быть, даже в большей степени политическим.

Расколотый мир, в котором существуют политические блоки, направленные друг против друга, ставит основной идеологической целью победу в этой борьбе. Можно соглашаться или не соглашаться с мнением С. Хантингтона о борьбе цивилизаций, можно считать ее борьбой идеологий, общественных систем, но, во всяком случае, это конфликтная ситуация и как конфликт это война. У войны свои законы, и, как мы знаем, именно война служит мощным двигателем технологического прогресса. Ради победы выкладываются все силы, и максимально используется потенциал, которым располагает

воюющая сторона. Поэтому в условиях соперничества, причем не военного, а мирного соперничества экономик, идеологий, на первое место выступает необходимость иметь инициативную и свободную личность, как бы противоречиво это ни звучало.

История представляет собой расширение границ свободы отдельного человека. Конечно, такой постулат не всегда может считаться бесспорным, и будущее не гарантирует возможность всеобщего освобождения человека от пут несвободы. Одним из возможных средств закабаления человека является технологическая зависимость, когда достижения науки и техники, используемые в военных целях, направляются против фундаментального права человека на жизнь, свидетельством чего стал XX век с безудержной гонкой ядерного вооружения. Тем не менее в социокультурной и политической сфере, если говорить о социально-политической проблематике, формирование политических механизмов, гарантирующих и служащих раскрытию свободы личности и гражданина, признается необходимым и жизненно важным.

Общественные системы меняются, становясь подобными друг другу через принятие наиболее эффективных моделей экономики, через интенсивную систему индокринирования, через технологический прогресс и развитие фундаментальных наук. В результате принимается к действию наиболее соответствующий целям образ действия и наиболее эффективные системы функционирования общества. Наука предполагает рациональное мышление, что напрямую ведет к секуляризации общества, рыночная экономика также требует как свое базовое основание свободного индивида, инициативного и действующего на основе рациональных моделей поведения, поскольку рыночная среда направлена, в первую очередь, на достижение узкой цели и не связана с какими-либо иными соображениями, кроме как соображения частного интереса.

В этом развитии происходит смешение, а не только одностороннее заимствование общественных моделей и

элементов культуры. Враги становятся все более и более похожи друг на друга, они активно взаимодействуют, находясь в постоянном поиске нового. И здесь возникает такой вопрос – единична ли та модель общественного устройства, которая, как мы здесь говорим, может стать основной для всех человеческих обществ. Нам нужно 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.

Как атом имеет свой вес, физические свойства, делающие материал именно тем видом материала, а не другим, так и человек обладает некими 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 свойственны для всех обществ, и уже наука, рациональный взгляд на мир, рынок задают темпы общественному прогрессу. Рост количества знаний происходит по экспоненте. Динамика общественных процессов, технологического прогресса растет. И именно в этом заложено первое основание будущей унификации мира, а нынешние тенденции глобализации лишь начало этого процесса.

Рациональность, гуманизм, светское мышление не придуманы кем-либо, они должны сопровождать общественное развитие, поскольку это не какой-либо умственный идеал – эти принципы строго функциональны. Поэтому нет нужды говорить о том, что они не являются

изобретением западной цивилизации. Запад всего лишь первым изо всех пришел к «современности», к динамичному общественному развитию. Отсюда так называемые западные идеи ценности человеческой личности не есть что-либо внешнее и наносное. Они коренятся в каждой культуре, каждой цивилизации. Просто они не проявлены, не стали основным фактором общественного развития.

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 обычной культуры в том, что она товар, и в этом смысле она не есть культура в обычном смысле слова. Традиционное общество использует культуру не как товар, 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 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 то, что базируется эта культура на западном субстрате, но ясно в то же время, что дальнейшая глобализация снизит этот момент, присущий массовой культуре, сделав ее действительно универсальной. Можно сказать, что позитивные моменты массовой культуры в некоторой степени уравновешивают негатив.

Здесь уместно поднять вопрос об основах культуры Востока, как понятия общего и соответствующего существованию понятия культуры Запада. Для Востока характерна цикличность времени, консервативность, культура не линейна и пребывает в постоянном круговороте, отсюда и сильное воздействие такого фактора, как преемственность в обществе. Религия воплощает в себе данные тезисы наиболее полно. Духовная культура Востока не уступает культуре Запада, а в цельном взгляде на мир и универсальности религиозно-философских представлений и превосходит его. Тому подтверждением распространение восточной философии в современном мире. Восточный подход к миру отличается от западного тем, что он не аналитичен. Мир воспринимается в его полноте и целостности, что и является по всей видимости источником созерцательности культуры Востока.

Отношение к миру как к целостности, к чему-то, что нужно созерцать, становится важным для всего мира.

Технологическое расчленение, прикладной взгляд на среду обитания становятся опасным и угрожают существованию жизни. Принципы философии Востока не приемлют этого подхода, и они должны стать одним из оснований нового экологического сознания наряду с идеями о ценности всякой жизни и принципами ненасилия.

Как будет происходить внедрение новой страны в мир, какие ориентиры будут ею приняты?

Ислам стал частью культуры, носителем знаний, и прекрасно иллюстрирует этот момент существование у казахов благородного рода «кожа», идущего после ханского рода, потомков Чингисхана – «торе». «Кожа» – потомки арабских миссионеров, приносивших ислам в степь и сохранившихся в этой среде в силу родоплеменного характера кочевого общества. Они стали казахами, но само их название связывает их с историей, и уважение к ним само говорит об отношении к людям, принесшим Веру.

В конечном итоге для этих стран характерны следующие интегративные факторы, позволяющие выделить их в определенную общность:

- общая для всех вера – ислам. Хотя и не так широко распространенный во всех них в смысле единой сильной приверженности к нормам ислама и разбавленности классических канонов веры местными элементами, ислам стоит в ряду основных факторов «родства» стран региона. Ислам внес единый элемент, выраженный в культуре всех стран региона, став одним из оснований традиции и культуры. Религиозные праздники, святые места поклонения, все, связанное с религией.

- привнесенная исламом арабская культура, что нашло свое выражение в письменности, по крайней мере до советских времен грамота была основана на арабском письме и связана с Кораном и богословием (отсюда же и наличие чисто арабских слов в современных тюркских языках). Ислам и арабская культура связаны с именами

таких исторических деятелей, ключевых персон истории нашей культуры, как аль-Фараби и Ходжа Ахмет Ясави.

- корневое родство всех тюркоязычных народов центрально-азиатского региона, особая культурная среда, созданная языком, который варьируется от этноса к этносу не настолько, чтобы нельзя было понять друг друга, сравнительно позднее выделение современных этносов, составляющих центрально-азиатский тюркский мир, из общего субстрата.

- недавное прошлое жизни в одной стране, восприятие элементов русской культуры, языка, тесная связь с Россией и слабые связи с другими странами за пределами региона (по крайней мере, пока эти связи еще не сложились).

При отмеченных факторах близости стран региона, разумеется, есть и факторы разъединения. Они лежат в плоскости политики и экономики, проявляясь как соперничество, в первую очередь за лидерство в регионе, и как политическое проявление экономических проблем. Существует также момент, зависящий от таких причин, как достаточная однородность экономик стран Центральной Азии, вызванная их богатством природными ресурсами и соответственно, сырьевой направленностью их экспорта, что делает их естественными конкурентами на рынке.

Другое направление, по которому проходит линия рассогласования, это разный уровень развития этих стран – урбанизации, наличия мощного индустриального слоя и сохранения элементов традиционности в обществе.

В этом смысле наиболее слабое развитие общественных систем и наиболее низкий уровень урбанизации характерны для этносов с оседлой культурой. Они более полно сохранили элементы своей традиционности. Объяснением этому факту видятся следующие причины:

- большая устойчивость оседлой культуры перед внешним воздействием в сравнении с кочевой, которая

при всей своей консервативности чутка и восприимчива к новому и подвергается сильной эрозии в случае изменения условий жизни;

- сложность и дороговизна освоения территорий со сложным рельефом, преимущественно гористым, что характерно, например, для Узбекистана и Таджикистана;

- сознательное сохранение в более или менее нетронутом виде традиционных общественных структур в южных районах во время советского правления, поскольку их экономика получила ориентир на такие виды производства, для которых эти структуры были эффективны (например, Узбекистан, где основной сельскохозяйственной культурой является хлопок).

Неравномерное развитие региона и неопределенность путей дальнейшего развития становится одним из основных препятствий для интегративных тенденций. Образ региона еще не сложился, до сих пор не выработаны стратегии развития региона как целостности, и целостности новой. Нынешний этап в жизни постсоветской Центральной Азии все еще носит в себе формы прежнего общества, не сложились постсоветские приоритеты политического и экономического курса, нет четких геополитических приоритетов, и следовательно, регион до сих пор вырабатывает ресурс, сохраненный с советских времен.

Мировосприятие современного человека предполагает всевозрастающий интерес к другой культуре, поскольку рост знания о мире физическом не может не сопровождаться ростом знания о мире других людей. Знание о человеке приходит через диалог и тогда между ними теряется понятие чужого.

Диалог предполагает понимание и принятие видения мира другим человеком, диалог – фактор изменения внутреннего мира, расширения пределов познания и познаваемого, и открытий, по своему значению сопоставимых со свершениями Колумба. Мир стал тесен и известен, не осталось недосягаемых мест, но мир других

культур и цивилизаций – все еще Terra Incognita, ожидающая новых открывателей.

2.2 Феномен свободной казахстанской философии

Философия …Духовная квинтэссенция эпохи, теоретическое самосознание культуры, постепенное восхождение от чувственного восприятия к познанию первопринципов, первопричин, первосмыслов, познание предельных оснований человеческого бытия. Философствовать – значит становиться человеком, возвышаться над наличным миром конечных вещей, приобщаться к внутреннему, духовному, бесконечному измерению свободы и смысла. Философия учит не только говорить с собою и понимать самого себя («Познай себя и ты познаешь мир» – Сократ), но и говорит с другими и понимать их («Понимание есть в первую очередь взаимопонимание» – Гадамер). Каждый человек, я думаю, философ в том смысле, что он не может жить, не определив для себя свою жизненную позицию, не совершив выбора самого себя – либо в качестве ответственного гражданина, руководствующегося принципами добра и справедливости, либо в качестве безответственного себялюбца и индивидуалиста, для которого все средства хороши, лишь бы поудобнее устроиться в этой жизни, Все, следовательно, философы. Но те люди, духовные поиски и прозрения которых выражают собою дух времени, эпохи, и, более того, выходят за пределы своего времени, прорываются в будущее – такие люди именуются Философами с большой буквы и выходят со своей жизнью и своими учениями в пространство человеческой культуры.

Для меня особенно важной 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 определяет судьбы народов и изменяющегося мира. 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. Каковы возможности, условия и формы такого единства? Лежат ли в его основе общечеловеческие, фундаментальные ценности, универсальное содержание, получающее национальную форму выражения? Или каждая культура руководствуется базовыми национальными ценностями, не сводимыми к основаниям других культур? Как достигнуть желаемого единства при сохранении и развитии индивидуального начала? Какой тип диалога может стать условием понимания и взаимопонимания, условием развития и прогресса? Эти вопросы особенно актуальны для современного независимого Казахстана, в котором проживает более ста этносов со своей культурой и национальными языками. Какой должна быть казахстанская философия в условиях социально-экономической трансформации полиэтнического общества? Каково влияние глобализации на Центральную Азию, в том числе на Республику Казахстан? Размышляя над этими проблемами, я решил восстановить тот десятилетний путь, который прошла наша философская наука – от прощания с догматическим марксизмом к осознанию национальных духовных истоков мусульманской и тюркской культурной традиции, к формированию казахской философии, к ее диалогу с национальными философиями этносов Казахстана, к становлению феномена свободной казахстанской философии, к ее диалогу с современными философскими концепциями Востока и Запада. Ключевой была и остается идея взаимопонимания, герменевтического диалога.

Мы вернемся сейчас на десятилетие назад, к годам обретения независимости Республики Казахстан, пер-

вым попыткам философского осознания происходящих перемен, к начальным этапам становления новой казахстанской философии.

В былые «советские» времена термин «философия» в сознании многих и многих отождествлялся с несколькими марксистскими «прозрениями» типа «бытие определяет сознание» и малопонятными, наводящими скуку «законами» и «принципами». Об изначальном предназначении философии, осознающей предельные основания человеческого бытия в мире, о том, что каждый человек, определяющий смысл своего существования, вольно или невольно обращается к философии, о том, что история философии есть «галерея героев мыслящего духа» (Гегель) – предпочитали умалчивать. Философия в образе марксистско-ленинской официальной идеологии стала настоящим пугалом в университетах и казенной дисциплинарной наукой в академиях.

Были, правда, счастливые исключения. К ним можно отнести казахстанскую философскую школу диалектики. В условиях тоталитарной системы молодые мыслящие исследователи создали оригинальную философскую концепцию и, опираясь на труды Гегеля и Маркса, разработали принципы и категории теории диалектики как логики. Их обвиняли в идеализме, в «гегельянстве», но наскоки и огульная критика встречали теоретический отпор, глубокую философскую аргументацию. Однако школа была ориентирована исключительно на западную философскую традицию: Платон, Аристотель, Кант, Гегель, Маркс. Восточный духовный и культурный опыт и прежде всего – казахская философия – были не востребованы. И все же ядро казахстанской философской школы оказалось дееспособным, восприимчивым к новым запросам и требованиям. Изменялись радикально социально-экономические характеристики, Казахстан становился суверенной независимой республикой, демократическим правовым государством с социально ориентированной рыночной экономикой. Философия

должна была принять вызов времени, сбросить оковы догматизма, встать на путь поисков новых типов и моделей философствования, соответствующих духу времени, найти новые формы взаимопонимания.

Литература

1. См.: Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. Сост. Б.С. Ерасов. – М: Аспект Пресс. 1999. – С. 18, 26.

2. См.: Там же. – С. 26.

3. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. 1994. – № 1.

4. Хантингтон. С. Столкновение цивилизаций и преобразование миро-вого порядка // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология под ред. В.Л. Иноземцева. – М.: Academia, 1999. – С. 533.

5. См.: Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. – С. 517–519.

6. См.: Там же. – С. 520.

7. Назарбаев Н.А. В потоке истории. – Алматы: Атамұра, 1999. – С. 23.

8. Абенов Е.М., Арынов Е.М., Тасмагамбетов И.Н. Казахстан: эволюция государства и общества. – Алматы, 1996. – С. 24–25.

9. Кодар А. Центральноазиатская традиция: определение и периодизация, место в системе культур // Вестник КазГУ. Серия философская. – 1998. – № 5. – С. 7.

10. Назарбаев Н.А. В потоке истории. – С. 114.

11. См.: Философские беседы // Газета «Казахстанская правда». – 15 апреля 2003 г. – С. 3.

12. Об этом см.: Глобализация: контуры XX века. – М.$_э$ 2004, в 2-х частях; Глобализация. Конфликт или диалог цивилизаций. – М., 2002; Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М., 2003 г.; Панарин А.С. Искушение глобализмом. – М., 2000.

13. Цит. по: Жусипов Б.С. Нетрадиционные конфессии как угроза безопасности Казахстана // Глобализация и диалог конфессий в странах Центральной Азии: Материалы Международной научно-практической конференции. – Алматы, 2002. – С. 256.

14. Ильенков Э.В. Диалектическая логика: Очерки истории и теории. – 2-е изд., доп. – М., 1984. – С. 319.

15. Назарбаев Н.А. В потоке истории. – Алматы: «АтамsPAN», 1999. – С. 23.

16. Абенов Е.М., Арынов Е.М., Тасмагамбетов И.Н. Казахстан: эволюция государства и общества. – Алматы, 1996. – С. 24–25.

17. Кодар А. Центральноазиатская традиция: определение и периодизация, место в системе культур // Вестник КазГУ. Серия философская. – 1998. – № 5. – С. 7.

18. Назарбаев А.Н. В потоке истории. – С. 114.

3 НА ПУТИ К ФИЛОСОФИИ ТРАНЗИТНОГО ОБЩЕСТВА

3.1 Шаг первый: размышления об образе философии в годы перестройки

Если посмотреть на страницы сегодняшней прессы, то покажется на первый взгляд, что вот-вот наступит эпоха, когда мир станет философским, а философия – мирской. Действительно, слово «философия» вошло в интеллектуальную моду для обозначения вещей как глобально значимых, так и, к сожалению, сиюминутных и явно конъюнктурных. Несколько удивительным выглядит лишь то, что сегодня философскими обобщениями занимаются преимущественно писатели, ученые, артисты, журналисты, просто люди с активной жизненной позицией, чьи голоса на многочисленных официальных, полуофициальных, а то и просто кулуарных дискуссиях перекрывают немногие выступления профессиональных представителей философской науки. В глазах широкой общественности возникает некий обобщенный образ философа как безнадежного хранителя духа консерватизма и догматизма. Как бы мы ни относились к подобному образу, одно несомненно: барометр общественного мнения показывает, что философичность нашего многополярного мира резко возрастает, в то время как реальный престиж профессиональной философии явно падает.

В профессиональной философской среде заметно, однако, оживление. Но если присмотреться к участникам дискуссий, то невольно вспоминаешь выражения: «узок круг этих людей» и часто «далеки они от народа».

Более того, позиция некоторых наших коллег чем-то напоминает гегелевскую. Говорят, что на предложение изложить свои взгляды в популярном издании на французском языке, великий немецкий диалектик Гегель ответил с гордостью, что его философия не излагается ни кратко, ни популярно, тем более на французском языке. Однако с того времени произошло такое «интеллектуальное восстание масс», что гегелевская аргументация уже мало кого убеждает.

Философия не должна быть замкнутой и элитарной, поэтому ей следует практически осуществляться не только в текстах, ученых спорах о тонкостях той или иной дефиниции, а прежде всего в общественной жизни, в личностном бытии человека, берущего на себя ответственность за дальнейшую судьбу нашего общества. При этом очень опасна вульгаризация, примитивизация связи философии с жизнью, ибо здесь, также как и в любой другой сфере всеобщей человеческой деятельности, конечный успех определяется профессионализмом. С последним в нашей философской науке дело обстоит не лучшим образом. Именно это обстоятельство обуславливает, по нашему убеждению, негативное отношение части людей к тем догматизированным положениям учебников, которые десятилетиями выдавались за суть философии.

Но, может быть, в казахстанской философии просто нет достаточно высокого профессионального уровня? Во всяком случае, в этом, вероятно, уверены те, кто предлагает объяснять проблемы общества и личности без всякого рода мировоззренческих мудрствований, через различные технические модели и схемы. По сути дела, подобное же убеждение разделяют многие обществоведы и человековеды из гуманитарной сферы, среди которых выражение «современная философия» приобретает подчас прямо-таки уничижительный оттенок.

Что же происходит в философской науке? Можно сказать, что ситуация в чем-то напоминает спорт. (Пусть

простят нас за подобное сравнение те уважаемые коллеги, кто в тиши кабинетов и читальных залов стал забывать, что слово «философия», как свидетельствует Пифагор, родилось на спортивных состязаниях, в размышлениях о суете обыденной жизни.) У нас были и сейчас есть талантливые, подготовленные философы, но в масштабе общественных потребностей их явно не хватает, тем более что многие из них полностью замыкаются в узкопрофессиональном бытии, отгораживаясь от забот внешнего мира. Ну чем не спорт? С одной стороны, профессиональные звезды, а с другой – «массовая физкультура», то есть занятия тех миллионов людей, трудом которых и живет общество.

Ситуация такова, что миллионы людей, начиная с курса обществоведения в школе, затем на вузовской или иной учебной скамье овладевают основами, так сказать, массовых философских знаний. Уж с чем с чем, а со статистикой у нас все в полном порядке: каждый год из стен многочисленных учебных заведений различного профиля выходят новые миллионы отличных, хороших, на худой конец удовлетворительных выпускников, полностью овладевших курсом «массовой философии», о чем красноречиво свидетельствует выданный аттестат, диплом или другой уважаемый документ.

Все очень хорошо, но вот загадка: откуда после изучения такой «массовой философии» возникает не менее массовое асоциальное поведение в молодежной, да и не только в молодежной, среде? Где корни эрозии общечеловеческих ценностей, почему идеалом и жизненной ориентацией некоторой части молодежных групп становится примитивный гедонизм, приземленный прагматизм, денежная лихорадка? Откуда, наконец, страшные жизненные разочарования в нашем обществе, о чем поведала приоткрытая статистика самоубийств среди различных возрастных групп, которая оказалась значительно хуже, чем аналогичная в целом ряде западных стран? Может ли помочь ответить на подобные вопросы,

волнующие сейчас практически каждого мыслящего человека, изученная, а чаще всего просто зазубренная им советская «массовая философия»?

По нашему глубокому убеждению, нет! Ибо является такая, с позволения сказать, философия, вовсе не любовью к мудрости и иным измерениям общечеловеческой духовности, а всего лишь преданностью предписываемым догмам, которые, подобно Медному всаднику, подминают и сминают всякую самостоятельность мысли, взращенное личностное богатство, низводят человека до тиражируемой социальной вещи.

Да, нас долгие годы учили непримиримости к малейшим сомнениям, враждебности по отношению к инакомыслию, а то и просто к нестандартным взглядам. Но наступило какое-то странное время: зеленая молодежь подвергает сомнению то, что десятилетиями без изменений формулировалось во всех учебниках, доносилось до аудитории со страниц пожелтевших конспектов лекций. Но есть и другая мировоззренческая позиция, с иным типом логики, не враждебной инакомыслию. В философии, также как и в иных сферах духовности, происходит поляризация двух противоположных мировоззренческих и смысложизненных ориентаций. Одна из них считает достаточной для решения всех наших задач логику, которую дает нам «массовая философия», черпающая истины из догматических источников. Подобная логика и приводит к позиции: наступила ужасная «эпоха постдогматизма», которую мы не можем принять, так как это крушение принципов, презрение к истинам, ревностно отстаивавшимся все эти годы. Как мы видим, здесь действует метод редукции, то есть, попросту говоря, сведения сложного к простейшему и доступному для массового сознания. В итоге обучения «массовой философии» получаем социальные атомы, для которых существует черно-белый мир и враждебная пустота, все остальное химеры, происки и т. п. Никаких полутонов: кто не с нами, тот против нас, так как позволил усомниться в

общепринятых ценностях, не так ведет себя, одевается, не ту музыку слушает и т.д.

Говоря иначе, догматизм и есть всеобщая понятийная характеристика «массовой философии», то есть сама суть дела, которая реализуется через редукционизм, принципиальное низведение сложного к простейшему, примитивному, с отбрасыванием непривычного, нестандартного и пугающего своей новизной. Та логика, которая продуцируется «массовой философией», по сути своей есть логика неприятия огромного и сложного мира общечеловеческой духовности, логика отчуждения, социального мифотворчества и стагнации общества.

Но как же распространилась в нашем обществе такая «массовая философия», пропитанная догматизмом, аксиоматизмом и духом схоластики? Откуда возник подобный духовный феномен с методами доказательства, почерпнутыми из эпохи позднего средневековья? Как откуда? Да из наших десятилетиями переиздаваемых учебников философии, которые, как помнится, еще в самые, застойные годы на Всесоюзном симпозиуме по диалектической логике в Алма-Ате покойный Б.М. Кедров называл учебниками «эклектики и софистики», построенными по шаблону «положение – примеры». Из тех учебников, по которым миллионы овладевали основами философии под неослабным руководством многотысячной армии преподавателей, каждый из которых свято верил в каждую формулировку и требовал того же от своих учеников. А если что-то и не так, добавляли самые смелые преподаватели, то виноваты наши классики, которые не успели – вероятно, в силу огромной загруженности – написать абсолютно простые и истинные учебники по марксистской философии с раз и навсегда отлитыми дефинициями, поэтому и возможны некоторые неточности и даже отклонения от цитат из собрания сочинений, которых становится все меньше с каждым новым изданием учебников.

Но давайте внимательно посмотрим, насколько «массовая философия» совпадает не с буквой, а с духом

того, чему учил сам Маркс. Тем более, что некоторые авторы все чаще по отношению к социальной теории стремятся провести аналогию со строительством, развести руками и задать риторический вопрос о том, как можно построить крепкое здание, если неудовлетворителен сам его теоретический проект. Не случайно же на страницы массовой прессы выносятся предложения самого радикального характера, вплоть до передачи науки об обществе в естественнонаучную сферу, что мотивируется утверждениями об эвристической малоценности, а то и просто крахе наших философских моделей общественного развития.

Для большей ясности нам необходимо коснуться некоторых дискуссий, развернувшихся в философской среде. Тем более, что предкризисное состояние материальной и духовной сфер нашего общества, о котором откровенно заговорили лишь в последние годы, развеяло иллюзию высокого уровня современной обществоведческой теории.

Начнем с вопроса о теоретическом наследии классиков марксизма, с именами которых иной раз стремятся связать и феномен «массовой философии». И этому, естественно, способствует тот десятилетиями внедряемый в массы канонизированный и догматизированный образ не знающих разочарования и сомнения вождей и учителей мирового пролетариата. Да не были классики такими иконоподобными людьми.

Необходимая правда об основоположниках марксизма была сознательно превращена в полуправду, а временами в откровенный социальный миф. Отсюда часть людей – испытывала своеобразный шок от правдивой исторической информации. Ситуация напоминала платоновский миф о темной пещере, из которой узника вывели к свету, но от непривычного блеска солнца ему стало плохо, и он как бы ослеп. Вот и появляются мысли о том, что в привычной темноте хоть и сыро, но спокойнее и даже лучше, ведь притерлись же за десятилетия к дог-

матизму, культу и застою, а тут вдруг наступило «страшное время постдогматизма» с крушением всех пещерных «принципов»! Нет, уж лучше снова приспособить философию в качестве идеологической кувалды для вбивания в массовое сознание нужных догм, а если при этом будут разбиваться головы из числа тех, кто высовывается, то это очень хорошо, так как остальные сразу поймут и замолчат, но главное – сохраним свои принципы.

Вспомним, марксистское учение возникло как закономерный итог развития культуры, и классики марксизма при всей поливариантности и оригинальности теоретического видения проблем мира лишь продолжали тысячелетний диалог с общечеловеческой духовностью в ракурсе практического воплощения идеи гуманизма.

Если взять Карла Маркса, то это мыслитель общечеловеческого масштаба, полное богатство произведений которого мы, попросту говоря, еще не освоили. Получилась парадоксальная картина: «массовая философия» все время вещала от имени Маркса и его же цитатами, но, называя себя марксистами, мы до сих пор даже не имеем на русском языке его полного собрания сочинений. Почему? Основная причина, по нашему мнению, в том, что произведенческое бытие текстов Карла Маркса оказалось настолько многоуровневым, не укладывающимся в рамки дозволенной «массовой философии», что в эпоху культа личности часть из них просто не переводилась и не издавалась из страха, что их «неправильно» поймут и что они «нанесут идеологический вред».

Даже в середине 50-х годов, когда в период «хрущевской оттепели» началось издание последнего собрания сочинений основоположников марксизма, часть работ была призвана «недостаточно зрелыми» и первоначально не вошла в это издание, лишь позднее, по мере смягчения идеологической цензуры, было выпущено одиннадцать дополнительных томов, последний из которых был опубликован уже в 1981 году.

Такая хорошо известная специалистам ситуация привела к тому, что целые поколения людей не смогли

познакомиться с пластами теоретического наследия. И хотя в 50-60-е годы были предприняты большие усилия для возрождения подлинно марксистской философской проблематики, однако в течение долгого времени – практически всю эпоху застоя, – мягко говоря, не поощрялись философские исследования по наиболее злободневным и имеющим общественную значимость проблемам, поставленным Марксом: феномены социумного отчуждения и самоотчуждения личности в различных типах социальных систем, общечеловеческая духовность и классовые ценности, типологии исторического процесса и личности, социальность и ее превращенные формы, наука в глобальном, социумном и личностном измерениях, теория ценностей и личностного смысла жизни, марксова теория воспитания, концепция правового государства и феномен бюрократизации и многое другое.

Если на Западе большая группа исследователей, которых мы в советское время однозначно зачисляли в ревизионисты, скрупулезно изучала и изучает тексты основоположников марксизма и дает этому учению новые интерпретации, задавая при этом отнюдь не риторические вопросы типа «О чем действительно говорил Маркс?», то наша официальная философия, имея монополию на истину, не затрудняла себя духом сомнения. К числу горьких, но хорошо известных специалистам курьезов относилось издание оригинальных философских работ талантливых авторов мизерными тиражами, а то и вовсе, в условиях невозможности издания, депонирование отдельных интересных рукописей в Институте научной информации по общественным наукам в Москве. Наверное, вполне «оправданное» решение, коль скоро кто-то из специалистов осмеливается усомниться в адекватности перевода на русский язык в официально издаваемом собрании сочинений целого ряда ключевых марксовых понятий... Более того, осмеливается давать свою трактовку текста Маркса, диаметрально расходя-

щуюся с той, которую проповедует «массовая философия». Вполне «естественно», что для таких работ лучше всего подходит депонирование или спецхран, где с ними могут ознакомиться «широкие круги» интересующихся теоретическим наследием основоположника марксизма. Так можно ли в этих условиях говорить о том, что господствующая многие годы «массовая философия» была подлинно марксистской, а сложившиеся за десятилетия ценности общества полностью соответствуют духу произведений Маркса?

На самом же деле основоположники марксизма, и это можно аргументировано показать по их работам, выступали против культа личности, за демократию, которая учитывала бы интересы разных слоев населения. Еще более нетерпимо относились они к псевдореволюционной демагогии, к любым попыткам навязать истину в последней инстанции, к «революционному фразерству», подменяющему теоретический анализ «коммунистическими» лозунгами. Другое дело – дальнейшее развитие событий, когда возобладала идеология авторитарной власти, насаждаемая административно-командной системой эпохи культа личности и времен застоя.

Если и в условиях революционного обновления нашего общества мы признаем достаточной логику, успешно функционирующую в административно-командной системе, для которой человек всего лишь легко заменяемый винтик с правильной идеологической нарезкой, то при любых социальных усилиях конечным результатом будет тупик. Перестройка есть кардинально новое состояние нашего общественного развития, сутью которого является преодоление, отбрасывание догматизма и возвращение к богатству общечеловеческой культуры и духовности. Основой нового социального мышления является диалектика как логика формирования мировоззренческих, смысложизненных и практических ориентиров в сложном, стремительно изменяющемся мире, в условиях глобализации.

Если очень кратко охарактеризовать наше время, то это период острого общечеловеческого диалога, глобализации мировых проблем, диалектического мышления в политике и духовной сфере, в экономике и глобальных экологических проблемах, от решения которых стало зависеть само существование жизни в нашей планете. Наше время – эпоха столкновения разума, выраженного в концепции диалектического видения мира в ядерно-космический век, и логики догматического неразумия, мировоззренческой основой которой является мифология обыденного сознания.

Для нас переход от логики догматизма «массовой философии» к принципиально иному типу свободного мышления, по сути, связан с преодолением сложившегося механизма отчуждения человека от мира общечеловеческой духовности. На принципиально новом витке исторической спирали развития мы все более убеждаемся, что необходимо возродить дух творческого искания, вспомнить, что в самой основе диалектического мышления был вовсе не монолог повторения раз и навсегда установленных истин, а непрерывный социальный и гуманистический диалог, обязательное общение с уже минувшими традициями и выявление возможных более отдаленных мировоззренческих ориентаций человечества, что не дает скатиться на вещание незыблемых догматических положений.

Диалог тем и отличается от монолога, что мы не только слышим, но и вслушиваемся в голоса представителей других позиций, начинаем привыкать к принципиально иному способу общения, в котором главным является не высказывание однозначных и окончательных истин в последней инстанции со ссылкой на цитату, а учет всех мнений, заинтересованное обсуждение противоположных точек зрения, нахождение консенсуса. Наше общество в настоящее время открыто для внутренних дискуссий, для обсуждения прежде запретных любых вопросов со всеми заинтересованными органи-

зациями и широкими массами. А это возможно лишь на пути полного отказа от логики догматизма.

3.2 Шаг второй: появление новых философских ориентаций

Все чаще возникает вопрос, какая же философия выживет в условиях рынка? Хотя, по нашему убеждению, исчерпывающе ответить на подобный вопрос сможет лишь сама жизнь, однако обмен мнениями будет интересен и весьма полезен не только для профессиональных обществоведов. Начать хотелось бы с очень краткой и, вероятно, не лишенной субъективности оценки нынешнего состояния философской науки, которая, подобно многим сферам нашей духовности, переживает глубокий кризис. Его первоистоки связаны с насильственным и идеологически санкционированным насаждением в предшествующие десятилетия монополизма так называемой массовой философии, об отличительных особенностях которой мы уже писали.

К большому сожалению, необходимо заметить, что до сих пор многие из коллег питают иллюзии относительно возможности сохранения единственной господствующей философии даже в условиях мировоззренческого и политического плюрализма общества рыночного типа. По нашему мнению, такое убеждение во многом связано с предпосылками той системы мышления, которая оказала определяющее влияние на формирование духовной атмосферы нашего общества. Если спросить у любого нашего специалиста, то практически каждый вспомнит, что теоретическим источником марксизма, в частности его философского учения, является классическая немецкая философия, прежде всего в лице Гегеля. По сути же дела, таковым первоисточником являлась вся классическая западноевропейская философская традиция, аккумулирующая на протяжении тысячелетий духовный опыт развития общечеловеческой культуры.

И вдруг со второй половины XIX в. с этим общечеловеческим духовным опытом что-то происходит, наступает эпоха разрыва, а затем и конца классической, не только немецкой философии. Почему же это произошло, и под сомнение был поставлен сам классический способ общечеловеческого мышления? Что же оттолкнуло от Гегеля и его абсолютной логики крупнейших мыслителей более позднего времени?

Прежде всего тот «роковой теоретизм» (если воспользоваться терминологией крупнейшего российского мыслителя Михаила Бахтина), который пронизывал классический тип философствования. Говоря иначе, великий немецкий мыслитель Гегель в полной мере сумел превратить философию из «любви к мудрости» в «любовь к знанию», а затем в науку, т. е. реализовать научную задачу своего времени, как он ее осознал и сформулировал еще в «Феноменологии духа». В этих условиях философия оказалась замкнутой в рамки теоретически духовного способа отношения к миру, для которого характерен принципиальный монологизм как постулирование единственного истинного пути и способа абсолютного общечеловеческого мышления. Даже гегелевская диалектика оказалась монологикой, так как она вещала от имени Абсолюта.

То, что в тени абсолютной и теоретически выверенной Истины как-то съеживается Добро и увядает Красота, не говоря уже об индивидуальной личностной Вере, осознавали многие последующие мыслители. В связи с этим происходил процесс переориентации философских исканий в плоскость выявления специфики иных, нежели наука, мироотношенческих типов духовности, что особенно проявило себя в нравственных и религиозных поисках, типичных для интеллектуальной атмосферы как Запада, так и дореволюционной России. В XX и в XXI вв. происходит мироотношенческий сдвиг в духовной культуре, во многом обусловленный крушением мира традиционных абсолютов и ценностей, глобальной не-

устроенностью человека в условиях быстро меняющейся индустриальной цивилизации, попытками на этой основе переосмыслить грядущую перспективу всемирного бытия. Классическая философская традиция мышления преобразуется в современную, для которой характерно отрицание какого-либо социального абсолюта и монологизма, признание неотъемлемых прав и свобод человека на выбор личностного мировоззрения.

Разумеется, такая характеристика традиции классической духовности не претендует на какую-либо полноту. Для нас важно лишь подчеркнуть, что при абсолютизации целого классическая философия часто оставалась глуха к голосу и даже индивидуальному проявлению страдания отдельного, единственного и неповторимого человека, который приходил в этот мир со своим личным, быстро утекающим временем, с только ему ведомыми надеждами и устремлениями. А когда наступал его час, то он обычно уходил не услышанный, унося с собой невостребованный людьми микрокосмос. В легендарном образе сознательно ослепившего себя в упоении истиной Демокрита олицетворяется, по моему убеждению, сама классическая философия, не способная увидеть что-либо за пределами рамок теоретического отношения к миру. При этом образ античного мыслителя, который, разумеется, во многом не совпадает с исторической личностью философа, нарицателен вдвойне, так как он олицетворяет также духовные истоки традиции наукообразного редукционизма, т. е. сведения, упрощения и примитивизации: атомы и пустота, буржуа и пролетарии, красные и белые, мы и «враги народа».

Все проекты социального переустройства мира, начиная еще с платоновской утопии идеального государства, также рождались в духовном мире классического теоретизирования, в котором провозглашенная социальным реформатором Истина настолько сливалась в его ослепленных глазах с абсолютным Добром и Красотой, что он просто не мог понять тех, кто жил в ином, чем

теоретическое, измерении бытия. Отсюда вполне понятное чувство личной ненависти ко всем филистерам, инакомыслящим, громадной массе просто равнодушных, а то и враждебных, в силу несовпадения интересов, к открытой им для всего человечества социальной Правде. При этом не принимается во внимание то, что способностью жить как бы одновременно в двух мирах: в том, где человек существует телесно, и в котором он обитает в социальном воображении – могут очень немногие. Другое дело, что существуют социумные механизмы, способные продуцировать атмосферу социального мифа, в котором экзальтация столь велика, что неразмышляющему человеку начинает казаться, что он является уже сегодня хозяином прекрасного дворца будущего, тогда как его костями лишь устилается бесконечная дорога в «светлое завтра». Нужно ли говорить, что для общества, где господствует социальный миф, единомыслие является необходимым условием социумного выживания: все должны разделять одинаковые ценности, мыслить единообразно, или хотя бы делать вид, что они такие же серые и стандартные, как и все.

Для Маркса была характерной попытка разомкнуть классический теоретическо-духовный способ объяснения мира, и в этом смысле его учение действительно является философией социальной практики, ставящей в качестве конечной цели радикальное революционное преобразование общества и самого человека. Не случайно еще в ранний период своего творчества, разбирая на страницах докторской диссертации столкновение двух диаметрально противоположных способов философствования Демокрита и Эпикура, Карл Маркс безоговорочно выбирает нравственную философию последнего, ибо без выхода в сферу личностного поступка любящая мудрость для него мертва. Интересно и то, что в качестве мыслителя, олицетворяющего самую суть философии, Маркс называет имя Сократа. А ведь это лишь предыстоки традиции классического философствования. Теоре-

тического монологизма еще нет, да и сам тип диалектического мышления Сократа очень своеобразен, так как для него субъектная диалектика иронии не может быть опредмеченной в тексте, стать безличной философской рукописью и предметом канонизации, новым откровением и в силу этого готовым жизненным рецептом для ближайших учеников и более отдаленных адептов появившегося вероучения.

Произведенческое бытие сократической диалектики есть не что иное, как вырабатываемый в себе в мировоззренческом диалоге и в глубинном общении с учениками и передаваемый им же философский образ жизни. Истину, совпадающую с Добром и Красотой, нельзя просто знать как словесную формулировку, ибо она постигается в особом внутреннем напряжении души, формируется как уникальный образ жизни любящего мудрость человека.

Эта странная по классическим меркам философия практически была поглощена платонизмом и аристотелизмом, растворена в двух господствующих ипостасях монологической духовности, которые в симбиозе с христианством определяли интеллектуальную атмосферу Европы почти до эпохи Просвещения. Но стоило лишь только классической философии приблизиться к своему временному концу, как тут же идея мировоззренческого диалога оживает вновь. А в нашем XXI в. происходит мировоззренческий поворот от монологической к диалогической духовности, в рамках которой признается неотъемлемое право человека на личностное видение мира.

Вероятно, тот тип диалектики, который восходит своими традициями к Сократу, привлек внимание Маркса тем, что он составил реальную историческую альтернативу господствовавшему в то время религиозно-духовному способу отношения к действительности, определяющему практически единственно доступный путь развития человека как личности. Именно в сократической диалектике впервые в европейской культурной

традиции было сформулировано принципиальное положение, своеобразный водораздел между религиозной и философской трактовкой образа жизни. Это принцип сократической иронии: подлинная религиозная вера не может быть ироничной, а действительная философия не может слепо верить.

В размывании монолита классической духовности в западно-европейской культуре важнейшую роль сыграло возрастание влияния рыночного механизма на различные сферы интеллектуальной жизни общества. После того, как философия обособилась от религии, перестала выполнять роль официальной «государственной философии», как, например, у Гегеля, она все более становилась частным делом индивида. Выбор той или иной философской позиции во многом определялся существующим на рынке мировоззренческих идей спросом и предложением, которые в свою очередь зависели от взглядов, социокультурных и профессиональных интересов, просто от особенностей, психологического темперамента человека.

У нас не было недостатка в желающих раскритиковать представителей западной философии именно за ее «торгашеский» дух, который мы видели в том, что обязательно учитывается рыночная конъюнктура не только с точки зрения содержания произведений, но и в оригинальных, интригующих заголовках книг и статей, в точном учете интересов аудитории. Но сегодня уже необходимо понять, что в условиях жесткой мировоззренческой и просто коммерческой конкуренции, когда отсутствует монополизм единой «государственной философии», другого пути для собственного выживания просто нет.

Сейчас мы столкнулись с таким тревожным для нас положением дел, когда в условиях развертывания все более свободного рынка философской литературы при огромном спросе на оригинальные сочинения зарубежных мыслителей, особенно философов, творивших за

пределами страны, явно сокращается спрос на книги отечественных авторов. Почему же это происходит? Почему для нас переход к рынку буквально заставляет поставить вопрос о собственной выживаемости в новых условиях?

Разумеется, существует целый ряд причин, которые обусловили возникновение этой нелегкой ситуации. Здесь можно говорить и о своеобразном всплеске моды на литературу, которая долгое время находилась под идеологическим запретом, о резком возрастании национального самосознания. Однако нам хочется в первую очередь обратить внимание на качество той литературы философского и мировоззренческого плана, которая к настоящему времени пользуется повышенным спросом на образовавшемся свободном рынке мировоззренческих идей. К нашему сожалению, необходимо заметить, что также, как и в других сферах, сопоставление по качеству, за редким исключением, оказывается не в пользу отечественной продукции.

Действительно, судьба советской философской науки сложилась очень трагично, несмотря на то, что уже к концу 20-х годов мы имели единую «государственную философию», которую поддерживала вся мощь тотально идеологизированного общества. На этом фоне совершенно исчезали всякие духовные сомнения и искания основоположников марксизма, а они сами воспринимались как социальные пророки, возвестившие своим учением истину в последней инстанции, которая была концентрированно изложена в «Кратком курсе истории ВКП(б)».

Теоретическим наследникам Маркса казалось, что для объяснения исторического процесса достаточно уровня обыденного идеологического сознания, когда философские сомнения подменялись житейской очевидностью, соглашавшейся признать первичность еды, питья, одежды, жилища и т. п., чтобы, исходя из экономического фактора, объяснить все остальные законо-

мерности общественной жизни. Подобная вульгаризация марксизма, сводящая его фактически к варианту теории экономического детерминизма, по сути дела перечеркивала все философские размышления Маркса о возможных путях личностного самоизменения человека как обязательного условия успешности коренного преобразования социальных структур. Материализм же мировоззрения многих революционных деятелей XX в. в значительной степени повторял классические взгляды эпохи французской буржуазной революции XVIII в. Причем совпадение было не только в теории, но и в революционной практике, включая в себя роковое непонимание того обстоятельства, что для осуществления идеального социального проекта необходим длительный путь постепенной переориентации массовых экономических, социальных и духовных интересов миллионов людей, населяющих страну, тогда как революционное насилие, возведенное в абсолют, вместо того, чтобы немедленно привести к перерождению из раба в свободного гражданина, оборачивается общенациональной катастрофой.

Лишенное диалектической гибкости, монологичное видение мира редуцировало все богатство реальной социальной картины к ее идеальному черно-белому оттиску, той проекции действительности, которая позволяла, не мудрствуя лукаво, строить грандиозные преобразовательные «проекты века», сохраняя при этом у «вождей народов» чувство субъектной самодостаточности и исторической значимости. Этот же вульгарный материализм спокойно уживался со всевозможными представлениями о соотношении роли народных масс и личности в истории, при которых нередко логические выводы подгонялись под откровенную демагогию какого-либо вождя, искренне убежденного, что необходимо любыми путями добиваться единомыслия общества, и только массовое насилие рождает твердую власть.

В этих условиях философия полностью утрачивала свои критические функции и вплоть до рубежа сере-

дины 50-х годов, по сути дела, сливалась с социальной мифологией тоталитарного общества. Лишь с эпохи хрущевской «оттепели» происходит определенный поворот к собственно философским исследованиям и наряду с предельно заидеологизированной «массовой философией» возникает попытка правдивого ответа на мировоззренческие проблемы нашего социального бытия. Необходимо отметить, что лучшее из того интеллектуального всплеска философской мысли до сих пор оказывает положительное влияние на развитие нашей науки.

Однако не столько вина, сколько беда нашей философской науки состоит в том, что возрождение философии в нашей стране мы по различным, прежде всего идеологическим, причинам отождествили с возрождением лишь классической домарксистской традиции преимущественно гегелевского типа. При этом классическая философия в самой Западной Европе естественным образом уже сменилась на принципиально иные мировоззренческие концепции современного типа, которые в той или иной степени учитывали противоречивый и трагический духовный опыт XX в. и XXI вв.

Если размышлять под углом зрения нашей темы, то зарубежные марксисты, которых мы без тени сомнения относили к ревизионистам, находились в условиях существования реального рынка философских и мировоззренческих идей, где спрос и предложение определялись общественной потребностью. Разумеется, нельзя абсолютизировать справедливость подобных рыночных отношений в мировоззренческой сфере, где определенный идеологический диктат сохранялся и на Западе. Однако в условиях мировоззренческого плюрализма основным критерием выживаемости философской концепции являлось ее соответствие духу времени, тем потребностям интеллектуальной части общества, которые складывались в тот или иной исторический период.

У нас также происходил отбор внутри философской науки, но его механизм являлся принципиально антиры-

ночным, т. е. основным критерием признавалась идеологическая чистота и соответствие букве основоположников марксизма. Казалось бы, подобные требования должны были обеспечить высокий уровень и качество проводимых философских исследований и преподавания «массовой философии», исходя из глобальных интересов нашего общества. Более того, наша официальная философия, на словах преданная защите буквы основоположников марксизма, на деле тормозила творческое развитие многих философских идей, которые могли получить современное переосмысление лишь в рамках западного неомарксизма.

В демократических государствах рыночного типа действуют специальные правовые механизмы, которые следят за соблюдением консенсуса, т. е. согласования интересов различных классов, социальных слоев, групп и т. п., выполняя с привлечением независимых специалистов публичную экспертизу того или иного общественного проекта. Немаловажный фактор связан здесь и со средствами массовой информации, которые позволяют осуществлять общественный контроль за представителями власти и выборных органов, т. е. помогают избирателям получить необходимые сведения для осуществления права социального выбора. Отработаны механизмы разделения власти на законодательную, исполнительную и судебную, а также ограничения сроков пребывания и ротации, не позволяющие монополизировать власть в руках одного человека или узкой группы лиц. Разумеется, в таком обществе законом социального развития является конкуренция, столкновение интересов отдельных групп и индивидов, действуют реальные процессы отчуждения и самоотчуждения человека.

И в то же время в обществе рыночного типа существует довольно устойчивое социально-политическое единство народа, базирующееся на всеобщности отношений полезности. Не случайно, на вопрос о том, чем же больше всего гордится какое-либо развитое государ-

ство, его руководители, как правило, однозначно отвечают: людьми. Да, именно теми трудящимися и деловыми людьми, трудом которых создается высокий уровень жизни и богатство общества, как материальное так и духовное.

Иной, хорошо знакомый нам, путь достижения устойчивого социально-политического единства народа базируется на идеологически закрепленной всеобщности отношений единомыслия. Он привычен тем, что всех нас очень долго, а главное эффективно убеждали: основное достоинство человека – это политическое лицо, безупречная анкета и характеристика, а какой он специалист – дело десятое. Уравнительные идеалы «казарменного коммунизма», который, как известно, был осужден классиками марксизма, внедрялись в наше общество самым безжалостным образом. Но сегодня наше общество уже просто не в состоянии сплачивать социально-политическое единство, базирующееся на единомыслии, так как его ценой оказывается всеобщее отчуждение от заинтересованности в качестве своего труда, деградация специалистов в результате господства уравниловки и отсутствия действенных экономических стимулов, снижение жизненного уровня и, следствие, массовая социальная апатия.

Хотим мы или нет, но время застойной или, как воспринимали многие, спокойной жизни для обществоведов ушло. Пора, отбросив идеологические шоры, расстаться, наконец, с позицией принципиального философского дилетантизма, которая исходит из черно-белого деления истории философии, неприятия результатов развития мировой философии XX в. и нашего отечественного духовного наследия.

Пора понять, что открытие спецхранов и массовые тиражи публикуемых сейчас философских книг самых различных мировоззренческих направлений рождают принципиально новую ситуацию исчезновения былого монополизма нашей философии в духовной сфере обще-

ства. Уже возникают, причем с нарастающей быстротой, всевозможные философские направления с альтернативными марксизму мировоззренческими программами, прежде всего религиозно-философского характера. Очевидно, что уже в ближайшие годы резко возрастает накал мировоззренческой полемики между самыми различными типами философствования внутри нашей страны, и возникает обширный рынок мироотношенческих идей. В этих обстоятельствах не только придется предпринимать значительные усилия для интеграции с образовавшимся рынком, но и признать, что умение профессионально вести конкурентную борьбу есть важнейшее условие выживания той или иной мировоззренческой концепции.

Надо признать определенную правоту идеи крупнейшего немецкого мыслителя И.-Г. Фихте о том, что именно от конкретного человека с неповторимостью его индивидуального жизненного мира зависит, в конечном счете, сам выбор той или иной философской позиции. Философия не может быть одинаковой для всех членов общества в отличие от религии и различных форм социумной мифологии, хотя бы уже потому, что она предполагает не только наличие определенного уровня духовности, но и сущностно различный мироотношенческий выбор личности, наследующей традиции интеллектуальной культуры человечества. А ведь возможных путей духовного развития личности оказывается достаточно много, и каждая подлинная философия является одной из граней общечеловеческого кристалла духовности.

Трагический социальный, культурный и духовный опыт XX в. показывает, что для любого человека, желающего избежать участия винтика с определенной идеологической нарезкой, не только полезно, но и необходимо знакомство с самыми различными философскими направлениями. Ну а выбор одного из них определяется в значительной степени тем личностным духовным опытом, который приобретает каждый из нас в прин-

ципиально незавершающемся диалоге с миром ценностей общечеловеческой культуры. Главное же при таком личностном выборе – должно быть взаимопонимание, возникнуть взаимная толерантность и ответственность человека и общества за сохранение культуры и дальнейшую судьбу нашей цивилизации.

3.3 Шаг третий: к возрождению тюркской духовной традиции

Переходный период, переживаемый независимым Казахстаном, поставил сложную задачу радикального реформирования социальных и гуманитарных наук. На основе глубинных социально-экономических и политических преобразований при переходе к системе рыночного типа должны возникнуть материальные возможности для реализации проектов возрождения национальной культуры и духовности, для органического их вхождения в общемировую цивилизацию.

Одной из главных причин кризиса этих наук в советское время являлась их крайняя идеологизация. Философия стала государственной и, отождествляясь с идеологией, теряя при этом возможность критического и объективного анализа реальных противоречий социальной действительности, тем самым выродилась в апологетическую доктрину.

В наихудшем положении при этом оказалась философская антропология, сравнительная философия, социальная, политическая и правовая философия, чьи концепции могут быть положены в основу разработки социальных и политических технологий для практического изменения общественных условий жизнедеятельности социума. Не случайно именно эти отрасли философского знания оказались наименее разработанными в рамках «советского» обществоведения в Казахстане.

Другой, не менее глубокой первопричиной обществоведческого, в том числе философского кризиса яв-

лялась унификация духовной культуры, которая игнорировала своеобразие истоков и корней национального миропонимания казахского народа. Обществоведческие теории разрабатывались в качестве абстрактных непротиворечивых схем социального развития, которые могли существовать лишь в идеологизированном пространстве официальной культуры. При соприкосновении же с реальной действительностью, в частности, с противоречивым характером национальной психологии и духовного мира казахского народа эти теории неизбежно распадались на целый ряд противоречащих друг другу выводов. Абстрактно верные на первый взгляд принципы, изолированные от жизненного мира народа, превращались в свою противоположность, теряли мировоззренческую значимость и социальную ценность.

Подчинение философской теории диктату государственной идеологии, сознательное игнорирование особенностей национальной духовной культуры оказывались тесно взаимосвязанными с принципиальной изоляцией отечественных философских наук от международного научного сообщества. Позиция непримиримой идейной конфронтации со всеми ведущими направлениями международных философских школ закрывала всякую возможность взаимовыгодного мировоззренческого и методологического диалога. Замкнутость нашей философии неизбежно перерастала в ее догматизм и методологическую слабость в решении практических социальных проблем. С другой стороны, такая догматизированная философская теория дезориентирует общество, оправдывает грубое вмешательство административно-командной системы в процессы социально-политического управления страной.

Пути реформирования философских наук в Казахстане определяются принципиальным отказом от жестко регламентируемого следования идеологически канонизированному принципу развития предшествующих лет. Такая деидеологизация философии устранит запретные

зоны философского познания, диктат политических решений и идеологическую цензуру, которые оказываются несовместимыми с нацеленностью на объективное исследование происходящих в республике трансформационных процессов, с критическим и конструктивным отношением к анализу реальных противоречий и возможных конфликтов драматического переходного периода.

Глубинная причина всех названных бед философских наук в Казахстане заключается во всеобщем и тотальном отчуждении, отчуждении от собственности, отчуждении человека от своей многоуровневой сущности, от своей национальной философии, истории, культуры, языка и религии, в результате которого люди оказались в положении объекта и средства социальных процессов. Догматизм и монополизм возникают именно на такой почве. Поэтому главнейшая задача современных философских наук состоит в том, чтобы раскрыть специфику и пути преодоления социального отчуждения: эта тема, прежде запретная, интенсивно исследуется казахстанскими философами.

В условиях перехода к социально-экономической системе рыночного типа ориентация общества на единомыслие и духовную стабильность сменяется мировоззренческим и ценностным плюрализмом индивидуального и общественного сознания. При этом происходит преодоление, с одной стороны, политического волюнтаризма, а с другой – отчуждения народа от своей собственной философии и сознательного участия в политике. Теоретические догмы, идеологические мифы и стереотипы, используемые для манипуляции массовым сознанием, оказываются несовместимыми с потребностями общества и возникающими рыночными механизмами регулирования социально-экономических интересов. От многолетних разговоров о принципе единства теории и практики философы должны переходить к широким и глубоким исследованиям различных граней традиционной духовной культуры народа во взаимосвя-

зи с сегодняшними потребностями стабильного, устойчивого функционирования и развития казахстанского общества в переходный период нашей национальной истории.

Задача преодоления унификации духовной культуры и возрождения национального самосознания казахского народа требует от философских наук обращения к комплексным исследованиям исторических корней и особенностей тюркоязычной цивилизации Востока в ее соотнесении с общемировым целым. Здесь тесно смыкаются профессиональные интересы исторических и философских наук, всех ученых-обществоведов нашей республики и широкого международного научного сообщества, в частности представителей культуры зарубежных стран Востока.

Большую значимость для исследования традиционной национальной культуры и ее мировоззренческих универсалий, традиционного мировоззрения и миропонимания тюркских народов приобретает координация и сотрудничество с учеными Центральной Азии и других тюркоязычных народов. У нас много общего в исторических корнях культуры и духовном наследии выдающихся мыслителей прошлых эпох: Коркыт-Ата, аль-Фараби, Ю. Баласагуни, М. Кашкари, Х.А. Ясави, А. Навои и др. Перспективным было бы создание центральноазиатского фонда научных исследований и изданий, ассоциации философов Центральной Азии, новых вузовских учебников и учебных пособий «История философии тюркских народов», «История философии народов Центральной Азии», «Тюркская философия», «Казахская философия». Опираясь на совместные усилия философов, нам пора переходить к комплексным международным исследованиям мироотношенческих структур национальной духовности. Сегодня философия кардинально меняет свое лицо, выявляя новые и приоритетные направления научного поиска. Мышление XXI века может быть рационально понято и осмыслено в логике восточной культу-

ры. Причем, если европейская культура в начале XXI века представляет множество форм, подчиняющихся логике деятельности, то восточная подчиняется скорее логике целостного отношения человека к миру.

Философские исследования ныне подразумевают решение важнейшей задачи: переориентация массового сознания казахстанского народа на ценности гражданского общества и правового государства, ознакомление с западными и восточными мироззренческими стратегиями, сравнительное изучение методологии науки в контексте взаимодействия западных и восточных культур. Кроме того, особо изучаются характер, основные противоречия и экономическое качество сегодняшнего переходного мобильного общества, прогнозируются различные варианты социального будущего и устойчивого развития Казахстана, модели казахстанской демократии, соотношение рынка и возможности устойчивого человеческого развития, анализируются духовно-нравственное состояние казахстанского общества и перспективы его дальнейшей коренной трансформации и модернизации.

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. Следовательно, она должна разрабатываться широким фронтом взаимосвязи и взаимопонимания мировой и казахской национальной философии, должна быть способной реагировать и ассимилировать глубинные всплески человеческого сознания и духа, где и когда бы они не возникали, должна быть свободной и очеловеченной.

Именно в контексте мировой философии, как справедливо отмечает профессор М. Орынбеков, должна быть глубоко и целостно осмыслена и резюмирована история становления и развития казахского национального духа, образа мира и менталитета. Иначе говоря,

история казахской философии должна быть той же самой историей мировой философии, локализованной во временных и пространственных измерениях казахского космоса, культуры, где субъектами выступают мудрые казахские ханы, бии, жырау, поэты, мыслители, писатели и ученые. Так понятая философия независимого Казахстана, обладающая неограниченной степенью свободы и универсальности, способна охватить любые достойные проявления человеческого духа, стать консолидирующей основой полноправного человеческого бытия.

Современная духовная ситуация в Казахстане поставила перед философией достаточно сложную и трудную задачу углубленного осмысления новой социальной действительности, особенностей и противоречий переходного периода, моделей казахстанского пути перехода к рынку, культурно-исторических предпосылок интеграции независимого Казахстана в мировое цивилизованное сообщество, проблемы формирования новой образовательной, научно-технической, экологической, национальной и культурной политики, предполагающей переориентацию сознания на ценности гражданского общества и рыночной экономики, создания новых ценностных ориентиров, способных консолидировать общество по пути социального партнерства ради демократического функционирования и развития Казахстана, всемерно укреплять межэтническую, социальную и политическую стабильность в республике.

Предполагается осуществить глубокий и целостный анализ проблем возрождения духовности и национальной культуры казахского народа, перехода от экологической уязвимости к устойчивому развитию Казахстана, глобальных экологических проблем с позиций возвышения духовного в человеке, исследование философии экологии человека в рамках национальной культуры народа, ибо экология, экономика и политика взаимосвязаны.

Складывающаяся принципиально новая духовная ситуация в республике побуждает к радикальной пере-

оценке ценностей, повороту к концептуальному и методологическому плюрализму. Сегодня на передний план исследовательской программы выдвигается задача разработки проблем компаративистики сравнительной философии, политической и правовой философии, истории и культуры тюркских народов, происходит поворот в сторону философской антропологии, онтологии человека. Подобные исследования базируются на пристальном изучении истории человеческого бытия, истории общественной мысли и философии народа. Особое значение при этом приобретает история философии, ибо позволяет понять истинную духовность, ее корни, самобытность и специфику национальной мысли, осмыслить наличие социальных проблем общества.

Перед нами стоит сложная задача создания многотомной истории казахской философии с древнейших времен до наших дней, включающей историю мысли казахских диаспор. Из стратегии становления Казахстана как суверенного государства и новой его Конституции вытекает необходимость воссоздания действительной истории непрерывной мысли казахского народа. При этом нужно создать адекватную методологию историко-философского исследования, постепенно преодолевая наличествующий в наших прежних исследованиях и учебниках европоцентристский подход, не раскрывающий сущности и специфики восточной, в том числе истории казахской философской мысли.

Цивилизационный подход позволяет рассмотреть функционирование и развитие казахского общества в нетрадиционных рамках, изучить дальние и близкие корни его генезиса, историческую преемственность между прошлым и настоящим, диалог и взаимопонимание культур различных эпох. Именно такой подход раскрывает специфику кочевого общества и его духовного производства, значимость в нем культуры по отношению к экономике и политике.

Институт философии и политологии, привлекая ведущих вузовских философов, приступил к созданию

серии трудов по истории казахской философии с древнейших времен до наших дней под общим названием «Мыслители казахской степи». В известной степени уже изучен период времени с древности до XVIII века.

В наше 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 пространствами.

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. Философия Казахстана, являясь синтезом духовных традиций казахов и других этносов, проживающих в республике, вступает в диалог с мировой философской культурой.

4 АНТИЧНАЯ ТРАДИЦИЯ И ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

4.1 Платон, Аристотель, аль-Фараби

Процессы духовного развития каждого нового независимого государства имеют свои отличительные черты, которые определяются как настоящим, так и историческими корнями и традициями народов, населяющих его территорию. При этом прошлое не уходит, не исчезает бесследно, а накапливается определенными слоями в национальном самосознании, в искусстве и мифах, в мировоззренческих, социокультурных и ценностных ориентациях народа, актуализируясь по мере возникновения более или менее систематических философских размышлений, а затем и осознанной рефлексии над духовными инвариантами исторического бытия.

Если географически обозреть просторы Казахстана, то его территория расположена как бы на границе Запада и Востока, на той пограничной линии, по которой они соприкасаются с древней цивилизацией Китая. Такое местонахождение оказалось немаловажным фактором культуры, стимулирующим интерес к мировоззренческому синтезу, взаимопониманию к попыткам философского осмысления истоков, питающих традиционную и современную духовность. Обе эти формы духовности опосредованно связаны через мусульманский Восток и Русь со средиземноморской культурой античности.

Философское антиковедение в Казахстане имеет ряд специфических отличий, главное из которых состоит в том, что актуализация античного наследия происходит, как правило, в контексте различной проблематики. Само

зарождение философского антиковедения в республике относится к середине 60-х гг. и обусловливается, с одной стороны, возрастающим интересом к предыстокам духовной культуры казахского народа, а с другой – началом систематической разработки теории диалектики, которое потребовало специальных исследований истории диалектического мышления, начиная с эпохи древнегреческой философии.

Именно с 60-х гг. в рамках изучения культурного прошлого народов Средней Азии и Казахстана философы республики обратились к богатейшему теоретическому наследию Абу Насра аль-Фараби (около 870 – 950 гг.), которого современники называли Аристотелем Востока или Вторым учителем. Большая подготовительная работа была связана с празднованием 1100-летия великого мыслителя, в частности, в сентябре 1975 г. в Алма-Ате для участия в Международной научной конференции «Аль-Фараби и развитие культуры и науки стран Востока» собрались ученые Казахстана, России, Узбекистана, Киргизии, Таджикистана, Туркмении, Венгрии, Румынии, Германии, Чехословакии, Ирака, Ирана, Кувейта, Марокко, Судана. В конце сентября 2000 г. в Алматы состоялся Международный конгресс «Наследие аль-Фараби и мировая культура», в котором приняли участие ученые из Южной Кореи, Турции, России, Кыргызстана, Узбекистана, Ирана, Казахстана, Таджикистана. Они обсуждали узловые вопросы организации диалога культур и цивилизаций в современном мире по проблемам духовности, нравственности, смысла жизни.

В наши дни все большего распространения диалогического политического и культурного мышления ценность философии состоит в том, что, обращаясь к богатству теоретического наследия прошлого, она стимулирует поиски сегодняшних общечеловеческих ценностей, на основе которых и возникает конструктивный диалог, взаимопонимание различных народов и культур. В этом смысле продолжение комплексного и всесторон-

него изучения наследия аль-Фараби в Казахстане рассматривается как важнейшая не только научная, но и политическая задача, решение которой сможет внести вклад в налаживание межкультурного и межцивилизационного диалога со странами современного мусульманского Востока, а также стимулировать творческие контакты со специалистами по арабоязычной философии из различных регионов современного многополярного мира.

Более 45 лет центром исследования наследия аль-Фараби является специальная творческая группа, созданная в 1968 г. при Институте философии и права АН Казахской ССР (ныне отдел философии Института философии, политологии и религиоведения КН МОН Республики Казахстан), учеными которой переведены и изданы на русском и казахском языках многие трактаты средневекового мыслителя. Среди специальной литературы, посвященной осмыслению различных сторон богатого теоретического наследия аль-Фараби, достойное место занимают работы ученых Казахстана.

Изменение социокультурной и мировоззренческой ситуации в республике позволяет поставить сложные проблемы творческого наследия аль-Фараби принципиально иначе, в контексте исламской культуры и духовности. Появляются совершенно новые интерпретации, в которых обнаруживается неизвестные данные и пласты философского учения Великого мыслителя Востока, включенного в исламскую и тюркскую традицию.

Мы не ставим перед собой цель обрисовывать целостный облик философской системы крупнейшего мыслителя раннего восточного средневековья Абу Насра аль-Фараби, поэтому, опираясь лишь на наиболее важные результаты вышеупомянутых исследований, попытаемся прояснить некоторые историко-философские вопросы, имеющие непосредственное отношение к античной традиции, антиковедческой проблематике, столь важной для становления философского учения аль-Фараби.

Начнем с проблемы, связанной с выявлением исторической судьбы античной философской традиции в период возникновения и развития арабоязычной философии эпохи аль-Фараби. В самом общем виде историческая схема перехода от античной философии к восточной и через нее к западноевропейской схоластике, а далее к концепциям Возрождения и философии Нового времени описана во всех наших учебниках и, в силу этого, представляется хрестоматийной. Однако при таком подходе, упрочившемся в западноевропейской философской историографии, возникает целый ряд вопросов. Хорошо известно, что в арабоязычной философии, в частности в трактатах аль-Фараби, текст предстает перед читателем преимущественно в виде комментариев к произведениям Платона и Аристотеля в форме так называемого парафраза, в котором отсутствует четкое выделение авторского текста в общем смысловом контексте. Отсюда у историков философии возникают сомнения в творческом характере анализируемого философского произведения, которое часто воспринимается лишь как более или менее адекватный пересказ, в лучшем случае транслирующий без особых искажений классический текст.

Как показали современные исследования, в том числе ученых нашей республики, применяемые ранее историко-философские схемы, в частности для оценки значимости ранней средневековой арабоязычной философии, часто фиксировали лишь поверхностный срез реального бытия философского знания, которое просто невозможно понять вне социокультурного контекста, задающего парадигмальные ориентиры видения пространства классического текста.

Так, переход от античного мировоззренческого космоцентризма к средневековому теоцентризму, от рабовладельческого к феодальному жизненному миру во многом объясняет специфические особенности восприятия античного философского наследия в трактатах аль-Фараби. Как это ни парадоксально, но великий вос-

точный мыслитель изучал, комментировал и постигал во многом иную античность, нежели мы. Точнее говоря, в чем-то его произведения с позиций сегодняшнего антиковедения кажутся наивными, а в каких-то уже нами утраченных за тысячелетие гранях они предстают как более глубокое видение подлинной античной традиции.

В реальной истории философской мысли взаимодействует множество неоднозначных тенденций, но пространство истинной любви к мудрости, к духовному самосовершенствованию в добре и красоте, конечно, едино. Отсюда и следует особая роль традиций Платона и Аристотеля, которые трансформируются от эпохи к эпохе, актуализируются различными мыслителями, комментируются и приобретают иное произведенческое бытие. Комментарий же есть существующая тысячелетиями естественная форма распредмечивания, приобщения к бытию в истине через вхождение в пространство классического текста. В частности, можно сделать вполне аргументированный вывод о том, что комментарии-парафразы к античным произведениям, составляющие основу текстов аль-Фараби, не умаляют самобытности и оригинальности его философского мышления, ибо «комментарии были широко распространенной в период средневековья формой выражения творческой мысли и ведения научной дискуссии» [1].

Исторические судьбы античной философской традиции в средневековом арабоязычном перипатетизме представляют научный интерес в различных срезах проблемы. Останавливаясь на отношении аль-Фараби к Платону и Аристотелю, исследователи чаще всего делают вывод о том, что он следует традиции сближения взглядов двух крупнейших древнегреческих мыслителей. Особенно это проявляется в трактате «Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля», в котором автор утверждает, «что высказанные ранее догадки о различии их систем, исходящих из двух противоположных установок, лишь по видимо-

сти очевидны, ибо на деле в них содержится одна общая цель» [2]. Согласно обычной оценке, в этом и некоторых других трактатах аль-Фараби на почве складывающейся арабоязычной философии продолжает идущую от неоплатоников традицию «платонизации» аристотелизма, стремления гармонизации и доказательства изначального единства двух великих мировоззренческих ориентаций античной духовности. При этом такое сближение рассматривается как определенный недостаток концепции восточного мыслителя, впрочем простительный, так как «здесь сказалось то историческое обстоятельство, что в эпоху раннего средневековья Аристотель воспринимался через призму неоплатонизма, в связи с тем тексты и положения в духе последнего преподносились как подлинно аристотелевские». Существует и другая интерпретация вышеупомянутого трактата, согласно которой «в этом труде аль-Фараби не стремится гармонизировать, синтезировать противоположные воззрения Платона и Аристотеля, а излагает основные проблемы их философии, выясняет их цели и задачи». Такая позиция, естественно, оценивается как свидетельство особой глубины концепции Абу Насра аль-Фараби.

Обе интерпретации, по нашему мнению, указывают на реальные стороны отношения аль-Фараби к наследию двух великих античных мыслителей, и в то же время они нуждаются в существенной корректировке. Во-первых, неясно, почему аль-Фараби, говоря, что «между обоими философами существуют разногласия в основах» [3], тем не менее посвящает свой трактат вопросу об общности их взглядов. Во-вторых, насколько правомерен вывод о том, что «мыслитель Востока указывает на естественнонаучный, натурфилософский характер воззрений Стагирита и теологический характер взглядов Платона» [4] . В-третьих, на чем вообще основывается отрицательная оценка восходящих к неоплатонизму попыток сближения мировоззренческих ориентаций двух крупнейших античных философов, и не является ли наша интерпре-

тация не менее схематичным, далеким от истины и односторонним видением проблемы.

Пытаясь ответить на подобные вопросы, мы, вероятно, должны исходить из попыток преодоления ряда традиционных для нашего антиковедения предрассудков [5] , которые во многом заслоняют от нас специфику античной философской культуры и маскируют действительные пути ее понимания.

Рассматривая существующие противоречия между философскими системами Платона и Аристотеля, нельзя схематизировать картину разногласий, исходя из дилеммы идеализм-материализм. До сих пор часто положительная оценка аристотелизма связывается с его якобы материализмом, а отрицательная – с платонизмом, особенно резкая в отношении неоплатонизма соотносится с присущим этому философскому направлению объективным идеализмом. На самом же деле такая точка зрения не учитывает сложности целого ряда далеко не однозначных историко-философских подходов. Так, в одном из самых фундаментальных и доказательных в XX в. подходов к реконструкции специфики античной философии, в концепции А.Ф. Лосева, обосновывается принципиально иное понимание проблемы, при котором суть расхождений крупнейших древнегреческих мыслителей видится в столкновении умеренного идеализма Платона и непримиримого идеализма Аристотеля. При этом показывается, что «Аристотель критикует идеи Платона не потому, что они для него слишком идеалистичны, но потому, что они для него слишком малоидеалистичны» [6]. Более того, между двумя мировоззренческими и смысложизненными ориентациями в рамках единого объективно-идеалистического парадигмального видения мира происходил как внешний, так и внутренний, проблематизирующий первоосновы, философский диалог. Можно согласиться с аргументированным выводом А.Ф. Лосева: «Аристотель критиковал мир идей Платона за его изоляцию от мира вещей, не понимая диалектиче-

ской природы порождающей модели, которая одновременно и в телах, и вне всяких тел. В ответ на это Платон критикует мир идей Аристотеля тоже за изоляцию этого мира от мира вещей, не допуская того, чтобы причина вещей имела самодовлеющее и самозамкнутое бытие и не была бы их порождающей моделью» [7].

В историко-философском исследовании в еще большей степени, чем в других областях философии, необходим, по нашему 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 гносеологическая дилемма идеализм-материализм не будет, в частности, переноситься в аксиологическую плоскость, появится 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 вводимых 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., как правило, многовековую историю его прочтения в рамках возникающей школы и более широкой комментаторской традиции. При этом наше антиковедение должно учитывать и ограниченность собственных подходов, иногда восходящих к принципиальным недостаткам интерпретации античности в рамках прежде всего гегелевского видения всемирной философской истории через призму принципиального европоцентризма и селективного восприятия значимости целого ряда историко-философских традиций. В частности, довольно часто в нашей литературе критикуется искажение взглядов Платона и Аристотеля в концепциях неоплатонизма,

арабского перипатетизма и других с использованием терминологии типа «псевдо-Платон, псевдо-Аристотель» и т.п. Здесь складывается парадоксальная установка на отлучение от подлинного понимания, спустя тысячелетия, исходя из нашего книжного знания текстов тех мыслителей далекого прошлого, для которых платонизм или аристотелизм были не только и не столько буквой, а живым способом бытия их духовности.

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 побеги 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.

Человечеству потребовался очень большой срок для того, чтобы уже на уровне обыденного сознания, отражающего реалии господства сферы заботы и добывательства, начать осознавать приоритет общечеловеческого над партикулярным, внутреннее единство разительно противоположных ликов культуры. Вот почему следует высоко оценивать попытки мыслителей далекого прошлого, в частности 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 построениях, но прежде всего в гуманизме, пронизывающем античное философское наследие.

Вопрос о влиянии традиции неоплатонизма в сближении Платона и Аристотеля на средневековых арабоязычных философов, в том числе аль-Фараби, также нуждается в специальном рассмотрении. Во-первых, в антиковедении давно пора преодолеть шаблоны и стереотипы в оценке философской значимости неоплатонизма в общечеловеческой культуре, перестать сводить богатейшее его содержание к чистому мистицизму и экзальтированной религиозности. «Трудно доказать, – справедливо замечает А.Ф. Лосев, – что начальный период античной философии – натурфилософия VI – V вв. до н.э. является только примитивом в сравнении с последующим тысячелетием, что Платон и Аристотель только заложили фундамент для последующего философского развития и что субъективизм последнего тысячелетия создал небывалые формы тончайшего философского развития, представленные к тому же огромным литературным наследием» [8].

Во-вторых, сам неоплатонизм, также как аристотелизм, включая средневековый арабоязычный перипатетизм аль-Фараби, были живыми продолжениями единой традиции античной культуры, в которой философия Платона при рассмотрении целого ряда мировоззренческих проблем настолько сливалась с концепцией Аристотеля, что для их разграничения в конкретных случаях необходимо разрабатывать специальные во многом спорные аналитические интерпретации, часто умерщвляющие исследуемое целое. Говоря другими словами, неоплатонизм и аристотелизм при всей их противоречивости являлись взаимодополняющими способами исторического бытия как философии Платона, так и Аристотеля, их сущностного единства в продолжающейся жизни античной философской традиции. Не случайно наблюдаются

разногласия среди специалистов в оценке теоретического наследия аль-Фараби и других крупнейших представителей средневековой арабоязычной философии, которых относят то к неоплатоникам, то к перипатетикам [9] , хотя, разумеется, полученное Абу Насром среди современников признание его как Второго (после Аристотеля) учителя свидетельствует в пользу аристотелизма.

Нуждается в уточнении, по нашему мнению, и обычный вывод о естественнонаучном и натурфилософском характере воззрений Стагирита и его последователей и о теологическом характере взглядов Платона. Разумеется, зачатки естественнонаучного знания античного мира и средневековья связаны прежде всего с аристотелизмом, однако более целостное понимание природы, астрономические и, особенно основанные на концепции эманации, космогонические взгляды представляют собой пеструю смесь разнообразных воззрений с преобладанием неоплатонических элементов. На современном уровне понимания проблемы становится вполне ясной ошибочность отлучения традиции Платона от античной и последующей науки. Можно согласиться с тем, что специфические особенности зарождающейся науки, ее самоопределение в пространстве теоретического мышления потребовали разработки целого ряда научных парадигм, среди которых особое значение имели атомизм Левкиппа-Демокрита, континуалистская программа Аристотеля, программа теоретического обоснования древнегреческой математики в пифагореизме и платонизме [10].

Относительно теологического характера взглядов Платона и его последователей по сравнению с Аристотелем можно сказать, что это утверждение далеко не в полной мере раскрывает сложность проблемы. Если принять этот вывод за аксиому, то становится совершенно неясным, почему в рамках ортодоксальной религиозности католицизма, как, впрочем, и в мусульманской традиции, восходящей к каламу, используются и даже канонизируются построения, основанные, прежде всего,

на специфической интерпретации взглядов Аристотеля и его последователей. Так, при всем нашем желании мы не можем отказать не только средневековому томизму, но и современному неотомизму в генетическом родстве с определенным кругом идей Аристотеля.

Это не означает, что концепция Платона менее часто используется в рамках религиозного мировидения. Дело в том, что догматизированной официальной теологии, т.е. экзотерической религиозности, в большей степени подходит рационально-логизированный космос Аристотеля, превращенную форму которого подгоняют и отождествляют с картиной мироздания, богоданной в священном писании. Вторичный круг церковного восприятия идей, создателями которых являлись экзальтированные носители личностной религиозной харизмы, также требовал их формально-логической обработки для отлития в массовые непротиворечивые идеологические клише. И здесь незаменимым инструментом являлась специфически интерпретированная логика Стагирита. Вот почему, несмотря на естественнонаучный, натурфилософский характер многих взглядов Аристотеля, теологизм присущ его концепции не в меньшей степени, чем Платону. Кроме того, существует иной эзотерический тип религиозности, характеризующийся экстатическим восприятием откровения как высшего восторга индивидуальной души, сливающейся с небесным абсолютом. При этом эзотерическая религиозность – феномен первичный, экзотерическая – вторичный, хотя не столько в хронологическом, сколько в генетическом смысле. Оба типа принадлежат к элитарной, а не к массовой религиозности, за исключением разве что периодов социальных потрясений и катаклизмов.

В христианстве эзотерическая религиозность восходила к традиции Псевдо-Дионисия Ареопагита и Августина эпохи ранней патристики и была первоначально связана с неоплатонизмом (Плотин, Порфирий, Прокл). В дальнейшем эта религиозность приобрела причудли-

вые формы как на Западе, так и на Востоке. В частности, в мусульманском мире ее носителями были последователи суфизма. Именно этот тип религиозности более близок в своих мировоззренческих основах определенным образом истолкованному платонизму.

В исследованиях казахстанских философов [11] специально проанализирован вопрос об отношении аль-Фараби к господствующему религиозному мировоззрению в сопоставлении с античной дилеммой философия – религия. При этом ясно показывается, что в условиях средневекового мировидения теоцентризм социокультурного окружения почти полностью исключает материализм и атеизм в качестве смысложизненной позиции мыслителя.

Вообще, переход от античного мировосприятия к средневековому существенным образом трансформировал пространство личностного саморазвития, которое определялось господствующими мировоззренческими, смысложизненными и практическими ориентациями эпохи. В русле античной культурной традиции пробуждающееся чувство самоценности индивида, освобождающегося от родовых и религиозных ориентиров, восходит к античным софистам, Сократу и представителям сократических школ. Не случайно эпоха их деятельности определяется как период перехода «от объективного космологизма к субъективному антропологизму» [12]. Причем весьма интересным является проведение исторических сопоставлений по вопросу отношения к господствующей религиозности в античности и раннем мусульманском средневековье.

В недрах древнегреческой демократии впервые в античной культурной традиции стало зарождаться понимание самоценности человека как гражданина полиса, способного к внутреннему целеполаганию, к свободе. Если раньше не только раб, но и свободный гражданин был полностью скован родовой моралью и религиозными установками как жесткой заданной системой внеш-

ней целесообразности поведения, то социально-экономическое и культурное развитие Греции рубежа V в. до н.э. породило условия для изменения мировоззренческих ориентаций определенных слоев общества.

Можно, по нашему мнению, сопоставив некоторые ключевые социокультурные реалии Древней Греции, Индии и Китая, даже говорить о переломном времени – «осевой эпохе» зарождения личностного самосознания, однако не в смысле рождения «философской веры», как утверждал Карл Ясперс, а как объективного процесса истории, подобного эпохе неолитической революции.

Первоначально новая антропоцентристская ориентация мировоззрения была очень далека от уровня массового сознания и существовала лишь в мышлении отдельных идеологов той или иной социальной группы или класса. Такими идеологами своего времени явились софисты, которые провозгласили устами Протагора: «Мера всех вещей – человек, существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют» [13]. Но что же является мерой самого человека, его личностной характеристикой? Ответ был однозначным – свобода.

Софисты первыми провозгласили требование свободы индивида, прежде всего, в нравственно-духовной сфере личностного бытия. Но так как свобода реализуется в выборе определенного поведения, то возникает проблема его индивидуального критерия. Ясно, что такой выбор обусловливается интересами личности, но какими? Парадокс заключается в том, что, порвав с космоцентризмом, земным выражением которого оказывается социоцентризм античного полиса – государства, освободившийся, казалось бы, человек-атом начинает метаться, теряя иерархию ценностей и жизненных целей. Избрав позицию антропоцентризма, т.е. поставив себя в центр мироздания, человек, как правило, приходит к абсурдности уровня личностного бытия, к крайнему субъективизму и релятивизму. Софисты прошли мимо действительной человеческой свободы, ибо, сде-

лав себя центром и точкой отсчета, они объявили утилитарную полезность всеобщей мерой, встали на позицию своецентризма и своемерия. Такой «своецентризм может быть индивидуальным, групповым и т.д., вплоть до антропоцентризма, когда человечество мнит себя смыслом существования всей Вселенной, а стало быть, и ее универсальной объективной диалектики» [14].

Для характеристики субъективизма мироощущения древнегреческих софистов А.Ф. Лосев предлагает использовать понятие «декаданс», под которым понимается «не отрицание объективных ценностей, но стремление перевести их обязательно на язык чувственных ощущений» [15] . И в этом более широком смысле понятие декаданса характеризует мировосприятие не только софистов, но и Сократа, киников, киренаиков и других представителей сократической традиции от античности до наших дней.

В то же время Сократ резко критикует релятивизм софистов. В отличие от софистов, для него истина имеет всеобщий характер, но в то же время она антропологична, личностна как голос своего «даймония», и носит экзистенциальный, как сказали бы сейчас, характер. Правота Сократа всегда с привкусом иронии, ибо в ней острота субъектной диалектической мысли неотделима от его чувственного бытия. Очень интересно и важно то, что Сократ не делал записей основных положений своего учения. Для него субъектная диалектика иронии принципиально не может быть опредмеченной в тексте, стать безличной философской рукописью и предметом канонизации, готовым жизненным рецептом для ближайших учеников и более отдаленных адептов нового учения. Произведенческое бытие философии Сократа есть образ жизни вырабатываемый на глазах учеников и для них. Философскую истину нельзя просто знать, ибо она формируется как особый способ отношения к себе и универсуму, в котором достигается парадоксальная гармония мышления и образа жизни личности.

Сократ и представители сократических школ – предтечи антропологической традиции культуры, хотя их субъективизм возникает в рамках античного мировосприятия, для которого более характерен принципиальный и даже абсолютный объективизм. «Даже крайние субъективисты, – замечает в этой связи А.Ф. Лосев, – индивидуалисты, идеалисты античности в конечном счете являются представителями объективизма и всегда так или иначе исходят из абсолютного факта космоса» [16].

В последующей античной философии, в частности в концепциях платонизма и аристотелизма, произошло определенное размывание принципа сократической иронии и уменьшение антропоцентристских мировоззренческих ориентаций, ибо социокультурные реалии последующей эпохи в значительно меньшей степени способствовали убеждениям об особой самоценности индивидуального личностного бытия. Более утонченными становились представления о свободе как основе самореализации человека. Если одно из основных положений сократической традиции – «счастлив только свободный» [17] воспринималось без оговорок, то в экспликации понятия свободы и счастья наметились различные подходы.

Казахстанские исследователи античной культуры в этой связи обращали внимание на то, что К. Маркс специально останавливается на противоречии между мировоззренческими и смысложизненными ориентациями Демокрита и Эпикура, представителей альтернативной платонизму и аристотелизму философской парадигмы, различие которых наиболее ярко проявилось в практической философии. По известной оценке, «Демокрит вынужден...перейти к *опытному наблюдению*... Неудовлетворенный философией, он бросается в объятия *положительного знания*... Но он не нашел того, чего искал». В лице Эпикура – перед нами совершенно противоположная фигура. В философии он находит *удовлетворение* и *блаженство.* «Ты должен служить философии, – говорит

Эпикур, – чтобы достигнуть истинной свободы. Тому, кто подчинился и весь отдался ей, не приходится долго ждать; он тотчас же становится свободным. Ибо само служение философии есть свобода».

…*Эпикур презирает положительные науки*, так как они, по его мнению, ничем не содействуют достижению истинного совершенства [18].

В более общем смысле можно сказать, что в докторской диссертации Карл Маркс фиксирует пример диаметрально противоположных ориентаций двух крупнейших античных философов, один из которых являлся персонификатором теоретически духовного, а другой практически духовного способов освоения мира. Важно то, что Маркс обращает здесь внимание не на уровень духовности, а на ее направленность, на сущностно различные ценностные и мироотношенческие мотивации, детерминирующие практическое поведение личности, постигающей мир, внешний и внутренний. При этом каждый определенный способ духовного освоения мира включает в себя специфическую систему категориальных определений и ценностей культуры, носителем и продолжателем которой выступает человек, творящий себя как личность в сотворчестве с каким-либо ликом культуры.

Интересно, что в рамках платоновско-аристотелевской философской парадигмы также обсуждалось противоречие между мировоззренческими и смысложизненными ориентациями двух крупнейших античных философов. «Итак, – пишет аль-Фараби, – о различии их деятельности и образа жизни: Платон воздерживался от ряда мирских дел, презирал их и предостерегал от них во многих своих высказываниях, предпочитая сторониться их, в то время как Аристотель занимался тем, чего избегал Платон: он владел значительной собственностью, был женат, обзавелся потомством, состоял везиром у царя Аль-Искандара, предавался мирским делам» [19]. И хотя нарисованный здесь образ Стагирита далек от историзма, но общее различие в образе жизни зафиксировано довольно точно.

Это противоречие в смысложизненных целях и практических ориентациях образа жизни особенно сказалось на исторических судьбах последователей платонизма и аристотелизма. Отрешенность от суеты жизни и внутреннее самоуглубление последователей Платона часто приводила к экстатизации и сакрализации философских размышлений, обожествление универсума выразилось в концепции эманации духовности, которая, подобно энергетическому потоку, пронизывает все иерархические уровни мироздания. «Все божественные души, – пишет, например, Прокл в трактате «Первоосновы теологии» (§ 201), – троякие энергии: одни – как души, другие – как восприявшие божественный ум и третьи – как зависимые от богов. При этом, с одной стороны, они осуществляют провидение для Вселенной как боги; с другой же – все познают благодаря мыслительной жизни и с третьей – движут тела благодаря своему наличному бытию» [20].

При таком подходе к мирозданию философия во многом мистифицировалась и превращалась в сакральное знание, целью которого было достижение сокровенной гармонии человека с божественным античным космосом. На смену сократической иронии приходит неоплатонический духовный экстаз, состояние одержимости и воодушевленности Софией, неслиянным единением макро- и микромира: «Все – во всем. Однако в каждом – особым образом. Действительно, в сущем и жизнь, и ум, в жизни – и бытие, и мышление, в уме – и бытие, и жизнь; но все существует в одном случае мыслительно, в другом – жизненно и в третьем – сущно (§ 103)» [21].

4.2 Критика европоцентризма и новый образ мусульманской философии

В исследованиях казахстанских ученых последних лет делается попытка целостного рассмотрения учения Абу-Насра аль-Фараби в единстве социокультурного,

философского и личностного контекстов творческого наследия великого энциклопедиста средневекового Востока. Разумеется, здесь мы имеем дело с феноменом вторичной античности, т.е. с актуализацией в современных условиях духовности античного мира уже преломленной распредмеченной и вновь текстуально опредмеченной в отстоящую от нас на тысячелетие эпоху, которую иногда называют Ренессансом.

В связи со вторичной природой рассматриваемой античности возникает довольно непростой вопрос о том, какую научную ценность имеет для современного антиковедения исследование образа античности, который сложился в духовной атмосфере раннесредневекового мусульманского Востока? Не приведет ли учет подобного рода образов античности к недопустимому искажению подлинно научного антиковедческого знания?

Отвечая на закономерные вопросы подобного рода, необходимо, по нашему мнению, учитывать существенную трансформацию современного методологического мышления вообще, в том числе 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 актуально существующие и просто виртуально возможные смыслы изучаемой культуры.

Хорошо известным примером подобного рода является хайдеггеровское видение античной философии, которое до сих пор некоторыми из специалистов отлучается от антиковедческой науки в силу парадоксаль-

ности ракурса восприятия и необычности интерпретации феномена древнегреческой духовности через переосмысление в рамках собственных концептуальных построений метафизических первооснов. Хотя, если разобраться, то подобная традиция начинается уже с гегелевского образа античной философии, который в большей степени опирался на концептуальные предпосылки системы, нежели на строгое следование доступной для его времени фактологической данности. Но признание этого важного методологического положения влечет за собой довольно очевидное следствие, а – именно: концепцию не только допустимости, но и естественности множества образов античной философии, продуцированных в принципиально не совпадающих, возможных социокультурных и личностных философских мирах.

Более того, чем необычнее актуализируемый ракурс видения античной культуры, тем вероятнее прирост действительно нового историко-философского знания. Инаковость восприятия предметной области в данном случае вовсе не преграда, закрывающая путь к подлинной историко-философской научности, а необходимое условие, препятствующее искажению научного результата, в котором важна конкретность как искомый синтез многообразных, взаимопроникающих и взаимоотрицающих исследовательских подходов. Поэтому изучение сложившегося в духовной атмосфере раннесредневекового мусульманского Востока, в первую очередь, в произведениях аль-Фараби, образа античной философии имеет большую научную ценность для современного антиковедения. Эта ценность возрастает и в связи с тем немаловажным обстоятельством, что античная культура явилась духовной первоосновой как европейской интеллектуальной традиции, так и во многом тысячелетних духовных исканий исламского Востока. Пытаясь в сложном и противоречивом мире наладить мировоззренческий диалог с населяющими его народами, мы нередко наталкиваемся на стену взаимного непонимания, прео-

долеть которую возможно лишь при более глубоком знакомстве как с античными культурными истоками, так и с историческим развитием мусульманской духовности.

Относительно вторичного характера восприятия античной философии через арабоязычную культурную традицию тоже следует, по нашему мнению, сделать определенные разъяснения. Дело в том, что очень трудно вообще определить первичный, подлинный образ античной философии, который мог бы выступать в качестве своеобразного исследовательского эталона. Если взять прежнее марксистское антиковедение, то для преобладающего числа работ в этой области своеобразной дисциплинарной матрицей, изначально определяющей ракурс исследовательского подхода, была интерпретация античности, заданная в своих существенных параметрах еще гегелевским пониманием всемирного историко-философского процесса. Разумеется, материалистическое переосмысление гегелевской антиковедческой парадигмы позволило антиковедению подняться на качественно иной уровень исследования специфики античной философии по сравнению с тем, что было характерно для периода классической немецкой философии.

Однако на фоне бесспорных достижений все явственнее проступают существенные недостатки нашего концептуального подхода к античной культуре. Пожалуй, наиболее серьезный из них – это излишняя категоричность многих суждений, исключение возможности принципиально иных интерпретаций фактологической данности. В исследовательской работе мы не всегда выходим на уровень методологической рефлексии, часто не отдаем себе ясного отчета в том, что не только у мыслителей далекого прошлого, но и у нас восприятие античности носит вторичный, опосредованный характер. Ведь создаваемый нашими коллективными усилиями образ античной философской культуры во многих существенных параметрах является производным от социокультурных, когнитивных и личностных параметров

стремительно меняющейся духовной атмосферы современной постиндустриальной цивилизации.

В этом плане необходимо также обратить внимание на вопрос о методологической установке европоцентризма и ее влиянии на современное антиковедение. Казалось бы, вопрос этот принципиально давно решен, можно назвать достаточное число исследований, в том числе казахстанских ученых, в которых критикуется данная методологическая установка. Ясно, что с существующей антиковедческой методологией европоцентризм, как впрочем и иной подобный центризм, в принципе несовместим. Однако с элементами этого методологического подхода мы довольно часто встречаемся в антиковедческой литературе, и не только на Западе. Возникает резонный вопрос о том, почему же нам трудно полностью освободиться от рецидивов этого отвергнутого и многократно осужденного подхода? Пытаясь ответить на этот вопрос, имеющий значимость для развития антиковедческих исследований, прежде всего в нашем регионе, мы должны отдавать себе отчет в том, что установка европоцентризма не является какой-либо совершенно чуждой и извне навязанной методологической конструкцией.

Если бы дело обстояло подобным образом, то научной критики порочной методологии было бы вполне достаточно для того, чтобы больше не возвращаться к этому вопросу. На самом же деле корни европоцентристских взглядов уходят в глубь господствующей дисциплинарной антиковедческой парадигмы, в которой до сих пор при оценке исторической судьбы античного философского наследия полностью доминируют ориентации на историю духовной культуры Западной Европы, в значительно меньшей степени исследуется линия духовности от Византии к Руси, и в наименьшей мере проанализирована преемственность мировоззренческих и смысложизненных ориентаций от античности к арабоязычному Востоку и далее к современному мусульманскому миру.

Эти корни еще и в том, что мы читаем, переводим, интерпретируем классическое восточное философское наследие глазами европейской культурной традиции, выражая принципиально иное содержание в привычных для нас категориальных схемах мышления. Известное же в культуре XX в. явление так называемого Восточного Ренессанса затронуло прежде всего более экзотические для сознания европейцев феномены духовной культуры Индии и Китая. Не менее интересные и сложные для восприятия проблемы философского плана, касающиеся мусульманского Востока, оставались для специалистов в тени, так как преобладала установка на однозначность характеристики духовности этого региона как полностью религиозной, в которой якобы невозможно заметить ничего, кроме монолитного исламского духа.

Такого рода взгляды постепенно преодолеваются в современном антиковедении Казахстана. Все более ясно становится то, что для ускорения этого процесса необходимо прежде всего изменить все еще господствующую в антиковедении редукционистскую логику исследования, согласно требованиям которой мы сводим живое целое ко все более простым, дефинитивно сформулированным положениям до тех пор, пока в результате не получаем своеобразные вербально сформулированные атомы и пустоту. Достигнутая при этом простота и однозначность конечных выводов ведет, вопреки распространенным иллюзиям, не к большей научной достоверности, а, напротив, закрывает путь к анализу конкретной философской ситуации.

В исследованиях творческого наследия аль-Фараби, которое ведется учеными Казахстана, ныне реализуются современные методологические подходы. Это, в первую очередь, касается рассмотрения учения великого восточного мыслителя в пересекающихся социокультурных контекстах античного философского наследия и средневековой арабоязычной культуры. Особый интерес представляют социально-этические и политиче-

ские взгляды аль-Фараби. Дело в том, что это область, в которой средневековый мусульманский Восток почерпнул более глубоко из античной культуры, чем Западная Европа того времени. В основном, можно принять оценку известного французского культуролога А. Койре: «Не будучи с ним достаточно хорошо знакомым, арабский мир все-таки знал Платона гораздо лучше, чем его могли знать латиняне. В частности, он был знаком с платоновским политическим учением. Поэтому...начиная с Фараби – наименее изученного, но, быть может, самого крупного исламского философа, – политическая доктрина Платона занимает свое место в арабской мысли» [22].

Действительно, обращение к наследию Платона для разработки собственной гражданской философии, которая должна, с одной стороны, рассмотреть нравы и действия личности, а с другой – законы человеческого общежития, – большая заслуга раннесредневековой арабоязычной философии. До сих пор при обсуждении проблемы человека и общества мы отталкиваемся от платоновского решения вопроса. Именно Платон впервые в истории философско-социологической мысли сумел показать, что жизнь человека управляется не природными закономерностями, а законами общества. При этом государство понимается как необходимый гарант всеобщей общественной системы правовых, политических, нравственных, художественных, религиозных, философских и иных духовных ценностей, приобщение к которым и превращает человекоподобное животное существо в человека как гражданина государства.

Говоря несколько иначе, Платон стал понимать под человеком не отдельного телесно представленного индивида, а личность, которая возникает лишь в результате приобщения к какой-либо ипостаси общечеловеческой духовности. Более того, фактически здесь обосновывалась концепция двоякого акта рождения: индивида в материнском лоне, а человека как личности – в лоне общечеловеческой духовности, форпостом ко-

торой в окружающем мире варварства и должно являться государство. Сохранить этот очаг духовности, спасти его в суровую годину испытаний – в этом видится главное назначение гражданина, который в силу этого рассматривается как единичное воплощение государства, всегда готовое ради последнего пожертвовать своим телесным существованием. Не случайно при обсуждении достоинств идеального государства Платон практически не касается вопроса о личном интересе гражданина, ибо единичное не может иметь интересов, отличных от всеобщего, которое и наделяется всеми атрибутами субъектной достаточности, т.е. становится реальным субъектом, сводящим человека к роли простого инструментального предиката, говорящего орудия государства.

По сути дела, здесь мы встречаемся с социальным, точнее говоря, социумным парадоксом: вне государства индивид не может стать личностью, так как перекрыты пути приобщения к общечеловеческой духовности, но и в том идеальном государстве, которое описал Платон, стать личностью также очень трудно, практически невозможно, ибо субъектная достаточность полностью отчуждена от человека, узурпирована всеобщими социумными структурами. Казалось бы, на самой вершине этой государственной пирамиды остается пространство для личностного самосовершенствования. Не случайно способностью к нему наделяются правители, философы и даже воины-стражи. Однако в обществе всеобщего рабства личность не сможет вырасти ни в казарме, ни во дворце, а подавляющее большинство философов скоро утратят интерес к созерцательной деятельности или превратятся в персонификаторов идеи государственности.

Как мы знаем, платоновская концепция идеального государства в полной мере не была воплощена в жизнь, что, впрочем, не помешало использовать в истории человечества отдельные образцы этой социумной модели, внедрение которых в реальность сопровождалось, с одной стороны, самыми возвышенными призывами и

лозунгами, а с другой – массовым истреблением инакомыслящих. Тысячелетние размышления над социумным парадоксом идеального государства Платона во многом способствовали появлению многочисленных концепций, претендующих на объяснение природы социального отчуждения, известных в интеллектуальной традиции от средневековья до наших дней.

Для арабоязычных же средневековых философов интерес к политической доктрине Платона стимулировался еще и тем немаловажным обстоятельством, что в идеальном государстве устанавливалась земная субординация, которая, как им казалось, отражает и представляет иерархическую структуру мироздания. Такая идея отыскания сокровенной гармонии, пронизывающей макрокосмос божественного бытия и микрокосмос бытия человеческого, выглядела в глазах средневековых мыслителей очень привлекательной. Конкретизацией подобного философского подхода явилась разработка учения об идеальном, в терминологии аль-Фараби, добродетельном городе, в котором возможно приобщение всех его жителей к интеллектуальному и нравственному развитию. Продолжая идеи Платона, аль-Фараби их существенно переосмысливает, в силу чего построенная им социальная утопия выглядит гораздо более гуманней по сравнению с античным оригиналом. «Так же как и Платон, аль-Фараби делит людей в соответствии с родом их общественно полезной деятельности, но его деление не создает впечатления резкого неравенства среди людей, их всех объединяет общность цели – достижение счастья через самосовершенствование, вне зависимости от занимаемого ими положения» [23].

Во главе добродетельного города становится уже не философ, а законодатель – имам, соединяющий светскую власть с духовной. Хотя для аль-Фараби, также как и для других крупных арабских мыслителей, философия выше ортодоксальной исламской религиозности. В этом смысле можно согласиться с А. Койре, который замеча-

ет: «Впрочем, вполне возможно, что истинное, эзотерическое и тщательно скрываемое от широких кругов верующих учение Авиценны – а может статься, и Фараби – является столь же и религиозным и даже антирелигиозным, как и учение Аверроэса» [24].

Нам трудно перевести это суждение из сферы возможного в область достоверного. Для этого недостаточно хорошо изучен личностный контекст творчества, вне актуализации которого невозможно аргументированнее вести речь о том, в чем же сокровенное учение мыслителя отличалось от доступного нам текстуально, можно ли вообще ставить вопрос о соотношении экзотерического и эзотерического применительно к философии аль-Фараби? Но может быть недостаточность фактологических материалов и ограниченность теоретических подходов восполнит в какой-то мере художественно-духовный способ постижения проблемы? Во всяком случае, к творческому пути и личности аль-Фараби в нашей республике обращаются не только ученые, но и писатели.

Рассмотрев под углом зрения нашей темы некоторые особенности социокультурного и личностного контекстов творческого наследия Абу Насра Мухаммада аль-Фараби, мы должны вернуться к сердцевине его философии, т.е. к логическому учению.

4.3 Логика Аристотеля и логика аль-Фараби

Говоря о влиянии античной традиции на восточную философию, надо сказать, что самые серьезные научные результаты получены в области сопоставительного изучения античной логики и логики аль-Фараби. Разработка этой проблематики осуществляется исходя из специфических интересов самой истории философии, в частности изучения духовного наследия Востока, из потребностей разработки теории диалектики, из особенностей ряда исследований по истории и теории культуры, в том числе по генезису естествознания как феномена познавательной культуры.

В современной истории культуры 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 требовался не только и не столько знаток языка, сколько философ. Такие знатоки философии, способные непосредственно распредметить 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.

Когда речь идет о комментаторском характере многих произведений арабоязычных средневековых мыс-

лителей, то нужно принимать во внимание то, что мы пользуемся нашим понятийным языком для описания и оценки совершенно другой интеллектуальной культуры. Уничижительное понимание комментаторства сложилось в гораздо более позднюю эпоху европейской культуры, когда уже рушились своды схоластической картины мироздания и на смену духовности наследования традиции приходила духовность просвещения. В описываемую же эпоху средневековья сам статус комментаторской деятельности был очень высок, и то, что аль-Фараби вошел в европейскую культуру прежде всего как великий комментатор сочинений Аристотеля, свидетельствует о высокой оценке его собственной философии и логики. Дело в том, что наиболее сложными для понимания оказались именно логические трактаты Стагирита. Абу Наср аль-Фараби был одним из первых мыслителей мусульманского Востока, творчество которого позволило возродить в средневековой культуре уникальный мир античной логики.

Ученые нашей республики стремятся всесторонне рассмотреть особенности логического учения своего великого земляка (развалины древнего города Фараб, позднее известного как Отрар, находятся в Южно-Казахстанской области Республики Казахстан), обращая внимание на взаимосвязь логики с общемировоззренческими ориентациями мыслителя, с наукой о языке, с онтологией в категориальной системе аль-Фараби. Особый интерес исследователей привлекает учение мыслителя о способах и методах силлогистических рассуждений (аподиктических, диалектических, софистических, риторических, поэтических). В научный оборот к настоящему времени вовлекаются многие из более чем 40 дошедших до нас трактатов аль-Фараби, посвященных логико-гносеологическим проблемам. Сердцевину его исследований составляют комментарии к «Органону» Аристотеля, а также логические размышления о круге проблем, очерченных его великими древнегреческими предшественниками.

Один из первых и наиболее спорных вопросов касается самой специфики логики Стагирита. Как известно, существует достаточно устойчивая, тысячелетняя традиция считать Аристотеля, в отличие от Платона, создателем формальной логики, а, следовательно, предтечей всех исследуемых логических систем, инвариантных относительно закона запрета противоречия, от античности до современных построений математической логики. При этом абсолютизируется содержание ряда частей «Аналитик», интерпретация которых в традиционном духе подкрепляет такую трактовку аристотелевского наследия, и в то же время не обращается серьезного внимания на логические идеи «Метафизики» и особенно «Топики», известной в течение длительного времени под названием «Диалектика».

Возможна принципиально иная позиция, согласно которой Аристотель рассматривается как диалектик, непосредственный предшественник Гегеля в сфере диалектико-логического мышления. Разумеется, простое сопоставление концептуальных подходов выглядит не всегда доказательным, тем более что античная диалектика, в отличие от классической немецкой диалектики, во многом еще статична и антиисторична, ее социальные построения ориентируются, скорее, на универсальные закономерности космоса, чем на разгаданные законы общества. Тем не менее, общим интеллектуальным фоном, на котором возникает логика Стагирита, является наивно диалектическая философия периода ранней классики.

В непосредственном созерцании перед первыми древнегреческими философами раскрывался целый мир, в котором все изменчиво, «все течет» («панта рей»), вследствие чего «в одну и ту же реку вступаем и не вступаем», потому что «на входящих в ту же реку набегают все новые и новые воды». Но если все вокруг преходяще, если каждая вещь обладает противоположными качествами, а борьба в мире всеобща и все рождается благо-

даря борьбе и в силу необходимости, то неизбежно возникает мысль о единстве мироздания, которое как бы снимает действительную противоречивость сущего.

Так, Аристотель прекрасно понимал, «что вещи противоположны сами себе: ведь иногда бывает, что одно и то же в одно и то же время и велико, и мало, ибо по сравнению с одним оно мало, а по сравнению с другим оно *же* велико, поэтому одно и то же бывает в одно и то же время и большим, и малым, так что оно допускает в одно и то же время противоположности» [25] («Категории» VI. 56, 35). О таких противоположностях бытия, как мир отдельных чувственно-воспринимаемых вещей, писали все известные греческие философы, от Фалеев до Демокрита, представители так называемого космологического периода античной классики.

Эту же противоречивость находили в правах, поступках и обычаях людей софисты, Сократ, философы сократических школ (киники, киренаики, мегарцы) в антропологический период античной классики. В это время происходил переход к рассмотрению всеобщего в самом человеке, в сфере самоощутимости и рефлексии. Первый подход к познанию того, что «лишь единство противоположностей есть истина», заключался в философском осознании чувственной конкретности, противоречивости сущего как в сфере бытия, так и в области сознания. Такое чувственно-конкретное ко времени Платона осознается уже с множеством определений, как гармония и единство в многообразии, не как хаос, а как космос.

Важно подчеркнуть, что для древнегреческого философа периода классики нет сомнения в чувственной конкретности, противоречивости космоса как наивысшего выражения протекающего мирового процесса. Для него чувственно-конкретное есть реально существующее, в единстве сросшиеся противоположные качества окружающих вещей. Сомнения же проявляются в несколько другом. Можно ли из чувственной конкретности окружающего мира сделать вывод о противоречивости сферы

всеобщего, т.е. конкретности самого понятия истины, через которое постигается мир сущего? Какова природа единства как гармонии противоположных начал, сходящихся в тождество? Является ли это тождество истиной или лишь обманчивой видимостью ее?

Прежде всего, что же имели в виду под понятием истины в эпоху Платона и Аристотеля? В диалоге «Филеб», в котором впервые в античной классике вводится понятие истины, Платон устами Сократа говорит: «И знание отлично от знания, поскольку одно направлено на возникающее и погибающее, другое же на то, что не возникает и не погибает, но вечно пребывает тождественным и неизменным. Имея в виду истину, мы сочли это последнее знание более подлинным, чем первое» («Филеб» 61 е) [26]. Здесь мы видим, что первое знание, или, выражаясь точнее, знание в первом приближении открывает лишь чувственную оболочку вещи. «Истиной» же вещи Платон называет ее сущность, которая остается неизменной, тождественной себе при всех метаморфозах, изменениях, происходящих с вещью.

В данном случае истина сближается у Платона с законом жизни вещи, с ее идеей. Ведь, как известно, сама идея в античной диалектике понималась как видимая умом, или «умная» сущность вещи. Такое сближение оправдано, с одной стороны, тем, что «закон и сущность понятия однородные (однопорядковые), или вернее, одностепенные, выражающие углубление познания человеком явлений, мира...» [27]. С другой же стороны, при таком подходе природа истины мистифицируется, ибо закон, по мысли Платона, образует сферу особой сверхприродной действительности, которая формирует мир чувственно воспринимаемых тел.

Как мы видели на примере платоновской концепции идеального государства, именно «закон, основанный на разуме, является для Платона самой высокой категорией в его мировоззрении как относительно общественно-политической и моральной областей, так и относительно

всего космического распорядка» [28]. Из этого неизбежно следует, что «закон для Платона – абсолютен» [29].

Этот абсолютный закон определяет необходимость платоновских идей как родовых обобщений, порождающих моделей, являющихся имманентными принципами конструирования вещей. Мир этих идей и есть истина в понимании Платона. Можно ли сказать, что этот мир идей диалектичен, т.е. является конкретным мыслительным аналогом действительного мира?

В «советском» антиковедении в течение длительного периода на этот вопрос преимущественно отвечали отрицательно, ибо платоновская «идея» понималась как «элементарная абстракция, общее понятие, метафизически противопоставленное чувственным вещам» [30]. К настоящему времени все чаще ставится под сомнение утверждение о метафизической оторванности, т.е. трансцендентности мира идей Платона по отношению к миру вещей. В этой связи известная критика теории идей Платона его учеником Аристотелем, которая, по мнению В.Ф. Асмуса, проходит через всю «Метафизику» «как ее предпосылка и руководящая мысль», объясняется тем, что «критика идей Платона основана у Аристотеля на том, что он отрицает диалектику в смысле учения о бытии и вместо диалектики пользуется самой обыкновенной формальной логикой, с точки зрения которой, действительно, никакие противоположности несовместимы и, в частности, бытие всегда только отлично от небытия и никогда не может быть с ним тождественным» [31].

Подобная оценка этой сложной антиковедческой проблемы далеко не бесспорна, но интересна тем, что она основана на возможно более полном использовании в этой области достижений классической филологии и учете так называемой специфики античного мышления в социокультурном, философском и личностном контекстах взаимоотношения двух крупнейших мыслителей Древней Греции.

Вообще говоря, также встречавшиеся ранее однозначные оценки этой проблемы, как, например: «Плато-

новская теория истины является пустой, оторванной от жизни абстракцией» и т.п., не только мало что дают для раскрытия специфической природы исследуемого предмета, но и, попросту говоря, выходят за пределы науки в связи с отсутствием более или менее приемлемой аргументации.

Исходя из вышесказанного, скорее всего, можно сделать вывод о необходимости всестороннего рассмотрения вопроса, при котором невозможны крайности отлучения от диалектической традиции ни Платона, ни Аристотеля. Отвечая же на вопрос о том, в чем специфика диалектического мышления Стагирита, действительно ли под диалектикой здесь понимается логика не реального, а только вероятного бытия, мы должны учитывать целый ряд очень важных моментов, в частности, неоднозначную трактовку самого понятия вероятного бытия как в античной, так и особенно социокультурной и познавательной традиции. Дело в том, что жесткая дихотомия действительного и вероятного бытия, характерная для античной и исследующей познавательной культуры, все более размывается и практически теряет свою значимость.

В современных условиях все чаще возникает парадоксальный вопрос, а есть ли смысл выделять онтологически особую область действительного бытия, в то время как вероятность все больше становится логикой нашего мира? В науке различные структуры неопределенности превращаются. Для практической области характерны неоднозначные трактовки соотношения личного и общественного, индивидуального, группового и классового, сложность разграничения классового и общечеловеческого, для художественно-духовного отношения обостряется проблема самовыражения себя в мире и мира в себе, реального и экзистенциального планов произведенческого бытия. Таким образом, классическая дихотомия сфер действительного и вероятного бытия все более становится достоянием разве что рели-

гиозно-духовного отношения к универсуму. Говоря другими словами, отнесение диалектического мышления к области вероятного бытия практически не сужает сферу его применимости и не является с учетом нашего современного понимания вопроса основанием для отлучения Аристотеля от традиции логики как диалектики.

4.4 От античной диалектики к диалектике аль-Фараби

Конструктивной можно считать диалектическую идею «кругов» в движении человеческого познания, в частности истории философии. В этой идее конкретные узловые философские системы схватываются через единство исторического и логического в познании. По нашему мнению, возможны различные интерпретации данного эвристического подхода. Так, используя концепцию кругов в истории философии применительно к антиковедческой проблематике, можно сделать некоторые обобщения. В античной культуре проблема специфики философии как особого феномена общечеловеческой духовности, выражающего единую сущность мира, возникает уже в первый космологический, или онтологический период развития в рамках наивно-материалистической объектной (субъект еще не осознается) диалектики, которая синтезировала в себе достижения милетской школы, пифагорейцев, элеатов, Гераклита, школы «младших физиков». Преобладающая мировоззренческая ориентация в этот период при всей условности применения к античным мыслителям современных оценок может быть охарактеризована как материалистическая, т.е. «линия Демокрита». Тем более что античная атомистика представляет собой наивысшее достижение философской мысли этого этапа античной культуры.

Второй круг древнегреческой философии вводит нас в проблему человека, его морали, внутреннего мира

и личностного самоутверждения вдали от всякого космологизма. Исторически можно очертить софистов, Сократа и сократиков как представителей эпохи субъективной и даже применительно к Сократу субъектной диалектики, но не субъективистской (хотя объект как бы уходит из логического пространства, трансформируется в субъект, но абсолютного субъективизма в античной философии еще просто нет).

В этот период философия как феномен общечеловеческой духовности превращается из онтологии в антропологию, а от проблемы истины как знания первоначал сущего, действительного мира мыслители антропологического круга уходят к проблемам добра и красоты, которые и возникают в поисках смысла человеческой жизни.

Третий круг развития античной философии связан с именем Платона, который во многом синтезировал в системе объективного идеализма как онтологические, так и антропологические подходы, существенно дополнив их социологическим ракурсом восприятия универсума. «Платоновская философия, – по мнению Гегеля, – являет собой некоторую целостность идеи, и, следовательно, она в качестве результата объемлет собой принципы других философий» [32]. Именно с эпохи Платона диалектика объекта выступила в единстве, хотя и мистифицированном, с диалектикой субъекта как диалектическая концепция, ставящая проблему выражения противоречивой природы сущности через понятие истины, добра и красоты. У Платона «вопрос об отношении знания к действительности встал как вопрос об отношении непосредственно-общественных норм и форм человеческой культуры, индивидуализированных в отдельном человеке, к миру единичных чувственно воспринимаемых тел, к которому принадлежит и единичное тело самого человека» [33].

Такая постановка проблемы явилась критерием перехода философии от эмпирического представления об истине как личностном внутреннем озарении отдельно-

го человека к первому теоретическому осознанию конкретно социокультурной природы общечеловеческой мудрости, процесс постижения и продуцирования которой носит противоречивый, общественный характер.

Наконец, четвертый круг развития древнегреческой классики связан с системой категорий Аристотеля, явившейся подлинной вершиной развития античного философского мышления, первой дискурсивно ясной попыткой систематизации теоретически-духовного способа освоения этого мира. Разумеется, в философской концепции Аристотеля, также как и у Платона, можно найти лишь впервые осознанную идею философии как сути общечеловеческой духовности, реализация которой во многом связана с дальнейшей исторической судьбой традиций аристотелизма и платонизма.

Важный этап осмысления почти каждой узловой диалектико-логической проблемы связан с обращением к античности как исторически первой форме диалектической культурной традиции. В силу многочисленности подобного рода работ, мы вынуждены ограничиться лишь наиболее значимыми в антиковедческом плане результатами научных исследований, которые проводились по изучению таких фундаментальных принципов диалектической логики, как начало, монизм, противоречие, конкретность, активность субъекта, единство содержательного и формального, категория идеи в научном познании, а также опыта всестороннего обоснования содержательной логики. Здесь пока не исследован плюрализм как принцип диалектики.

Исходным пунктом исследования предметной области диалектической логики являются экспликации самого понятия начала, его генезиса в истории философской мысли. Возникновение философского рассмотрения действительности в древнегреческой культуре связывается с этапом понимания начала как чувственно-конкретной определенности, ибо «уже первым философам истинно сущее первоначало представлялось в форме по-

стоянного и единого начала, из которого возникают все вещи. Поскольку природа из себя производит все, то мы находим в ней основание всех вещей: она есть их единая общая основа. Вопрос о том, что есть производящее начало, начало возникновения, был первым вопросом развивающейся философии» [34].

Важным шагом в исследовании проблемы начала является философия Анаксагора, с которой начинается интеллектуальный перелом в теоретически-духовном осмыслении окружающего мира. Начало рассматривается как целесообразность, всеобщее, источник движения. К этому необходимо добавить, что, вопреки распространенному в антиковедческой литературе мнению о воззрениях Анаксагора как зачаточной, переходной форме к атомистической теории, гипотезу о гомеомериях как вещественных первоначалах в свете данных современных подходов, соединяющих новейшие астрофизические и космологические представления о строении микромира с теорией элементарных частиц, следует считать великим достижением античной познавательной культуры. Утверждая, что античная атомистика стоит на голову выше всех других естественнонаучных построений древности, нам остается лишь согласиться с тем, «что современное развитие физики повернулось от философии Демокрита к философии Платона» (В. Гейзенберг). С нашей точки зрения, такой взгляд не в полной мере отражает сложность проблемы. Превращение демокритовского атома в микровселенную, во «все», состоящее из «всего», характеризует продолжение и углубление античной естественнонаучной познавательной традиции от Демокрита к Анаксагору.

Дальнейшее углубление понимания проблемы начала произошло в философии Сократа, который, критикуя софистов, показывает противоречивость, неистинность чувственного знания и, напротив, безусловную необходимость и реальное существование всеобщего, идеи добра. В платоновской философии как подлинная

реальность, умопостигаемое начало идея принимается в качестве основы всех видимых вещей. «Если в прежней философии начало исследовалось, в основном, в онтологическом аспекте, то Платон оттенил также логическую в гносеологическую стороны проблемы, выдвинув мысль о логических критериях начала и методах ее нахождения» [35].

Как следующий важный этап в развитии понятия начала рассматривается аристотелевская философия, которая критикует предшествующие концептуальные подходы за то, что они не в состоянии философски объяснить закономерное и целесообразное существование конкретных предметов. В отличие от досократиков, Сократа и Платона, в концепции Аристотеля проводится синтетическое понимание начала, при котором допускается то, что все единичные *вещи,* виды и роды имеют объективно реальное существование.

При исследовании проблемы монизма как принципа диалектической логики интересные антиковедческие результаты получены, по нашему мнению, при рассмотрении простейшей логической модели – атомизма и выявлении противоречий атомистического редукционизма Демокрита. Атомистическая философия рассматривается как первый опыт построения теоретической, рационально-монистической, а не художественной конструкции мира, или первый опыт построения логически обоснованной модели природы. «Демокрит вкладывает в свои атомы весьма абстрактное, не столько физическое, сколько именно логическое содержание. Он выводит, дедуцирует физику из логики. Его физика есть интерпретация логики» [36]. А известные из опыта формы вещей становятся познанными лишь будучи редуцированы к атомам и их комбинациям, все остальное логически недопустимо, продукт заблуждения, формы движения «темного знания», ибо поистине «существуют лишь атомы и пустота» (Демокрит).

Как мы знаем из истории древнегреческой философии, с появлением концепций Платона и Аристотеля

были вскрыты существенные логические слабости атомизма, хотя его простота и доступность эмпирическому сознанию способствовали широкому распространению картины вещественно-телесного мироздания, в основе которой лежали лишь атомы и пустота. «Коренной порок атомизма в том, что он признает для всех предметов и событий лишь одну неделимую сущность – атом, поэтому он необходимо механистичен, метафизичен. Поэтому же, будучи редукционизмом, он исполнен глубоких внутренних противоречий, ослабляющих его материалистическую позицию» [37]. В связи с этим можно согласиться с выводом о том, что простота, купленная ценой утраты диалектики, есть ахиллесова пята атомистической философии. Сведение сложных форм движения универсума к простым, т.е. в конечном счете, к механическому взаимодействию и перемещению атомов, что определялось логико-методологическими требованиями атомизма, в гораздо большей степени импонировало естественнонаучному, а не философскому мышлению.

Исследование проблем конкретности диалектического мышления привело к необходимости рассмотрения гегелевской интерпретации платоновской философии. Говоря о платоновской философии, Гегель делает интересное замечание: «В ходе развития философских воззрений необходимо должны появиться также и узловые пункты, в которых истина конкретна. Конкретное есть единство различных определений, принципов» [38]. Концепция Платона и есть, по мысли Гегеля, такой узловой пункт развития философского мышления.

Таким образом, «всеобщее, которое Платон назвал идеей», «определено как то, что разлагает и разложило внутри себя противоречия, следовательно, как то, что конкретно в себе, так что это снятие противоположностей есть утверждение. Диалектика в этом высшем ее определении и есть, собственно, платоновская диалектика» [39].

Как мы видим, в оценке конкретности диалектического мышления, истины Гегель всячески стремится

сблизить точку зрения Платона со своей собственной, утверждая, что платоновское всеобщее, истина и есть единство различных определений. С таким выводом Гегеля трудно согласиться полностью, но определенное рациональное зерно в нем, безусловно, содержится. Едва ли у самого Платона принцип конкретности как единства различных определений развит в той мере, в какой это показывает Гегель, но с тем, что идея этого принципа уже существует в платоновской философии, можно согласиться. Тем более что историческая последовательность развития платонизма, как мы видели это на примере средневековой арабоязычной философии, согласуется с таким выводом.

Интересно далее то, что Гегель находит в платоновском конкретном не только единство различных определений, но и единство различных принципов. Дело состоит в том, что идея конкретности относится ко всей философии Платона как целому, потому что она охватывает в виде большого круга важнейшие принципы предшествующих философских концепций. А Гегель, говоря о единстве различных принципов в тех системах, которые являются узловыми пунктами истории философии, гениально предвосхищает действительную диалектику развития философского мышления.

Далее, говоря об античных философских корнях диалектического принципа конкретности, следует отметить, что в концепции Аристотеля, также как у Платона, можно обнаружить лишь впервые осознанную идею конкретности истины, а не полностью реализованный принцип, выделение которого произошло в диалектическом мышлении классического немецкого идеализма.

Аристотель продолжает исследование истины как знания, возникающего в логической сфере на пути теоретического синтеза понятий. Сама философия как учение о «началах и причинах», о сущности бытия понимается античным философом как теоретическое знание об истине. «Истина, как таковая, – справедливо замечает Д.В.

Джохадзе, – для аристотелевской диалектики выступает не как предмет исследования, а как цель, предметом же его диалектики является сам процесс мыслительной деятельности человека, направленный к достижению истины» [40].

В связи с исследованием исторических предпосылок диалектического принципа противоречия возникает вопрос о правомерности понимания истины как всеобщего, необходимого и, в силу этого, непротиворечивого знания о сущем, которое некоторые авторы навязывают Стагириту. Так, Г.А. Курсанов делает вывод, что «открытые Аристотелем логические законы мышления, рассматриваемые им в качестве общих и наиболее достоверных начал познания, призваны обеспечить важнейшие грани истинного мышления: определенность и непротиворечивость».

При таком понимании концепции истины Аристотеля возникают, по крайней мере, два существенных вопроса. Во-первых, насколько всеобщими для Аристотеля были открытые им законы формальной логики, т. е. именно они определяли аристотелевское понимание философского мышления или нет? Ведь вполне возможно, что преувеличение формально-логического момента в концепции Аристотеля, восходящее еще к античным стоикам, есть некритическое восприятие философской традиции. Во-вторых, насколько вообще обосновано утверждение, что истина, в понимании Аристотеля, полностью непротиворечива?

Что же касается первого вопроса, то необходимо отметить, что законы формальной логики играют большую роль в концепции Аристотеля. Так, в «Категориях» античный мыслитель, допуская противоречивость чувственно-конкретных вещей, пишет: «Но, надо полагать, ничего не допускает в одно и то же время противоположностей, как мы это видим в отношении сущности...быть противоположным самому себе – это нечто несообразное» [41].

Однако тот же Аристотель в «Метафизике» утверждает, казалось бы, обратное, а именно: «все, пожалуй, признают, что существующие вещи и сущность слагаются из противоположностей, по крайней мере, все признают началами противоположности» [42]. Более того, изучение этих противоположностей и составляет задачу «первой философии», так как «исследование сущего как такового есть дело одной науки. Действительно, все это или противоположности, или происходит из противоположностей, начало же противоположностей – это единое и множество» [43].

Как видно, по вопросу противоречивости сущего Аристотель стремится обосновать двоякую точку зрения. Можно во многом согласиться с интерпретацией позиции Стагирита как постулирования двух сфер сущего – потенциально сущего, подчиняющегося основному закону гераклитовской диалектики, и актуально сущего, подчиняющегося онтологическим аналогам формально-логического закона (невозможности) противоречия и закона исключенного третьего.

Идущая от платоновской философии идея конкретности и противоречивости универсума несколько ограничивается Стагиритом и в полной мере относится им к области вероятного знания как сфере потенциально сущего. Однако определенная конкретность истины присутствует и в области достоверного знания, ибо хотя корни истинного суждения находятся в сфере потенциально сущего, но оно само отражает сферу актуально сущего.

Нельзя не согласиться с гегелевским утверждением о наличии идеи конкретности истины в логической теории Аристотеля. Гегель утверждает, «что хотя идея у Платона существенно конкретна и определена внутри себя, Аристотель все же идет еще дальше. А именно: поскольку идея определена в самой себе, следует указать точное соотношение моментов в ней, и это отношение моментов друг к другу нужно именно понимать как деятельность» [44]. По его мысли, «платоновские по-

коящиеся идеи и числа поэтому ничего не привносят в действительность, вносит же новое в последнюю абсолютное Аристотеля, которое в своем покое вместе с тем абсолютная деятельность». Итак, получается, что истина у Аристотеля «по крайней мере, в себе конкретна, как сознание единства субъективного и объективного, и она поэтому не односторонняя, но для того, чтобы идея была подлинно конкретной, следовало бы развить из нее конкретное» [45].

Здесь мы видим, что Гегель упрекает Аристотеля в том, что его логическая теория не дает подлинного развития идеи конкретности истины, так как она остается лишь в форме результата без дальнейшей реализации. В этой критике имеется рациональное зерно, так как действительно идея конкретности истины у Аристотеля еще в достаточной степени не обоснована в том смысле, что она не реализовала себя как философский принцип. Великий античный мыслитель не впадает при постановке проблемы конкретности и противоречивости мышления в гегелевскую иллюзию объяснения реальности как результата, себя в себе синтезирующего, в себя углубляющегося и из самого себя развивающегося мышления [46].

Разумеется, в основе интерпретации Гегеля лежит определенный образ античной диалектики, который был детерминирован социокультурным, философским и личностным восприятием феномена древнегреческой духовности. Но существенная доля исторической правды в гегелевском выделении идеи конкретности истины в аристотелевской диалектике есть. Тем более что философия Стагирита в гораздо большей степени, чем платоновская, заключает в себе единство различных принципов, так как «Аристотель – первый мыслитель в истории философии, воспринимающий самого себя как звено в историческом развитии науки. Он является создателем идеи исторического развития мысли» [47]. И здесь чувствуется преемственная связь античного и современного диалектического способов мышления.

Интерес проявился к углубленным антиковедческим исследованиям именно в русле решения задачи систематизации категорий диалектики. В связи с этим на качественно новом уровне потребовалось проанализировать проблему возникновения философского способа объяснения мира в лоне архаической мифологической духовности, трактовку и понимание природы начала, лежащей в основании определенной философской системы.

На основе принципа тождества исторического и логического можно показать категориальные предпосылки того, что «первые греческие мыслители... универсализировали непосредственные отношения, им весь мир являлся в форме непосредственного чувственно-конкретного. Поэтому всеобщие законы непосредственного, вечное становление представлялось им как всеобъемлющее и вечные законы вселенной, космоса» [48]. Само членение диалектики, выделение в ней категорий сфер непосредственного, сущности и целостности восходит своими корнями к определенной интерпретации древнегреческой философской традиции.

Так, очерчивается круг ионийской натурфилософии, в недрах которой происходила универсализация непосредственных качественных характеристик вещей. Затем следует рассмотреть генезис количественной структуры мироздания, ибо, «несмотря на существенные различия между умопостигаемым миром и миром чувственно воспринимаемых вещей, между ними обнаруживается и поразительное сходство. Впервые на этот факт обратили внимание пифагорейцы» [49]. Отмечая заслугу пифагорейской философии в открытии категории количества, мы лишь фиксируем историческую точку отсчета, начиная с которой в европейской культурной традиции числовые отношения универсализировались и были наделены статусом всеобщих категориальных определений универсума. Количество (число), в понимании Пифагора и последующей пифагорейской традиции, сакрализируется как определяющий принцип мироздания.

Такое диалектико-логическое видение специфических категориальных черт и особенностей той или иной античной философской системы не является в то же время однолинейным и исчерпывающим смысловую глубину проблемы. При ином исследовательском ракурсе, других путях вхождения в пространство классического текста возможны принципиально отличающиеся образы определенной философской системы. Так, древнее пифагорейство можно рассматривать и как решающий этап выделения философии из мифологического мышления, и как само «лоно диалектики и, главным образом, ее феноменолого-идеальной стороны» [50].

В исследовании категории меры подчеркивается первостепенная значимость теоретического наследия Пифагора, Гераклита и Демокрита, которые сумели поднять представление о мере до уровня категориального определения. «Непреходящей заслугой Гераклита, несомненно, является открытие логоса – логики непосредственного целого. По своему логическому содержанию Логос Гераклита, его внутренние определения совпадают с категорией меры. Не менее важно ее открытие Гераклитом мерной логики, поскольку логика непосредственного – это единство всеобщих определений, выраженных категориями качества, количества и меры, и поскольку именно в мере синтезируются и подытоживаются все универсальные определения сферы непосредственного» [51].

Разумеется, между гераклитовским, во многом еще интуитивным, видением мерности космоса и современными диалектико-логическими экспликациями этого важнейшего категориального понятия простирается громадный временной интервал, однако практически до гегелевской системы категория меры не была предметом специального рассмотрения. Вероятно, в высокой оценке гераклитовской логики, которая была дана Гегелем, содержалось осознание некоего изначального сущностного единства способов мышления двух круп-

нейших представителей философской диалектической традиции.

Говоря о дальнейшем культурно-историческом процессе, можно показать, что «все греческое мировоззрение, все науки и искусства пронизаны категорией меры, все поступки совершаются под знаком следования или не следования мере. Будучи центральной, мера освещает своим светом иные категориальные формы, придавая им собственную цветовую тональность и т.д.» [52]. Это объясняется, с культурно-исторической точки зрения, сменой господствующего типа социальных связей индивидов античного социума, при которой эпоха падения нравов и утраты нравственной меры противопоставлялась «золотому веку», не знавшему подобного разделения на сословия, классы, профессии. С логико-гносеологической же точки зрения, подобное гипертрофирование категории меры объясняется недостаточной разработанностью в античной философии иных, более конкретных, категориальных определений универсума.

С этой же исторической эпохи можно говорить об открытии также всеобщего закона становления непосредственного, его противоречивости, выявлении всеобщей логики непосредственно существующего, конкретного. «В частности, Гераклит не только развил категорию качества, но разработал и категорию становления как логику непосредственного. В области мышления он обосновал единство возникновения и уничтожения как имманентный принцип непосредственного. Он первым высказал ту глубокую диалектическую мысль, что в мире все течет, все изменяется, все переходит из одного в другое. Нормальное состояние мира – это вечное становление, единство возникновения и уничтожения. Философ открыл противоречие, единство противоположностей как источник вечно становящегося мира» [53].

При желании такой образ Гераклита, как персонификатора античной диалектической традиции, можно подвергнуть сомнению. В современном антиковедении,

как известно, гегелевская оценка этого великого мыслителя как родоначальника диалектической традиции становится все более спорной и дискуссионной. Но для нас важна не только и не столько персонификация, сколько уяснение самой сути диалектической традиции в античной культуре, для которой «великим образом становления является «гераклитов космос» [54], который «был, есть и будет вечно живым огнем, мерами загорающимся и мерами потухающим» [55].

При рассмотрении категории становления в античной диалектике поэтому вполне правомерен вывод о том, что «в известной мере марксистское понимание становления ближе всего к гераклитовскому... В то же время концепция Гераклита в значительной мере объектна: она берет мир, космос безотносительно к осваивающей его общественно-исторической предметной деятельности людей – субъектов» [56].

При раскрытии категорий сферы непосредственного в античной диалектике очень интересным ракурсом исследования является попытка расширения традиционного проблемного поля через учет социокультурного и личностного контекстов, детерминирующих мироотношенческий горизонт древнегреческой философской духовности.

«Когда-то, в условиях кризиса афинской демократии, софист Протагор так сформулировал свой знаменитый тезис: «Человек есть мера всех вещей: существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют». Этот тезис вызвал бурную дискуссию среди современных Протагору и последующих философов и, в сущности, обсуждается и по сей день. В ней прежде всего был усмотрен субъективистский релятивизм. Аристотель, например, полностью *не* соглашается с ним. Он пишет, что обычно «мы называем...знание и чувственное восприятие мерою вещей, хотя они, скорее, измеряются, чем измеряют». Таким образом, Аристотель хочет сказать, что, скорее, вещи служат мерой человека как человека по-

знающего, нежели он для них – со своими формами познания. Платон же в целом не отказывается от признания человека мерой всех вещей, но выступает против признания всякого индивида такой мерой. Устами своего Сократа он заявляет, что «ни собака, ни первый попавшийся человек не есть мера ни для одной непознанной вещи», но что «мудрейший...и есть мера...» [57].

Доведение до логического завершения тезиса Протагора в последующей философской традиции, в частности М. Штирнером, как известно, привело к циничному апофеозу индивидуалистического своемерия как заостренной до предела антропоцентристской мировоззренческой ориентации, при которой человек претендует быть мерой всему космосу, мерой всех мер.

Диалектическая традиция «...ориентирует субъект на недопустимость какого бы то ни было своецентристского отношения к действительности и к самому себе. Ведь всякий центризм (стремление поставить что бы то ни было в центр культуры или универсума вообще) делает невозможным абсолютное движение становления как бытие в пути, поскольку подменяет его бесконечным вращением (пусть даже бесконечно расширяющимся) вокруг неподвижной точки, вокруг однажды принятого и сакрализованного центра. И именно взаимная открытость мира субъекту и субъекта миру (а первое осуществляется в той мере и в той степени, в какой осуществляется второе) и резюмируется в диалектике как квинтэссенция человеческой культуры, как логика образа жизни и образа мысли субъектов» [58].

Дальнейшее развитие общественной практики, форм человеческого общения и освоение духовно-теоретической области позволило философски эксплицировать сферу рефлективных (сущностных) отношений. При диалектико-логическом анализе категорий сферы сущности и целостности, сферы рефлективных отношений исследование генезиса категориальных определений чаще всего начинается с концептуальных построений Сократа, Платона, Аристотеля.

Литература

1. Аль-Фараби и развитие науки и культуры стран Востока: Тезисы докладов. – Алма-Ата, 1975. – С. 77.

2. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 52.

3. Аль-Фараби. Философские трактаты. 1970. – С. 46.

4. Бурабаев М.С. Об отношении к предшествующей философии в учении аль-Фараби // Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. – Алма-Ата, 1985. – С. 60–61.

5. Лосев А.Ф. Античная философия и общественно-исторические формации // Античность как тип культуры. – М., 1988. – С. 6–10.

6. Лосев А.Ф. История античной эстетики: Аристотель и поздняя классика. – М., 1975. – С. 646.

7. Там же. – С. 336.

8. Лосев А.Ф. Античная философия и общественно-исторические формации // Античность как тип культуры. – М., 1988. – С. 6–10.

9. См.: Хайруллаев М.М. Абу Наср аль-Фараби. – М., 1982. – С. 34–35.

10. См.: Гайденко П.П. Эволюция понятия науки: Становление и развитие первых научных программ. – М., 1980.

11. См.: Социальные, этические и эстетические взгляды аль-Фараби // Бурабаев М.С. и другие. – Алма-Ата, 1984.

12. Лосев А.Ф. История античной эстетики: Софисты. Сократ. Платон. – М., 1969. – С. 45.

13. Платон. Соч. в 3-х т. – М., 1970. – Т.2. – С. 238.

14. Диалектическая логика. Общие проблемы. Категории сферы непосредственного. – Алма-Ата, 1986. – С. 363.

15. Лосев А.Ф. История античной эстетики: Софисты. Сократ. Платон. – М., 1969. – С. 26.

16. Лосев А.Ф. История античной эстетики: Ранняя классика. – М., 1963. – С. 39–40.

17. Антология кинизма: фрагменты сочинений киников мыслителей. – М., 1984. – С. 279.

18. Маркс К. Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 40. – С. 162–163.

19. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 47-48.

20. Прокл. Первоосновы теологии // Лосев А.Ф. История античной эстетики: высокая классика. – М., 1974. – С. 532.
21. Там же. – С. 497.
22. Койре А. Аристотелизм и платонизм в средневековой философии // Койре А. Очерки истории философской мысли. – М., 1985. – С. 57–58.
23. Касымжанов А.Х. Абу Наср аль-Фараби. – М., 1982. – С. 148.
24. Койре А. Аристотелизм и платонизм в средневековой философии // Койре А. Очерки истории философской мысли. – М., 1985. – С. 72.
25. Аристотель. Соч. в 4-х т. Т. 2. – М., 1978. – С. 65.
26. Платон. Соч. в 3-х т. Т. 3. Ч.1. – М., 1971. – С. 79.
27. Ленин. Полн.собр.соч. Т. 29. – С. 136.
28. Лосев А.Ф. История античной эстетики: Высокая классика. – М., 1974. – С. 268.
29. Там же.
30. История философии в 6-ти т. Т.1. – М., 1957. – С. 106.
31. Асмус В.Ф. Метафизика Аристотеля // Аристотель. Соч. в 4-х т. Т. 1. – М., 1975. – С. 5.
32. Гегель. Соч. в 14-ти т. Т. Х. – С. 134.
33. Ильенков Э.В. Идеальное // Философская энциклопедия. В 5-ти т. Т. 2. – М., 1962. – С. 220.
34. Абдильдин Ж.– М. Проблема начала в теоретическом познании. – Алма-Ата, 1967. – С. 61.
35. Там же. – С. 32.
36. Науменко Л.К. Монизм как принцип диалектической логики. – Алма-Ата, 1968. – С. 61.
37. Там же. – С. 64.
38. Гегель. Соч. в 14-ти т. Т.Х. – М., 1932. – С. 133.
39. Там же. – С. 166.
40. Джохадзе Д.В. Диалектика Аристотеля. – М., 1971. – С. 13.
41. Аристотель. Соч. в 4-х т. – М., 1978. – Т.2. – С.65.
42. Там же. – С. 123.
43. Там же.
44. Гегель. Соч. в 14-ти т. – М., 1932. Т.Х. – С. 243.
45. Там же. – С. 247.
46. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.12. – С. 727.
47. Лосев А.Ф. История античной эстетики: Аристотель и поздняя классика. – М., 1975. – С. 14.

48. Диалектическая логика. Общие проблемы. Категории сферы непосредственного. – Алма-Ата, 1986. – С. 102.
49. Там же. – С. 286.
50. Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука. – М., 1927. – С.41.
51. Логическая логика. Общие проблемы… – С. 111.
52. Там же. – С. 356.
53. Там же. – С. 111.
54. Там же. – С. 345.
55. Фрагменты Гераклита // Материалисты Древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. – М., 1959. – С. 44.
56. Диалектическая логика. Общие проблемы… – С. 375.
57. Платон. Соч. в 3-х т. – М., 1970. Т. 2. – С. 264.
58. Диалектическая логика. Общие проблемы… . – С. 397.

5 СТАНОВЛЕНИЕ ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ В КАЗАХСТАНЕ

Мир ислама по праву гордится теми величайшими завоеваниями в области духовной культуры, что снискали ему славу в истории человечества и определили его достойное место в общемировом цивилизационном процессе. Широкое распространение и многовековое поступательное развитие исламской духовности, закрепленное и выраженное в священной книге мусульман – Коране, вовлекает ныне в свою орбиту многие государства и регионы мира. Не является исключением в этом смысле и Казахстан – зона традиционного распространения ислама, имеющая длительную историю приобщения к исламским ценностям и пространственного расширения его духовного влияния. И хотя мы констатируем, что Казахстан, в силу геополитических условий – область, определенным образом «периферийная» по отношению к эпицентрам ислама, мы должны подчеркнуть, что в своих существенных, общечеловеческих чертах ислам укрепился и в Казахстане. Правда, и претерпел определенную трансформацию, связанную, в первую очередь, с особенностями способа хозяйствования и быта кочевого казахского общества. А потому специфической чертой ислама как мировоззрения в Казахстане стал своеобразный синкретизм, синтезирование с местными традициями тенгрианства и других религиозных верований. Проникнув в казахскую степь, ислам не стал ведущим принципом государственной жизни и политики, но укрепился и утвердился как часть мировоззренческой ориентации общества, как компонент культуры и важ-

ная сторона религиозно-культовой практики, как народная религия. Исходя из первичности общечеловеческих прав, в частности, права на выбор вероисповедания или неверие, человек в условиях формирующегося в нашей республике гражданского общества должен иметь право свободно пользоваться достижениями не только светской, но и религиозной культуры.

Мировоззренческие универсалии ислама, особенно в сфере нравственности, начиная с периода проникновения ислама в казахскую степь и в последующем, нашли свое отражение не только в повседневном жизненно-практическом опыте людей, но и выразились в философских исканиях великих мыслителей Степи.

Чем же объясняется удивительная жизненность ислама и его все возрастающее влияние на духовный климат тысячелетия? На мой взгляд, ислам отвечает основным принципам современной эпохи, ориентированной на полицентризм и демократичность. Ислам открыт конструктивному диалогу, партнерству, сотрудничеству Востока и Запада, религии и науки, способен на духовные контакты и культурно-историческое взаимодействие с другими феноменами культуры и другими религиозными верованиями. Исламу чужд дух нетерпимости и фанатизма – именно поэтому он был воспринят многими народами мира во всех уголках земного шара и проник через завесу времени, оставаясь в то же время верным своим постулатам и сохраняя уникальность и своеобразие своей теологической концепции. На мой взгляд, тезис об удивительной культурной продуктивности ислама и его способности к диалогу и взаимопониманию можно раскрыть, обращаясь к творчеству таких корифеев мировой культуры, как наш знаменитый предок, универсальными знаниями прославившийся в веках своей мудростью, Абу Наср аль-Фараби; его последователь, энциклопедически образованный и открывший Врата науки Ибн Сина; пророк и мудрец земли казахской, наставник и Учитель многих и многих поколений Ходжа Ахмед

Ясави, великий мыслитель и гений мировой культуры Абай и его сподвижник, мыслящий современно и масштабно Шакарим. Такой культурфилософский подход, на мой взгляд, является продуктивным и в XXI веке. Прежде всего обратимся к творчеству аль-Фараби.

5.1 Аль-Фараби: ислам и философия

Развитие философии на территории бывшего СССР, как хорошо известно, 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 культивирование рациональности 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. Сознательно отбрасывая каждую из ипостасей совокупной культуры человека, сциентистски ориентированная философия потеряла в содержательном плане, поскольку ее исследования в большей степени стали бездуховными, оказались лишенными личностного смысла. Поэтому философия аль-Фараби актуальна сегодня, ибо она, будучи непреходящим историко-философским завоеванием, позволяет в определенной степени компенсировать значи-

тельный пробел прежней идеологизированной и догматизированной советской философии и культуры.

Ныне появилась возможность совершенно нового прочтения творчества аль-Фараби через призму его 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 органичнее 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 им, выступает своеобразным методом историко-философского исследования, формой диалога культур Востока и Запада. Способ же, что позволял это сделать 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, 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 духовно-нравственной проблематикой аль-Фараби в своей концепции идеального государства разработал такие глубокие идеи и категории, как гармония и совершенство человека, просвещение, нравственное очищение и достижение счастья, рационализм, разум, гуманизм, торжество знания и др., которые оказали сильнейшее влияние на последующее развитие философской и общественной мысли Казахстана, на деятельность политиков, выдающихся деятелей культуры и государства, 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 вступления Казахстана в систему рыночных отношений и чрезвычайно сложной ситуации нахождения его 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 утверждении одного и отрицании 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 систе-

мы, «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. 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, его творения можно осмысливать и выражать посредством аллегорических, символических толкований, 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, добродетель 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, а можно полагать, что их генезис берет начало от популяции ископаемых гоминид, но так или иначе высказываемая на языках разного мировоззрения 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, как дискуссии и обсуждения, указав на их высокую познавательную ценность. Хотя у него есть глубокое понимание и того, что научные дискуссии не в состоянии заменить опыт, эмпирическое знание, особенно в естественных науках о природе. Однако в том, что касается метафизических, умопостигаемых предметов, теоретический спор-диалог, выдвижение содержательных тезисов и теорий, их аналитическое сопоставление с другими, отличающимися концепциями и защита перед доводами оппонентов, – в этой предметной области для достижения достоверности знания, существенным признаком которого со времен основателя перипатетизма Аристотеля справедливо считались согласующиеся общие воззрения, общепринятые взгляды, он полагал дискурсивные обсуждения 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 значение 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 арабомусульманскому средневековью и осмыслить его с точки зрения следующей проблемы: что же именно формирует саму возможность культурного диалога, в чем принципиальная основа такой коммуникации, что именно выступает интегрирующим фактором, связывающим эти во многом противоположные социально-исторические формации, то прежде всего перед мысленным взором (помимо цивилизационно-исторической географии, о которой скажем позднее) предстанет духовная область науки и философии. Ци-

вилизацию эпохи Восточного Ренессанса от греческой науки и философии д 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 др. – крупными «мировыми» империями, автократическим и теократическим управлением, общинной консолидацией, ростом стабильности.

В области идеологическо-мировоззренческой данные процессы сопровождались отречением от языческого многобожия и формирование непререкаемой монотеистической религии. Именно констатация столь фундаментальных культурных дивергенций и делает столь острой проблему: как возможен диалог между столь 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 наличных 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?

Вероятно, можно утверждать, что аль-Фараби был самым великим мыслителем арабского средневекового Востока при решении задачи понимания обоснования и осуществления философского диалога между западной античной древностью и Восточным Ренессансом. Роль аль-Фараби в установлении такой когнитивной коммуникации отчетливо видна, в частности, из свидетельства Ибн Сины. Он признает, что в тот период своей жизни, когда был уже высокообразованным человеком, изучившим медицину, философию, физику, логику и метафизику, ему все еще не давалось понимание «Метафизики» Аристотеля до того времени, пока он не проштудировал трактат аль-Фараби, разъясняющий данное аристотелевское сочинение [1].

Эта информация Ибн Сины показывает, что 1) духовная потребность в греческой философии была довольна 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» [2]. Но комментирование аль-Фараби не было «воспроизведением», оно было ни 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» [3]. 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» [4].

Однако по теории Восточного Аристотеля, обнаружение истины происходит не только в результате такого прямого диалога, его понимание достигает особенной

глубины и современного звучания, поскольку он распространял диалогический метод достижения умопостигаемых 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» [5]. Это почти точное предвосхищение позиций современной герменевтики, склонной усматривать в крупнейших представителях философии от Платона до Хайдеггера «участников бесконечного диалога» [6].

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 выделяла 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 язычества. И несмотря на то, что предполагался разрыв прежде всего между религиозными верованиями и учениями духовности, последние едва ли можно было отстранить, 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 внимание на 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 жреческого сословия и связанное с этим отсутствие в философском мифорелигиозном сознании устойчивой системы религиозных постулатов способствовали формированию секуляризированного плюралистического миропонимания, одним из проявлений которого стала философия. Однако она не вписывалась в традиционный и распространенный у большинства людей менталитет языче-

ского 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 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 (разум), 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 нечто устойчивое, общезначимое, пребывающее вне человека и поэтому не зависящее от индивидуальных разобщенных интересов и целей. В результате поиска объективных общих оснований мышления онтологическая первооснова представляется им как идеальная умопостигаемая сущность, идея. Таким образом, первой причиной физических вещей, человеческих этических,

эстетических, правовых и др. 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 идеи 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 и некоторое подобие оригиналу, своей идеальной сущности. Благодаря этому разумная часть души, способная к умопостижению, получает возможность познавать систему идей в ее чистом виде посредством анамнеза, то есть 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 анаксагоровского 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 внешние 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 тождественным самому себе, неизменным, приводит в движение умения и знания камнетесов, инженеров, математиков, строителей, в результате чего 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 тождественен 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 тра-

диционной 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 был историческим временем, когда завершилось существование полисной социальной организации, на смену которой появились 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 пифагоризма, 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. Однако такое понимание философской преемственности и наследования в философии было по существу рефлексией установления диалогических отношений между предшествующими и последующими системами воззрений. Такое понимание поворачивается новой стороной, 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 здесь прежде всего следует отметить, что один из основоположников и виднейший представитель неоплатонизма Плотин в своем учении акцентрировал смысл универсального, всеобщего первоначала в качестве Единого как абсолютного и благого источника всего, что существует в мироздании. Не может быть сомнений в том, что такая концепция была весьма созвучна религиозному мировоззрению ислама с его категорическим утверждением единобожия. Неоплатонизм явился той философской системой, которая позволила аль-Фараби и другим арабоязычным перипатетикам совместить грани их рели-

гиозной мусульманской веры философской и научной рациональностью классического познания.

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 этим и было выполнено то условие, которое позволило философии стать связующим звеном, языком диалога эллинистической и арабоязычной культур.

Помимо этих внутренних философских и мировоззренческих условий диалога данных культур существовали и его исторические обстоятельства. И классическая греческая эпоха, и иудаизм, и средневековая арабоязычная, и европейская культурная традиция – все это в немалой степени объединено 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 через 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.

Итак, в своем творчестве аль-Фараби выразил актуальную для 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 появления 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.

5.2 Абу Али Ибн Сина: философия и наука

Мысль о том, что своей жизненностью ислам обязан тем, что является чрезвычайно современным, отвечая определяющим принципам толерантности, терпимости и способности к диалогу, можно развить, обращаясь и к трудам Ибн Сины, верного последователя аль-Фараби, открывающего научные истины на базе исламского мировоззрения.

Европейская историко-философская наука давно пришла к признанию того обстоятельства, что своим первым знакомством с трудами Платона и особенно Аристотеля Запад обязан восточному перипатетизму, а именно работам выдающегося центральноазиатского философа, врача и естествоиспытателя Абу Али Ибн Сины (Авицены). Во многих исследованиях, в том числе современных, именно Ибн Сина считается самым крупным и едва ли не единственным мыслителем Востока, представившим Европе систематизированную форму аристотелизма начиная уже с XI в., т. е. по существу, получившим известность на Западе еще при своей жизни.

Однако далеко не все разделяют эту точку зрения на средневековую историю восточного и европейского аристотелизма, указывая на то, что наибольшая значимость Ибн Сины для европейского историко-философского процесса еще не означает его определяющей роли в культурном и философском взаимодействии античной и арабо-мусульманской традиции. Так, в частности, из-

вестный французский историк философии и науки А. Койре отводит эту роль аль-Фараби, называя его «наименее изученным, но, быть может, самым крупным исламским философом» [7]. Возможно, при этом он опирается на мнение самого Ибн Сины, который писал, что, будучи человеком достаточно образованным, он не мог понять аристотелевскую «Метафизику» до тех пор, пока не прочел сочинение аль-Фараби, поясняющее этот труд Стагирита [8].

Как бы то ни было, повествование Ибн Сины весьма содержательно, оно вводит нас в культурный и философский контекст эпохи, часто называемой Восточным Ренессансом. Из него явствует, что интерес к философии на арабоязычном Востоке был чрезвычайно велик в кругу образованных людей, и этому соответствовало широкое распространение произведений и исследований античных мыслителей и ученых, в частности, Платона, Аристотеля и их переводов. Вместе с тем, их освоение сталкивалось со значительными затруднениями, вызванными прежде всего тем, что перипатетизм должен был адаптироваться в условиях, качественно отличающихся от тех, в которых он формировался, в частности, он должен был найти точки соприкосновения с религиозным мировоззрением ислама. Из этого следует, что сам по себе перевод или простой пересказ античных источников без их содержательной творческой переработки предшественниками и самим Ибн Синой не позволил бы им столь органично вписаться в арабо-мусульманскую культуру [9].

В свою очередь, и ислам, в особенности на ранних этапах своего становления, заключал в себе заметный потенциал ассимиляции различных культурно-духовных традиций. Он испытывал влияние иудаизма и христианства, естественнонаучных воззрений Греции, Китая и Индии, античной традиции, локальных этнокультурных образований. Вообще говоря, система религиозных постулатов ислама (как и любой другой религии)

понималась и истолковывалась людьми – богословами, суфиями, философами, и так как всякое человеческое понимание неизбежно оказывалось ограниченным вследствие человеческой предельности, относительности его познавательных, моральных, деятельных и оценочных возможностей (полным совершенством может обладать только Первый Сущий, Аллах), то истолкования вероучения не могли быть совершенно однородными и неизменными. Такие обстоятельства создают достаточные возможности для взаимного сближения и частичного совпадения философского и религиозного мировоззрений [10].

Перед тем как в VII-VIII вв. Центральная Азия подвергалась арабскому завоеванию, она, как и многие иные завоеванные арабами регионы, была областью распространения и процветания древних цивилизаций, которые вследствие этого отчасти утратили прежние традиции, но и получили новые импульсы развития. Современник Ибн Сины, ученый и философ аль-Бируни писал: «И уничтожил Кутейба людей, которые хорошо знали хорезмийскую письменность, ведали их предания и обучали наукам, существовавшим у хорезмийцев, и подверг их всяким терзаниям, и стали эти предания столь скрытными, что нельзя уже узнать в точности, что было с хорезмийцами даже после возникновения ислама» [11].

Однако арабо-исламское объединение наследия древнейших культур имело и важную положительную сторону. Ислам как мировая религия не признавал этнокультурных разграничений, а потому стал мощным стимулом синтеза весьма многообразных традиций. Общее 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 доисламских культур.

Исламизация для неарабских народов не была единовременным актом, каждый из них в течение опреде-

ленного периода неизбежно сохранял элемент прежних верований и духовных ценностей. Все это в рамках самого ислама оставляло определенное пространство для того или иного мировоззренческого выбора, в том числе и выбора философии, которая не случайно пережила бурный расцвет.

Хотя Ибн Сина и признавал роль аль-Фараби как наставника в своем философском становлении, он, разумеется, был слишком крупным и самостоятельным мыслителем и ученым, чтобы его воззрения во всем следовали взглядам своего предшественника. В данном отношении его позиция обусловлена двумя обстоятельствами. Первое из них, внешнее, связано с тем, что аристотелевская философия, конечно, в ее неоплатоновском истолковании, была им первоначально воспринята в осмыслении аль-Фараби и с его комментариями, в которых осуществлялся принципиальный опыт соединения античной мысли с арабоязычной традицией, главным образом с принципами религиозного исламского мировоззрения.

Второй, более глубокой причиной было преобладание такого понимания философского процесса, начало которого относится к Аристотелю и сохраняется в эллинистических и восточно-перипатетических учениях. Это понимание состоит в том, что в основание многообразия историко-философского процесса оно ставит принцип единства и поэтому сосредотачивает внимание более на том, что объединяет философские системы, чем на том, что их разъединяет; при этом философия рассматривается как единое знание, которое разъясняется и возрастает от одного поколения философов к другому. С такой позиции она предстает не в виде множества взаимно противоречащих систем воззрений, а как, по существу, одна и та же система, которая постепенно совершенствуется от учителя к ученику. Последовательное и целостное понимание историко-философской преемственности и наследования аль-Фараби развил в своих трактатах «О тождестве взглядов двух философов, божественного

Платона и Аристотеля», «Диалектика» и других. Гносеологический императив данной парадигмы требовал от Ибн Сины считать свое учение прежде всего наследованием и продолжением аристотелевской и фарабиевской философии, несмотря на значительные различия между предшествовавшими и собственными воззрениями.

В действительности его философские воззрения, возможно, представляют собой достаточно заметное отступление от классической формы аристотелизма, вызванное активным развитием естественнонаучного знания в арабо-мусульманском обществе и тем, что сосредоточенность на медицинской теории и практике наложили определенный отпечаток на направление и образ мысли Ибн Сины.

Культурно-историческая ситуация эпохи Восточного Ренессанса обусловила такое состояние мировоззрения Ибн Сины, в котором оно переживало напряженную коллизию двух разнонаправленных тенденций. С одной стороны, развитие естественных и специальных наук, исследования в области медицины ориентировали его в сторону природной реальности и научной методологии, свойственной медицинской науке со времени Гиппократа и Косской школы. С другой – историческое признание авторитета и теоретическое значение философии в сочетании с неотторжимым от человеческого познания интересом к умопостигаемым, сверхчувственным предметам и аподиктической достоверности достаточно прочно удерживали его в границах философского рационализма. Внутренняя контрадикторность ситуации заключалась в том, что будущее отделение естествознания от философии, еще не наступив, уже драматическим образом обозначилось в теоретическом сознании восточного энциклопедиста, философа и врача.

Как для аль-Фараби, так и для Ибн Сины философия – это не просто высшее метафизическое знание. Она имеет и религиозно-нравственный смысл, состоящий в спасении души, которое достигается приобретением

знания (просвещением), в том числе и божественной Первопричины, проверенного разумом, а в конечном счете – аподиктической логикой в качестве «науки-мерила», предназначенной определять соответствие истине всякого теоретического высказывания на основании формального критерия [12]. Потому философия сближается с рациональной теологией («истинной»), или теологическая концепция рассматривается как близкая метафизической. Говоря обобщенно, спасение души – высшая цель и смысл земной человеческой жизни в исламе – ставится в прямую зависимость от знания логики как основного метода и способности достигать при ее посредстве достоверного знания о природе, человеке и умозрительных сущностях. Такая точка зрения является важным свидетельством в пользу того, что при всех эмпирических и даже сенсуалистических тенденциях в философии Ибн Сины, она еще сохраняет приоритет рационального умопостигающего познания.

Из этого видно, что в восточном перипатетизме аль-Фараби и Ибн Сины рациональная философия во многом тождественна познанию и просвещению, а последнее служит достижению религиозных целей и лишь во вторую очередь – решению практических задач. Отсюда то внимание, которое они уделяли проблеме последовательности усвоения знаний и классификации наук. Однако здесь между ними имеются разногласия. Если в учении Ибн Сины о правильной системной последовательности наук после логики наступает очередь метафизики и лишь после этого становится возможным переход к «низшим» наукам – физике, астрономии, музыке и т.д. [13], то у аль-Фараби «подготовительные» (логика, грамматика и др.) и специальные науки, с одной стороны, предшествуют метафизике в качестве предварительного знания, а с другой – следуют за ней, теперь уже обретая подлинный смысл в контексте универсального знания.

Тем не менее, из взглядов Ибн Сины на наукоучение следует, что они подтверждают высказывавшееся здесь

мнение о приоритетном значении для него философской рациональности. На первый взгляд, это может показаться странным для ученого, столь тесно связанного с эмпирической медициной, но все же мы рассматриваем эпоху средневековья, для которого понятие сверхчувственного бытия всегда доминировало над чувственно данной реальностью. Вероятно, прав Коллингвуд, писавший об аналогичных ситуациях: «Энергичная полемика против какой-либо доктрины – безошибочный признак того, что эта доктрина чрезвычайно распространена среди современников писателя и даже обладает определенной притягательной силой для него самого» [14]. Но Ибн Сина признавал наряду с умопостижением эмпирический и сенсуалистический метод, это дает тем больше оснований предполагать, что его приверженность метафизике и аподейктике выражала не только ориентацию на традиционные представления о философии и науке, но и обостренный интерес и своеобразное приближение к постановке и осмыслению проблемы формирующегося эмпирического когнитивного стиля.

Обоснование просвещения как ключевой проблематики средневекового арабоязычного перипатетизма было обусловлено, с одной стороны, развитием специальных естественных, точных и гуманитарных наук в сочетании с установкой на их практическое использование. Но с другой – влиянием идей ислама и неоплатонической философии. На мой взгляд, первое было не столь уж далеко от второго.

Креационистский принцип мусульманского вероучения обуславливал следующие основные способы отношения ислама к научному знанию. Во-первых, это близкие теистические позиции ортодоксального богословия, мутакаллимов и ашаритов. Поскольку их воззрения основывались на утверждении всемогущества воли Аллаха по отношению ко всему сотворенному им миру, последний представал лишенным собственных постоянных объектов и устойчивых связей, существующим

лишь по неисповедимому замыслу Творца множеством случайных форм и качеств. Очевидно, что с такой точки зрения обоснование наук о природе и даже простое их признание крайне затруднительно. Что же касается постижения сверхчувственных предметов, то оно может быть только верой в непогрешимость истинных постулатов. Во-вторых, с позиций суфизма познание Бога может произойти на пути любви к нему через озарение мистической интуиции и растворение в Боге. Так как суфизм учил пренебрегать множественностью и изменчивостью материального мира, то этим он отстранялся от проблемы наук о природе и в целом отрицал возможность рационального познания как чувственно данных, так и сверхчувственных предметов.

Таким образом, и ортодоксальное богословие, и суфийский мистицизм входили в противоречия с бурно развивавшимися естественными и гуманитарными науками. Они не ставили перед собой задач создания рациональной теологии, понимания и обоснования принципов науки и научного мышления. Такое положение было неприемлемо для Ибн Сины, ученого, философа, теоретика и практика медицины.

Более уравновешенную и реалистичную позицию по проблеме наукоучения, позволяющую сочетать принципы исламской религии и обосновывать научное знание, занимал восточный перипатетизм, опирающийся на физические и метафизические изыскания платоновско-аристотелевской (афинской) школы и неоплатонизм, который, по справедливому мнению С.С. Аверинцева, был не только крупнейшей философской системой поздней античности, но вместе с тем и утонченным религиозным учением.

Важность аристотелизма для его арабо-мусульманских последователей заключалась не только в том, что он закладывал основы наукоучения, оправдывая необходимость не только философии, но и формирования частных наук, в чем нуждалось их развитие в Арабском

халифате, но также в том, что само такое оправдание было вызвано обоснованием эмпирического способа познания в философии Аристотеля. Его утверждение разума, то есть «формы форм» в качестве космической первопричины означало, что природная и социальная реальность получают свое существование как результат структурирования материи (потенциального начала) формальной причиной и тем самым ее уподобления разумной первопричине. Таким образом, осуществлялся синтез трансцендентного бытия и имманентной реальности, осмысливалась та связь между ними, которая позволяла рассматривать эмпирический мир в качестве выражения, буквально, воплощения формального разума.

Из этого следовал весьма важный вывод, до сих пор не пользовавшийся достаточным вниманием. Дело в том, что в доаристотелевской философии разногласия между мыслителями по вопросу о том, что именно является первопричиной мира (апейрон, бытие, атом, идея и т.д.) ставили под сомнение каждое из постулируемых начал, а тем самым выдвигали на передний план фундаментальную гносеологическую проблему: как возможно познание умопостигаемых предметов. И если в доперипатетической философии наиболее удачное решение было предложено Платоном в его теории анамнеза (припоминания), то аристотелизм открывал путь принципиально иной методологии познания таких предметов. С этого времени изучение эмпирической реальности могло рассматриваться не только как познание единичных и изменчивых явлений, но и со стороны их формального подобия первопричине, универсальному разуму. Иными словами, «отпечаток» формы форм на эмпирическом предмете мог превращать его изучение одновременно и в такое исследование, которое было способно давать определенное понимание умопостигаемых сущностей, переходить от эмпирического к трансцендентальному миру.

Высоко оценивая данную концепцию аристотелизма, Гегель подчеркивал, что полнота эмпирических знаний приводит к постижению спекулятивного понятия. Иными словами, развитие исследований в частных науках, осмысленное в их единстве и взаимосвязи, приближает философию к пониманию разумной первопричины. Исходя из этого обстоятельства, обязательный энциклопедизм восточных перипатетиков представляется не только результатом субъективно-личного стремления к овладению всем наличным знанием, но и, главное, глубоким пониманием фундаментального принципа аристотелевской философии.

Однако на средневековом Ближнем и Среднем Востоке аристотелизм оказался в существенно иных условиях, чем те, в которых он первоначально формировался. Главным духовно-религиозным отличием было то, что, возникнув в атмосфере языческого пантеизма, он мог быть воспринят и развит в среде, где господствовала монотеистическая религия ислама лишь в том случае, если обладала определенными предпосылками для такой адаптации. И здесь уместно вспомнить, что платоновско-аристотелевское направление философии было признано не только арабо-исламскими перипатетиками, но и христианской схоластикой, поскольку оно заключало в себе интеллектуальный потенциал предвосхищения культурно-исторического развития как Востока, так и Запада. Это было вызвано тем, что политеизм мифорелигиозного сознания с его имманентным пантеоном был отставлен в сторону философией почти с самого ее возникновения. Ее идея единого космического первоначала по мере того, как оно представлялось все более интеллигибельным и трансцендентным – идея блага у Платона, разум, форма форм у Аристотеля или Единое у Плотина – все более приближалась к идее единого творящего Бога монотеистических религий иудаизма, христианства и ислама. Именно в такой эволюции философских воззрений в них зрели предпосылки духовно-

культурного совмещения с мусульманской религиозной традицией. Сближение философской и религиозной позиций (при большом интересе арабоязычной цивилизации к естествознанию) приводило к тому, что восточные перипатетики осуществили, возможно, первый в истории опыт соединения философской традиции с мировоззрением мировой монотеистической религии. Однако при этом аль-Фараби и Ибн Сина должны были дать интерпретацию исламской идеологии, не порывая с ортодоксальными взглядами, внося в них определенные коррективы; это были принципы приоритета разума над верой и философии над богословием и акцент на мудрость, высшую разумность и всезнание Бога-Творца.

В свою очередь, сочетание восточного перипатетизма с исламским теизмом, хотя и не ведущее к их отождествлению, означало для первого, что понятие формы форм или единого должно быть заменено понятием Бога-Творца. Это было существенным различием, поскольку классической философии не был присущ креационизм как учение об абсолютном сотворении мира Богом из ничего. При такой замене изучение частными науками чувственно-конкретных вещей и осмысление полученного знания философией представлялось непосредственным исследованием результатов божественной творческой деятельности, но тем самым и опосредованным познанием Первого Сущего. Если для обычного истолкования такие понятия, как образование и просвещение, обозначают отношения между людьми, которые, с одной стороны, выступают обучающими, а с другой – учащимися, то есть учителями и учениками, то для восточных перипатетиков просвещение (обучение) представляется в качестве универсального онтологического отношения, связывающего собой всю структуру бытия, в которой Бог-Творец выступает абсолютным учителем для ученика-человека, будь то Его мистическое постижение или исследование предметов природы.

Вот почему в учениях аль-Фараби и Ибн Сины фило-

софия явственно понимается в качестве наукоучения, образования и просвещения, осваивающего весь комплекс человеческого знания от частных наук до божественных метафизических сущностей. Такое просвещение служит не только и не столько решению практических задач; оно устремлено и к своей главной цели, к разумному постижению Первого Сущего и, следовательно, совершенствованию человека путем рационально достигаемого его приобщения к единому божественному источнику мудрости, блага и гармонии.

5.3 Ясави: ислам и народные верования

Ислам раскрывает свою внутреннюю близость современным запросам полицентричности и полифоничности с давних времен, будучи способным к сближению и взаимодействию с народными верованиями тех этносов, на Землю которых он пришел. Для подтверждения этой мысли обратимся к творчеству выдающегося мыслителя и пророка земли Казахской Ходжа Ахмеда Ясави. В становлении и развитии исламской философии в Казахстане его духовная деятельность оставила глубокий след. Заслугой Ясави в развитии философской и общественной мысли, определившей его особый «статус» и отличительную черту мировоззрения, явился, на мой взгляд, перенос суфийско-исламской концепции Бога на почву традиционного мировоззрения казахского народа.

Прежде чем начинать разговор о нашем великом предке Ходже Ахмеде Ясави, чьи мудрые хикметы в течение целого тысячелетия являлись прочной основой нашего национального миропонимания, необходимо уяснить ряд принципиально важных вопросов, стоящих перед современными ясавиоведами.

Во-первых, мы, сегодняшние ученые-исследователи, сызмальства воспитанные в течение 70 лет на постулате: «Религия – опиум для народа», с прежним мировоззрением не сможем постигнуть тайны мудрости и бога-

того духовного мира Ясави, его место и роль в истории культуры Казахстана.

Простой же народ, несмотря на строжайшие запреты идеологической пропаганды, чтил дух этой великой личности, уважительно называя его Азрет Султаном, и с трепетом души поклонялся его праху, считая это за отправление обрядов «второго хаджа». Однако некоторые наши ученые все еще принимают его за представителя «мусульманского мистицизма», проповедника «миссионерской суфийской литературы». С подобным догматическим подходом заскорузлого рационалистического толка, исходящего из материалистической однобокости и европоцентрического понимания, мы не то чтобы постигать, даже близко не подойдем к тайнам мудростей Ясави. *Это раз.*

Во-вторых, в историографической науке, в том числе и в трудах отечественных ученых, бытует одна тенденция: при любом обращении к исторической личности они сначала выясняют ее генеалогию и, исходя из этого, приступают к определению духовного мира этой личности. Разумеется, я не беру под сомнение значение генеалогической науки, элементы наследственного перехода талантов и дарований из поколения в поколение.

Однако таланты и дарования любой личности являются не только врожденными и впитанными с молоком матери, но они раскрываются и постепенно формируются в результате влияния родной культурно-исторической среды, традиционной культуры, воспитания и обретения знаний.

С этой точки зрения невольно задумаешься, когда иной исследователь копается в родословной Ясави: вот, мол, отец его был хадж Ибрагим, сам он приходится отпрыском четырнадцатого колена от Азрета Али. Возможно, его родословная действительно такова. Но эти сведения ни в коей мере не опровергают истину, что Ходжа Ахмед Ясави был представителем традиционной тюркской культурной среды. Ибо его мировоззрение сложилось в

рамках традиционного тюркского миропонимания, и его гениальные стихи были пронизаны искренними чувствами к своему родному народу и Отчизне.

В-третьих, мировоззрение Ходжи Ахмеда Ясави нельзя рассматривать изолированно, вне историко-культурного и духовного контекста. Ибо он является не только исторической личностью, рожденной традиционной тюркской культурой; вместе с тем он питался идеями предшествующих мыслителей и оказал огромное влияние на формирование миропонимания последующих поколений гениев. Поэтому, прежде чем понять смысл поступка Ясави, который в свои 63 года, «прежде смерти испытав муки душеспускания», как он говорил, добровольно уходит под землю, следовало бы вникнуть в суть страданий другого мыслителя тюркского мира – Коркыта, который в поисках бессмертия странствовал по земле, отгоняя силой своего музыкального дарования наступающую смерть.

Если сопоставлять, то можно найти много сходства в действиях и миропонимании двух тюркских мыслителей, которых разделяет временное расстояние почти в 300 лет. И Коркыт, и Ясави скитались дервишами по земле в поисках смысла жизни человека и истины мироздания. Но, не находя искомой истины, старец Коркыт возвращается к родным местам – на берега Сырдарьи и, постелив на волны реки попону своей желмайи, в течение целого столетия играет на кобызе «гимн жизни», не подпуская к себе смерть. А Ясави, также устав от скитаний, возвращается в родной Туркестан. Он мечтает прожить еще столько же лет и посвятить Творцу молитвенные стихи, душою слиться с Создателем и постигнуть таким образом Истину мироздания, стать связующим мостом между своими современниками и Всевышним.

Кто не познал всех особенностей традиционного тюркского миропонимания, кто не питался живительными соками коркытовских мыслей, тот не постигнет и тайн мироощущения Ясави, его религиозно-философско-

го трактата «Рисала». Иными словами, ключ к пониманию сути ясавийских хикметов находится глубоко – в недрах древней тюркской мифологии и легендах о Коркыте.

А современные ясавиоведы настолько обособленно рассматривают духовное наследие великого святого, оставившего неизгладимый след в сознании тюркского мира, начиная с XII века, настолько изолируют его, что создается впечатление, будто не было никаких исторически преемственных связей между его взглядами и учениями его предшественников Абу Наср аль-Фараби и Абу Али Ибн Сина. Больше того, мы до сих пор не попытались проследить нити, связующие Ясави с его современниками: Юсуфом Баласагуни и Махмудом Кашгари. А тема о роли ясавийских хикметов в формировании мировоззрения казахских поэтов: от Асана Кайгы до Абая – это вообще нетронутая целина.

Конечно, при прежнем идеологическом диктате мы не могли в полной мере заниматься проблемой суфизма, его онтологии и гносеологии. Но ведь прошло почти 10 лет с тех пор, как эти идеологические оковы сняты. Так к чему теперь скрывать нам, что и аль-Фараби, и Ибн Сина, и Юсуф Баласагуни, и Махмуд Кашгари были активными представителями течения суфизма (я уже не говорю о прямом ученике Ясави – Сулеймене Бакыргани).

А то, что следы влияния идей Ахмеда Ясави на творчество казахских поэтов от Асана Кайгы до Абая, на казахскую философию и традиционную этику казахов видны так ярко и выпукло – это уже старая истина. Не говоря о других, вполне достаточно вспомнить стихи Шортанбая, который даже в XIX веке считал для себя святой заповедью вести линию суфизма и был прямым продолжателем традиций Ясави в казахской литературе. Столь же очевидным фактом для пытливого ума является смысл и содержание 38-го слова великого Абая, который, дав глубокий сравнительный анализ древней муслимской философии и мировоззрения суфизма, постигнув глубинную мудрость последнего, предостерегал

простых людей от ложного подражательства, внешнего фанатического преклонения.

Следовательно, духовное наследие Ходжи Ахмеда Ясави надо исследовать не обособленно, а в комплексе всей тюркской цивилизации, в процессе непрерывного социокультурного развития. Нынешние исследователи должны смотреть на Ходжу Ахмеда Ясави не как на одинокое дерево хурмы, затерявшееся в пустынной степи, а видеть его в гуще мыслителей казахских просторов – от Коркыта до Абая – и постараться точно распознавать особенности его мировосприятия.

В-четвертых, Ходжа Ахмед Ясави – ученый, имеющий особое место в ряду великих мыслителей человеческой цивилизации. Поэтому сначала мы сами должны познать его святой лик, а потом уже воздать ему должное в истории мировой цивилизации. Это не пустая фраза ради красного словца.

Европейцы, взявшие на себя право написания истории мировой цивилизации, начиная с новой эры развития человечества, не обходят молчанием Восточный Ренессанс. И не могут обойти, потому что сегодня непреложной стала та истина, что фундамент современной западной цивилизации был заложен в трудах восточных мыслителей. Но многовековой лед европоцентристских взглядов еще не растаял. В этом повинны и мы сами, потому что вместо тщательного раскрытия глубоких культурно-цивилизационных корней и мировоззренческих универсалий собственной традиционной культуры предпочитаем воспринимать готовые стереотипы Запада. В результате прежде Ясави мы почитаем Шопенгауэра, прежде Асана Кайгы – Томаса Мора. А если внять исторической справедливости, то в основе философии познания Шопенгауэра, построенной на иррациональной интуиции, лежит идея суфизма о «постижении лучезарной случайной истины посредством пережитых мук, о явлении перед Всевышним и слиянии с Его духом». Социальную же утопию о поисках благодатной для чело-

веческого бытия «обетованной» земли наш предок Асан Кайгы предрекал задолго до Томаса Мора.

Суть вопроса здесь не в том, кому принадлежит первенство в высказывании той или иной социальной идеи, а в том, что необходимо сначала синтезировать воедино свое традиционное мировоззрение, и через этот синтез со своей самобытностью войти в русло мировой цивилизации. В настоящее время, когда разорвана цепь застывших идеологических догм и открылись просторы перед свободой мысли, некоторые наши интеллектуалы, в том числе и молодые, с усердием обращаются к Артуру Шопенгауэру и Фридриху Ницше, Николаю Бердяеву и Жан-Полю Сартру, причем, зачастую не вникая в суть проблем. Ничего кроме искусственности такое раболепное подражание мыслителям Запада дать не может. А если их наследие осваивать в русле своего традиционного мировоззрения, в сочетании с собственными понятиями, то мы смелее выйдем на просторы мировой цивилизации.

На этом я делаю акцент потому, что вышеназванные мыслители – и Шопенгауэр, и Бердяев, и Ясперс – открыто признавались в том, что свои идеи они черпали у Востока, в том числе из учения суфизма. А мы опрометчиво преклоняемся перед позднейшими западными течениями, прежде чем основательно освоить ценности нашего традиционного мировоззрения, в том числе и духовное наследие крупнейшего мыслителя Ходжи Ахмеда Ясави.

В этой связи нельзя обойти молчанием соответствующий аспект еще одного острого вопроса нашей жизни. Сейчас появилось много всяких религиозных сект. Соответственно, и много разговоров о том, что часть молодежи отходит от праведного пути родителей и попадает под влияние других верований. Кто в этом виноват? Родители, которые распустили своих детей? Или наше духовенство, которое не может найти путь к душе и сердцу молодых? Может быть, государство, которое в таком деликатном вопросе не может проводить гибкую конфессиональную политику? По-моему, большую часть вины

должны взять на себя мы, представители социальных и гуманитарных наук, за то, что не сумели довести до сознания молодежи наше богатое традиционное мировоззрение и духовное наследие.

Мы отвергли коммунистическую идеологию, которая худо-бедно, но скрепляла общество. Сошел со сцены комсомол со своими шумливыми политическими мероприятиями. Мы решили сформировать национальную идеологию и в ее духе воспитывать молодежь. Но как она должна реализовываться? Прежде всего, путем формирования духовности, нравственности и миропонимания. Самый оптимальный путь – новый подход к популяризации запрещенного ранее, в советское время, наследия такого великого мыслителя, как Ходжа Ахмед Ясави. Тогда молодежь поняла бы, что идеи человечности, толерантности, нравственности, честности, благородства, со стремление к постижению истины, содержатся не только в учении кришнаитов... В этом заключается четвертый аспект нового социокультурного подхода к изучению богатого духовного наследия Ясави.

Свой разговор сегодня я специально посвятил определению нашего направления относительно углубленного изучения наследия Ходжи Ахмеда Ясави с той целью, чтобы с самого начала в правильное русло направить новое дело – ясавиоведение, дать толчок к размышлению будущих исследователей, чтобы у нас сложилось новое отношение к вопросу определения места и роли Ходжи Ахмеда Ясави в нашем традиционном мировоззрении. Для этого, прежде всего, необходимо найти ответы на вопросы: «Что такое учение суфизма, которого придерживался Х.А. Ясави, и как оно распространялось среди тюркоязычных народов в Центральной Азии?»

Главный стержень суфийского учения – вопрос, вечно волновавший человека, которого Всевышний наделил способностью сознательного отношения к своему окружению. Начиная с восточных мыслителей древности до сторонников современного экзистенциализма,

разве человечество не стремилось найти суть человеческой жизни, истину бытия? На пути к постижению этой истины среди ищущих, в центре мировой истории, как могучий исполин, высится фигура нашего предка Ходжи Ахмеда Ясави, осуществившего синтез суфизма и тенгрианства.

В современной литературе по казахской философии высказывается много спорных оценок по поводу тенгрианства как религиозной системы, которые поляризуются в зависимости от того, понимают ли тенгрианство как политеистическую или монотеистическую религию. Не вдаваясь в дискуссии и оценку правоты тех или иных исследователей, подчеркнем лишь то, что в тенгрианстве была очень сильно выражена тенденция к монотеизму, а это в известной степени подготавливало почву для приобщения к исламскому монотеизму, чему во многом была посвящена миссионерская деятельность Ясави. Проникновение ислама в языческую среду, где имели место и хождение не только взгляды тенгрианства, но и идеи зороастризма и манихейства, рудименты лунной религии и т.д., не могло быть прямолинейным и однозначным. Его «адаптация» проходила своеобразным путем, чему способствовала суфийская направленность взглядов Ясави. Суфизм, будучи «упрощенным» в смысле ритуала и культовых отправлений (а это играло немаловажную роль в номадной культуре и даже в определенной степени соответствовало условиям кочевого образа жизни), распространяемый дервишами и муридами по необъятным просторам степи, проникая в самые ее укромные уголки, синтезировал основные постулаты ислама с традициями народных верований.

Причем процесс этот был не односторонним, а действительно двуединым: нравственно-духовная сущность ислама нашла отклик в сердцах и душах кочевников и была ими принята, но, в свою очередь, конкретно-историческое «вживание» ислама дополнялось элементами доисламской культовой практики: культ духа предков,

поклонение могилам и «святым местам» и др., весьма укорененным в степях Центральной Азии.

«Хикметы» Ходжа Ахмеда Ясави стали «учебником» духовно-нравственного восхождения человека к Богу, поскольку, согласно ему, каждый человек в своем развитии может достичь ступени внутреннего совершенства. Условия для этого предопределены божественным провидением, больше того, в этом заключается божественное предопределение рода человеческого. Стержнем восхождения к совершенству является любовь к Богу. Любовь к Богу и через нее – любовь к человеку – таково направление духовно-нравственного движения. Поэтому в основании религиозной концепции Ясави были заложены общечеловеческие принципы Добра, Человечности, Справедливости, поэтому синтезированная форма религиозного отношения к миру, выраженная им, нашла глубокое понимание и поддержку в тюркской среде. Так, в творчестве выдающихся казахских акынов Асана Кайгы, Шалкииза, Бухар-жырау нашли свое продолжение гуманистические идеалы Ясави, причем благодаря влиянию последнего в богатейшем устно-поэтическом наследии казахского народа была создана и получила дальнейшее развитие традиция религиозно-нравственного жанра, включившая в себя многие поэмы, легенды, дастаны, среди которых поэты Зар-заман «Девушка Дарига», «Заркум», «Мухаммед Ханафия» и др. Было бы интересным проследить суфийские традиции в казахской поэзии.

Суфизм оказал также большое влияние на классическую поэзию Востока. Во многих поэтических произведениях Фирдоуси, Низами, Саади, Навои можно с той или иной степенью выраженности проследить созвучные или близкие суфизму идеи. Они же играли немаловажную роль в мировоззренческом становлении и развитии духовного мира Абая – признанного гения казахского народа, его воплощенной мудрости.

5.4 Абай и Шакарим: Бог и Разум

Абай в истории казахской философии – фигура многогранная, многоплановая и в содержательном плане многозначная. Свидетельством этого является то, что каждое поколение прочитывает и осмысливает его по-новому, открывая в нем каждый раз новые грани и оттенки. Каждое новое поколение философов находит особые нюансы и «повороты» в его творчестве. Абая по-разному трактуют и на Востоке, и на Западе. Он становится близок то восточному суфизму, то западному рационализму, он – то теист, то деист с явно выраженной материалистической тенденцией.

Происходит это по той причине, что философия Абая – концентрированное выражение духовности казахского народа. Его творчество – стонущая от боли и переживаний за настоящее и будущее душа всего народа, в отчаянном порыве мучительно ищущая ответ на экзистенциальные вопросы.

Ценностная значимость философии в том и состоит, что она имманентна способу бытия человека, определяется эпохой, типом социальности, способом общения, культурой и способами ее выражения, формами познания и т.д. Персонифицированная философия фиксирует и выражает «точки средоточия» разных культур, разных типов мышления, их конструктивный диалог друг с другом. Философия гения отражает полифонию общения, поэтому она многозначна и оказывается вне времени, несет в себе потенциал бесконечного. Как писал сам Абай, «мудрецом или мыслителем можно назвать только того, кто своим умением, размышлениями и опытностью дошел до сознания высших духовных сил и обязательно соединяет в себе любовь и правду» [15]. Вот почему он – неисчерпаем, непреходящ, оставаясь постоянным источником вдохновения.

Общепризнанная в казахской философии точка зрения о трех источниках мировоззрения Абая (классиче-

ская поэзия Востока, европейская (русская) культура и древняя казахская культура), констатируя определяемый влиянием Востока компонент его мировоззренческой системы, была в основном развита в литературе с акцентом на двух других источниках. Имея различные суждения по поводу влияния Востока на Абая, от полного отрицания до признания ведущей роли Востока в его взглядах, необходимо отметить, что рассмотрение мировоззренческих проблем философии Абая сквозь проблематику исламской философии – пока еще во многом остается задачей сегодняшнего дня.

Характеризуя философские взгляды Абая с позиции мировоззренческих оснований, разные авторы поразному оценивают их: пантеизм, теизм, деизм, а то – и материализм. В последней точке зрения проявились, на мой взгляд, установки классового подхода, господствовавшего в советский тоталитарный период. Трудно говорить о материализме Абая, в особенности, если читаешь следующие строки: «Самым веским доказательством существования Аллаха является то, что многие тысячелетия люди на разных языках говорят об одном и том же: о великом и непогрешимом боге. Сколько бы ни было видов религии, все они утверждают, что богу присущи справедливость и любовь.

Мир создали не люди – они только познают уже сотворенный Аллахом мир. Люди стремятся к высшей справедливости и любви, и мудрым становится тот, кто искренне поверил и понял величие Аллаха. Именно искренне поверил и понял величие Аллаха, а не заставил себя уверовать в это» [16].

Абай – не атеист. «Основанием» для атеистической оценки мировоззренческой направленности его философии в марксистской философской литературе послужили те «противоречивые суждения», которые находили авторы в наследии Абая, в особенности – критика Абаем деятельности мусульманских мулл и ишанов в казахской степи. Однако совершенно очевидно, что та или

иная степень неортодоксальности, свободомыслия или антиклерикализма, присущие многим незаурядным индивидуальностям, не имеют ничего общего с безбожием, а лишь выражают личные нюансы религиозной веры.

На мой взгляд, совершенно очевидно, что Абай признает Аллаха и верит в его всемогущество, милосердие, любовь и силу, о чем достаточно подробно он пишет в тридцать восьмом слове, являющемся сердцевиной и средоточием его религиозно-философской концепции, в которой он последовательно проводит принцип единства Творца и сотворенного.

В концепции Абая необходимо ясно и отчетливо разделять два среза, пласта, подхода к Творцу и служения ему: первый – когда ислам принимают с четким пониманием, ради чего существует вера и отстаивают его принципы, опираясь на силу разума, и второй – когда опираются на слепую веру. Это, говоря современным языком, проблема внутреннего содержания религиозного отношения к миру и его внешнего проявления, содержательной и формальной стороны религиозности и культовой практики.

В своем глубинном основании такая позиция Абая сближается с позицией аль-Фараби. Первый критикует все то, что связано со слепой верой и богобоязненностью, рожденной внешними, поверхностными в данном случае, аспектами веры и религиозной практики. Как пишет Абай, «совершаемые вами обряды тогда искренни и полны смысла, когда вы всем существом признаете божью правду. И омовение, и молитвы – намазы, и пост должны быть лишь внешними проявлениями убежденности: но если вы не прониклись безграничной верой в Аллаха, то не превращаются ли эти обряды в величайшее выражение человеческого лицемерия?» [17]. Поэтому главное для каждого индивида, согласно Абаю, состоит в соблюдении двух непреложных условий: убежденности в могуществе веры и стремлении к познанию веры. Разум, которым, согласно казахскому мудрецу, Аллах на-

деляет человека, делает его единосущным с Богом. Поэтому Абай чрезвычайно много занимается проблемой разума.

Концепция разума снискала Абаю славу великого казахского просветителя, посвятившего себя заботам преодоления невежества казахского народа. Однако разум не тождественен научности. Как между начитанностью и настоящими знаниями такая же разница, как и между наукой и ее внешними проявлениями, где красноречие выдается за мудрость, так и между разумом и научностью, тождественной рассудку, есть различия. Концепция разума Абая вплотную связана с концепцией Бога. Разум – объективная всеобщность, следовать которой и означает быть разумным. Разум выступает как универсальный принцип самосознания, который необходимо связан с принципом человечности, в полный голос провозглашаемый Абаем.

Принцип «Адам бол!» («Будь человеком!»), связывая Восток и Запад в единое целое, выражает нацеленность его мировоззренческих устремлений на фундаментальные основания бытия человека. Человечность («быть человеком») есть та форма всеобщности, которая выражает сущность традиционного казахского общества как целостности, где формы общения людей друг с другом являлись ведущими, где человеческие отношения, а не экономические, политические, определяли нравственные нормы и традиции, тем самым обуславливая особенности традиционного казахского общества, его особенную духовность.

Принцип «Адам бол!» позволяет понять и смысл воплощения разума в сфере нравственных отношений, ибо он фиксирует и характеризует человеческое общение не только с позиции внешней направленности от человека к человеку, но и с позиции внутренней направленности человека к самому себе, голоса совести внутри каждого индивида. Нравственное поведение, согласно Абаю, всегда предполагает поступать не только сообраз-

но внешним обстоятельствам, нормам, традициям, но и сообразно внутреннему волеизъявлению, сознательно подчиненному собственному разуму. Разумное поведение поэтому есть подлинно человеческое поведение, нравственное поведение есть разумное поведение.

Для взглядов Абая характерно утверждение о том, что разум способен контролировать чувства, эмоции, волю человека, тем самым человек, по Абаю, не может и не должен оставаться в плену своей «природы», он должен выходить за ее пределы, возвышаться над собственной природой. Благодаря воспитанию, культуре, обогащению знаниями человек необходимо должен совершенствовать свои природные задатки. Это магистральная установка просветительской концепции Абая.

Необходимо подчеркнуть еще один немаловажный аспект, касающийся личности Абая, характеризующий то, что его мысли о нравственности не расходились с его жизненно практической позицией, были его убеждением. Голос его совести требовал от него правдивого осмысления судеб собственного казахского народа, требовал сказать пусть нелицеприятную, но правду народу о самом себе, ибо, согласно ему, народ, который не имеет великой цели или общей правды, духовно мертв. А там, где нет жизни, не может быть совершенства. Таково жизненное кредо Абая, воплотившего в жизнь нравственное требование своей философии «Адам бол!», ставшего неисчерпаемым источником духовной силы казахского народа, его возвышения на великом пути духовные совершенства. Нам надо формировать умения человека мыслить сердцем.

Абай, как никто другой, глубоко переживал проблемы самоопределения казахского народа, с чем связана его острая критика пороков казахского общества тех времен. Но это была созидательная, а не разрушающая, критика, необходимая для движения к будущему совершенству на путях Разума, Добра, Человечности, Справедливости.

Продолжил и далее развил идеи исламской философии в своем творчестве Шакарим Кудайбердиев. Он писал, что после смерти Абая, который для него всегда служил образцом, он принял для себя, как единственно приемлемый путь человечности, чистоты и честности. И этот путь привел его к размышлениям на тему смысложизненных проблем человека, поисков истины, которую можно «видеть глазами разума», ибо, как отмечал он, наш ум не может не осмысливать причин бытия.

Поиск для него был тождественен выбору убежденной мировоззренческой позиции, без которой было бы невозможно определять и созидать свою нравственно практическую жизнедеятельность. Выбор пути, с экзистенциальной напряженностью осуществляемый Шакаримом, рассматривался им как проблема, разрешаемая или на пути признания Творца и вечной жизни души, или на пути, утверждающем, что все в мире возникает самопроизвольно, без вмешательства творца и смерти души вместе с телом.

Особый интерес для исследования исламской философии, культуры и духовности народов представляет методология философского исследования, которой прекрасно овладел Шакарим и продемонстрировал в своих знаменитых «Трех истинах». Это тот метод, который использует Аристотель в «Метафизике» и «Политике», это то, о чем говорит Ф. Бэкон в своей критике «идолов» познания, и о чем Шакарим пишет так: «...исследующий должен быть осведомленным в разных религиях и науках, знать, что по данному поводу высказывал тот или иной ученый. При этом весьма необходимое условие: надо остерегаться того, чтобы исповедуемая им вера, прочитанное и усвоенное им, укоренившиеся привычки, определенные пристрастия, не оказались вдруг в зависимости от чьих-то воззрений по той лишь причине, что исходят они от какого-то замечательного человека: приняв на веру сказанное авторитетной личностью, нельзя же оставаться бесповоротно привязанным к ее словам и

идеям, следует полностью раскрепостить свой разум и беспристрастно, не болезненно-воспаленным, а здравым рассудком изучить и критически оценить разноречивые по содержанию, противостоящие в своих положениях и выводах книги, высказывания, суждения, практически содеянное».

Такой методологический подход стал ведущим в современной философской литературе, особенно историко-философской. Таким образом, мы можем констатировать, что у истоков историко-философской концептуальности в Казахстане стоял Шакарим Кудайбердиев.

Его творчество, где на основе определенных методологических принципов решается проблема выбора «истинного пути», демонстрирует современному познанию силу своего духовного вдохновения, коренящуюся в постоянном диалоге противостоящих позиций; разные суждения и точки зрения постоянно сталкиваются друг с другом, соперничают и опровергают, дополняют и углубляют – в целом, развивают позицию Шакарима. Его мышление насквозь внутреннее диалогично, «Три истины» – постоянное столкновение «за» и «против».

Подвергая анализу и критике позицию, как бы мы сейчас сказали, материалистического направления в философии, Шакарим провозглашает и отстаивает основные положения исламской философии, которые могут быть сведены к следующим:

1) причинные истоки всего существующего – в безмерности познания, могущества и искусности творца;

2) душа существует изначально и вечно и при каждом следующем процессе круговорота она идет к новому качественному восхождению;

3) неотъемлемым свойством души является совесть. «Человеческую скромность, справедливость, доброту в их единстве, – писал Шакарим, – я называю мусульманским словом уждан, русским – совесть». Совесть – то, что возвышает душу человека и необходима ему в земной жизни и в посмертной жизни души. Совесть является главнейшей категорией в философии Шакарима.

Следование этим трем положениям в совокупности, есть истинный путь духовного совершенства человека. И когда каждый человек, согласно Шакариму, уверует в Творца и посмертную жизнь души и в то, что совесть – первейшая ее потребность, тогда сердце его никогда не очерствеет, и он станет на единственно правильный жизненный путь. Таков высочайший Завет Шакарима своим потомкам.

В лице преемственно связанных выдающихся мыслителей аль-Фараби, Ибн Сины, Х.А. Ясави, Абая и Шакарима мы проследили основные этапы становления и развития исламской философии, культуры и духовности в странах Центральной Азии. В заключение необходимо подчеркнуть, что этим не завершается развитие исламской философии, скорее процесс ее систематического исследования только лишь начинается. Суверенные государства Центральной Азии постепенно высвобождаются из духовных оков тоталитаризма, наложившего табу на изучение исламской философии, культуры и духовности народов. Практически вся литература советского периода пронизана резко отрицательным отношением к исламу, иначе как реакционным по своей сущности и проявлениям он не назывался. По этой причине многие проблемы и аспекты исламского мировоззрения и исламской философии практически остались не исследованными, а потому запретными не только для широкой общественности, но и научной интеллигенции. Идеологические штампы и ярлыки незаслуженно навешивались на лучших представителей исламской философской и общественной мысли, включая и рассмотренных нами. И не только идеологические. Многие политические деятели исламской ориентации, служители культа и простые люди поплатились своими жизнями за свои религиозные убеждения и взгляды.

Сегодня за пределами нашего рассмотрения остались поэты эпохи «Зар-Заман», и Мухаммед Салим Кашимов, и другие деятели так называемого движения

панисламизма. Однако это не значит, что их идеи и мировоззрение не представляют интереса для современной философии и культуры. Просто это – новая большая страница будущих исследований, требующая специального изучения и отдельного разговора.

Систематическое исследование исламской философии и культуры в постсоветском Казахстане находится в своей начальной стадии, но оно овеяно духовным заветом аль-Фараби, Ибн Сины, Ясави, Абая и Шакарима, чьи идеалы совпадали с общечеловеческими и оставили неизгладимый след в истории общественно-философской мысли казахского народа и служат источником возрождения казахской национальной культуры и духовности в начале XXI века. На мой взгляд, активное освоение нашими народами духовных ценностей ислама в наше время возможно через призму богатого творческого наследия аль-Фараби, Ибн Сины, Ходжи Ахмеда Ясави, Абая и Шакарима.

Итак, обратившись к творчеству величайших представителей исламской культуры народов Центральной Азии в социокультурном контексте, осуществив свой анализ с позиций реалий XXI века, мы обнаружили многогранность и духовную толерантность ислама, его способность и готовность к диалогу, сотрудничеству и взаимопониманию, что и позволяет ему завоевывать умы и сердца людей, живущих в сегодняшнем пластичном полицентричном мире, ориентированном на различие позиций, мнений и жизненныхпрактик. Судьба ислама определяется его сопряженностью с духовными запросами современного многополярного мира.

Литература

1. Абу Али Ибн Сина. Избранные произведения. – Душанбе, 1980. – Т.1. – С. 58.

2. Уайтхед А.И. Избранные работы по философии. – М., 1990. – С. 200, 204.

3. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата. 1970. – С. 44.

4. Там же. – С. 45.
5. Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. – Алма-Ата, 1985. – С. 392.
6. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М., 1991. – С. 12.
7. Койре А. Очерки истории философской мысли. – М., 1985. – С. 58.
8. Абу Али Ибн Сина. Избранные произведения. – Душанбе, 1980. – Т. 1. – С.58.
9. Там же.
10. Бурабаев М.С., Кенисарин А.М., Курмангалиева Г.К. Проблема бытия и познания в философии аль-Фараби. – Алма-Ата, 1988. – С. 112–113.
11. Бируни. Памятники минувших поколений. Избранные произведения. – Ташкент, 1957. – Т. 1.
12. Абу Али Ибн Сина. Избранные произведения. – С. 69–70.
13. Там же. – С. 69.
14. КоллингвудР.Дж. Идея истории. Автобиография. – М., 1980. – С. 23.
15. Абай. Книга слов. – Алма-Ата, 1982. – С. 123.
16. Там же.
17. Там же. – С. 131.

6 КОСМОС КАЗАХСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В советские времена в философских словарях не было термина «казахская философия». Устойчиво бытовали термины классическая китайская, античная, немецкая философия, связывающие особый характер философского мышления с определенным национальным типом. Но в отношении казахского мироотношения предпочитали осторожное словечко «общественная мысль». Переосмысление историко-философского процесса, обретение неидеологизированных Платона и аль-Фараби, помогло осознать важную истину: нет народа и культуры без философского самосознания. И неправомерно применять ко всем многоразличным культурам один и тот же ключ западной классической философии: систематичность, доказательность, наукообразность. Подобный философский стиль действительно преобладал в западной традиции и постепенно стал восприниматься как образчик подлинной, истинной философии. Все же другие, непохожие философские образы мира и человека, категорически выводились за рамки философии какне «дотягивающие» до высот разумности и рациональности.

Однако философский опыт XX и XXI веков оказался куда более демократичным и открытым. Обнаружились многообразные жизненные и философские практики, стремление философии выйти к пограничным с искусством, наукой и религией регионам, вторгнуться в психологию и контекст обыденной жизни. Изменился тип философии и образ самого философа. Былой академизм и надменность большой философии обнаружили свою

порочность. И тогда открылась простая истина: философия может быть многоликой, вступая в союз с мифологией, поэзией, музыкой, религией, литературой. Поэтическое философствование обращается к первичной форме мышления – метафоре, тогда как наукообразная философия оперирует с усохшей метафорой – понятием. С этих позиций неизбежно обращение к тем пластам казахской традиционной культуры, которые представляют философско-поэтическое осознание человека и мира: к казахской философии во всем богатстве ее разнообразных форм, от айтыса-диалога до размышлений Шакарима, от мусульманской мистики Ясави до философских прозрений Абая.

6.1 Казахская философия и универсалии традиционной культуры

В Казахстане нет сегодня более актуальной философской темы, чем целостное концептуальное осмысление мировоззренческих универсалий кочевой цивилизации, особенностей восточного типа философствования и восточной методологии науки. Яркие новаторские диссертации молодых, солидные монографии маститых, дискуссии, конференции, конгрессы, публикации. Словно плотину прорвало. Говорить, думать, писать, изучать – свою собственную культуру, ее несводимые ни к чему иному характеристики, ее тайные и явные знаки, символику, в которой скрывается грядущая судьба народа, язык знаков и кодов, базовых ценностей, приоткрывающих глубинную суть, первоистоки и первосмыслы – эта задача самосознания и самопонимания оказалась задачей номер один. Но самопонимание с позиций герменевтики – всегда взаимопонимание, взаимодействие, диалог. Поэтому казахская философия, обращаясь к теме кочевой цивилизации, поворачивается лицом к современным философским концепциям, мыслям и идеям, так широко распространенным ныне и на Западе, и на Востоке.

Конечно, если пользоваться мерками классического западного типа философии, так называемой большой академической философии в духе Гегеля, традиционной казахской философии следовало бы отказать в претензии на философичность: ведь ей явно недостает систематичности, наукообразности, доказательности. Но европоцентризм, как и азиацентризм – позиции в современной философии уже преодолеваемые. Восточная философия властно заявила о своем особом статусе. И что самое удивительное: современная западная философия, начиная с Кьеркегора и Ницше до сегодняшних постмодернистов, приложила все силы к реформированию западной традиции, переосмыслению онтологии культуры, а значит и антропологии, эпистемологии, методологии. Существует восточная методология науки, требующая своего основательного исследования в XXI веке. Все западные мыслители XX века, выделяя тему культуры как первостепенную, стремятся осуществить продуктивный синтез западной и восточной традиций и, оставаясь людьми Запада, утомленного цивилизацией и техническими нововведениями, с надеждой обращают свои взоры к Востоку, сохраняющему живительную силу духовности: Хайдеггер и его экзистенциальная аналитика Dasein, Гадамер и идея «жизненного мира», Адорно и концепция «природопрекрасного», Гадамер и учение о понимании и взаимопонимании. Можно сказать, что современная западная философия уже впитала в себя идеи восточного мироотношения, преобразилась и обновилась.

В чем же главная особенность восточной (и казахской-тюркской в том числе) философии? На мой взгляд, в органическом единстве универсалий культуры и универсалий философии. Классическая западная философия в известном смысле «воспарила», очистилась от эмпирии, предпочла «стихию чистого мышления», открыв в ней для себя возможности формирования новых искусственных миров и идеальных объектов. Однако сила

обернулась слабостью. И уже Мартин Хайдеггер подвергает деструкции западную традицию, выявляя изъяны «сырой онтологии наличного», где мир и человек конституируются в качестве изначально самостоятельных, друг с другом не связанных. «Субъект и объект», «сущность и явление», «внутреннее и внешнее» и т.д. – категориальные определения «сырой онтологии наличного», чистые категории, освобожденные от экзистенциального смысла. Подобная онтологическая структура не отвечает запросам современного мира, – утверждает Хайдеггер. И человек, и его наука взыскуют к другим концепциям, где бы утверждалось изначальное единство человека и мира, его бытие в качестве «Dasein». С этими идеями Хайдеггер вступает в прямой диалог с восточной философией, претендуя на то, чтобы восстановить утраченную связь категорий западной философии и универсалий культуры. Академик РАН В.С. Степин в работе «Философия и универсалии культуры» (Санкт-Петербург, 2000) глубоко анализировал проблему взаимосвязи западной философии и универсалий культуры.

Истоки казахской философии уходят в глубокую древность, к мифологической предфилософии протоказахов (I-II тысячелетие до н.э.). Известно, что казахский народ формировался в результате взаимодействия множества этносов, наследуя их черты. «Культуру же новорожденный этнос наследовал не от одного предка, имя которого он принимал, а от всех этнических субстратов, интегрированных в новую этническую систему» [1].

Восточная философия движется не в усеченной схеме «субъект-объект», порожденной основополагающим принципом господства, определяющим западный дискурс, а в поле смыслообразующих концептов «человек и мир», где природа выявляет себя не объектом акций, а живой божественной средой. Именно подобная онтологическая установка порождает экзистенциальность философских категорий, их превращение в экзистенциалы или, если угодно, в смыслообразы. Это не означает

полной тождественности философских категорий и универсалий культуры. Философские категории, впитывая живительные соки и являясь духовной квинтэссенцией культуры, обращаются в экзистенциалы: философия есть *самосознание, переживание, целостное осмысление* универсалий культуры.

Целостность традиционной культуры определяется прежде всего особым типом хозяйствования. Кочевник относился к природе как активный субъект деятельности, но в то же время не считал себя ее господином. Соизмеряясь с суровым резко континентальным климатом Великой Степи Центральной Азии, кочевники создали продуманную и эффективную систему, искусные способы кочевого скотоводства, определив, когда, где и как пасти скот, чтобы не истощилась почва. Зимой скот пасли в низовьях рек, где под снегом сохранялась сочная зеленая трава, летом – в горах или предгорьях, залитых солнцем и обдуваемых ветром. Кочевник словно разговаривал с природой, прислушиваясь к ней в своей деятельности. Она была для него одушевленной. И земля, и вода, и лес, и горы имели своих духов. Человеку было позволено хозяйствовать, и за это он благодарил небо и землю, воспринимая их как великое чудо, неразгаданную тайну. «Природа и человек, жизнь и смерть были предметами высочайшего удивления и были всегда преисполнены неиссякаемой тайны» [2]. Своеобразие восточной философии заключается и в том, что она выражается, главным образом, не в строгих философских системах, а в поэтическом творчестве, фольклоре, народных сказаниях.

Основные универсалии традиционного мировоззрения – понятие пути, пространства и времени, семантического сакрального центра. «Путь», «дорога» – понятие, в котором выражается динамизм традиционного мировосприятия: кочевник проводит жизнь в седле, у него свое восприятие времени и пространства. «Жолы» болсын!» – желают человеку, отправляющемуся в путь, понимаемый и как «путь жизни», «судьба», «удача».

Семантическим ядром традиционного мировоззрения казахов является ключевое понятие «құт», которое трактуется как «жизненная сила», «оплодотворяющее начало», «потенция жизни», а также «счастье, связанное с богатством», «изобилие», «благодать», «доля», «участь», «судьба». Это понятие связывает воедино онтологию, антропологию и социальную философию, обнаруживая сущностный символизм реалий казахской традиционной культуры. В ней отсутствуют «простые вещи», сводимые к утилитарному, прагматическому использованию, но все, что окружает человека и служит ему, обнаруживает свой двойственный характер: все природные объекты, предметы быта, жилище, одежда, пища выполняют не только утилитарную функцию, но являются символами, требующими интерпретации и выражающими не только сопричастность к миру трансцендентному, невидимому, но и социальные коды, организующие и коррелирующие связи и отношения людей согласно их полу, возрасту, степени родства, богатству, происхождению.

«Құт» означает, прежде всего, жизненную силу, способность к ее продвижению. Для традиционного мировоззрения человек, растение, животное родственны и воплощают различные формы живого, присущего Природе и порождаемого ею. Переживание живого и характеризует отношение человека к миру, являясь основой духовных и ценностных определений. Поэтому главная идея ритуалов – получение высшей ценности, жизни человека. В рамках обрядов разыгрывается традиционная драма, брак с природой. Воспроизводство жизни на всех уровнях является главной темой праздников и шаманских камланий. Тайна плодородия и рождения составляет нерв традиционной культуры. Первым даром, получаемым от природы, считается дар жизни, құт, живая душа. Символом этой жизненной силы выступает молочное озеро на вершине горы, центра Жизни и Плодородия. Молоко поэтому – не просто продукт питания, но обла-

дает особым семиотическим статусом: существуют запреты на передачу молочной закваски чужестранцу, на угощение гостя молоком, символом жизнеспособности рода. Таким образом, идея природного плодородия является глобальной для традиционного тюркского мировоззрения и пронизывает весь обрядовый фольклор. Онтология тюркского дискурса прочитывается в ключе семиотического кода «жизнь и плодородие».

С помощью этого ключа можно истолковать также жилище тюрков, семантическое пространство юрты, представляющей собою небесный свод, опрокинутый на человека [3]. Все точки и сегменты юрты были строго регламентированы с позиций символа «құт», понимаемого как счастье и благоденствие. Ключевым местом был очаг в центре. Погибель семьи отождествлялась с угасанием очага. Поэтому запрещалось мешать золу, проливать в очаг воду, зажигать от него и выносить огонь, иначе семье грозили несчастья. Место хозяина в юрте именовалось «тигр», олицетворение власти, место хозяйки – «заяц», выражение покорности. Молодежь располагалась в месте, называемом «птица».

Герменевтический метод позволяет также раскрыть символические функции системы питания в традиционной культуре и «прочитать» сам порядок рассаживания гостей во время трапезы, процедуру принятия пищи и порядок распределения мясных блюд (разделывание головы барана и раздача «ушей», «губ», глаз соответственно социальной и возрастной иерархии) как определенный комплекс ритуальных действий, раскрывающих сложную картину межличностных отношений, связанных с полом, возрастом, социальным статусом. Можно говорить о ритуальной, сакральной и этномаркирующей функциях системы питания. Отдельная тема – семантика традиционной одежды, связанная с определенными жизненными циклами и обрядами, сопровождающими этапы кочевого хозяйствования. С позиций «құт» истолковывается также система возрастного символизма,

в которой выделяется институт «возрастных классов». Средоточием жизненной силы, плодородия считается средний возраст, тогда как ребенок и старик сближаются в своем семиотическом статусе. Старик – не просто возраст, он выражает амбивалентную социальную функцию: выпадая из контекста деятельности, он наделяется чертами неполноценности, но в то же время, приближаясь к миру предков и духов, он вызывает особое уважение.

Счастье в традиционной культуре всегда понималось в связи с плодородием, «құт», браком. Плодородие было залогом благополучия, удачи и счастья, поэтому половая потенция трактовалась как личное достоинство и социальный престиж, а самыми недостойными считались бесплодная женщина и неженатый мужчина. Гендерная тема занимает особое место в традиционном мироотношении. Центральной фигурой в этом обществе всегда считался мужчина. Но в то же время зрелость и работоспособность мужчины ставились в зависимость от его отношения к женщине. «Стать человеком» означало «стать семьянином», создать свою семью. Акцентировалась близость женщины к порождающей функции земли, носительницы плодородия и счастья. Во многих тюркских текстах поверхность Земли сравнивается с женским телом. Брак соотносится с сакральным планом бытия, являясь одним из самых значительных событий человеческой жизни.

Социальная связь в традиционном обществе была, прежде всего, кровно-родственной, природной, жизненной. Род выступал многоплановой организацией, имеющей богатое вещное и знаковое оформление. Сложная система реальных и символических родственных связей определяла механизм адаптации человека к социальной среде, где традиция воспринималась как непосредственная коммуникация, присутствие предков среди живых. Род, являясь целостностью в сочленениях и единством в частях, образует некое сообщество, обладающее особой «мифоритуальной биографией».

Самосознание рода формируется такими понятиями, как «аруах», «қыдыр», «ырым» [4]. Аруахи – это духи предков. По представлениям кочевников, каждый человек оставляет в наследство своим детям не только свою юрту, связи, высокое имя, но и своего аруаха, через которого он продолжает пребывать среди живых, оказывая влияние на их судьбу. Если это был достойный человек, его дух будет благоприятно воздействовать на судьбу детей и внуков, поддерживать их и помогать им в трудные минуты. Если человек, напротив, вел недостойную жизнь, его аруах не способен на такую помощь и, более того, может принести новые беды и страдания.

Эта особенность традиционного мировоззрения отражена в казахском фольклоре. Так, в эпосе «Алпамыс» говорится: «Опомнившись после первого натиска Алпамыса, джунгары увидели, что батыр пришел один и решили, не тратя сил, прошить его стрелами. И вот все джунгары разом натянули луки, и тысячи стрел, выпущенных в Алпамыса, отскочили от его тела, не нанеся ему даже царапины. Дело было в том, что Алпамыс перед боем попросил защиты у покровителя воинов гаиперен қырық – шелтена, и тот, обернувшись клочком тумана, незаметно спустился с неба и взял под свое крыло юного батыра» [5].

Противоположный пример – судьба Толегена из поэмы «Қыз-Жибек». Отправляясь за своей невестой, Толеген не получил благословления отца, его не оберегают аруахи, и поэтому вместо любви он встречает смерть у озера Қособа.

В то же время герои эпоса – уже личности, индивидуальности, имеющие право на собственный выбор и собственную судьбу. Таковы Қоркыт Ата, батыры Қобланды и Алпамыс, влюбленные Қозы-Көрпеш и Баян-Сулу.

Важным понятием традиционного мировоззрения является также «қыдыр». «Қыдыр» – сверхъестественное существо, способное исполнить все желания, принести удачу, богатство, здоровье. Но «қыдыр» всегда является в образе нищего, старика, бездомного странника.

И никто не знает, действительно ли это нищий, или могущественный дух. Из сорока встреченных бездомных, один может оказаться «қыдыром», но помогать и оказывать милость надо каждому. Так, в поэме Абая «Масғут» герой бескорыстно помогает нищему старику, на которого напал бандит. Но в итоге оказывается, что в образе нищего ему встретился сам «Қыдыр»:

Тот чудесный старик был не кто иной,
Как владеющий счастьем Қыдыр – святой.
Джигита, прощаясь, он благословил.
И масғут возвратился к себе домой.

Кроме представления о «қыдыре» есть еще один образ – птицы счастья, которая садится человеку на ладонь, отмечая его избранничество. Так, Бухар-жырау объясняет великий путь Аблай-хана его встречей с такой «птицей счастья»:

Птица счастья села на голову твою,
Кыдыр-покровитель богатства пришел к тебе,
И счастье заночевало в доме твоем.

Ч. Валиханов в своем замечательном труде «Следы шаманства у киргизов» обсуждает еще одно понятие традиционного мировоззрения: ырым, выполнение определенных действий в целях предотвращения несчастья. Так, «отдавая кому-нибудь платье, оставляют у себя одну пуговицу или завязку …никогда не продают главное в стаде животное – «құт», чтобы добро, в данном случае скот, не убывал в этой семье» [6].

И богатство определяло свой смысл в особом семиотическом контексте. В богатстве воплощались личные качества и достоинства человека. Оно маркировало избранничество. Такое уважительное отношение к богатству выражается в этимологии слова «бай». Оно означает – богатый и в то же время достойный, почитаемый, уважаемый.

Кочевую культуру можно представить, стало быть, как оригинальный текст, обладающий ценностно-смысловым единством. В качестве конституирующей идеи рассматривается сложный идеологический комплекс, связанный с понятием «құт» – «оплодотворяющее начало», «потенция жизни», «счастье», «изобилие», «благодать». Казахская философия, будучи предельно близкой к мировоззренческим универсалиям традиционной культуры, не утрачивая экзистенциального характера, в то же время не отождествляется полностью с полем культуры. Философия выполняет особую миссию истолкования, она является в первую очередь герменевтикой, искусством дешифровки сложного текста традиционной культуры. В этом смысле восточная философия осуществляет задачу, сформулированную Шпенглером: «постичь физиогномику великих культур».

Для осуществления подобной задачи мы имеем в распоряжении громадный материал, который постоянно пополняется. Прежде всего – это памятники орхоно-енисейской рунической письменности, выражающие истинный дух традиционной тюркской культуры, особенности тюркского менталитета: свободный, независимый характер, сила духа, мужественность, стремление к сохранению самобытности тюркского языка и тюркского мироотношения. Эти надписи, наиболее древние свидетельства тюркского духа, были сделаны на стеллах в честь Кюль-Тегина, Бильге-Кагана, Тоныкока, Моюн-Чуру и Кули-Чуру. Не все они еще расшифрованы, но являются доказательством того, что в древности существовала устойчивая тюркская письменная традиция. Подлинной сокровищницей являются также народные предания, героический эпос, пословицы и поговорки, выражающие народную мудрость и представляющие достоверные страницы народной истории и философии. Большой интерес вызывают в последние годы сказания и кюи прославленного в веках великого тюркского мудреца и музыканта Коркыт Ата, который бросил вызов

смерти и сумел найти необоримую силу, ей противостоящую – музыка, творчество, изобретенный им кобыз.

Одним из первых толкователей-герменевтов универсалий традиционной тюркской культуры можно считать нашего знаменитого предка Абу Насра аль-Фараби. Его творчество изучается ныне во многих научных центрах Востока и Запада, в том числе в Алматы. На изломе веков мы провели Международный конгресс «Наследие аль-Фараби и мировая культура» (Алматы, 28-29 сентября 2000 г.), где ученые из девяти стран мира имели возможность обсудить все важнейшие аспекты его философской герменевтики. Ключом к толкованию универсалий культуры и тюркской онтологии для гения тюркской цивилизации Аль-Фараби является понятие «счастье», которое, по мнению многих исследователей, можно соотнести с тюркским понятием «құт». «Поскольку мы достигаем счастья тогда, когда нам присуще прекрасное, а прекрасное присуще нам только благодаря искусству философии, то из этого следует, что именно благодаря философии мы достигаем счастья» [7].

В орбиту исследований включается ныне и поразительная по замыслу и исполнению философская поэма Юсуфа Баласагуни «Құтты білік» («Благодатное знание» или «Искусство быть счастливым», выражающее на языке древних тюрков онтологию жизни). Баласагуни передает сакральный смысл мира через фигуры-символы, воплощающие Справедливость, Разум, Счастье и Мудрость. Великий тюркский мыслитель создает компедиум нравственно-этических норм и характеристик, стилей поведения правителя и всех тех, кто его окружает – министра, полководца, казначея, лекаря, виночерпия, ученого. Но практическая философия имеет более глубинный пласт, содержащий учение о духовно-нравственном совершенствовании человека, его странствиях в поисках Первосущего, что именуется возделыванием Сада своей души. Системообразующим началом выступает Справедливость («Кюнголды» – «Солнце взошло»), опреде-

ляющая и счастье. («Лишь тот справедливый, – ответил Элик, – кто с сердцем сверять свое слово привык. В ком суть и обличье едины вовек, то значит: правдив, справедлив человек… Дает справедливость и славу и честь, по сути она человечность и есть!»).

Замечательный памятник традиционной тюркской культуры – «Диван лугат ат-тюрк» («Словарь тюркских наречий») Махмуда Кашгарского, в котором содержится история тюркского языка, описываются обычаи и традиции тюрков. «Я полностью запечатлел в уме своем живую и рифмованную речь тюрок, туркмен, огузов, чигилей, ягма, кыргызов…» [8].

Особое место в тюркской культуре занимает творчество великого пророка и мудреца Ахмеда Ясави, мавзолей которого в Туркестане символизирует его духовную мощь и его решающее влияние на формирование тюркской духовности и исламской культуры: познание самого себя есть познание Всевышнего, Аллаха. Он синтезировал мусульманский мистицизм, суфизм с тюркскими народными верованиями (тенгрианство) и в своей жизни прошел путь морального и физического совершенствования, приблизившись к Богу. В его философии Духовность означает Любовь.

Тот, кто не знает религии любви,
Тот не знает души своей.

Яркую страницу тюркской культуры составляет творчество великих жырау и акынов. Многие философско-поэтические шедевры дошли до наших дней. Асан Кайгы, Шалкиз жырау, Бухар жырау, Тлеуке Кулекеулы, Шал акын. Их поэтические творения имеют и социальный, и философско-религиозный смысл: человек, Бог, мир, совершенствование общества – вот их основные темы.

Хоть увидит вселенную целиком
Хоть удастся войти в золотой ее дом.
Хоть ему доведется гулять среди звезд,

И достигнуть Луны в дерзновенье своем, –
Жажду знанья не утолит человек,

говорит Бухар жырау.

Вершиной тюркской философии является творчество великого мыслителя Абая. Его философия, как и другие явления культуры мирового ранга, может быть интерпретирована с различных позиций, и именно в этих интерпретациях духовное наследие Абая не только сохраняет, но и приумножает свою бытийственность. Известны характеристики Абая как просветителя, который открыл для казахского народа новую систему ценностей, впервые обосновал знание как принцип человеческого бытия и связал его с принципом развития. Над степью пронесся его призыв «Адам бол!» («Будь человеком!»). В последнее время высказываются идеи об экзистенциальном характере творчества Абая: в своих знаменитых «Словах назидания» он раскрывает сущностные пласты бытия через свой уникальный жизненный опыт страдания и счастья. Мне же представляется, что именно Абай дал герменевтическое истолкование традиционной культуры казахов, понимаемой как единый целостный текст. Такой продуктивный подход может обнаружить национальную самобытность философии Абая, то, что делает его наследие особенно значительным в контексте мировой культуры. Абай – выразитель казахского менталитета, основанного на целостном отношении «человек – мир». Отсюда – и особый тип личности, отсутствие разлада между умом и сердцем, умение мыслить сердцем. Формирование умения мыслить сердцем – важнейшая задача XXI века. Абай больше всего ненавидит лень и невежество. Он ратует за просвещение, изучение основ наук. Но в то же время он предупреждает об опасностях науки, лишенной совести и сердечного света. Его принцип – разумное сердце или совестливый разум. «В ком господствуют чувства любви и справедливости – тот мудрец, тот учен» [9].

Мы можем провести здесь прямые параллели с идеями фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, который стремится к восстановлению целостного отношения «человек – мир», вводит термины «внутримировость» и «Dasein». В современном мире, говорит Хайдеггер, сокращаются все дали и расстояния. Но приближаясь, вещи от нас удаляются. Они перестают «вещиться», потому что человек хочет их только использовать, потреблять. Целостность восприятия мира утрачена. И Хайдеггер старается вернуть западному человеку то мироощущение, которое Абай называет «разумным сердцем». Когда мы подносим кому-то чашу с водой, то «в подносимой воде присутствует источник. В источнике присутствует скала, в ней – темная дрема земли, принимающая в себя дождь и росу неба. В воде источника присутствует бракосочетание неба и земли» [10]. Спасение западной цивилизации Хайдеггер связывает с обращением к духовному богатому опыту Востока.

Если современная западная философия в XX веке осознала необходимость формирования новой онтологии, ориентированной на целостное отношение к миру, то казахский народ сохранил это целостное миропонимание в своей традиционной культуре, в творчестве великих акынов и жырау, в фольклоре, произведениях казахских мыслителей. И даже тогда, когда официальная идеология навязывала свои догмы, внутренняя жизнь казахов определялась их традиционным мировоззрением. Такой тип мироотношения оказался актуальным в эпоху формирования целостного мировоззрения человечества, вступившего в новое тысячелетие. Казахская философия является важнейшим выражением целостного мировоззрения, складывающегося на рубеже тысячелетий.

В освоении культурного и духовного наследия казахского народа с целью личностного развития огромное значение имеет фольклор вообще, устное народное творчество в частности. Ибо фольклор является кладе-

зью народной мудрости, его традиционного миропонимания и мировоззрения, особенно для молодежи. Не зная прошлого своего народа, невозможно глубоко понять настоящее, а тем более будущее, стать духовно богатой личностью.

Народная философия в Центральной Азии существовала в художественно-поэтической форме – в форме устного народного творчества. Поэтому важно познание молодежью исторического бытия собственного народа и ценна сама передача социокультурных предпосылок, ценностей и особенностей богатой и своеобразной философии фольклора кочевых и полукочевых народов для молодежи.

Казахская философия имеет, таким образом, громадный и богатый материал традиционной культуры, сложный зашифрованный текст, который еще во многом не истолкован. Эта важнейшая герменевтическая задача и выпадает на долю казахской философии XXI века. Осуществляя свою важнейшую миссию, казахская философия включается, тем самым, в полный драматизма контекст мировой культуры и философии, чтобы сказать свое веское слово. В чем же заключается этот драматизм? Западная философия в лице постмодернизма фиксирует объективную ситуацию в культуре, когда происходит утрата реальности, формируется множество искусственных миров, «демонтируется логика знака» (Ж. Деррида), и человек вовлекается в сложные сети коммуникаций, информационных потоков, становится подданным империи Интернета. Он принят в текстуру иных отношений, более комплексных и мобильных, чем когда-либо. Но над ним нависает угроза – затеряться в страшных лабиринтах искусственных миров, самому превратиться в «симулякр», – копию без оригинала, без реального мира. Но там, где обнаруживается угроза, всегда найдется спасение. И как всегда в самые ответственные моменты истории, на помощь призывается философия. Она должна определить сегодня свое предназначение как «спасение

мира» (термин М. Мерло-Понти), возвращение реальности, земного бытия, жизни. Именно эту задачу и решает восточная (казахская) философия. Можно сказать, что восточная и западная философия действуют сегодня как бы в противоположных направлениях – западная устремляется в искусственные миры, а восточная делает обратное движение, удерживая реальность, предотвращая угрозу полного забвения бытия. Потому что казахская философия внутренне ближе к универсалиям культуры, к запахам гор и степей, к ветрам кочевой цивилизации.

В то же время это «движение в противоположных направлениях» создает необходимый баланс, ту взаимную дополнительность, благодаря которой становится возможным формирование целостной, интегральной философии будущего. И если традиционная *казахская* философия до сих пор не вписывалась в западные каноны, то современная *казахстанская* философия сумела вобрать в себя то лучшее, что присуще истории как западной, так и казахской мысли. Восприняв и освоив западные принципы, методы, категориальный аппарат, современная казахстанская философия стала способной глубоко познать, выявить и актуализировать прошлые образцы мышления и мировоззрения казахского народа. А на этой основе становятся реальными взаимное познавание, предметный и продуктивный диалог культур и цивилизаций.

Конечно, органичное сочетание восточной (казахской) и западной культуры и философии – не столько свершившийся факт, сколько задача на перспективу. И все же такое сочетание уже наметилось в суверенном Казахстане, и это вселяет надежду на то, что в наступившем столетии казахская философия и исследования по ее истории получат развитие в новой форме и на новом уровне. Это будет новый и очень важный этап в движении казахской философии из Прошлого в Будущее.

Литература

1. Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая Степь. – М., 1989. – С.679.

2. Валиханов Ч. Собр.соч. в 5-ти томах. – Т. 4. – С. 50–51.

3. См.: Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещий мир. – Новосибирск, 1988. – С. 117.

4. См.: Абдильдин Ж., Абдильдина Р. Великая Степь и мировосприятие традиционного казаха // Евразийское сообщество: экономика, политика, безопасность. – 1997. – № 3. – С. 13–14.

5. Алпамыс – батыр. Казахский героический эпос в прозаическом пересказе А.Сейдимбекова. – Алма-Ата, 1981. – С. 15.

6. Валиханов Ч. Собр.соч. в 5 т. – Т. 4. – С. 62.

7. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата, 1973. – С. 35.

8. Кляшторный С.Г. Султанов Т.И. Казахстан: летопись трех тысячелетий. – Алма-Ата, 1992. – С. 162.

9. Абай. Слова назиданий. – С. 90.

10. Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993. – С.320.

7 КАЗАХСТАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ДИАЛОГ КАЗАХСКОЙ И РУССКОЙ ТРАДИЦИЙ

Русская философия в советские времена, как и казахская, в полном объеме не изучалась ни в Казахстане, ни в России. Догматический марксизм, возведенный в ранг идеологии, не терпел никакой «конкуренции». С возрождением казахской национальной философии в суверенном Казахстане появляется интерес и к русской философской традиции. Именно в диалоге по преимуществу этих двух традиций формируется феномен свободной казахстанской философии.

Проблема взаимодействия культурно-цивилизационных моделей мироотношения, интегрированных в состав теоретически развитых философских парадигм (и в этой форме приобретающих статус «национальной философии») крайне сложна в методологическом плане. Это обстоятельство не позволяет оставить контекст диалога казахской и русской философий вне концептуально-методологической рефлексии.

Конфигурация пространства диалога национальных философских традиций явным образом отлична от топологии сферы коммуникации (взаимокритики, взаиморазвития, взаимоопределения, взаимоистолкования) философских направлений, учений, концепций, школ. Диалог основных философских направлений может быть развернут на почве «старинных экзистенциальных территориальностей» (Ж. Делез, Ф. Гваттари) философского дискурса и выполнен в форме сопоставления неких логико-семантических единств, целостность которых выражена эксплицитно в их собственных категориаль-

ных определениях. Практически в любой национальной философии можно встретить полный набор философских «измов», интеграция которых в единое целое национальной философской традиции, во-первых, актуально не дана и, во-вторых, не поддается нормализации на основе критериев логико-семантической рациональности.

Единство национальной философии смещается в сферы, для описания которых приходится использовать логически аморфные, расплывчатые концепты-метафоры: стиль, дух, общий тон. В результате проблема своеобразия национальной философии тематизируется, как правило, в рамках специфических подходов философии культуры, культурологии, этнофеноменологии, этнопсихологии. Философия же как «строгая наука» (Э. Гуссерль) по отношению к национальной специфике философского дискурса совершает операцию феноменологической редукции, «заключает в скобки» этнокультурное своеобразие философских картин мира ради выявления их ноэтически-ноэматических структур.

Задачей нижеследующих страниц является попытка провести методологический анализ общей проблемы структуры диалога национальных философских традиций и проблемы диалога казахской и русской философий как способа разработки единой казахстанской философии.

* * *

При разработке методологических проблем диалога философских учений, соответствующих морфологии духовного пространства локальных культурных миров, необходимо отдавать себе отчет в том, какие цели преследуются исследователем. Одно дело, если речь идет о компаративистском подходе, или о культурологическом исследовании точек схождения и бифуркации национально-особенных типов мировоззренческого синтеза. И совсем иное дело, если сопоставление двух типов философии становится собственным способом движения

философской мысли, непосредственно совершается как акт философствования.

Очевидно, что развитие казахстанской философии как органической составной части мировой философской мысли должно отвечать некоторым *универсальным* критериям философского творчества («философия этноса не может существовать вне контекста мировой философии» [1]), 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» [2]).

Конфигурация предметной области национальной философии должна быть образована совмещением этих векторов. Например, русская философия, как это провозгласил уже И.В. Киреевский, должна развиваться из русской жизни, создаться из решения текущих вопросов, из господствующих настроений народного и частного быта, из истоков российской истории, культуры, духовного склада нации (Киреевский почти дословно воспроизводит рассуждения Гегеля из его «Истории философии» о связи определенного образа философии с определенным образом народа, среди которого философский принцип находит почву своего рождения и развития). Поскольку Россия представляет собой реальность sui generis, то в России возможны и необходимы самостоятельные начала философии. Метафизика обретает самообоснование в рецепции и рефлексивно-критическом осмыслении этнофеноменологических, исторических, культурных, социально-психологических и т.д. феноменов российской действительности.

Этот путь представляется самоочевидным и при разработке казахской национальной философии, а также и в качестве магистрали развития казахстанской философии – с поправкой на коэффициент этносоциаль-

ной стратификации. В этносоциальном плане Казахстан – общество с децентрированной структурой. Мультикультурное и полиэтническое пространство Казахстана имеет конфигурацию эллипса, двумя фокусами которого является казахский и русский культурные, лингвистические, этнические миры. Поэтому именно диалог взаимопонимания русской и казахской философии должен сыграть роль духовного плацдарма интеграции многоликого разнообразия культур, языков, традиций более чем 130 этнических общностей, составляющих этносоциальную мозаику Казахстана. Если «русская идея» в той или иной форме акцентировала моноэтнический и монокультурный контекст собственной генерации, то казахстанская философия, в силу объективно исторически сложившейся ситуации, должна опереться на феномен казахской идеи в форме некоей евразийской, туранско-славянской витальности с присущим ей особым типом культуры и цивилизации, и на диалог двух культурно-истори-ческих форм философии: русской и казахской.

Принимая во многих отношениях бесспорную и даже самоочевидную установку на развитие казахстанской философии через актуализацию ее этнокультурных оснований в форме диалога казахской и русской философских традиций, необходимо преодолеть ситуации, в которых заведомо не выполним (структурно невозможен) концептуальный радикализм дискурса. В противном случае социокультурные предпосылки и контексты национальной философии фиксируются вне осознанно-критической экспликации принципов и критериев их философской же легитимности. Иными словами, самой формой постановки философских проблем разрушаются условия, при которых эти проблемы имеют смысл и содержательную определенность философской рефлексии.

Философия входит как составная часть в национальное бытие-сознание, поэтому в попытке *имманентного* осмысления национальной культуры возникает либо парадокс предвосхищенного основания (petitio principii),

либо дискурс совершается в соответствии со смысловой структурой особого типа телеологизма, присущего, например, герменевтике сакральных текстов. В христианской экзегезе Священного Писания Ветхий завет из исторического нарратива превратился в цепь фигур-предзнаменований, воплощенных пророчеств. Возникла структура смысловой взаимозависимости провозглашения и исполнения, обозначенная А. Ауэрбахом как figuram implere – взаимосвязь «между двумя событиями или лицами, из которых одно означает не только себя, но и второе, другое же, напротив, включает в себя или исполняет первое» [3]. Если эта логическая структура кладется в основание стратегии развития философии как национальной саморефлексии, то тем самым в философское мышление имплантируются несовместимые с ним целеопределения. Становление национальной философии не может быть редуцировано к задаче рационально-систематического прояснения ценностно-смыслового содержания традиционного мировоззрения, работе по интерпретации национальных символов, обычаев, традиций, менталитета как «национально-своеобразной манеры думать и чувствовать» (М. Блок). В.С. Соловьев замечает: «Философия Гегеля, сознательно универсальная, носит вместе с тем без его умысла и национально-немецкий характер; но если бы какой-нибудь немец задумал нарочно создать чисто немецкую философию, или англичанин – чисто английскую, о, наверное, кроме чистого вздора, ничего бы не вышло» [4].

В русской философии эта проблема разрешалась на основе концепта «соборности». Богословский смысл понятия соборности заключается в том, что соборность выражает внутреннее единство православной общины, основанное на вере, свободе и любви. Это единство достигается в православной церкви, гармонизирующей индивидуальные начала свободы с началами церковного единения. Однако идея соборности в философской транскрипции этого термина – как метафизического

принципа устройства бытия и онтологической структуры сознания, собирающего воедино личность и все ее способности – выходит далеко за рамки православной экклезиологии. 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. По С.Н. Трубецкому, философствование вообще есть собор со всеми другими, кто философствовал, кто по-своему разрешал мучительную мысль человеческого существования. Согласно И.В. Киреевскому, 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 рассмотреть внутреннюю диалогическую структуру философских идей таких мыслителей, как аль-Фараби и В.С. Соловьев.

Восточный перипатетизм, виднейшей фигурой которого был Абу Наср аль-Фараби, продемонстрировал поистине неограниченные возможности философии как способа интеграции кардинально различных духовно-интеллектуальных миров. Благодаря аль-Фараби античная философия органично вошла в духовный универсум мусульманского Востока. Диалогической природой философской диалектики аль-Фараби концептуально обосновал необходимость усвоения аристотелизма Восточным Ренессансом. При этом скромная комментаторская миссия, возложенная на себя Вторым Учителем, на деле была исполнена им как виртуозная актуализация диалогического потенциала учений Платона и Аристотеля. Восточный перипатетизм самоосознанно утверждал свою причастность античной философии и науке как сво-

ему теоретическому основанию и свою приверженность исламу как абсолютному источнику религиозно-духовной жизни. Эта универсальность герменевтического контекста, созданного аль-Фараби, качественно отлична от подхода поздней схоластики, адаптировавшей учение Стагирита и всю эллинистическую философскую культуру к задачам экзегезы сакральных текстов.

Кроме того, что аль-Фараби осуществлял когнитивно-коммуникативную связь культурно-исторических миров эллинизма и мусульманского Востока, он теоретически разработал и осуществил в своем творчестве внутреннюю диалогическую природу философии как конкретного единства различных духовно-интеллектуальных практик [5]. Искусство, целью которого является достижение прекрасного, аль-Фараби и называл философией, или, в абсолютном смысле, мудростью.

Обращаясь к русской философии, мы видим, что диалогическая природа философского знания становится универсальным контекстом и способом ее развития. Принцип всеединства, обращенный в способ организации проблемно-смыслового пространства русской религиозной философии, становится методологической основой преодоления представления об историко-философском процессе как вавилонском смешении философий. Онтологическая структура и гносеологическая схематизация всеединства в «свободной теософии» воспроизводят основные линии исторического развития и логического членения западной метафизики идей. «Свободная теософия или цельное знание не есть одно из направлений или типов философии, а должна представлять высшее состояние всей философии как во внутреннем синтезе трех ее главных направлений – мистицизма, рационализма и эмпиризма, так равно и в более общей и широкой связи с теологией и положительной наукой» [6]. Построение системы «цельного знания» было мотивировано задачей органического синтеза тех односторонних установок философской мысли, которые

реализовались предшествующими напряженными разработками отдельных философских тем и проблем в мировой и русской философии.

Разумеется, сама задача связывания отдельных фрагментов в единую систему предполагала методологическую разработку идеи, на основе которой эта связь могла быть осуществлена. Истоком подобных идей в русской философии становились, как правило, не столько логико-гносеологические разработки академического характера, сколько социально-этические, художественно-поэтические, религиозно-онтологические интуиции. Что же касается религиозно-философской системы В. Соловьева, то относительно нее следует говорить скорее о гармоническом равновесии этических, онтологических, логико-эпистемологических, аксиологических и т.д. начал синтеза философских идей.

Философия всеединства согласно ее собственным постулатам возможна только как концепция единства философии. Содержательное и структурное истолкование Соловьевым принципа всеединства сознательно ориентировано задачей радикальной трансформации философской классики, но на основе актуализации созданных ею же самой возможностей. По замыслу, метафизика, окончившая свое развитие и безвозвратно канувшая в мир прошедшего, обретает в принципе всеединства точку предельного перехода в новый тип философии, подготовленной самим историческим развитием философии как отвлеченно-теоретического познания. Иначе говоря В.С. Соловьев фактически выполняет то же задание осуществления диалога философских идей, что и аль-Фараби, причем эта задача понята как имманентно присущая философскому знанию.

Как видим, идея соборности, обретая универсально-метафизическое измерение, становится порождающей моделью диалога философских учений. Однако принцип соборности характеризуется неустранимой антитетикой и на общефилософском уровне (соединение индивидуаль-

ности и соборности звучит как неисполнимый постулат), и в качестве концептуального основания национальной философии. Соборность – не только объективная мыслительная форма философского оборачивания национальной саморефлексии, но и объективно необходимая иллюзия философского взгляда на культуру.

В контексте парадигмы соборности пути актуализации философского содержания национальной культуры (национального образа мира), способы философского прочтения картин мировоззрения рассматриваются как преформированные в самой культуре. В этом случае национальная философия должна рассматривать национальную культуру, включая реально совершившийся в ее развитии историко-философский процесс, как семантически и логически организованное пространство развертывания собственного содержания. Маршрут движения самоидентификации философии в пространстве культуры прокладывается как путь от экспликации содержания ценностей, не подлежащих критике, к опыту, их удостоверяющему. Национальная философия создается и понимается как смысловая структура, в которой безотносительная к философской модальности истина национальных смыслообразов не только становится непосредственно достоверной для философской рефлексии, но и обретает в отношении к ней статус порождающей и целевой причины.

Между тем модель философского знания, рассматривающая национальную культуру как открытое пространство и содержательную определенность диалога философских учений, находится в явном противоречии с пониманием способа генерации философии в классической древности. Согласно Аристотелю, первая философия, или метафизика, есть «наука единственно свободная, ибо она одна существует ради самой себя» [7], и, соответственно, может быть понята и развита только из самой себя. Разумеется, тем самым не отрицается соотнесение эйдетически-категориальных синтезов с жизнен-

ным миром повседневности и онтологически укорененными в нем структурами фронезиса. В противном случае мы вынуждены будем признать экзистенциальную ничтожность метафизических истин. Однако формы этой соотнесенности вырабатываются самой философией, выступающей в качестве метаязыка, а не встроенного в кругозор повседневности элемента ее ландшафта.

Принимая условия соблюдения философией собственного суверенитета, мы вынуждены признать невыполнимость задачи непосредственной интеграции ценностно-смысловых структур казахской и русской культуры в качестве основания диалога национальных философских учений и стратегического направления разработки единой казахстанской национальной философии. Но проблему можно и нужно обернуть, обратившись к тому способу, каким национальная философия полагает особенности традиционной ментальности и этнокультурные ценности в свой собственный исток. При подобной инверсии философская рефлексия над культурой совершается как трансцендентальная аналитика, т.е. как редукция (или, если быть точным, сублимация) ее содержания к условиям возможности выполнения философского акта. Предметная область национальной философии не исчерпывается особенностями мировоззренческих представлений, порожденных социально-ситуационной спецификой. Нельзя ее свести и к выбору какого-либо исторически реального или гипотетически возможного типа философии, наиболее адекватно отвечающего потребности осмысления наличной системы культуры. По всей видимости, сама же философия и должна определить характер и способ осуществления детерминации собственного развития социокультурным контекстом. Поэтому, чтобы философски осмыслить содержание всех тех вопросов, которые полагаются в проблемно-смысловой исток национальной философии, надо настроить оптику культурологической рефлексии на работу в режиме «обратной перспективы». Именно

философия создает то внутреннее освещение культурного ландшафта, в котором, как под рентгеновскими лучами, становятся видны действующие в его глубине тектонические процессы и кроющиеся под поверхностью ценностно-смысловых симулякров культуры разломы в ее духовно-онтологических глубинах.

В этой оптической системе становление национальной философии не может быть редуцировано к задаче рационально-систематического прояснения ценностно-смыслового содержания традиционного мировоззрения, не может быть сведено к работе по интерпретации национальных символов, обычаев, традиций, менталитета и т.д. Как отмечал Ясперс, величие философского гения заключается не в том, что он адекватно выражает эпоху («схватывает в мысли», сублимирует ее «духовную квинтэссенцию», если вспомнить хрестоматийные образы), а в том, что, проходя сквозь историческое время, он соприкасается с изначальным, трансцендентным, погружается во всеобъемлющее. Философские идеи-концепты есть не только и не столько окна в иные культуры, сквозь которые раскрывается панорама пространства их диалога, сколько «окна в абсолютное» (П.А. Флоренский).

Даже в наше, «весьма скромное в духовном отношении» время, философская мысль в культуре совершается в предположении, что «народ находится внутри философа» [8] (Ясперс). Ценностно-смысловая и онтологическая парадоксальность перемещения центра тотализации национального образа мира с позиции внешнего наблюдателя во внутренний план философской рефлексии феноменологически бесспорна. Дело в том, что свое сознание я с необходимостью переживаю как бы объемлющим мир, охватывающим его в единстве саморефлексии. В этом случае философия культуры разрабатывается как «свое другое» феноменологии духа или сознания. Чтобы развернуть вопрос о взаимоотношении русской и казахской философии в его принципиально значимых логических и семантических импликациях, необходимо

определить не только эпистемы, но и тот онтологический слой культуры, в котором социально-историческое целое преобразуется в свою смысловую структуру и становится открытым для философского созерцания.

Каждое общество, на любой ступени и при любом типе цивилизационно-культурного развития, обладает относительно независимой от утилитарно-прагматических контекстов функционирования инстанцией критической саморефлексии и экспертизы собственного соответствия неким духовным критериям. Этот критерий или инстанция оценки сам есть сложно структурированное образование, уникальное для каждой культурно-исторической целостности. За этим метакритерием следует признать бытийно-онтологи-ческий, безотносительный статус, качество реальности предельных оснований, не выводимых из нижележащих ярусов бытия и имеющих собственную нередуцированную логику. Этические, эстетические, религиозные, правовые механизмы регуляции социальной жизни возникают в результате отделения и кодификации чистой формы этой рефлексии. На уровне этого метакритерия и в гомологичной ему символике возникают конфигурации понимания и сообщаемости культурных миров. Им же определяется структура задания метафизических первопонятий и профессиональной работы с ними. Проблема понимания и диалога культур тем самым переводится из методологического плана в онтологический. Или, более детализированно, в типичную для современного стиля философского дискурса проблему поиска экзистенциальных территориальностей для размещения философских концептов.

Одной из наиболее ярких, классических форм предметного, смыслового, методологического единства метафизики и социокультурной рефлексии является русская религиозная философия. Следует подчеркнуть, что понятие «русская философия» нельзя распространять на философов, исходя из их этнической принадлежности, и необходимо отличать от собирательного названия «фи-

лософия в России». Во-первых, со второй четверти XX века русская философия развивается преимущественно мыслителями русского зарубежья. Во-вторых, к русской философской традиции нельзя безоговорочно причислить множество талантливых российских философов, развивающих различные направления западноевропейской философии (неокантианство, неогегельянство, позитивизм, марксизм, интуитивизм, ницшеанство, феноменологию и т.д.) безотносительно к тем специфическим «первоинтуициям», которыми создается проблемно-смысловое целое русской философии как формы национального самосознания.

Под термином «русская философия» следует подразумевать особый тип философствования, истоком своеобразия которого является уникальность способа задания духовно-онтологического основания развертывания философской рефлексии. Эта уникальность принципиально отличает идеально-типическое понятие «русская философия» от семейства таких культурно-исторических понятий, как «французская», «американская», «китайская» и т.д. философия (по отношению к которым словосочетания, скажем, «немецкая философия» и «философия в Германии» как раз равнозначны по смыслу и конкретизируются только в плане исторической периодизации) [9].

Возникновение национальной философской традиции в России в первой трети XIX века Н.А. Бердяев связал с тем, что «русская самобытная мысль пробудилась на проблеме историософической. Она глубоко задумалась над тем, что замыслил Творец о России» [10]. В полемике западников и славянофилов постепенно выкристаллизовалась та специфическая определенность постановки мировоззренческих, религиозно-философских, духовно-нравственных, социокультурных проблем, которая впоследствии получила чеканную формулировку: «русская идея».

«Русская идея» как философский концепт определена тождеством темы самоопределения (места во всемир-

ной истории, призвания, миссии) России с постижением конечного смысла всемирно-исторического процесса и судеб мироздания, превращением национальной саморефлексии в нравственную философию и универсальную метафизику. Эта типологическая черта русской религиозно-философской традиции, определившей место для гносиса духовных первофеноменов в вопросе: «Что замыслил Творец о России?», – совершенно не характерна для большинства национально-философских культур как Запада, так и Востока. В этом обстоятельстве наиболее рельефно выделяется отличие, скажем, философии всеединства В.С. Соловьева от философии всеединства Шеллинга. Немецкая систематика философии не связывала принципиальным отношением метафизику Абсолюта с идеей мессианской функции немецкой нации.

«Русская идея» выразилась и в том, что практически все русские философы писали труды по истории русской философии в виде обобщающих монографических исследований или отдельных статей. Россия как философская проблема-загадка бралась «во второй производной» – в виде рефлексии по поводу ее философского же самосознания. Русская мысль не только «глубоко задумалась о России», но и осуществляла эту мысль в форме собственной самокритики, философской рефлексии над религиозно-метафизическими и художественно-философскими моделями русской действительности.

Конечно, «русская идея», взятая безотносительно к своему философскому содержанию, выступает как чисто идеологический конструкт, наподобие пангерманизма, панславизма и прочих этноабсолютов. Аналогичные мифологемы присущи и тюркской культуре. В древнетюркских этногенеалогических преданиях есть миф о творении космической структуры в результате того, что мальчик без рук и без ног (прототипом этого образа является ведический Вивасват – прародитель людей) был брошен в заросшее травой озеро, или болото, символизирующее лоно Матери-Земли. В результате его брака с

волчицей рождаются десять сыновей, которые, породив десять колен, приводят к образованию древнетюркского государства. «Таким образом, Буд-Тенгри участвует в создании космической структуры и тюркского государства» [11]. Устанавливается сакральная связь тюрков не только с миром божественных предков, но и с возникновением космического целого.

Философствование в русле русской идеи приобретает в контексте нашей темы особое значение и потому, что его смыслообразующей структурой, также как и для казахского философского самосознания, становился диалог с аффирмативно заданным инокультурным целым. Эту стратегию «в течение XIX-XX веков использовали многие исторически неуспешные национальные культуры или социальные субкультуры с тем, чтобы с помощью апроприации различных дискурсов об Ином смоделировать свою собственную идентичность и оригинальность» [12]. Можно не соглашаться с расстановкой ценностных акцентов в приведенном суждении, однако суть дела выражена в нем верно. Кроме того, анализ способа генерации «русской идеи» сможет открыть путь к выявлению тех мыслителей, в творчестве которых непосредственно и в наиболее чистой форме артикулированы возможные структуры диалога казахской и русской философии. Логико-семантические структуры, типологически характеризующие специфические особенности казахской и русской национальной философской традиции и вместе с тем открывающие пространство их диалога, обретают качество феноменологической очевидности в творчестве *Чаадаева и Абая.*

Точкой отсчета пробуждения русского философского самосознания можно считать написанные в 1829-1831 гг. «Философические письма» П.Я. Чаадаева. В них был очерчен проблемно-тематический и ценностно-смысловой контекст, заданы ведущие мотивы и проложены векторы философской рефлексии, ставшие основой всего дальнейшего развития русской самобытной философии.

Большинство современников и философов более поздних эпох (включая и наши дни) восприняли «Письма» как гротескно-гиперболический образ «вечно-гоголевской» России, как эффектный стилистический прием большого эмоционального и суггестивного заряда, но далекий от реальности, или даже как злобный пасквиль*. На самом же деле Чаадаев совершил поистине «коперниканский переворот» в концепции философии как национального самосознания. Он сумел ввести проблему культурно-цивилизационной самобытности в пространство имманентных структур философской онтологии, помыслил тему России и Европы именно как философ, а не идеолог, моралист, публицист.

Историософский дискурс артикулирован Чаадаевым в терминах фено-менологии онтологически-смысловых структур сознания. Российская действительность была осмыслена им в горизонте особого класса систем с интегральным внутренним знанием, или систем, в которые встроена он-тологическая абстракция порядка и внутри которых только и могут *естественным образом* совершаться индивидуальные акты ясного, ответственного, самосознательного мышления. Законы топологии этого пространства «отчетливости в чувстве жизни» Чаадаев обозначил символом Европы.

«Европа» есть пространство, структурированное по законам рационализма картезианского типа, в ко-

* Публикация первого из писем тотчас же повлекла за собой высочайшее объявление Чаадаева сумасшедшим. Декабрист М.И. Муравьев-Апостол точно также счел, что писать о России так, как это сделал Чаадаев, мог лишь человек, положительно сошедший с ума. Пушкин вел с Чаадаевым полемику относительно его взглядов на историческое прошлое России. Во вступительной статье к полному собранию сочинений П.Я. Чаадаева (1991 г.) говорится о парадоксальности исторической концепции Чаадаева и его характеристик русского национального характера, о невозможности рассматривать "Философические письма" как концептуальную основу для философии российской истории: "Причин тому несколько – и недостаточное владение фактическим материалом, и ущербность теоретико-методологических оснований рассмотрения проблемы, и причины эмоционально-психологического характера".

тором естественным образом порождается здоровое нравственное существование. Причем эти рамки благоустроенной жизни существуют на внерефлексивном и невербальном уровне, как «физиология европейского человека». Они натурализованы в самой действительности как проявление лежащего в основе бытия абсолютного единства. Тысячами скрытых нитей связываются мысли, переходят из одного сознания в другое, дают ростки, приносят плоды. Поэтому вся совокупность сознаний воспринимается как единое и единственное сознание. Каждый из людей – участник длительной и непрерывной работы сознания. Чаадаев категорически настаивает на том, что «идея становится достоянием всеобщего разума лишь в качестве тради-ции» [13]. В понимании сущности традиции Чаадаев опирается на основные идеи немецкого трансцендентализма, в первую очередь – на диалектику сознания и бессознательного, развитую в системе Шеллинга. Существуют всесильные воспоминания, в которых сосредоточен опыт поколений. Этот опыт – океан идей, в который мы погружены, – составляет духовную сущность Вселенной. Он течет в жилах человеческих рас, он воплощается в образовании их тел, составляет отправную точку существования всех обществ. «Всякий индивидуум воспринимает их с воздухом, которым дышит. И в этой-то среде совершаются все чудеса сознания» [14].

Противоположное пространство – пространство антимира истинной реальности, топология которого делает невозможными акты точного и ясного сознания – получило в дискурсе Чаадаева имя России. Ничто в мире сознания не может существовать и быть постигнуто как совершенно обособленное. Но Россия не входит составной частью в род человеческий и поэтому существует как бы для того, чтобы преподать великий отрицательный урок миру.

Европа как всечеловеческая норма и Россия как вселенская аномалия это, конечно, не эмпирические обоб-

щения, не художественные образы и не категориально-теоретические определения. Это – те «концептуальные персонажи» (Ж. Делез, Ф. Гваттари) философского дискурса, которыми и в которых совершается акт философского мышления, сохраняя дистанцию отстраненности от чисто внешних атрибутов европейской цивилизации и российской действительности. Конечно, не только у Радищева, но у всякого честного человека в России взгляд окрест себя «уязвляет страданиями душу». Но перевод этого экзистенциально-аффективного импульса к философствованию в установку на понимание требует выполнения ряда условий, не обеспечиваемых моральной рефлексией. Моральное неприятие социально-эмпирической реальности и осуждение бессмысленности исторического прошлого само по себе столь же философски бесплодно, как и установка на осмысление русской истории, провозглашенная в классической формуле Бенкендорфа: «Прошедшее России было удивительно, ее настоящее более чем великолепно, что же касается ее будущего – то оно выше всего, что может нарисовать себе самое смелое воображение» [15].

Философская аналитика темы России в исполнении Чаадаева неукос-нительно последовательна во всех своих звеньях и предельно категорична в выводах: внеисторичностью бытия России создана бесструктурная реальность, не поддающаяся описанию средствами логики и рациональных конструкций самосознания. Историософский дискурс Чаадаева как бы подводит онтологический фундамент под классические строки Тютчева: «Умом Россию не понять, аршином общим не измерить». Особенная стать, а попросту – несуразица самой действительности ведет к тому, что нарушается связь и преемственность сознаний, а потому в головах нет ничего общего. Все обособлено, рыхло, аморфно. «То, что у других народов является просто привычкой, инстинктом, то нам приходится вбивать в свои головы ударом молота» [16]. Итогом этого «философствования молотом» стано-

вится то, что съежившееся в нереализованное побуждение, укрывшееся в молчание, ушед-шее во внутреннюю пустыню сердца сознание с необходимостью становится «экстравертированным до надрыва» (Г.Г. Шпет).

Эта черта самосознания при определенных условиях может приобрести и социально-всеобщее значение, трансформироваться в моделирующую структуру ментальности. Такие условия сложились в России, в результате чего духовно-интеллектуальная жизнь застыла в мертвой неподвижности, погрузилась в анабиоз. «Опыт времен для нас не существует. Века и поколения протекли для нас бесплодно»… «Мы составляем пробел в интеллектуальном порядке»… «Мы ни в чем не содействовали движению вперед человеческого разума, а все, что досталось нам от этого движения, мы исказили» [17]. Конечно, с точки зрения «объективного» культурно-истори-ческого подхода эти суждения Чаадаева представляются метафорами, излишне эмоциональными и явно несправедливыми. Но только философское обоснование неизбежности экзистенциальной катастрофы, к которой вели эти – становящиеся практически истинными в условиях современной Чаадаеву российской действительности – абстракции, могло послужить исходным пунктом пробуждения национального самосознания.

Тексты Абая столь же первичны и конститутивны для казахской национальной философии, как и «Философические письма» для русской. Для развития самобытной казахской философии Абай проделал ту же самую работу, что и философско-поэтический тандем *Пушкин – Чаадаев* для русской, т.е. актуализировал критически-творческую доминанту Просвещения и создал язык для ее воплощения в национальном самосознании. Важнейшим условием, предопределившим роль Абая как центральной фигуры творческого национального самосознания казахов, стало его обращение к русской культуре, языку, административным формам организации социальной жизни. Тот же самый путь становления

национального самосознания характерен и для России. Когда созрело время для рождения русской культуры, «чужой язык стал посредником между источником духа и русской душою. Россия начала свою культуру с немецких переводов» [18]. Национальная русская философия началась с «Философических писем», написанных на французском языке.

Не только непосредственным предметом, но и собственным способом артикуляции философских идей для русской философии становятся литературно-художественные тексты, а для казахской – традиция устного поэтического творчества. Как специализированные типы духовно-интеллектуальной активности, философия и поэзия обладают несводимыми друг к другу и разграничивающими их специфическими определениями. В то же время «Философская мысль, обогащенная опытом феноменологической рефлексии, вполне закономерно обращается к художественно насыщенным формам своего исполнения». Примеров тому в современной философии множество. Это обстоятельство необходимо учитывать при оценке особенностей стилистики мышления в русле казахской и русской традиции философствования.

Г. Гачев пишет: «Строгая философия невозможна в России, но она – на грани с художественной литературой или религией». Вслед за тезисом Бердяева о «власти пространства над русской душой» Гачев утверждает: в России-Евразии нет связи, нет дорог, отсюда и «слабость среднего сословия и среднего термина в силлогизме» [19]. В этом, разумеется, есть доля истины, и мы уже достаточно подробно об этом говорили. Однако можно вспомнить, что поэтика и риторика, согласно аль-Фараби, должны рассматриваться в качестве разделов науки логики, или «силлогических искусств». Поэтическое рассуждение является видом силлогизма, т.е. способом установления логической связи между крайними терминами. Поэтому нет ничего крамольного в том, что художественное творчество становится формой развития

национальной философии. В.С. Соловьева, с его стремлением и вкусом к концептуальной систематизации дискурса, нельзя упрекнуть в слабости среднего термина при построении философской системы все-единства, но и он для высказывания наиболее сокровенных идей обращается к языку поэзии. Русские символисты, как и их предшественники из когорты западноевропейских романтиков, обосновывали и демонстрировали своим творчеством нерасторжимое единство литературного стиля и особенностей философского миросозерцания. Не требует особых доказательств огромная роль литературной критики в развитии национальной русской философии. Наиболее глубокие экзистенциальные интуиции, определившие «лица не общее выражение» русской философии и составившие ей всемирную славу и признание, раскрыты в художественно-философском творчестве А.С. Пушкина, Н.В. Гоголя, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого. Те же линии развития прослеживаются в казахской философской традиции.

Для создания условий осуществления национальной саморефлексии как метафизического акта необходимо дать философии ее язык. Абай сохранил основную черту национальной культуры, но и дал ей язык самопонимания, самотрансцендирования и потому целостного творческого преобразования. Абай – просветитель и гуманист, страстный защитник европейской образованности, но Абай – и акын, находящий в формах традиционного народного искусства ничем не заменимый способ артикуляции своих наиболее глубоких философских прозрений.

Наш европоцентризм выражается в том, что при анализе любого типа философствования мы, даже искренне стремясь преодолеть картезианскую программу, избавиться от имперских притязаний трансцендентальной субъективности, фатально и безотчетно стремимся выделить именно рефлексивный потенциал мыслительных процедур. «Из всего, имеющего отношение к

человеку, мы больше всего любим то, что о нем можно написать. Заслуживает ли стать содержанием жизни то, что не может быть написано?» [20]. Абай же понимает, что философия – это, кроме всего прочего, чуткий музыкальный слух и великое искусство извлечь мелодию метафизической гармонии бытия из туго натянутых струн народной души. В этом Абай наследует идущей из глубины времен традиции, и в частности, особенностям философии аль-Фараби.

Музыка отнесена аль-Фараби к числу математических дисциплин и поставлена в тесную связь с физикой. Музыка есть наука о создании совершенной красоты. Но синтаксис музыкального произведения следует правилам риторики и поэзии, а поэтика и риторика, как уже отмечалось, рассматривались, согласно аль-Фараби, в качестве разделов науки логики. С легкой руки Восточного Аристотеля, начиная с XII в. в ряде европейских университетов (например, в Кордове и Севилье) музыка изучалась в качестве обязательной научной дисциплины.

Аль-Фараби начинает свой трактат о музыке с удивительного концепта мелодии. Мелодия, пишет он, применяется либо для обозначения после-довательности и определенного сочетания музыкальных тонов, «либо для обозначения ряда тонов, которые комбинируются тем или иным образом и ассоциируются с фонемами, образующими слова, которые выражают различные мысли, образуя таким образом фразу, которая выражает мысль в соответствии с обычными правилами языка» [21]. Музыкальные тона растворяются в фонемах, составляющих слова, которые обозначают какое-либо понятие. Мелодия есть такая вещь, которая адресована и нашим чувствам, и нашему воображению, и нашему разуму, и поэтому является совершенной, – заявляет аль-Фараби. Философская система, основанная на синтаксисе музыкальных фраз – совершенно мистический для современного сознания тип логики, но такой способ мышления органически присущ тюркско-казахской культуре.

Мелодия – универсальный способ артикуляции духа. Однако собственно обладание музыкальным искусством состоит в познании сочинения (мелодии) тогда, «когда оно находится в состоянии становления, готово перейти в действие и стать ощутимым» [22]. Таким образом, кульминационным пунктом единства философского знания становится некая неуловимая грань, на которой личность переходит в произведение искусства. Человек определяется через бесконечную возможность предметного развертывания его творческого замысла. Музыка есть актуализация человеческой формы присутствия в мире и присутствия смысла мира в человеке.

Этот, достаточно неожиданный (если сводить творчество аль-Фараби к комментариям и интерпретациям как методу дальнейшего развития идей Аристотеля) поворот в способе интеграции философского знания нельзя объяснить требованиями исключительно теоретико-когнитивного характера или реминисценциями платоновски-пифагорейской музыки космических сфер. Но если мы вспомним о тюркском происхождении аль-Фараби, то установка на создание всеобъемлющей системы философского знания в виде трактата о музыке станет не столь обескураживающе парадоксальной. Актуальное событие мысли, как оно понимается в синкретической модели духовной жизни, отвечающей особенностям «степного гносиса», возникает не до и не после, а во время исполнения кюя. Оно помещается не в трансцендентальные структуры рефлексивного cogito, а в тот самый исчезающе малый, и вместе с тем бесконечный момент перехода здесь-и-сейчас рождающегося замысла в музыкально-поэтическую фразу.

Осуществленный аль-Фараби способ теоретической разработки диалоги-ческой природы философского знания станет понятнее в контексте, например, суфизма.

Известно, какую роль сыграл суфизм, в частности, учение Ясави и его последователей, – как правило, странствующих проповедников, дервишей, – в духовной жиз-

ни тюркского мира. Огромную роль в суфизме играла музыка. Считалось, что она обладает мистической властью над человеком, в сочетании с мистическими словами способна извлекать из глубин души самые сокровенные тайны. В обитель сердца нет иного пути, чем по слуховому коридору, – учил ал-Газали. Музыка настраивает не только на художественно-эстетическое восприятие гармонии бытия, сколько на переживание его сакрального и вместе с тем глубоко личностного смысла. Учение Ясави сыграло значительную роль в становлении новоисламской цивилизации тюрков, в исламизации тюркских кочевых племен, и вместе с тем внесло в суфизм этнический колорит. Тюркские обычаи органично вошли в ритуал и практику суфизма. Мистическая практика суфизма направляет на путь размышлений через последовательное прохождение стадий пути *(тарика)* в соответствии с психологическим опытом, называемом состояниями сознания. В общине или в практике живущего в уединении или странствующего учителя живет духовная сила – цепь («силсила») передачи имени наставника и его способов обучения адептами и учениками. Овладение эзотерическими приемами достигалось в эмоционально-созерцательной медитации, высвобождающей мистические уровни и способности души.

Аналогии суфизма с практикой исихазма, столь значимой для русской философской мысли, бесспорны и многочисленны. И это не удивительно. «Суфизм развивался внутри ислама, почти ничего не почерпнул из мусульманских источников, но зато вобрал в себя опыт аскетической и мистической практики и философии восточного христианства» [23] . Вместе с тем, при всех заимствованиях из раннехристианского гностицизма, неоплатонизма и прочих религиозно-мистических систем, сами суфии рассматривают суфизм как внутреннюю доктрину ислама, как путь к глубочайшей тайне, лежащей в основе Корана.

Суфизм, как подчеркивает Дж.С. Трингэм, не является религиозно-философской системой, будучи ор-

ганизованным внедрением в сознание структур религиозного опыта и систематическим прохождением пути очищения. Целью прохождения пути является погружение в нераздельное единство личности и истины, достижение свободы духа через актуализацию внутренней религиозности. Основоположники суфизма, как и патриархи дзэн-буддизма, стремились не учить, в просветительском смысле слова, но направлять на путь самостоятельных размышлений, самостоятельного постижения духовной истины через высвобождение таящихся в каждом человеке возможностей трансформации своего Я. В то же время для такого теоретика исламского мистицизма, как Абу Хамид ал-Газали, серьезным препятствием для признания суфизма было требование подчиняться наставнику, выполнять мистические упражнения без размышлений. Он считал, что все то, что представляет наибольшую ценность для суфиев «не поддается изучению, а постигается непосредственным опытом через экстаз и внутреннюю трансформацию» [24]. Вместе с тем суфизм не стремился подменить собой или противопоставить себя официальной исламской ортодоксии и религиозной организации в качестве сектантского учения. Творческая свобода мистика в конечном итоге вводилась в каноническое русло и подчинялась всем нормам и требованиям, принятым в официальном исламе.

Обращение к суфизму и исихазму во многом помогает понять отношение Чаадаева и Абая к традиционной вере, православному и исламскому богословию и их роли в национальном самосознании. Оба мыслителя хранят верность конфессиональному вероисповеданию. Но они точно также совер-шенно убеждены в том, что распределение территории экзистенциальных решений между мудрецами и адептами религии как обладателями абсолютного жизненного опыта, транслируемого традицией, устраняет саму возможность появления философии.

В творчестве Абая мы обнаруживаем конфигурации и траектории дискурса, поразительно конгруэнтные движения чаадаевской рефлексии. Эти совпадения обна-

руживаются уже на уровне лексических средств. Можно подумать, что Абай цитирует Чаадаева, восклицая: «Неужели нам так и жить, подстерегая друг друга, оставаясь ничтожнейшими из всех народов на земле?» [25]. Как и метафизика сознания Чаадаева, принявшая вид дискурса о внеисторичности России, так и историософские размышления Абая развертываются в этико-психологических категориях. Этими категориями актуализируется «топос первовместимости» (М.К. Мамардашвили) духовного опыта, дающийся позицией вненаходимости. Задаваясь вопросом: «Люблю ли я казахов или не люблю?», – Абай приходит к выводу, что на этот, казалось бы, сугубо риторический вопрос, он не может дать ни положительного, ни отрицательного ответа.

В собственной душе испытующая ее мысль не находит твердых оснований для вынесения ценностных суждений, поскольку в самоанализе утверждает пограничность своей экзистенциальной ситуации. «Я хоть и живу, живым себя не считаю. Не знаю, от досады ли на людей, от недовольства ли собой, а может, и по какой иной причине. Внешне жив, внутри все мертво. Сержусь, но не испытываю гнева. Смеюсь, но не могу радоваться. Слова, произносимые мной, и смех кажутся мне не моими. Все чужое» [26]. Поэтому в груди у мыслителя пустота. Абай отвергает для себя как жизненную программу любые типы социальной активности. «Хорошо я жил или плохо, а пройдено немало: в борьбе и ссорах, судах и спорах, страданиях и тревогах дошел до преклонных лет, выбившись из сил, пресытившись всем, обнаружил бренность и бесплодность своих деяний, убедился в унизительности своего бытия. Чем теперь заняться, как прожить оставшуюся жизнь? Озадачивает то, что не нахожу ответа на свой вопрос» [27]. Этот внутренний кризис личных жизненных стратегий приобретает смысл исходного пункта осознания трагичности человеческого удела и разрешается в философское размышление о его причинах и путях преодоления, в том числе и социальных.

Аналогично Чаадаеву, Абай создает символы-идеи, в столкновении которых происходит философское оборачивание национальной саморефлексии. Символами «русские – казахи» у Абая обозначены тьма невежества как общий колорит социального существования казахского народа и просвещение как свет, несомый российской колонизацией. Как и Чаадаев, сопрягавший Россию и Европу в качестве символов, а не натуралистических образов, Абай антитетику «русские – казахи», «российская культура – казахский народ» берет в качестве семантической структуры и онтологической модели. «Европа» Чаадаева – это «Россия» Абая. Если эти символы двух гениальных (и конгениальных) мыслителей мы будем истолковывать натуралистически или культурологически, то лишимся возможности понять ту метафизику, которая выразила себя в этих символах. В то же время необходимо эксплицировать метафизический смысл амбивалентности, которая придана Чаадаевым «Европе» и Абаем «России» как «концептуальным персонажам» их дискурса.

Как и Чаадаев, Абай видит причины «извращенной действительности» национальной жизни в отсутствии внеличностной, правовой формы ее структурирования. «Умелой просьбой можно все выпросить», – вот они, Богом проклятые слова!» [28]. Беспечность и праздность Абай называет одним из губительных недостатков ума. Лень, безволие, необузданность, унизительные раздоры и прочие черты национального быта акцентируются Абаем не как абстрактно-общие качества казахского народа, но как идеально-типические черты личности, идентифицирующей себя в пространстве родоплеменной организации жизни. Подлинно самостоятельная, ответственная, нравственно совершеннолетняя личность не может быть рождена во внецивилизационном мире. Абай видит выход в просвещении, приобщении к духовным богатствам, знаниям, науке, искусству и другим несметным тайнам мировой культуры через освоение русского языка и культуры.

Современные авторы – мэтры постмодернизма – утверждают: «Нет ничего более томительно-болезненного, чем мысль, которая ускользает сама от себя, чем идеи, которые разбегаются, исчезают, едва наметившись, изначально разъедаемые забвением или мгновенно оборачиваясь иными, которые тоже не даются нам в руки» [29]. Абай пишет о своих современниках: «Они пытаются думать, но им некогда сосредоточиться на своей мысли» [30]. Согласно Чаадаеву, акты точного и ясного сознания, «отчетливость в чувстве жизни» невозможны в отсутствие общецивилизационных условий здорового нравственного существования. Вне этих рамок «лучшие идеи, лишенные связи и последовательности, как бесплодные заблуждения парализуются в нашем мозгу» [31], время поглощается пространством, история – географией. Для верного понимания мысли Чаадаева следует учесть, что речь идет не о заблуждении как эпистемологическом феномене, но о блуждании мысли. Заблуждения элиминируются рефлексивно-критическими операциями рационализма картезианского типа. Блуждания же – форма и тип бесконечного движения в пространстве без привилегированных точек и позиций. Трансцендентная вертикаль мироотношения берется только в ее плоскостной проекции. Кочевник не проецирует пространства, но сочленяет их. Поэтому духовно-нравственный порядок архетипов родового сознания номадов не артикулирован в форме эпического свода знаний или божественного пантеона, «ибо динамический мир кочевья призван распылять созданное, а не консервировать» [32]. Не земно-небесная вертикаль, а сопряжение территориальностей организует пространство «номадического гносиса» (А. Кодар). Поэтому выпавший из истории и вертикальной иерархии онтологии человек-кочевник становится носителем анархии и нигилизма («скептики – своего рода кочевники, презирающие всякое постоянное возделывание почвы» [33]), а задачи организации социальных связей берет на себя внешняя сила – госу-

дарство. Не субъект становится конкретной универсальностью, а символы, погруженные в иррациональность, наделяются духовностью и жизненностью. «Стратегия номадизма – это стратегия очевидности, когда все разъяснено в мифе и ритуале» [34].

Но и российская действительность создает аналогичную философскую ситуацию. «Декарт, попав в Россию, сходит с ума» [35]. Исходя из картезианских предпосылок разумной очевидности, к которой ведет путь радикального сомнения, герой Достоевского, тем не менее, никогда не смирится с тем, что 2+3=5, но потребует отчета о каждой жертве истории. Ясное и отчетливое знание ему уже не нужно. Он жаждет абсурда, «лишь бы по своей глупой воле пожить». Согласно Чаадаеву, человек должен отвечать за то, что он допустил стать основанием собственного бытия, за свободный выбор своего места в бытии. Но в хаотической неустроенности России, человеку не на что опереться. Рационально артикулированные понятия, термины, концепты истолковываются как искусственные, мертвые рассудочные схемы. «У них законы, а у нас иконы» и та изначальная «тайная свобода», философский и поэтический опыт осмысления которой параллельно совершали Пушкин и Чаадаев. Эта свобода, как правило, не становится проблематичной и предметно переживаемой в структурах ментальности, развитых в рамках европейской цивилизации. Историческое сознание в европейской метафизике истории вполне может быть описано в терминах кантовского «синтеза рекогниции», или, как поясняет Ясперс, «рекогносцировки» как определения личностью своего местоположения в обители исторической целостности на основании достаточно надежных вех и ориентиров. В русской же философии истории, как это показал Чаадаев, с самого начала должна быть добыта позиция вненаходимости по отношению к мышлению бытия-как-истории.

На основании этого Чаадаев предложил своеобразную стратегию деконструкции начал философского

мышления, соответствующего онтологии внеисторического бытия. Этим проектом перед русскими мыслителями открывается перспектива создания самобытной философии, равномощной западной метафизике абсолютного рационального самосознания и учениям восточного мистицизма. Внеисторичность бытия Руси есть на самом деле историческое явление иной онтологии самого исторического. Русь существует не вне времени, а в ином типе времени – мифологическом. Это дает ей уникальную возможность обнаружения потенциальных сил, изначально включенных в теогонический процесс как историю самого бытия. Европейская история как творчество культурных форм, при всей ее важности, не составляет собственного содержания исторического свершения. Россия же – не вне истории, а в будущем, и не просто в будущем, а в будущем вселенском. Задачи ее всемирны (всемирно-историческое осуществление христианства), и поэтому Россия для себя самой и для других – мировая загадка.

Мышление Абая организовано схемами, совершенно аналогичными тем, что лежат в основе историософских конструкций Чаадаева. *Именно поэтому* Абай в символ России вкладывает содержание, с точностью до наоборот воспроизводящее смысл чаадаевского образа. Для Абая «Святая Русь» – не вселенский заповедник мифологического существования, но синоним просвещения, науки, цивилизации. Территория концепта «России» заселена не духовными смыслами, но расположена внутри «черты оседлости» рационального, утилитарно-прагматического знания. За этой чертой остается мир Духа, который питается иными соками – народным творчеством и религиозной верой Ислама. Эти духовные начала должны противодейс-твовать ассимиляции, растворению национального духа, в том числе и «чтобы избежать пороков русских» [36]. Целью приобщения к чужой культуре является обретение подлинной самостоятельности, независимости, суверенитета. Но само по себе рассудочное

просвещение не решает проблем духовно-нравственного порядка и не выводит за пределы родоплеменных симулякров ценностно-смыслового плана существования личности и общества. «Казахи, обучающие детей в русских школах, пытаются использовать их грамотность как знак превосходства в распрях с сородичами» [37]. Самое сложное, но и самое важное дело просвещения – воспитать человечность.

Для самоутверждения метафизики как способа национальной саморефлексии в опоре на традицию и предание преградой становится то, что само социально-историческое бытие ложно, неистинны основания его действительности. Концептуальный радикализм постановки проблемы Чаадаевым и Абаем заключается в том, что любое решение вопроса об интеграции европейской цивилизации с духовно-онтологическими устоями традиционной национальной культуры должно быть опосредствовано метакритерием, который на языке современного социодискурса формулируется так: «Для меня национальное освобождение – это форма, ведущая к рождению гражданского общества» [38].

Проблема, поставленная Абаем и Чаадаевым, приобрела у их после-дователей религиозно-конфессиональную и этнокультурную модальность, притупившую ее философскую остроту и принципиальность. Русские религиозные мыслители, при всем разнообразии оттенков создаваемых ими метафизических систем, пришли к консенсусу относительно того, что самобытная русская философия должна родиться из духовного опыта, опирающегося на незыблемые вероисповедные начала православия. Социальное мышление либерально настроенной интеллигенции определило себе позицию в пространстве антагонистических противоречий между народом и правительством, где, по Бердяеву, вообще невозможно свободное и самостоятельное философское творчество. Казахская философская и общественная мысль также упорно загоняла себя в тупик этничности, сосредоточив-

шись на борьбе за ренессанс традиционных этнических и религиозных ценностей, против насильственной русификации. Эти цели гуманны и нравственно чисты, но в них не может уместиться философский логос.

В то же время логика самоотрицания смыслов западной культуры в постмодернизме привела к тому, что описанная Чаадаевым бесструктурная реальность российской национально-государственной онтологии выступила как новая экзистенциальная территориальность философского дискурса. Например, в современных постмодернистских проектах деконструкции философского знания достижение нового типа философии, радикальная смена философской парадигмы связывается (в особенности в программной работе Ж. Делеза и Ф. Гваттари «Трактат о номадологии») с ретерриториализацией философии в номадическом пространстве. Причем такая философия в качестве одного из плацдармов постклассического дискурса, противостоящего принудительной рациональности картезианского типа, включает гладкое, безландшафтное пространство социальности, обозначенное Чаадаевым в символе «России».

Наследие Чаадаева и Абая тем и ценно и актуально для нас, что в их мышлении фундаментальные гуманистические ценности выступают в качестве структуры философского самосознания. Разумеется, преимущества современного типа философствования в технике письма, в чуткости к тончайшим оттенкам смысла, в диапазоне и глубине культурно-исторического материала и т.д. бесспорны. Однако все, что нам доступно в мире постмодернистских метатекстов – это *следы* и *следы следов* присутствия бытия, связанные исключительно беспрепятственной игрой взаимосмены элементов внутри свободно творимой структуры, вне оппозиции «реальное – воображаемое». Организация диалога национальных философских традиций в пространстве имманентности постмодернистского письма сулит интереснейшие сопоставления, неожиданные ракурсы рассмотрения, важна

в плане совершенствования методологического инструментария анализа и т.д. Однако возможности классических типов содержательной разработки проблемы диалога на материале текстов отечественной традиции далеко не исчерпаны.

Мы слышим сегодня только малую толику того, что выговаривается в творчестве аль-Фараби и В.С. Соловьева, Чаадаева и Абая. Один из самых независимых в истории философии мыслителей, ниспровергатель всяческих авторитетов – Кьеркегор – говорил, что он верит так, как наказывал ему отец. Нет более актуальной и благодарной задачи для отечественной гуманитаристики, чем развитие самобытной философской мысли в опоре на актуализацию наследия и творческий диалог с мыслителями, создававшими национальную философскую традицию.

* * *

Итак, мы начали с разоблачения догматического марксизма, превра-щенного в идеологию тоталитарного государства. Мы попытались освободить Маркса от ответственности за эту солдатскую, казарменную философию и показать, что его учение – одна из значительных страниц мировой философской литературы, которое получает сегодня на Западе новые, постмодернистские интерпретации. Вторым шагом было осознание того, что и освобожденный от догматизма Маркс не может остаться нашим единственным философским учителем. Надо раздвинуть горизонты и окинуть взором широкую панораму философской культуры не только Запада, но и Востока. Новые интерпретации античного наследия, реконструкция исламской духовной традиции, обращение к тюркскому духовному опыту, к универсалиям казахской традиционной культуры. Мир заиграл новыми красками. Философия суверенного Казахстана, вбирая философский опыт поколений, формируется в процес-

се диалога казахской традиции и культурного наследия тех этносов, которые входят в понятие «казахстанский народ», – в первую очередь, русского. Можно сказать, что это *евразийская философия* с присущими ей особыми характеристиками и гранями, выражающая мировидение и жизнеощущение Евразии, особой культурно-исторической зоны, не сводимой ни к Востоку, ни к Западу. Евразийская философия имеет свой самостоятельный голос в диалоге современных философских школ и направлений, выражая свою позицию в отношении самой важной и актуальной для человека XXI проблемы – сохранения жизни на Земле, духовного обновления и возрождения человечества. Для казахстанской философии чрезвычайно актуальным является освоение современного философского опыта, обобщающего поиски новых типов философствования и рациональности: фундаментальная онтология, герменевтика, экзистенциализм, структурализм, постмодернизм. Философия может выйти на неизведанные рубежи мысли только в таком постоянно расширяющемся диалоге, составляющем первое условие взаимосогласия и взаимопонимания в современном динамично развивающемся мире.

Литература

1. Касабек А., Касабек С. Искание истины. – Алматы: Гылым, 1998. – С. 133.

2. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г.Г. Сочинения. – М.: Правда, 1989. – С. 51.

3. Ауэрбах А. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. – М.: Прогресс, 1976. – С. 90.

4. Соловьев В.С. Национальный вопрос в России // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.1. Философская публицистика. – М.: Правда,1989. – С. 597.

5. См.: Бурабаев М.С. Философия искусства Абу Насра аль-Фараби // Аль-Фараби. Трактаты о музыке и поэзии. – Алматы: Гылым, 1993. – С. 19.

6. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.2. – М.: Мысль, 1988. – С. 194.

7. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1975. – С. 69.

8. Ясперс К. Философская автобиография // Западная философия: Итоги тысячелетия. – Екатеринбург: Деловая книга, – Бишкек: Одиссей, 1997. – С. 58.

9. См.: Курганская В.Д. Метафизика всеединства: личностный смысл мировоззренческих универсалий. – Алматы: КазГАСА, 2000. – С. 115.

10. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. – М.: Наука, 1990. – С. 71.

11. Зуев Ю., Агелеуов Г. Божество Буд-Тенгри – прародитель древних тюрков // Культурные контексты Казахстана: история и современность. – Алматы: Ниса, 1998. – С. 109.

12. Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности // Вопросы философии, 1990, №1. – С. 92.

13. Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Том 1. – М.: Наука, 1991. – С. 382.

14. Там же. – С. 383.

15. Цит. по: Вступительная статья. Парадоксы Чаадаева // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Том 1. – С. 24.

16. Чаадаев П.Я. Философические письма. – С. 326.

17. Там же. – С. 330.

18. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г.Г. Сочинения. – М.: Правда, 1989. – С. 30.

19. Морева Л.М. Ratio ad abstractum и конкретные коллизии философствования // ЛПГПУ. Ленинградские международные чтения по философии культуры. Книга 1. Разум. Духовность. Традиции. – Л.: ЛГУ, 1991. – С. 343.

20. Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Евразия – космос кочевника, земледельца и горца. – М.: Институт ДИДИК, 1999. – С. 343.

21. Башляр Г. Вода и грезы. Опыт о воображении материи. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – С. 28.

22. Аль-Фараби. Большая книга о музыке // Аль-Фараби. Трактаты о музыке и поэзии. – Алматы: Гылым, 1993. – С. 79.

23. Трамингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе. – М.: Наука, 1989. – С. 16.

24. Цит. по: Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе. – С. 17.

25. Абай. Книга слов // Абай. Книга слов. Шакарим. Записки Забытого. – Алма-Ата: Жазушы, 1992. – С. 38.

26. Там же. – С. 21.

27. Там же. – С. 8.

28. Абай. Книга слов. – С. 47.

29. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998. – С. 256.

30. Абай. Книга слов. – С. 83.

31. Чаадаев П.Я. Философические письма. – С. 328.

32. Кодар А. Легенда о Коркуте в перекрестье историологии и герменевтики // Культурные контексты Казахстана: история и современность. – Алматы: Ниса, 1998. – С. 69.

33. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения в шести томах. Т.3. – М.: Мысль, 1964. – С. 74.

34. Кодар А. Мировоззрение кочевников в свете степного знания // Культурные контексты Казахстана: история и современность. – С. 64.

35. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – С. 82.

36. Абай. Книга слов. – С. 39.

37. Там же. – С. 40.

38. Мамардашвили М.К. Жизнь шпиона // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – С. 347.

8 ЕВРАЗИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В КОНТЕКСТЕ ДИАЛОГА КУЛЬТУР АЗИИ И ЕВРОПЫ

8.1 Выбор модели культурного развития Казахстана

Десять лет независимого Казахстана, десять лет интенсивных поисков национальной модели социально-экономического и культурного развития. Какую роль играет казахстанская философия в этом сложном процессе трансформации транзитного общества? Что внесла она, сама постоянно обновляясь, в разработку нового мировоззрения и методологии социального познания, в образовательную и национальную политику и духовное возрождение народа? Слышен ли голос казахстанских философов при обсуждении важнейших государственных проблем (идентичности, языка, согласия, стабильности, безопасности и т.д.), чувствуется ли ее присутствие на уровне большой политики, признают ли ее авторитет казахстанские интеллектуалы, ученые и писатели? Что говорит она каждому казахстанцу о его жизни и насущных проблемах?

Надо сказать, что философы Казахстана работают интенсивно и самозабвенно, вносят весомый вклад в дело модернизации нашего общества, высказывая свою позицию по самым актуальнейшим проблемам переходного общества, требующим безотлагательного решения и в то же время не оставляя фронта фундаментальных исследований: экономика, политика, образование, культура, наука, религия, проблемы национальной безопасности и стабильности, устойчивого развития, искоренения бедности, повышения качества жизни, преодоления

демографического кризиса, – по всем этим вопросам имеются основательные монографические исследования, высказываются научно-практические рекомендации и научно-обоснованные долгосрочные прогнозы.

Начало последнего десятилетия XX в. оказалось осевым временем в истории Казахстана, народ которого обрел национальную государственность и суверенные права на достойное место в международном сообществе. Но между обретением прав и реализацией идеи национальной государственности, достижением культурной независимости лежит длительный период трудного поиска не только социально-экономических, но и идеологических, культурологических и духовно-нравственных ориентиров дальнейшего развития транзитного общества, в условиях глобализации.

Мы уже прошли тот рубеж, за которым произошел необратимый распад прежнего социального универсума, сферы повседневности и индивидуаль-ного мировосприятия. Идет интенсивный поиск, в том числе и научный, собственной почвы для становления национальной культуры, которая должна стать новым духовным каркасом гражданского общества. Поэтому в переходный период резко возрастает роль философии и культурологии в системе гуманитарных наук. Историческая ситуация складывается таким образом, что нам приходится вновь ставить в контексте мировоззренческой и культурологической дискуссии давно, казалось бы, решенные в рамках марксистской философии, а на самом деле риторически ею обойденные узловые для нации проблемы. Кто мы? Откуда мы пришли? Куда мы идем? На какие истоки духовности нужно ориентироваться полиэтническому и поликультурному народу Казахстана для обретения национального достоинства и самосознания, которые были бы адекватны реалиям третьего тысячелетия? Сегодня, когда решается судьба нашего молодого независимого государства, определяется социально-экономическая модель его стабильного функцио-

нирования и устойчивого развития, формируется новый менталитет народа, особенно возрастает роль социальных и гуманитарных наук, в центре которых находится проблема «человек и общество в контексте XXI века». Эти науки для нас приобретают поистине государственную значимость. Ведь успех реформ зависит от консолидации всего полиэтнического населения страны, а такой консолидации могут во многом содействовать реформированные социальные и гуманитарные науки, если направят свои усилия на разработку и обоснование новых ценностных ориентаций и установок.

Каковы же, с точки зрения философии, перспективы развития Казахстана? Для нашей страны, на мой взгляд, существует несколько возможных вариантов дальнейшего исторического развития, реализация каждого из которых будет зависеть во многом от степени осознания национальных и стратегических интересов суверенного государства различными слоями общества, движениями, политическими организациями. Долг специалистов проанализировать складывающуюся общественно-политическую ситуацию и дать футурологический прогноз исторического развития.

На первый взгляд, наиболее естественным для нашего общества было бы возвращение к дореволюционному состоянию казахской нации, когда она еще не была жертвой тоталитаризма и коммунистических экспериментов. Вполне понятна ностальгия многих, в том числе и ученых, по прошлому, особенно в области национальной культуры, традиций и обычаев, которые органически вписывали народ в тысячелетнюю среду его существования, соединяли его с Великой степью и звездным небом над ней. К сожалению, эта культура в ее первозданном виде за последние десятилетия почти утрачена. Лишь в среде зарубежной казахской диаспоры, которая волей судьбы оказалась за пределами советской империи, еще можно встретить многие элементы прежней культуры. Однако, бережно реставрируя национальное

прошлое, мы должны в то же время сознавать, что историческое время необратимо и необходимо в начале XXI в. думать не только о традициях, но и о достойном вхождении Республики Казахстан в мировое политическое и культурное пространство нового тысячелетия.

Другим, вполне естественным путем трансформации казахской духовной культуры, всей идеологической платформы молодого государства может оказаться ее органическое вхождение в тюркско-исламский мир, с которым нас связывает многовековая общность национальных корней языка, традиций и обычаев. При этом, в отличие от наших более восточных соседей, вряд ли у нас будут доминировать формы чисто мусульманской культуры. В Казахстане всегда исповедовались и сосуществовали различные религии, среди которых были ислам, христианство и буддизм, а традиции тенгрианства по своей значимости для простого народа немногим уступали исламу. Суверенному Казахстану, по моему мнению, нет необходимости входить в качестве одной из частей в государство Туран, идея которого также возрождается в современном национальном сознании. Равным образом, казахскому языку нет смысла становиться диалектом какого-либо общетюркского языка.

В то же время идеи пантюркизма и панисламизма имеют не меньшее право на жизнь, чем идеи общеславянского единства и соборности. В качестве перспективной цели можно было бы признать необходимость определенной унификации алфавита тюркских языков на основе латинской графики, которая успешно применяется в турецком языке. Это в значительной мере способствовало бы созданию не просто тюркского, но евроазиатского научно-информационного и культурного пространства, необходимой унификации научной, философской и иной терминологии. Кроме того, ислам должен играть в духовной жизни нашего народа не меньшую роль, чем православие в сегодняшней России. Исходя из первичности общечеловеческих прав, в част-

ности, права выбора вероисповедания или неверия, человек в условиях формирующегося в нашей республике гражданского общества должен иметь право свободно пользоваться достижениями не только светской, но и религиозной культуры.

Наконец, наиболее интересным и в то же время перспективным путем развития нашей культуры может оказаться тот, который бы мы образно определили как «евразийское культурное пространство». Волей судьбы 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 специально. 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 какого-либо евразийского культурного пространства, в котором, несмотря на распад прежних связей, сохранилась возможность диалога и интеграционных связей, то как нам быть? Итак, мы абсолютно ясно видим, что вышеперечисленные проблемы относятся не просто к философско-культуро-логической сфере, а являются жизненно важными и судьбоносными для всей республики.

Какие же направления философских исследований являются на сегодняшний день наиболее перспективными? Акцент в разработке новых научно-исследовательских проектов однозначно смещается с проблем конкретно-научных в плоскость животрепещущих вопросов современности, в которых было бы заинтересовано Правительство, финансовые и деловые круги стра-

ны. Назову некоторые из перспективных направлений: методология исследования проблем научной организации труда. Кроме краткосрочных проектов, могущих дать быструю финансовую и политическую отдачу в качестве долгосрочных проектов, наиболее актуальными должны стать вопросы методологии формирования казахстанского патриотизма, национальной безопасности, роли религии в современном многополярном мире.

Актуальными сегодня и в недалекой перспективе станут проблемы социальной психологии и социального поведения, межэтнического и межконфессионального диалога в обществе, где процессы расслоения и маргинализации стремительно нарастают, еще не достигнув своего пика. Весьма перспективным является обращение к анализу истории и методологии формирования и развития научной мысли в Казахстане, ее связь с национальной культурой в новых условиях государственной независимости, проблемы ее выживаемости и перспективы формирования научных направлений и школ – транзитологии, эстетики, этики науки и т.д. Крайне актуальной для Казахстана и его науки является проблема маргинализации сознания, чему способствует географическое и геополитическое положение республики на границе Азии и Европы, Востока и Запада, пестрый национальный, социальный и образовательный состав населения на фоне идеологической неустойчивости и «культурной открытости» всему миру.

Переходный период, в котором находится молодое независимое государство, очень нуждается в методологических исследованиях футурологического и прогностического характера, которые могли бы востребовать весь комплекс социогуманитарных наук.

Но каковы пути, позволяющие осуществить столь многоплановые исследования? Они определяются, главным образом, взаимодействием двух сторон. Государственные структуры должны со всей ясностью и очевидностью осознать первостепенную важность и не-

обходимость поддержки и развития социальных и гуманитарных наук. Пока это отношение остается, по меньшей мере, не очень востребованным.

Другое действующее лицо – сами ученые. Руководствуясь старыми мерками и подходами, они все еще занимают пассивную, выжидательную позицию, надеясь, что сверху будут предприняты решительные шаги по исправлению создавшейся в науке ситуации. Время подобных рассуждений безвозвратно прошло. Нужна инициатива снизу, четкое понимание, что прежние формы существования. Науки и методы финансирования, способы организации исследовательской и образовательной деятельности безнадежно устарели. Наука должна сама пересмотреть свои собственные основания и ключевые позиции и подходы, определяться не только в плане выживания, т.е. осуществления программы-минимума. Новые рыночные условия можно рассматривать и в программе-максимум, как стимулирующие творческие возможности социогуманитарного знания: создание единой программы фундаментальных и прикладных исследований в сфере социальных и гуманитарных наук может оказаться плодотворным для обоих уровней знания, оказывающих свое влияние на формирование рыночного менталитета человека.

Необходимо, кроме того, решительно преодолевать прежние стереотипы в определении места и роли социальных и гуманитарных наук, осуществляя их усиленную компьютеризацию и математизацию. Привычной стала ситуация, когда ученые занимаются, в основном, разработкой и исследованием фундаментальных проблем, а прикладные проблемы, такие как оперативный анализ и прогноз происходящих в республике сложных и динамичных трансформационных процессов, остаются либо вне сферы их научных интересов, либо не востребуются нашим государством и обществом. Сегодня было бы целесообразным, оставив научно-исследовательскими институтами важнейшие приоритеты в фундаменталь-

ных исследованиях, предложить им начать кратко- и среднесрочные социогуманитарные исследования сравнительного, прикладного, прогностического и научно-аналитического характера в качестве государственных заказов. Доля таких исследований должна составлять 35-40% от общего объема финансирования институтов. Только в таком случае появятся необходимые условия для востребованности всего комплекса социогуманитарных наук, в т.ч. человековедения, транзитологии, сравнительной политологии в деле социокультурной трансформации нашего общества. При этом одной из главных задач может стать разработка и реализация социально-технической модели Казахстана как общества транзитного типа. Наши ученые-гуманитарии должны сами предлагать свои социально значимые научно-теоретические и аналитические разработки, программы прикладных исследований для государственных, образовательных и частных структур. Они должны доказать свою необходимость в деле научного обеспечения радикального реформирования как республики в целом, так и ее регионов. Необходимо искать и находить адекватную посттоталитарную модель развития социогуманитарных наук. Мы должны уделить большое внимание социальным и духовно-культурным проблемам территориального развития республики. Ведь и в областях работает много ученых-гуманитариев, которые должны подключаться к разработке как фундаментальных, так и прикладных проектов научных и общественных реформ.

Одной из важнейших задач внутреннего реформирования науки является развитие и укрепление неформальных организаций ученых как в рамках существующих научных учреждений, так и вне их, в более широком плане, развитие форм демократизации жизни самих научных сообществ. В этой связи мы хотели бы коснуться вопроса о выпускающих в научно-исследовательских институтах кафедрах как новой форме интеграции высшего образования и науки.

В целом перед социогуманитарной сферой стоят очень важные и сложные теоретические, методологические, мировоззренческие, духовно-нравствен-ные и практические проблемы трансформации общества. Понятно, что инновационные механизмы не заработают сами даже при условии стабилизации экономики. Сейчас же, государству необходимо осваивать весь спектр инструментов стимулирования научно-технических инноваций, начиная с необходимой законодательной базы и кончая конкретными мерами по поддержке науки, вплоть до мер по социальной защите ученых. Разумеется, эта деятельность имеет смысл при сохранении уже накопленного в республике за многие десятилетия и воспроизводстве необходимого научного и кадрового потенциала, поиске и нахождении казахстанской модели научно-технологичес-кого развития страны, которая позволит науке осуществить переход к дальнейшему информационному и технологическому развитию.

Чтобы скорее реформировать казахстанскую науку и ее методологию и успешно решать проблемы подготовки кадров мирового уровня, на мой взгляд, надо прислушаться к следующим предложениям: социогуманитарные исследования должны стать приоритетными во всех отношениях при изменении отношения к стратегии и технологии формирования и финансирования исследовательских программ; многое даст расширение негосударственного сектора социогуманитарной и информационной сферы, обеспечение его необходимым госзаказом, техническими средствами, развитие в данной сфере конкуренции и реального плюрализма.

Философия – это эпоха в мысли, духовная квинтэссенция эпохи. Так что в своих философских исследованиях мы создаем интеллектуальный портрет нашего трудного, но прекрасного переходного времени, актуальным вопросам которого был и остается вопрос о выборе модели культурного развития Казахстана в мировом культурном пространстве.

8.2 Смысл и ценность евразийской идеи

Как мы сказали выше, одной из перспективных и привлекательных идей, которая могла бы определить тип культурно-исторического развития Казахстана и его судьбу, является идея евразийства. Сама эта идея имеет давнюю историю, но в современной ситуации она была возрождена Президентом Казахстана Нурсултаном Назарбаевым, по мнению которого именно подобная инициатива содержит мощный интеграционный потенциал на постсоветском пространстве.

Современная эпоха породила множество идей и теорий культурофилософского характера. Одни из них давно канули в небытие, другие заняли прочное место в общественном сознании, а третьи, едва появившись на свет, сначала быстро ушли в тень, но спустя годы заявили о себе с новой силой. К числу последних принадлежит и евразийская идея. Евразийство признает права и особенности каждого народа Евразии в составе единого гармонического целого – многонародной нации (или, если использовать более поздний термин Л.Н. Гумилева, – «евразийского суперэтноса»). Причем родоначальники этой идеи подчеркивали, что основанием многонациональной евразийской культуры может и должна быть прежде всего духовность, а не материальная база и государствопоклонничество. Обращенность к сугубо внешним формам жизнеустройства и преклонение перед государством – изобретение западное, и оно, по существу, игнорирует духовность и самобытную культуру.

Прежде всего рассмотрим становление и сущность понятия «евразийство». В трудах первых евразийцев были затронуты практически все аспекты евразийской проблематики – географический, исторический, политический, но доктрина так и не была прояснена до конца. Двусмысленным оставалось само понятие «евразия»: оно означало у европейцев то «третий» по отношению к Европе и Азии мир, то их синтез, причем с преобладани-

ем азиатского начала. Критика западного государствопоклонничества в раннем евразийстве постепенно сменилась культом государства, прежде всего Советского, в евразийстве более позднем. Тем самым не оправдалось желание основателей движения быть вне политики, и евразийство, как историко-географическая концепция, стало превращаться в концепцию по преимуществу геополитическую, а то и в голое политиканство.

Отчасти с этими противоречиями, а отчасти с широтой и многогранностью самой проблемы связано то обстоятельство, что не только тогда, в 20-е гг., но и теперь, в начале нового тысячелетия, она оказалась объектом горячих споров. При этом каждый из спорящих усматривает, как правило, лишь какую-то одну сторону вопроса, не видя его как целое. Так, например, евразийство нередко отождествляют с тоталитарной идеологией, забывая, сколь важное значение придается в нем этнокультурной самоидентичности различных представителей многонародного суперэтноса, а также духовности, которая противоположна идеологии.

Другие критики, вторя первым, называют нынешний проект Евразийского союза государств (ЕАС) попыткой восстановления Советского Союза. Однако в этом проекте речь идет вовсе не о реставрации советского строя: она попросту невозможна в нынешних условиях; а, кроме того, евразийство и советскость – далеко не синонимы, подобно тому, как этнопсихологический склад личности не синоним гражданства или партийной принадлежности. Проект ЕАС преследует только одну цель – наладить разрушенные торгово-экономические и, главное, человеческие связи.

Некоторые оппоненты евразийской программы относятся к ней, как к чему-то надуманному и оторванному от жизни. Российская журналистка Ксения Мяло, например, считает, что в выборе союзников русское евразийство оказалось утопическим; проект туранофильской стратегии да и сам образ туранского мира у евра-

зийцев весьма ирреальны. И это говорится, невзирая хотя бы на факт существования Казахстана – страны, которая, в силу добрых и родственных отношений между различными народами, ее населяющими, стала в последние годы прообразом и живой моделью евразийского сообщества.

Впрочем, идея человеческих связей и родства народов Евразии (в частности, русского и казахского) тоже воспринимается иногда поразительно искаженно: предложение дружбы расценивается как покушение на государственный суверенитет, национальную культуру и этническую чистоту. Евразийский человек объявляется при этом антропологически ущербным.

Все эти точки зрения являют собой по преимуществу изоляционистскую крайность и стремление отмежеваться от евразийской идеи. Существует и другая крайность, которую можно назвать экспансионистской. Она представлена российскими новоевразийцами, группирующимися вокруг газеты «Завтра», журнала «Элементы» и альманаха «Милый ангел». Один из лидеров этого движения Александр Дугин другие разновидности евразийства считает непоследовательными и ограниченными. Таковы, по его мнению, «риторические взывания» к евразийской общности для сохранения единства русских и национальных меньшинств в составе России (проект некоторых деятелей бывшего правительства Б. Ельцина); «великодержавный» проект В. Жириновского; прагматическое «экономическое» евразийство Президента Казахстана Н. Назарбаева.

По мысли А. Дугина, перед лицом угрозы атлантизма (западного мира) интересы русского народа не могут ограничиваться ни русским этносом, ни Русской империей. Речь должна идти об Империи евразийской (великоконтинентальной), а в перспективе – о Мировой. Программа заключается, коротко говоря, во включении в состав Империи не только бывших республик СССР, но и Германии, Индии, Ирана, Японии.

Можно было бы счесть все контроверзы вокруг и внутри евразийства вполне нормальным явлением, обычной шлифовкой идеи. Однако, во-первых, эта шлифовка, в чем мы могли убедиться, приводит иногда к опасным крайностям. Во-вторых, разнообразные точки зрения отражают только отдельные стороны, грани самой идеи, каждая из которых выдается за ее сущность. Между тем удовлетвориться каким-то одним, бросающимся в глаза аспектом проблемы как якобы единственно важным нельзя, как нельзя ограничиться и абстрактными рассуждениями о многомерности евразийства. Необходимо разглядеть за всеми историческими наслоениями и логическими аберрациями идеи ее сущностное ядро. Необходимо прийти к пониманию того среза проблемы, который является фундаментальным и определяющим все другое. Говоря языком философии, настала пора для выработки конкретного понимания евразийства как единства многообразных абстрактных определений [1].

Сегодня пока еще немногие сознают, что евразийская идея есть нечто гораздо более глубокое, нежели научно-историческая или геополитическая доктрина. Примечательна в этой связи мысль, высказанная российским философом А.С. Панариным: «Человечество стоит на пороге утверждения новой, постиндустриальной аскезы, основанием которой является экологическое самоограничение потребительских обществ... Я думаю, этот вопрос, сегодня еще в рамках «евразийской» темы никем не затрагиваемый, на самом деле определяет судьбу этого течения». А чуть ниже, резюмируя свою мысль, он справедливо указывает, что евразийство – не вполне удачное название, ибо оно только есть «метафора какого-то большого явления, которое дает о себе знать».

Что же это за «большое явление»? Иными словами, что же такое евразийство по своей глубинной сути? Заметим, что 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 самом слове «евразийство» соединяются «Европа» и «Азия», но в своем философском значении они преобразуются в несравненно более широкие и содержательные понятия «Запад» и «Восток». Причем, необходимо подчеркнуть, что Запад и Восток выступают как прямые противоположности в самих мироотношенческих установках, т.е. в своих мировоззрениях и жизненно-практических программах.

Принципиальная точка зрения Запада, та основная идея, из которой исходит и которой определяется западное мироотношение, заключается в том, что окружающий человека мир несовершенен и не отвечает человеческим потребностям в полной мере. Следовательно, мир нуждается в улучшении, переделке, достраивании. Иными словами, главный принцип мироотношения Запада – предметно-практическая, материальная деятельность, цель которой состоит в покорении внешнего мира и подчинении его господству человека.

Что же касается восточного типа мироотношения, то он опирается на полярно противоположное основание и направлен к совершенно иной цели. Для человека Востока мир бесконечен, а тем самым содержит в себе все. Следовательно, он не нуждается ни в каких перестройках. Требование изменения необходимо прилагать не к миру, а к человеку. Будучи существом не только материально-телесным, но одновременно и духовным, человек должен преодолеть свою физическую ограниченность и возвыситься до уровня чистого духа. Поэтому главный принцип Востока – деятельность внутренняя, психодуховная, цель которой состоит в самосовершенствовании человека.

Преимущества того и другого типа мироотношения очевидны. Однако столь же очевидны и негативные сто-

роны обоих типов мироотношения. Безудержная активность Запада с ее потребительским характером привела в XX в. к глобальному кризису на планете, прежде всего экологическому. Экспансия западного типа мироотношения создает угрозу самоистребления человечества или, по крайней мере, превращения человека в робота. Кроме того, неудовлетворенность Запада формами человеческого общежития то и дело приводит к социальным катаклизмам; европейскую историю постоянно лихорадит. С другой стороны. Восток, при всей экологичности его культуры, относится к природе как к чему-то постороннему для человека и ненужному для его совершенствования. Внешний мир не более чем иллюзия или же преграда, помеха, которую человек должен преодолеть или обойти. Отсюда понятно известное равнодушие Востока к науке, его спиритуализм и социально-историческая пассивность, доходящая подчас до вопиющего застоя всех общественных институтов.

Что же касается евразийства, то оно 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 одним емким словом «соборность».

Соборность означает открытость любому человеку, не важно, ближний он или дальний, открытость любому народу или культуре, если, конечно, они не враждебны человеческой природе. Соборность смыкается с идеалом гуманизма, а в своем высшем пределе – с идеалом обще-

человеческого братства и общепланетарной культуры. И если девиз Запада «Познай и переделай внешний мир», а девиз Востока «Познай и переделай самого себя», то девизом евразийства может служить призыв «Твори добро», или, говоря словами великого Абая, «Будь человеком!».

Евразийская идея, будучи оригинальной и специфичной в сравнении с идеями Востока и Запада, в то же время нисколько не противоречит им, хотя и не сводится к их сумме. Она позволяет конструктивно синтезировать обе идеи в живое и вполне естественное единство. Оно подразумевает преобразование мира и совершенствование человека не в отрыве друг от друга, а как взаимодополняющие процессы. Иначе говоря, материально-практическая деятельность человека должна оплодотворяться духовно-нравственным началом; в свою очередь, духовно-нравственное развитие человека требует не изоляции от мира, а реального действия, общего дела преображения бытия.

Таким образом, евразийство в своей сущности есть особый тип мироотношения, пронизанный нравственным началом и способный, благодаря своему практически-гуманистическому потенциалу, стать также и интегральным, т.е. преодолеть крайности Запада и Востока и синтезировать их лучшие черты – пафос материально-практической деятельности, с одной стороны, и психодуховной культуры – с другой. Евразийство как «метафора большого явления» – это прообраз совершенно нового способа отношения человека к миру, новой формы жизни, единственно достойно отвечающей вызовам третьего тысячелетия.

Что же касается евразийской философии взаимопонимания, основанной на добрососедских межгосударственных отношениях и интеграционных процессах в евразийском пространстве, то она – вполне естественное проявление глубинной сути евразийства. И если говорить конкретно об идее Евразийского союза государств, принадлежащей Президенту Казахстана Н. 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 и странами.

Волей судьбы наше молодое независимое государство оказывается между Европой и Азией, христианским и исламским историческими мирами, хотя и не географически, а, скорее, демографически и культурно. Поэтому у христианства последователей оказывается не меньше, чем у ислама. Основу же общенационального единения в этой связи предпочтительнее искать в культивировании светской идеологии казахстанской государственности. В этой связи опять же желательно обратиться к многообразному миру развивающихся стран и проанализировать как положительный, так и негативный опыт в области поиска механизмов духовного согласия и социально-политической стабилизации различных государств.

При этом нужно избегать двух крайностей во взгляде на проблему религии. Согласно первому подходу, роль религиозного фактора в межэтнических конфликтах лишь признается в самой общей форме, но практически не учитывается на уровне принятия конкретных решений. Здесь мы сталкиваемся с традиционной для предшествующего этапа развития нашей страны позицией игнорирования значимости религии в общественной жизни. В то же время другой крайностью является неадекватная оценка значимости религиозного фактора во взаимоотношении между нациями, когда в этноконфликте ему приписывается определяющая роль.

Очевидно, что с разрушением прежней тоталитарной идеологии роль религии в нашем обществе значи-

тельно возрастает. Именно через религию значительная часть населения стремится возродить традиционные ценности и нравственные устои общества, что, в целом, можно только приветствовать. Однако здесь нельзя смешивать, как очень часто делается, этническую и религиозную характеристики общества. То есть не всякий русский автоматически является христианином или казах – мусульманином.

В существующих в настоящее время оценках числа верующих определенной конфессии довольно часто представители какого-либо этноса, на основании лишь национальной принадлежности, относятся к религиозному обществу. На самом же деле процент действительно религиозных людей, то есть тех, чье социальное поведение определяется соответствующими постулатами, охватывает лишь часть этноса и национальной диаспоры. Причем эта часть может, в силу специфики нашего транзитного общества, составлять и меньшинство этнической группы.

Так, первопричиной целого ряда этноконфликтов на территории России и за ее пределами часто считают якобы существующее глобальное противостояние между христианскими и мусульманскими народами. На основе такой примитивной черно-белой социальной картины дается не только общая оценка ситуации, но и делаются различные прогнозы и сценарии ее развития, предлагаются конкретные меры по локализации и разрешению возникших противоречий.

В действительности же ислам на территории бывшего Советского Союза вовсе не является определяющим фактором возникновения этноконфликтов между национальными диаспорами и коренным населением, а его существование, наряду с христианством, в силу исторически сложившегося евразийского характера государства, выступает как необходимый компонент социальной жизни. Поэтому проявление какого-либо негативизма по отношению к исламу в нашей стране не только

не соответствует интересам социальной стабилизации, но и приводит к обратному результату.

Дело в том, что в условиях общего нарастания социальной напряженности различные политические силы начинают отстаивать свои корпоративные интересы, спекулируя на лозунгах типа защиты ценностей традиционной исламской культуры, возвращения к национальным корням, возрождения национального духа народа и т.п. Трагический опыт гражданской войны в соседнем Таджикистане, когда наблюдался массовый исход из республики представителей других диаспор, показывает, что здесь имеется этноконфликт, связанный с проявлением национально-региональных интересов, а то и просто политических расчетов и амбиций различных этнических движений и их лидеров. При этом ошибочные действия властей приводят к созданию за лидерами оппозиции образа борца за веру и защитника религиозных ценностей, обращения к различным зарубежным государствам, организациям и политическим течениям для финансирования подобных движений.

Возможно, на роль новой философии истории будет претендовать в нашем регионе идея евразийства как перспективного геополитического и социокультурного пространства, в рамках которого могут начаться глубокие интеграционные процессы. Обогащенная опытом семи десятилетий, она сегодня едва ли не более актуальна, чем на первых этапах ее развития.

С точки зрения обеспечения стабильности и безопасности, сближение Востока и Запада как типов мироотношения и интеграция государств Евразийского континента стали в наше время острейшей необходимостью. Ведь если ранее евразийство было реакцией на катастрофу, которая уже произошла (крушение Российской империи), то евразийство нынешнее – реакция на катастрофу не только недавнего прошлого (распад СССР), но и на ту, которая может случиться в ближайшем будущем.

Дисбаланс между человеком и природой, техникой и нравственностью, исламом и христианством, нацио-

нальным и общечеловеческим, атлантизмом и континентализмом чреват глобальными разрушительными последствиями, распадом всей планеты. Практическое воплощение евразийства как типа мироотношения могло бы стать одним из главных путей преодоления этого дисбаланса, способом гармонизации различных сторон человеческого общежития. В этом смысле продуктивна новая, евразийская философия взаимопонимания, необходимая для обеспечения духовно-нравственной и культурной безопасности государств и народов евразийского пространства.

8.3 Проблемы межэтнической стабильности

Падение тоталитарного режима, освобождение от принудительной унификации не случайно обострили проблему объединяющего культурно-идеологического и политического консенсуса народов. Дело здесь не просто в приверженности каждого из народов своей религии, своей культуре и языку, своим идеям и образу жизни – даже тоталитарный режим так или иначе вынужден был считаться с различием образа жизни и национальных обычаев. Проблема состоит в другом, а именно в том, что 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 властным структурам для представителей всех этнических общностей.

Законы Казахстана обеспечивают права человека вне зависимости от той или иной этнической принадлежности. Базовым подходом казахстанского законодательства является формирование гражданского общества, универсальное использование прав всеми гражданами республики.

Так, в Конституции Республики Казахстан записано: «Все равны перед законом и судом. Никто не может

подвергаться какой-либо дискриминации по мотивам происхождения, социального, должностного и имущественного положения, пола, расы, национальности, языка, отношения к религии, убеждений, места жительства или по любым иным обстоятельствам. Каждый вправе определять и указывать или не указывать свою национальность, партийную и религиозную принадлежность. Каждый имеет право на пользование родным языком и культурой, на свободный выбор языка общения, воспитания, обучения и творчества».

В то же время обладание этими правами не освобождает кого-либо от его гражданских обязанностей по отношению к государству, которое предоставило ему полноправное гражданство. Представители всех национальных групп несут равные обязательства по отношению к государству, в одинаковой мере обязаны не только уважать, но и защищать территориальную целостность, суверенитет и независимость унитарного государства.

Граждане республики должны вести себя и действовать таким образом, чтобы способствовать единению и стабильности страны. Любая деятельность с целью посеять национальные рознь и ненависть, чувства исключительности и сепаратистские настроения справедливо преследуется в соответствии с законами Республики Казахстан.

И все-таки основная причина, почему широкое и перспективное видение проблем жизни Казахстана еще не выработано, заключается в трудностях формирования активных общенациональных сил, которые смотрели бы в будущее не «абстрактно», а на основе конструктивной историко-политической концепции, способной развязать «народную инициативу», направить ее в позитивное русло.

Понятие суверенитета накладывает, безусловно, ответственность – использовать независимость как средство и механизм возрождения нации, процветания всего народа. Если независимость не будет направлена на

подъем экономики страны, на увеличение благосостояния ее каждого гражданина, на расширение свободы и прав человека, то она не только лишится надежды на будущее, более того, сама независимость окажется под вопросом.

Суть государственного суверенитета, если сформулировать кратко, выражается, как известно, в верховенстве государства на всей территории и его независимости в международных отношениях. Конечно, понятие суверенитета в связи с расширением международного сотрудничества и глобализацией значительно изменило В Конституции гражданам республики гарантируется право пользоваться родным языком и запрещается, в соответствии с демократическими нормами, ограничение прав и свобод по признаку невладения государственным языком. Такое решение языкового вопроса в нашей республике тем более оправдано, что из более чем 3 тысяч наций в мире, каждая из которых имеет свой собственный язык, лишь несколько языков имеют столь широкое распространение, что признаются официальными языками ООН. Еще долго государства, возникшие на месте бывшего СССР, будут составлять естественное пространство распространения русского языка в качестве межнационального и межгосударственного. В то же время национальные интересы у Республики Казахстан требуют создания благоприятных условий для широкого распространения среди населения английского, китайского, турецкого и арабского, как языков наиболее важных для установления экономических и культурных связей с другими членами мирового сообщества.

При вхождении Казахстана в качестве равноправного члена в мировое сообщество, наряду с другими факторами, особую роль смогут сыграть представители казахской диаспоры, проживающие в других странах. Консолидация общих усилий по возрождению национальной государственности и культуры, по обеспечению достойного места нашей республики в мировом эконо-

мическом и политическом сообществе является основной целью предпринимаемых в этом направлении усилиях Президента республики.

Таким образом, создание правового государства, демократизация всей общественной (экономической, политической, социальной, научной и т.д.) жизни являются непременными условиями успешного вхождения Республики Казахстан в мировое сообщество на правах достойного и полноправного члена. А без этого окажутся просто невозможными попытки достигнуть более высокого уровеня жизни каждого гражданина нашего государства, наполнить смыслом сферу человеческой жизнедеятельности и свободы.

Казахстан населяют представители больших и малых народов, большинство которых имеют свою собственную национальную государственность на своей исторической земле. Казахам больше негде иметь свое унитарное национальное государство, кроме как в Казахстане, это должны ясно понимать все казахстанцы, но это ни в коей мере не должно вести к ущемлению интересов и достоинства граждан другой национальности. Из природы национальной государственности вытекает государственный статус языка ее субъекта.

Признание национальной государственности отнюдь не отрицает идеи правового государства, один из принципов которого – «Казахстан – наш общий дом и мое родное Отечество». Поэтому казахстанцы должны быть его подлинными патриотами и формировать чувство казахстанского патриотизма. Исторически большинство современных правовых государств являются именно национальными, например, современная Франция, относительно которой никто не будет поднимать вопрос о несовместимости этих двух атрибутов гражданского общества. Социально-политическая стабильность, гражданский мир (терпимость, межэтническое и духовное согласие) – главное богатство суверенного Казахстана, важнейшее условие его будущего процветания путем

ускоренного осуществления рыночных преобразований во всех областях жизнедеятельности общества. Сильная президентская форма правления – требование сложного и драматического переходного периода.

Существующие ныне концепты общественного развития не имеют научной основы, а теоретическими и методологическими проблемами казахстанского переходного периода занимаются отдельные ученые-новаторы. Усилиями неординарно мыслящих ученых-обществоведов республики необходимо создать научно обоснованную и целостную концепцию этого периода и его теоретический образ – это требование нашего противоречивого времени.

Нам выпала на долю трудная, но вместе с тем счастливая судьба. Сонная удушливая атмосфера годов «застоя» сменилась пульсирующем ритмом нового времени, небывалого, связанного с рождением новых государств и новых цивилизационных подходов. И все же это происходит не на страницах учебников по истории, не в летописях и хроника, а сегодня, здесь и сейчас – и с нами самими. История втянула нас в своей стремительный бег. Но не у всех достает сил: жизнь изменяется быстрее, создавая иные отношения, структуры, возможности, предъявлял неведомые прежде требования, а наше сознание отстает, пребывая все еще в прежнем, уже отошедшем в небытие времени.

Мы в страхе оглядываемся вокруг: где наши прежние ценности, ориентиры, установки, нормы? Где прежде всего наша уверенность в надежности государственной поддержки?

Да, прежние отношения и связанные с ними ценности канули в Лету. Но это не означает, что рухнул ценностный мир, основа человеческого бытия. И мы с вами обладаем уже самой высшей ценностью, которую должны беречь и приумножать: наша политическая стабильность, духовное согласие, отсутствие межэтнических конфликтов, возможность жить и трудиться под мирным небом.

У нас с вами есть главная ценность – социально-политическая стабильность. Но чтобы сохранить ее и поддержать, требуются постоянные усилия, постоянная напряженная работа, создание определенных социальных механизмов. И прежде всего – создание условий для формирования среднего класса. Еще Аристотель, энциклопедист античности, настаивал в своих «Политиях» на том, что подлинной опорой государства могут быть только средние собственники. Слишком бедные – завистливые и утомлены, слишком богатые – ленивы и бездеятельны. И только средний класс отличается бодростью, работоспособностью и инициативой. Это положение сохранило свою силу и по сей день.

Осуществление социально-экономических реформ, предусматривающих формирование среднего класса собственников как устойчивой опоры государства и гаранта политической стабильности, предполагает изменение менталитета формирование альтернативных установок и ориентаций, овладения категориями рыночной экономики. Не каждому же задача по плечу, но без ее решения – не войти в новые структуры и отношения. Тут можно вспомнить классификацию личностей, предложенную известным ученым, евразийцем Львом Гумилевым. Можно разделить людей на три типы: тех, кто работают, чтобы жить, всю свою энергию расходуя именно на эти цели; тех, кто живет, чтобы не работать, пробавляясь за счет других и, наконец, тех, кто живет, чтобы работать для своих идеальных целей, т.е. людей, переполненных жизненной энергией, страстных, «пассионарных». Сегодня транзитное общество нуждается именно в таких пассионариях, способных своей энергичностью возбудить дремлющие силы первых и вторых, побудить их к включению в новые структуры с тем, чтобы добиться статуса и ранга среднего класса. Итак, средний класс – вот тот социальный механизм, который способен обеспечить и укрепить уже имеющуюся у нас ценность – политическую и социальную стабильность

и духовное единение этносов. Причем, осуществление реформ, формирование среднего класса, в свою очередь, зависят от уровня стабильности – процесс это диалектически взаимосвязан и взаимообусловлен.

Итак, политическая стабильность – наша основная ценность и один из приоритетов Стратегии «Казахстан – 2030», но эта стабильность, ценность не дается и не сохраняется сама по себе как внешнее благо, но обретается нашими собственными усилиями, нашим внутренним страстным желанием, устремленным к обновлению мира, к созиданию подлинно демократического Казахстана, нашего общего дома. Ценности потому и ценности, что несут отпечаток внутренней энергии, усилий, страсти.

С целью получения реалистической оценки ситуации в Казахстане необходим системный анализ этнополитических факторов развития межэтнических отношений в контексте процессов модернизации и национального движения. В национальном отношении процесс модернизации выглядит как появление новых этнических ролей и организаций. С другой стороны, этот процесс означает разрушение традиционной социальной структуры нации и усиление внутриэтнической дезинтеграции. Модернизация создает условия для реинтеграции, поскольку формирует новые институты и механизмы, соответствующие новым адаптационным условиям. Так, казахская нация впервые в своей истории сталкивается с такими этническими ролями и структурами, как национальное предпринимательство, собственная внешняя политика и оборонный комплекс, самостоятельная политическая элита и национальные органы безопасности, возникают новые этнические символы и ценности. Все это порождает новое национальное движение как способ адаптации и средство решения проблемы перехода от традиционной квазиродовой, квазисоциалистической структуры к структуре модернизированного общества.

Самое парадоксальное здесь состоит в том, что естественное в этих условиях усиление традиционного национализма в его ксенофобских формах может быть связано не столько с межэтническими отношениями, сколько с внутренним социальным напряжением, находящим выражение во внешних формах. Так, наиболее конструктивным представляется национальное движение, основанное на поисках родственной семьи народов, на понимании своей включенности в более широкое культурное сообщество.

Обозначившаяся в последнее время тюркская ориентация связана не только с выбором модели модернизации среднеазиатскими странами или даже культурной близостью. В неосознанной форме осуществляется попытка подключения к мировой политике через более развитые субъекты мировой политики. Очевидно, что согласованная политика тюркских государств может стать фактором глобального масштаба в силу самих размеров тюркоязычного мира. Поэтому в долговременном плане культурно-политическая ориентация Казахстана в сторону тюркоязычного мира очевидна. В свою очередь, она ломает стереотипы национальной исключительности, культурной автаркии, изоляционизма, родоплеменной психологии и т.д. Включенность в региональные блоки сил есть гарант внешнеполитической стабильности.

В связи с вступлением в рыночные отношения, важно решить вопросы выравнивания социально-экономического уровня развития национальностей Казахстана. Если не решить эту проблему, то здесь лежат многие причины обострения противоречий и деформаций в национальной психологии этнических общностей Казахстана, возрастания межэтнической напряженности в настоящем и будущем.

Все это требует решения ряда альтернативных задач: разработки программы социально-экономического развития малых городов и поселков, где необходимо

размещать наукоемкие, современные производства, развивать традиционные для коренного населения отрасли, в том числе для молодежи, ее профессионального и социального роста, сохранения приоритета государственного регулирования в сфере подготовки высококвалифицированных работников из числа коренной национальности и их распределение на основе соглашений с конкретными предприятиями с различными формами собственности, государственно-кооперативными объединениями, трудовыми коллективами и т.д.; разработки программы эффективной поддержки со стороны государства возрождения и развития национальных культур, образования, науки, здравоохранения; совершенствования механизма действия языкового законодательства. В настоящее время остро стоит также вопрос о типологии межязыкового взаимодействия, изменение стереотипов ценностного подхода к национальным языкам, государственному языку, различным типам билингвизма и многоязычия, определению наиболее рациональных и реальных путей дальнейшего развития казахского языка как государственного языка, русского как языка межэтнического общения, сохранение и расширение социальных функций других этнических языков.

В разрешении межэтнических конфликтов и противоречий наиболее важными, на наш взгляд, являются поиски эффективных форм межэтнического диалога. В этих целях следует поощрять развитие политических и общественных движений, ибо они выступают как наиболее доступная форма развития политической активности масс, что особенно ценно в условиях неразвитости демократических традиций и институтов гражданского общества. Видно, что политические партии и общественные движения не желают оставаться в стороне от происходящих событий, но до того, о чем они мечтают – истинной демократии, многопартийной системы в республике, – еще далеко.

8.4 Степная демократия и защита прав человека

Поиски модели социально-экономического развития Казахстана, самостоятельного пути цивилизационного развития побуждают к активному изучению философии обычного права казахов и традиционной политической философии. Эта тема – совершенно новая в казахстанском философском дискурсе, позволяющая выявить чрезвычайную актуальность бытовавших в степи механизмов нравственно-правовой регуляции, вполне соотносимых с социальными институтами современных демократических государств, а во многом даже обнаруживающих перед ними свое преимущество.

Общепризнанной в науке является дихотомия Восток-Запад, позволяющая определить две суперцивилизации. При этом Восток характеризуется высокой степенью этатизма, огосударствлением собственности, доминированием коллектива над индивидуумом, отсутствием понятия автономной личности и, следовательно, категории прав и свобод человека. Для Запада присущи индивидуализм, развитость института частной собственности и, вытекающая отсюда, автономия личности, наделенной неотъемлемыми правами и свободами. Основной ценностью восточной цивилизации является стабильность, западной – динамизм. Государство на Востоке практически всевластно, на Западе – ограничено правом.

Сложившаяся в Степи цивилизация впитала в себя черты как Востока, так и Запада. Феномен номадизма оригинально сочетает коллективистское и индивидуалистическое, этатистское и либеральное начала. Для политической культуры номадов неприемлемо полное доминирование как корпоративизма, так и индивидуализма. В итоге кочевник превращается в некоего «кентавра», в нем переплетаются индивидуализм и корпоративизм, берущие свое начало от имплицитно присущего ему личностно-родового самосознания, составляющего

квинтэссенцию цивилизационной ментальности номадизма [2].

Разнонаправленное воздействие Востока и Запада привело к формированию в Степи своеобразной кочевнической демократии, базировавшейся на номадном способе производства. Свободолюбие казахов проявлялось в незакабаленности деспотическими устоями, в сравнительной свободе и равенстве женщин, в уважительном отношении к личности и отсутствии раболепного поклонения власти. Свободолюбивый образ жизни кочевников оказал сильное влияние на институционализацию структуры политической системы традиционного казахского общества.

Одним из принципов функционирования власти в казахском обществе является установка на компромисс и политическое балансирование. Иными словами, деятельность и соперничество различных политических группировок за кадровую расстановку в высшем эшелоне государственной власти, как правило, происходит в атмосфере полной секретности из-за компромиссного мышления самих субъектов власти, что, в свою очередь, располагает участников политического процесса к достижению консенсуса или к подписанию какого-либо «джентльменского соглашения», четко определяющего правила поведения каждого «игрока». Поэтому, чтобы лучше понять характер власти в Казахстане, сначала необходимо изучить традиционную политическую культуру казахов, иерархию ценностей, политические традиции и их роль в жизни современного Казахстана.

Всесилие власти, корпоративность, клановые связи в форме патронажно-клиентных отношении – характерные черты всех восточных обществ. Подобная специфика этнополитической структуры является элементом общей культуры отношения и в казахском обществе. Однако следует признать, что азиатская форма социальной стратификации у казахов нашла применение в основном в политической сфере. Слабость в казахском обществе

характерных для Востока политических традиций объясняется следующими факторами: во-первых, не было основополагающейроли государства в жизни казахского общества, поскольку не было самого государства в западном его понимании. Казахское общество функционировало в основном как гражданское общество, поскольку поведение рядового члена общества регулировалось при помощи определенных правил «степной демократии», хотя содержание и характер властных отношений определялись классическими восточными традициями государственного управления. Казахское общество можно рассматривать как некий социальный организм, как систему, пронизанную вертикальными и горизонтальными связями. Во-вторых, казахи очень длительное время испытывали колониальное господство, следствием чего явилось привнесение в бытовую жизнь кочевников европейских (западных) стандартов образа жизни. И если опереться на теорию модернизации Л.И. Рейснера и Н.А. Симония, то успех социально-политических преобразований в казахском обществе в конце прошлого столетия и в начале и середине нынешнего столетия можно объяснить умелым синтезом традиционных ценностей с современными. Это в конечном счете определяет относительно успешный ход осуществления демократических процессов в современном Казахстане.

Компромиссная ментальность – одна из базисных категорий в менталитете казахов и интересная, с научной точки зрения, политическая традиция. Она формировалась на протяжении нескольких столетий исторического развития казахского этноса. Особое влияние оказало тенгрианство, как религиозная концепция, не допускающая реализации механизма взаимоуничтожения в процессе существования тех или иных организмов. Тенгрианство проповедовало гармонию и призывало к взаимопроникновению, взаимодействию противостоящих сторон (обычно подразумевалось установление гармонии во взаимоотношении человека с природой).

Кочевники перенесли эту установку на систему социальных отношений. Позднее ислам закрепил ее как систему политических ритуалов, как форму иерархического подчинения и рычага политического давления. Именно в период развития ислама, его масштабного проникновения во все сферы общественной жизни – *компромисс* стал составной частью политической культуры казахов.

Этому способствовала также, присущая казахам, вера в предначертанность судьбы, в незыблемость устоявшихся традиций и законов Природы. Необходимо отметить и следующую любопытную деталь; во многих казахских сказках и легендах умение признать свое поражение, пойти на примирение или разрешить возникшие конфликты лишь путем обмена мнениями по тому или иному вопросу, не прибегая к силовым вариантам, – передается как признак истинной человечности. Наверное, поэтому у казахов благородство ассоциируется с готовностью к самопожертвованию, укрощением собственных эмоций, каждодневным поведением человека в соответствии с принятыми нормами жизни, со сдержанностью, чувством меры, обязательностью и ответственностью. Более того, в старинных преданиях о выдающихся деятелях национальной истории, те или иные руководители государства оцениваются рассказчиками как положительные или отрицательные исходя из того, смог ли герой их рассказов поступиться собственными принципами или жизнью близких людей ради интересов своих соплеменников, страны и т.п. Все это в совокупности свидетельствует о том, что уступчивость и компромисс у казахов означали нечто больше, чем просто соглашение на основе взаимных уступок. Принцип компромисса, как категория равновесия и стабильности, проник в политическую сферу казахского общества. Данный принцип есть сумма формальных, на первый взгляд, ритуалов и условностей, составляющих предпосылки для гармоничного развития всего общества. Принцип компромисса блокирует резкие политические маневры

и принуждает участников политического процесса к послушанию, примирению. В некотором роде этот принцип иногда выступает как стабилизатор общественно-политических отношений, как механизм балансирования в деятельности политической системы.

В силу того, что кочевниками трудно было управлять на бескрайних степных просторах, власть ханов никогда не была столь же сильной, каковой была в оседло-земледельческих цивилизациях власть восточных деспотов-правителей. При усилении гнета либо конфликте с властителями род или племя всегда имели возможность откочевать, как, например, это сделали несколько племен во главе с основателями Казахского ханства Джаныбеком и Гиреем.

Права человека регламентировались еще в законах Тауке-хана – Жеты-Жаргы. Сам факт наличия данного свода законов говорит о достаточно высоком уровне правосознания казахского общества. Согласно современной терминологии, здесь нашли отражение право на жизнь, брачное, земельное, имущественное право, то есть в основном личные (гражданские) и экономические права.

Важным показателем наличия политических прав у казахов являлся институт выборности ханов, или, если быть точнее, юридическая процедура легитимации власти торе-чингизидов, уже признанных общественным мнением в качестве лидеров. Власть ханов не передавалась по наследству, а имела выборный характер. Из отечественной истории известно, что провозглашали ханом и поднимали на белой кошме лишь наиболее достойных кандидатов.

Существенную роль в Степи играл институт бийства. Как писал Чокан Валиханов в «Записке о судебной реформе»: «Возведение в звание бия не обуславливалось у киргизов (т.е. казахов – А.Н.) каким-либо формальным выбором со стороны народа и утверждением со стороны правящей народом власти; только глубокие познания в судебных обычаях, соединенные с ораторским искус-

ством, давали киргизам это почетное звание... Значение бия основано на авторитете, и звание это есть как бы патент на судебную практику» [3]. Таким образом, главным ресурсом власти биев был авторитет, но не сила государственного принуждения.

У номадов большую социальную и политическую нагрузку несли на себе роды и племена, являвшиеся основной формой самоорганизации социума. В частности, у казахов существовала личная собственность на скот, но на землю – только коллективная.

Механизмом разрешения возникающих конфликтов по поводу нарушения индивидуальных и коллективных прав являлся специфический институт бийства, выполнявший функции судебной и, частично, административной власти. Можно сказать, что бийство выполняло функции вертикальной и горизонтальной регуляции жизнедеятельности социума. Под первой понимается согласование интересов властных структур, родоплеменной верхушки и различных социальных слоев населения (политическая функция); под второй – решение гражданских, имущественных, территориальных и иных споров между родами и племенами, с одной стороны, и между членами одного рода и племени – с другой (социально-правовая функция) [4].

О силе традиции и развитости правосознания народа в казахской степи говорит следующий факт: султан Барак, убивший Абулхаир-хана, был судим биями. В данном случае можно сказать, что здесь реализован один из важнейших принципов правового государства: не существует лиц, которые выключены из правового поля, все равны перед законом.

Демократичность суда биев, как специфического института защиты прав и свобод человека в традиционном казахском обществе, ярко описана Чоканом Валихановым.

Во-первых, в случае подозрения тяжущихся в ангажированности и небеспристрастности бия истец и ответчик имели право выбора любого другого судьи.

Во-вторых, каждая из тяжущихся сторон имела неограниченное право обжалования несправедливых, с их точки зрения, судебных решений у других биев.

В-третьих, в случае недостаточности улик против обвиняемого бии имели право привлекать присяжных из числа честных родственников, пользовавшихся высокой репутацией, которые присягой обвиняли или оправдывали подсудимого. Причем число присяжных и круг их выбора обуславливались тяжестью обвинения.

В-четвертых, суд биев производился словесно, публично и во всех случаях допускал адвокатуру.

В-пятых, он был в таком уважении у народа, что не требовал никаких дисциплинарных мер [5]. Иными словами, регулирующая роль правовой традиции была настолько высока, что исполнение судебной власти производилось самим обществом без государственного вмешательства.

Все вышеизложенное со всей очевидностью свидетельствует о высоких адаптационных способностях политических систем традиционных кочевых обществ Центральной Азии, поскольку многобразие каналов движения информации, как известно, способствуя массовому политическому участию в процессе принятия властных решений, обеспечивает стабильное и устойчивое функционирование всей системы. По сути в средневековом обществе казахов уже к этому времени была сформирована собственная система разделения властей. Институт ханской власти при всей своей монархичности допускал выборность.

Специфика власти в казахском обществе заключалась также в том, что носители властных полномочий не столько назначались и избирались, сколько признавались, т.е. титул правителя, как таковой, был заслуженным почетным званием. Ритуал вознесения избранного ханом на белой кошме, или передача биям бессрочной лицензии на судебно-административную, военно-политическую и дипломатическую деятельность только

лишь при наличии народного признания как раз свидетельствуют о существовании такой формы легитимации власти, как «акта признания» политической воли претендента. Специфика проявлялась даже в разграничении властных полномочий наподобие ныне распространенной системы сдержек и противовесов. Ведь ханы имели право на принятие окончательного решения только юридически, но фактически они были вынуждены считаться с мнением большинства в ходе обсуждения тех или иных государственных вопросов на ханском совете, где кстати интересы простолюдинов лоббировались опять-таки выдвигаемыми из народной среды биями. В результате широкого распространения практики выборности отдельных институтов власти осуществлялось самовоспроизводство властных ресурсов, это повышало восприимчивость элиты к потребностям общества, усиливая тем самым адаптационные способности политической системы. О практике защиты и обеспечения прав и свобод человека в традиционном обществе казахов говорит тот факт, что в обычном праве казахского народа было закреплено право любого человека на свободное выражение собственного мнения. Этим правом «дат» пользовались, как правило, осужденные или приговоренные, и история казахского народа изобилует многими примерами, когда выражали свое несогласие и возражение действиям хана или иных представителей ханской власти.

Дальнейшая колонизация казахской степи царским режимом, введение единой для Российской империи судебной системы привели к значительной деформации традиционных механизмов защиты прав и свобод человека, неоправданно высокой этатизации данного процесса.

Что касается советской политической системы, то она была признана в мире классическим примером тоталитаризма, при котором граждане лишены реальных политических прав демократического участия в управ-

лении государством. Ныне независимый Казахстан, как и другие постсоветские государства, на основе соблюдения принципа исторической преемственности провозгласил стратегической целью своей модернизации возвращение в лоно мировой цивилизации, переход к общечеловеческим ценностям и демократическим институтам, апробированным мировым сообществом.

Вместе с тем, в целях повышения успешности демократических преобразований и утверждения приоритета прав и свобод человека в нашей стране представляется целесообразным учет цивилизационных традиций и менталитета казахского народа, имеющего богатый опыт оригинальной кочевнической демократии, уважения и эффективной охраны личных и коллективных прав. Необходима активизация исторического сознания народа, творческое сочетание собственного и мирового опыта защиты прав и свобод человека в процессе формирования демократических институтов казахстанского гражданского общества. Формирование такого общества и правового государства, что является целью нашей Конституции, должно опираться на собственную историческую практику обеспечения и защиты прав человека и международные стандарты Всеобщей декларации прав человека.

Особенно важными являются аксиологические, ценностные аспекты демократизации нашего общества и обращение в этой связи к традиционной этике казахов.

8.5 Традиционная этика казахов и демократия*

В настоящее время существует две различные позиции относительно аксиологических основ демократии. Согласно первой точке зрения, демократия зарождается и развивается на базе определенных ценностей. Эта позиция, основанная на учении Аристотеля, была продолжена Ш. Монтескье и И. Кантом, утверждавших, что при

* Соавт. З. Сарсенбаева.

любой форме демократии действия отдельных людей, социальных групп, а также институтов власти должны быть направлены на достижение общего блага и согласовываться при этом с определенными ценностными и моральными нормами. Согласно Аристотелю, они должны отвечать таким гражданским добродетелям, как лояльность закону и государству, участие в общественной жизни и т.д. По мнению философов Просвещения, главной добродетелью государства и граждан является законность. И. Кант, подчеркивая значимость ценностей и обязанностей, вытекающих из категорического императива, возвышал самоценность каждого индивида, личности. В новейшее время К. Поппер в своей работе « Открытое общество и его враги» отрицает соответствие демократической модели строго определенным ценностям и институтам их реализации, признавая актуальность лишь такой нормы, как возможность смены правительства мирным путем, т.е. без привлечения силы.

В соответствии с другой точкой зрения, демократия имеет процедурный характер. Она создается избранной людьми властью и институтами власти. Обязательность демократических процедур, деления ветвей власти – обеспечивают согласование интересов, достижение личного и общего блага. Ю. Хабермас представил свою версию развития демократии, которую назвал процедуралистской или коммунитарной моделью. По его мнению, сегодня многие гражданские добродетели и ценности утратили свою былую актуальность, и поэтому постмодернистские общества отказываются от них. В этих условиях достижение консенсуса означает устойчивость процедуралистского консенсуса. Общие цели не должны провозглашаться сверху, а формулироваться снизу отдельными людьми или социальными группами [6].

По сути, универсалистские концепции с заложенными в них западными эталонами культуры и прогресса, в виде теорий модернизации стали эффективным средством преобразования отсталых, «традиционных» по-

литических культур в «современные» и « передовые». На практике следствием такой модернизации на всех континентах стало систематическое истребление и уничтожение незападных культур. В основу Декларации прав человека была положена именно такая универсалистская концепция, декларирующая постулаты морального кодекса исключительно европейской культуры, но в восточных (особенно мусульманских и конфуцианских) странах она во многом остается утопией, хотя ООН пытается применить санкции для реализации европейских прав там, где они нарушаются. В большой политике Декларация оказывается средством для лоббирования эгоистических политических интересов стран лидеров мирового сообщества. Именно поэтому незападный мир все чаще заявляет об «империализме прав человека», сопротивляется насильственному внедрению ценностей чужой культуры.

Обозначенные подходы во многом объясняют причины неудач в ходе демократизации постсоветского общества. В Казахстане формируется институциональная демократия, но отсутствует внимание к институциональной этике. Поэтому сегодня структуры гражданского общества оказываются неспособными к выполнению конструктивной функции пополнения демократическим содержанием общественных перемен. А те или иные проекты общественного развития, выдвигаемые различными политическими силами, борющимися за власть, не находят в обществе широкой социально-психоло-гической поддержки. В реальности гражданское общество, трактуемое как общество независимых субъектов, выражающих и защищающих свои интересы, «в стране, где правовой нигилизм культивировался целое столетие» [7], в значительной мере приобрело уродливые черты, отмеченные фрагментарностью, воинствующим национализмом, криминализацией, непримиримостью, неспособностью к компромиссам, партикуляризмом и максимализмом в отстаивании узкогрупповых интересов. В

условиях растущей поляризации общества и отчуждения власти усиливается тенденция консолидации элит, направленная на удовлетворение узких, верхушечно-корпоративных интересов. Злоупотребление властью, низкий авторитет законов порождают рост взаимного недоверия.

Тем самым далеко не каждый индивид, освободившийся от регламентации и запретов, налагаемых авторитарной системой, руководствуется принципами и идеалами демократии. Точно так же гражданское общество не вырастает автоматически из институциональной демократии, из либерализации форм собственности, прав и свобод каждой личности, способствующих обретению субъектных характеристик. «Экспорт либерализма в конце XXI века, также как экспорт революции в первой половине этого богатого политикой столетия, контрпродуктивен» [8]. Необходимы факторы нравственного, аксиологического характера. В этом смысле прав К. Поппер, подчеркивающий, что «демократия будет успешно функционировать лишь в обществе, разделяющем ценности свободы и терпимости. Она не будет работать в обществе, которое не имеет понятия об этих ценностях. Демократия может способствовать сохранению свободы, но она не может создать свободу там, где граждане не нуждаются в свободе» [9].

Кстати, в гегелевской философии права отмечалось, что действительная нравственность не есть сумма абстрактного и объективного права, абстрактной и объективной морали. Подобно тому, как рыбки не станут золотыми, если их поместить в золотой аквариум, так и люди не станут нравственными от законов, в которые они погружены, которые явились им как нечто внешнее, но не как собственная духовность. Согласно Гегелю, стать «гражданином государства» означает слиться с законом духовно. Одного законопослушания недостаточно для становления гражданина, важно, чтобы законы воспринимались как духовное, культурное явление, личностное достояние.

Если мы хотим, чтобы идеи гражданского и открытого общества вышли в современном Казахстане за границы узкого круга интеллектуальной элиты и стали «работать» в нашей общественно-политической жизни, им необходимо придать большую определенность и конкретность, их надо переосмыслить с учетом сложности культурно-исторической и политической ситуации. При этом нет необходимости драматизировать ситуацию в поисках своей культурной ниши, цивилизационной идентичности. Надо отказаться от наивных попыток представить свою национальную историю центром мировых событий. Необходимо наращивать потенциал традиционного культурного взаимодействия, а не выстраивать новые культурные барьеры. Казахская культура должна объективно стать тем ядром, вокруг которого будет выстраивать, но не растворять культурную общность весь казахстанский народ» [10].

На мой взгляд, так называемое «правовое государство» (т.е. демократическое государство) возможно благодаря ценностной установке всего населения на общее благо, утверждения мировоззренческих принципов этики, ориентирующих на сочетание общечеловеческих и национальных, корпоративных и личных интересов и ценностей. Собственно нравственные универсалии, раскрывающие ценности целой эпохи и народа, построены на балансе общественного и индивидуального. Без ограничивающей силы духовно-нравственного начала, культуры, формируемая рыночная система может превратить общественную жизнь «в борьбу всех против всех».

Такую важную, общественно интегрирующую роль выполняет политическая этика, обосновывающая систему базовых ценностей общества, формирования социального порядка, вопросы институционального взаимодействия социальных групп и движений [11]. В процессе познания духовного наследия казахского народа, его традиционной этики обнаруживается сосуществование двух противоречивых тенденций. Одни

ценности имеют социумно-центристкую ориентацию (безличностные нормы, авторитарно поддерживающие социальный порядок, служащие сохранению и упрочению социума) другие – универсально-историческую (способствующую развитию универсальных субъектов). Это свидетельствует о наличии двух типов нормативной регуляции человеческих отношений и поступков – нравственности и морали [12]. Если нравственность (этика) связана с потенциальной универсальностью человека как трансцендирующего бесконечного существа, и потому ее принципы безусловны, безоговорочны и всеобщи, то мораль связана с актуальной ограниченностью человека как члена той или иной социальной группы в их наличном бытии и представляет собой конечную систему норм и правил [13].

Эти тенденции мы обнаруживаем при обращении к духовному наследию казахского народа, истокам нравственных ценностей, отраженных в народных пословицах и поговорках, эпосе, творчестве акынов. Не все представления и не всегда имели универсальный характер, иногда представления о добре и зле, о прогрессе обнаруживали тесную привязанность с социумными интенциями. Реанимируемые кое-где сегодня жузовые паттерны, в соответствии с которыми каждый жуз имеет свое сакральное предназначение, контрпродуктивны, ибо направлены на сохранение консервативного социального порядка. Кроме того на деле они разъединяли и разъединяют единый народ, с позиций партикуляризма, родовой морали [14].

Космологические воззрения казахов зеркально отражали тернарную модель космоса, т.е. расчлененность на три горизонтальных звена, образующих, в свою очередь, центрический круг. Этот круг символизировал единство, целостность и вечность структуры социума.

Традиционная этика казахов опиралась на космологические представления о прозрачности границ между миром живущих и миром предков, органичности и не-

прерывности связи прошлого, настоящего и будущего. Души умерших воздействуют на нас, от них зависит судьба, удача неудачи, бедствия. Осмысление причастности и важности поддержания сакрального космического порядка определяло цели и конечный смысл действий индивида, перспективность житейских успехов и достижение личностной идентичности. На наш взгляд, ценностное отличие открытого общества от закрытого, консервативных ценностей от либеральных заключается в способности к саморазвитию, творческой эволюции. В традиционной этике казахского народа сосуществуют открытые и закрытые, универсальные и конечные ценности, выступая источником ее саморазвития.

А. Бергсон в «Творческой эволюции» усматривал источник личностной этики в интуитивно-эмпатическом опыте внутреннего переживания экзистенционального духовного порыва, порождающего религиозно-мистическое чувство сопричастности с мировыми целями. Важна способность воспринять и взрастить в себе идеалы и ценности не в качестве навязанных извне, а как пережитых. «Открытость, доброта, принятие другого некак «не-Я», а как друга, есть качества, устойчиво воспроизводимые в паттернах культуры и этики традиционного общества». Высоким синергизмом обладают те общества, социальные институты которых организованы так, чтобы преодолевать полярность между эгоизмом и неэгоизмом, между личным интересом и альтруизмом» [15].

Сегодня консервативные идеи (с ними в обыденном сознании устойчиво ассоциируются традиционная этика) интересны и плодотворны в формировании гражданского общества своим поиском общего блага, позитивных чувственных связей между людьми, метафизических и онтологических оснований культурного многообразия. Они кажутся противоположными либеральным идеям по своим принципам – в них приоритет общих интересов (государства, нации, общества) преобладает над индивидуальными. Либерализм, однако, жи-

вет взаимодействием с консерватизмом, он проявляет себя в соотношении с ним. Либералы склонны к отрицанию всего устаревшего, обязательности моральных и религиозных норм во имя достижения перманентного прогресса. Но нельзя не помнить, что «без культуры можно быстро «раствориться без остатка» любой нации и любому государству» [16].

Фактически сегодня идет борьба ценностей – индивидуального благосостояния (= выживания) и коллективного существования, сопровождаемая противостоянием идеологии демократизации и национальной самобытности. Решение видится во взаимном сдерживании и либералов, и консерваторов, взаимной толерантности во имя высокой и великой цели – построения гражданского общества. Гражданское общество соразмерно устойчивости групповой морали, согласию с общественными нормами, признанию самоценности личности.

Именно с этих позиций мы рассматриваем значение традиционной этики в становлении гражданственности и гражданского общества. Заметное влияние на содержательную сторону этических категорий казахского народа оказали зороастризм, тенгризм, буддизм, суфизм, манихейство, ислам. Поклонение казахов Небу (Тенгри) трансцендировалось в жажду высокого, наставляло человека быть гордым, непримиримым, исповедовать философию геройства, несовместимую с рабской психологией. Поклонение Матери Земле (Тенгри-Умай) укрепляло веру в силу человека труда, чувство святости родной земли, поддержку духов предков. Зороастрийская этика прививала необходимость следования в повседневной жизни трем принципам – благомыслию, благословию, благодеянию. При этом выбор между добром и злом каждый должен делать не для собственного благополучия, а для решения судьбы всего мира. Шаманизм – доисламское верование – ориентировало на совестливость и цельность поведения в земной жизни. Если в

исламе реальное человеческое существование являлось своего рода подготовкой к потусторонней жизни, то для сторонников шаманизма реальной была земная жизнь с императивами совести и правдивости.

Мировоззренческие универсалии ислама в сфере нравственности, в частности, понимании сути человеческого счастья сводятся к строгому следованию четырем основным принципам: справедливость, дәулет (достаток), ақыл (разум), қанағат (умеренность). По мере внедрения ислама претерпевали существенные изменения социумно-центристские представления о добре и зле. Добро отождествлялось с тем, что не противоречит установлениям ислама, зло – с тем, что противоречит им. С подобной позиции подвергались оценке поступки людей, и потому мало кто осмеливался порывать с установленными традициями, противостоять им.

Тем не менее, ислам не стал единственным источником объединения мира и морали казахов. Народ всегда стоял за ту мораль, в основе которой лежали здравый смысл и разумные деяния. Народная мудрость гласит: «Человек порочен не от роду, а становится им в процессе жизни». «Разумная жизнь – это совокупность добродетелей, которую люди культивируют в себе и поступают сообразно с нею». При этом от человека требуется не только мудрая речь, но прежде всего – практические деяния. Достоинства человека оценивались не по внешним признакам, а по тому, как он рассуждает, что говорит в той или иной жизненной ситуации. «Если последуешь за хорошим, достигнешь желаемого, если последуешь за дурным, останешься со стыдом» [17]. Человеческое счастье определялось не материальным благосостоянием (хотя оно имело определенное значение), а богатством человеческой души и нравственными деяниями. «Счастья может достичь только тот, кто рассудителен и скромен, честен и справедлив, кто культивирует в себе добродетели». Установки ислама по отношению к женщине не укоренились в казахском обществе, в нем удерживалось

уважительное отношение к женщине-матери, хранительнице семейного очага.

Концентрированным выражением духовности казахского народа является духовное наследие великого Абая и провозглашенный им принцип «Адам бол!» (т.е. человечности). По Абаю «быть мусульманином» означает «любовь к трем»: к Аллаху, к человечеству, к справедливости.

Хотя обычаи и традиции, бытовавшие в качестве моральных прав и обязанностей, господствующий класс ставил на службу своим интересам, а особая социальная группа бии – считались знатоками и хранителями обычаев народа, обычное право казахов содержало демократические начала. По словам великого ученого казахского народа Чокана Валиханова, обычное право отличало «гласность, родовая солидарность, простота, состязательность судебного процесса, участие в нем представителей сторон; использование силы общественного мнения; отсутствие репрессивных мер, таких как лишение свободы, заключение в тюрьму» [18].

Вместе с тем, социально-культурная укорененность, существование культуры стыда, такого самобытного культурно-психологического механизма, как боязнь потерять лицо перед всем родом, стимулировало ответственность и саморазвитие каждого, объясняла действенность обычного права. Чокан Валиханов объяснял силу обычного права в традиционном обществе социально-культурной укорененностью, т.к. «тот закон хорош для народа, который ему более известен, закон родной, под которым человек вырос и воспитывался, как бы этот закон не был несовершенен, должен казаться ему лучше, понятнее и яснее самых мудрых законодательств, взятых вместе» [19].

Он выступал против правового универсализма царской России, ибо «преобразования, проектированные для христианского и оседлого населения, ...не принесут никакой пользы и будут бессмысленны, если всецело бу-

дут применены к кочевым и бродячим инородцам Европейской и Азиатской России» [20].

Эти мысли по поводу правового универсализма, игнорирования традиционной этики и культуры не утеряли своей актуальности в современной законодательной практике, опирающейся в основном на традиции европейской демократии и культуры. Сегодня в отечественной юриспруденции наметился отказ от сугубо позитивистских критериев в понимании права в сторону правового плюрализма [21]. Этика формируемого плюрального общества должна исходить из взаимодополнительности сдерживания консервативных и либеральных идей, признания культурного многообразия, самоценности личности каждого. Собственно такая этика формируется как механизм рационального контроля политики со стороны независимого и самостоятельного гражданского общества. Такой подход означает изменение источника происхождения моральных ценностей индивида: они не принимаются больше на веру, формы общественного контроля сменяются самодисциплиной, рационализацией представлений и поведения, осуществляется переход от традиционной институциональной морали к личностной этике.

Анализ основ гражданского общества показывает, что его необходимыми социокультурными и одновременно рыночными модусами являются рационализм, прагматизм, самостоятельность, ответственность, индивидуализм, т.д. По ряду причин цивилизационного характера отмеченные модусы не могут привиться к реалиям казахстанского общества без определенной трансформации национального менталитета, традиционной этики. Социумно-центристские модели встречают невидимые преграды, коренящиеся в глубинных социокультурных основаниях.

Так, рационализм не чужд мусульманской части населения. Но он существенно отличается от западного рационализма. Здесь целью не ставилось получение

достоверного знания и истины, велик был интерес к интуитивно-мистическому познанию, предпочтение отдавалось интуиции, субъективным переживаниям. Отсюда преобладание субъективного видения, абсолютно истинным признавалось знаковое явление. Следование европейцев принципам достоверности оценивалось мусульманами как выражение суетливости, неспособность видеть божественные знаки. Неслучайно понятие «рациональный труд» чуждо мусульманской культуре.

Преобладание родового начала в национальном менталитете явилось тормозом на пути к свободной индивидуальной деятельности. Хотя кочевые условия жизни способствовали личностной самодостаточности, каждый кочевник видел смысл своей жизни в служении роду. Изгнание из рода оценивалось как отлучение от Космоса, Бога, считалось позором. Сам труд кочевника-скотовода был трудом человека без определенной профессии, это был образ жизни, не сопоставимый с современным профессиональным занятием. В то время в почете был не сам труд, а те привилегии, которые он давал обладателю. Обладание богатством расценивалось также, как знак покровительства духов предков. И сегодня так называемые «новые казахи» больше ценят символы богатства, чем рациональный профессиональный труд, трудовую этику. Верят в покровительство духов предков, придерживаются традиционного изречения «кто угощает живых, тот станет бием, кто угощает мертвых, тот станет баем».

Что же касается таких социокультурных модусов как демократизм, справедливость, равенство, то они пронизывают содержание этических категорий, но опять-таки существенно отличаются от западных моделей. В традиционном миропонимании казахов свобода равносильна игре без четких правил, связывается со стихийностью, хаосом, волей, т.е. не включает представления о правовом нормативном поведении по отношению друг к другу, а так же к социальным институтам, как несущей основе социального порядка. В западном миропонима-

нии, напротив, свобода ассоциируется с определенным качеством социальных институтов, с принципом организации социального порядка; с правами, ответственностью и обязанностью. Кроме того в западной культуре отмеченные модусы построены на определенном балансе индивидуальных и общественных интересов, регулируемых конфессиональными нормативами, этическими требованиями, системой налогов и т.д.

Провозглашая свою приверженность принципам демократии, мы не должны слепо ориентироваться на индивидуализм, рационализм и т.д., а должны различать универсально-исторические возможности становления гражданственности, субъектности. Тогда рационализм отдельного индивида не будет ограничивать свободу других, противоречить нравственным представлениям. Высшей ценностью станет не прибыль, не карьера, а человеческая Личность и Достоинство.

Поэтому сегодня важно глубокое осмысление общих целей, достижение баланса индивидуального и общественного, развитие коллективного разума и воли.

8.6 Философия и образование: поиск согласия*

Ключевой проблемой социально-экономических реформ в Казахстане можно считать проблему образования. Каким станет молодой казахстанец в XXI веке? Будет ли он грамотным, современным специалистом способным мыслить творчески, универсально, менять тип деятельности, ее алгоритмы и парадигму, соответствуя требованиям и запросам новой мировой эпохи? Воплотит ли он в своей личности единство Истины, Добра и Красоты, следуя духовно-нравственной доминанте и критериям добра и человечности? Внесет ли он в сокровищницу общечеловеческих ценностей богатство казахской традиционной культуры и казахского национального образа мира? Решение этих вопросов зависит

* Соавт. В.Ю.Дунаев

от разработки национальной философии образования, от выбора национальной модели образования.

В дискуссиях по проблемам развития системы образования в Казахстане задача рефлексивно-критического прояснения философских оснований обсуждаемых вопросов до сих пор остается не актуализированной. Прагматически ориентированными идеологами и функционерами образовательной реформы определение собственной философской позиции не может расцениваться иначе, чем риторика, придающая рассуждениям респектабельность, но не имеющая отношения к существу реальных проблем.

Со своей стороны, и философия до сих пор не вмешивалась в дискуссии, в которых заведомо не выполнима (структурно невозможна) установка на *концептуальный радикализм*. «У философа очень мало вкуса к дискуссиям. Услышав фразу «давайте подискутируем», любой философ убегает со всех ног. Какое дело философии до того, что некто имеет такие-то взгляды, думает так, а не иначе, коль скоро остаются невысказанными замешанные в этом споре проблемы? А когда эти проблемы высказаны, то тут уж надо не спорить, а создавать для назначенной себе проблемы бесспорные концепты» [22].

Разработанные за время после провозглашения суверенитета Республики Казахстан многочисленные концепции, проекты и программы образовательной реформы, теоретические дискуссии по проблемам создания идеально-нормативных моделей системы образования в Казахстане имеют лишь косвенное отношение к содержанию и предметной области национальной философии образования. Хотя в этих концепциях и дискуссиях затрагивалось множество концептуально-мировоззренческих проблем развития системы образования, но вне осознанно-критической экспликации их философских предпосылок и контекстов.

Концепции развития образования обретают возможность соотнесения с принципами и критериями фи-

лософской легитимности в случае, если они удовлетворяют двум требованиям:

1. Становление образовательной инфраструктуры должно рассматриваться в качестве духовно-онтологической основы, условия и цели преобразования общественного целого.

2. Образование как целое, педагогический процесс на всех стадиях и во всех своих элементах должны быть поняты в соответствии с конституированием философии в качестве проблемно-смысловой, когнитивной, аксиологической и коммуникативной парадигмы педагогикой.

Данные постулаты можно рассматривать как различные формулировки *категорического императива* философии образования. Очевидно, что такая постановка задачи и подобные претензии философии совершенно не совместимы с условными императивами утилитарно-прагматически ориентированных концепций образовательной реформы.

Предметная область национальной философии образования не исчерпывается социально-ситуационной спецификой взаимоотношения превращенных форм философии и образования. Нельзя ее свести и к выбору какого-либо исторически реального или гипотетически возможного типа философии, наиболее адекватно отвечающего потребности реорганизации наличной системы образования. Слишком многое свидетельствует в пользу тезиса о том, что философия и образование *как таковые* разведены, по параллельным мирам, что «идея образования и идея философии... принципиально несовместимы» [23]. Эту антитетику необходимо принять в качестве исходного пункта поиска концепта, на основе которого возможно содержательное наполнение идеи философии как парадигмальной формы или порождающей модели педагогики.

Начнем с констатации того бесспорного обстоятельства, что «мы в своем философствовании не удостоверены» [24]. Это сомнение принадлежит к существу фило-

софского самосознания, характеризуя его рефлексивную самообращенность в не меньшей степени (хотя и в совершенно иной модальности), чем сомнение картезианское. Философия (по Аристотелю, Канту, Гегелю, Гуссерлю, Хайдеггеру, Мамардашвили...) может быть понята только из самой себя, она сбывается в событии философствования *здесь-и-теперь,* но мы никогда не знаем, философствуем ли мы вообще, или блуждаем вокруг да около. «Последнее и предельное есть самое опасное и необеспеченное» [25]. Как же можно на таком фундаменте *непреодолимой и многосторонней двусмысленности* строить здание образования, вообще связывать каким-то образом образование с философией? Коль скоро выбор философской позиции совершается в ситуации принципиальной неопределенности, то следует ли педагогике придавать значение этим «псевдопроблемам» вместо того, чтобы сосредоточиться на проблемах «реальных»? Кроме того, даже если и для педагогики «философия есть нечто неизбежное» (Ортега-и-Гассет), то остаются неясными пути актуализации философских оснований в разработке образовательно-воспитательных стратегий.

Дело в том, что проблемы, разрабатываемые философией, равно как и ответы на поставленные ею вопросы, принципиально неотделимы от нее самой. Философия не может предпосылать себе какие-либо определения как непосредственно очевидные или априорно заданные вне и помимо движения философской рефлексии в ее собственных, полагаемых самим этим движением, структурах, или в абстракции самоотнесенности философии. Событие мысли происходит в начертанном ею самой плане, поэтому философия должна (не оглядываясь, как жена Лота) покидать все те транзитные социоисторические детерминации и обусловленности, в которые она по недоразумению вписана. Философскими идеями, понятиями, категориями, почерпнутыми из занятий историей философии, можно оперировать только на территории философских событий. Здесь нас, конечно же, занимает вопрос, сможет ли образование выступить

в качестве подобной территории, находящейся в суверенном владении философии.

Нельзя не согласиться с тем, что необходимо «приземлить собственный отскок» *(Ж. Деррида),* чтобы не утерять нить, связывающую метафизику и рефлексию, обращенную к *философски не обустроенным сущностям.* Но философия на своем выходе в жизненный мир не, может предложить ничего, кроме философской же истины. Разумеется, тем самым не отрицается соотнесение философских категориальных синтезов с миром повседневности и онтологически укорененными в нем архетипами рассудочного мышления. Но формы этой соотнесенности вырабатываются самой философией. Даже в том случае, когда именно жизненный мир повседневного опыта становится предметом философской рефлексии, она выступает в качестве метаязыка, а не вписанного в горизонты повседневности элемента ее ландшафта.

Философия есть «наука единственно свободная, ибо она одна существует ради самой себя» [26], а потому свободно определяет свое собственное определяющее основание. Это положение не может быть каким-либо образом оспорено по той простой причине, что оно является определением, вводящим особый класс предметов, которым приписывается свойство «существовать ради самих себя». Смысл определения, данного Аристотелем первой философии, можно передать следующим образом: если только существует знание, создающееся как способ бытия онтологически самодостаточной реальности, то наука о таком знании-бытии должна носить название первой философии или метафизики. В данном определении вводится совокупность чрезвычайно жестких ограничений возможного пространства метафизического дискурса: требуется понять все исторически действительные и логически возможные типы философии, все многообразие ее предметов, тем, методов, идей, функций, понятийно-терминологических систем в качестве структур и элементов, обоснованных самополаганием философии.

Понимая под философией нечто, что возникает не из самой философии и поэтому не в качестве философии, мы становимся вынужденными считать философией то, что ею заведомо не является.

Принимая условия соблюдения философией собственного суверенитета, мы вынуждены признать парадоксальность задачи интеграции образования и философии. Абстракция самоотнесенности философии накладывает запрет на попытки преобразовать мир на философских основаниях, т.е. экстраполировать парадигму самоидентификации философии на способ отношения философии к внеположной ей определенности сущего (нарушение данного запрета есть универсальная структура *гибриса* как *метафизической каузальности* гибели культур и цивилизаций). Поэтому философия не может предъявлять претензии на то, чтобы быть некоей ценностно-нормативной системой или обобщенной инструкцией образовательно-воспитательного процесса.

Неосознанной (а иногда и сознательно проводимой) предпосылкой разработки стратегии модернизации образовательно-воспитательной системы Казахстана являлось то, что и философия, и образование рассматривались как нечто служебно-функциональное. При этом подходе качество, эффективность, направленность краткосрочных и перспективных программ углубления и расширения образовательной реформы измеряются внешним масштабом пригодности системы образования к выполнению «социального заказа». В то время как истинное отношение является прямо противоположным: ориентация на всесторонне образованную личность как самоцель общественного развития должна быть безусловным стратегическим приоритетом образовательной концепции, задающим меру реализации тактических целей – адаптации системы образования к социально-экономической «ситуации и прагматике рыночных отношений. В результате попытки или программы перестройки системы образования, предпринимающиеся в Казахста-

не, до сих пор, как правило, опирались на сиюминутную конъюнктуру рынка и безнадежно устаревшую педагогическую теорию, соответствующую просветительской концепции человека и общества, на привычные приемы администрирования и импульсивные решения, а не на имманентные законы становления духовно-онтологического мира личности.

Очевидно, что данные модели трансформации системы образования характеризует инвертированная онтология и, соответственно, перевернутая ценностно-смысловая иерархия, хотя инверсия ценностно-онтологических порядков скрыта в них проблемами материально-технического, финансового, организационного, методического, дидактического обеспечения учебного процесса. Подобное перевертывание действительных отношений не является специфически казахстанской особенностью, но типичной чертой глобального кризиса педагогической теории. Круг проблем образовательной реформы, имеющих философско-мировоззренческий смысл, не только актуализируется революцией в технологическом обеспечении образовательного процесса, но и подвергается угрозе профанации.

Целесообразность и необходимость внедрения качественно новых коммуникативно-информационных технологий и форм образования самоочевидны и не нуждаются в обосновании. Достоинства этих инновационных технологий образования многочисленны, неоспоримы и впечатляющи.

Например, при внедрении технологий современного дистанционного обучения студенты получают возможность, не посещая лекции и семинары по обязательному графику, самостоятельно планировать время и очередность подготовки к сдаче зачетов по учебным курсам, в оптимальном для себя режиме совмещать учебу и работу. Обеспечивается открытый доступ к широкому кругу учебных дисциплин и возможность выбора каждым обучающимся оптимального, с точки зрения собствен-

ных способностей, потребностей, интересов индивида, комплекса изучаемых курсов. Создается реальная основа эффективной системы непрерывного образования, повышения квалификации и переквалификации, самообразования. Развитие сети дистанционного обучения на основе современных электронных средств коммуникации является непременным условием и механизмом интеграции национальной системы образования в глобальное образовательное пространство. С выходом этой сети в Интернет открываются совершенно фантастические перспективы в сфере доступности и разнообразия научных, справочных, учебных и учебно-методических материалов, консультативных услуг.

Поэтому не случайно, что сегодня на повестке дня стоит вопрос о выборе оптимального пути решения проблем содержательно-методического, организационного, финансового и материально-технического обеспечения системы дистанционного образования; о способах его взаимодействия с традиционными формами обучения и воспитания; о статусе и функциях дистанционного образования в образовательной инфраструктуре.

В России опубликован проект Федеральной целевой программы «Создание системы открытого образования в России», разработанной Международной академией открытого образования. Данная программа должна стать, как указывается в ее «Введении», организационной основой современной государственной политики России в области образования, которая определит стратегию развития системы открытого образования во всех направлениях и обеспечит ее реализацию. В Казахстане подобных программ пока нет, а первые опыты внедрения технологий дистанционного обучения, в частности, эксперимент, проводимый Российско-Казахстанским Современным Гуманитарным Университетом, ориентированы на разработки российских коллег. Поэтому легко объяснима и понятна наша заинтересованность в российских проектах реорганизации традиционных форм образования на основе использования качественно но-

вых коммуникативно-информационных технологий дистанционного обучения.

В Проекте совершенно справедливо подчеркивается: «Система открытого образования основывается на определенном понимании мира и человека. Это мировоззрение определяет цели и задачи открытого образования, его содержание, принципы и методы» [27]. Поэтому задачей первостепенной важности становится анализ тех предположений относительно онтологии мира и человека, или мировоззренческих постулатов, из которых исходят модели открытого образования и его главной формы – дистанционного обучения.

Как следует из текста проекта программы, ее авторы рассматривают онтологию социального бытия на основе модели «информационного общества». «Подлинная сущность мирового образовательного кризиса состоит в беспомощности и неэффективности современного образования перед лицом глобальных проблем человечества, т.е. перед лицом «информационного общества» [28]. В этом утверждении (стилистически несколько запутанном: «глобальные проблемы, *т.е.* информационное общество») выражена ставшая уже достаточно тривиальной идея о том, что созданные информационными технологиями глобальные сети «составляют новую социальную морфологию наших обществ» [29], а сетевая логика становится парадигмой онтологических трансформаций социальной реальности. Между тем далеко не очевидно, способна ли абстракция информационного общества стать тем единым основанием, на котором возможна «интеграция всех способов освоения человеком мира», обеспечение «личностной направленности процесса обучения», развитие «синергетических представлений об открытости мира, целостности и взаимосвязанности человека, природы и общества» и достижение прочих целей, поставленных разработчиками программы перед институтами открытого образования.

Мы не будем входить в детали современных дискуссий по философским проблемам социальной онтологии

и, в частности, по вопросу о правомерности редукции духовно-онтологических оснований социальности к информационно-коммуникативным структурам. Примем «по умолчанию», что эта редукция в современном мире становится не только превращенной формой действительных отношений, но и «практически-истинной абстракцией». Но и при данной предпосылке программы развития системы открытого, образования на базе дистанционных технологий должны быть концептуально определенными в вопросах следующего плана: отвечают ли технологии и алгоритмы структурирования информационного пространства специфике тех коммуникативных стратегии, которые создают пространство становления творческого мышления и рефлексивно-критического самосознания личности? Каким именно типам личностного развития релевантны принципы компьютерной коммуникации? Какого рода трансформации претерпевает ценностно-смысловая определенность традиционных знаний и универсалий общечеловеческой гуманистической культуры во Всемирной паутине?

Структурное тождество и однонаправленность векторов социальной эволюции и развития информационных технологий наделяет качеством субстанциальности мир, сотканный из финансовых потоков, управляемых электронными сетями, и оказывающийся «в зависимости от внечеловеческой логики произвольно обработанной информации, подчиняющейся компьютерам» [30]. Разумеется, было бы романтической утопией оспаривать легитимность включения подобной логики в образовательно-воспитательный процесс на основе, скажем, апелляции к идеалам античной *пайдейи,* прямо и непосредственно отождествлявшей образованность с обретением человеком истинной лично-гражданственной добродетели – *арете.* Т. Адорно констатирует как нечто само собой разумеющееся, что идеал гуманистического образования необратимо разрушен, «поэтому нельзя бо-

дро и весело постулировать новый идеалобразования» [31]. В то же время нельзя безвольно и обреченно наблюдать за духовным разоружением системы образования перед современностью, перестающей узнавать себя в ценностях классической гуманистической культуры.

На сегодняшний день существует 11 так называемых Мега-университетов – всемирных открытых университетов, в которые зачисляется ежегодно 100 тыс. студентов. Символический смысл имеет название одного из них: *Виртуальный Университет* Технологического института в г. Монтерей (Мексика). Авторитет учителя, харизмой которого ценностно структурируется информационный массив в традиционных формах обучения, в виртуальном мире исчезает. *Учителя* заменяет *тьютор.* Поэтому совершенно логично делается вывод, что прорыв должен быть достигнут за счет создания новой информационной образовательной среды, основанной на современных технологиях.

Курьезность ситуации в том, что технотронный мир современности бессознательно пародирует мир символической реальности средневекового человека, «знающего значение знаков и знамений» (Порфирий): работа с аудиовизуальными символами стала наиболее престижной, высокооплачиваемой, приобрела признаки сакрального ритуала и смысложизненного гносиса. Ведь помимо высоких доходов и социального престижа, она дает еще знания и навыки, привносящие в работу с символами мировоззренческий и гедонистический смысл. «Люди, ею занимающиеся, в качестве самой своей сокровенной тайны хранят секрет того, как им нравится их работа» [32]. Однако сами символы теряют субстанциальное качество: быть веществом существования абсолютных смыслов, ликами-эйдосами бытия, – и становятся индифферентными носителями информации.

В российском проекте сказано, что в дистанционном образовании «свободное развитие индивидуальности является основополагающим фактором, тогда как клас-

сическая модель образования предполагает жесткие нормы, унифицирующие человеческую индивидуальность» [33]. Как отмечает А. Турен, современные системы образования, в которых исчез авторитет Учителя, приводят не столько к плюрализму, сколько именно к фрагментации культурного опыта. Этот процесс является параллельным процессу трансформации самой социальной онтологии: «Юноши и девушки живут сразув нескольких временных срезах – в колледжах или лицее, в компании друзей или обществе партнеров по сексу, – чаще всего даже не имея представления о принципе интеграции различных жизненных опытов» [34]. Эти опыты не составляют целого и противоречат друг другу, но это противоречие не осознается. В этой ситуации обилие и доступность информации, совершенство коммуникативных сетей не ведут к преодолению кризиса формирования личностной идентичности, но, напротив, универсализируют его. Расширяющаяся пропасть между опытом конкретного человека и океаном информации, аккумулируемой в компьютерных сетях, делает абсурдной великую идею гуманистической культуры – идею свободы выбора. Подлинная свобода есть синоним ответственности. Свобода же освоения и потребления информации сводится к тому, что собственная жизнь потребителя оказывается в двойной зависимости: в зависимости от личного опыта, распавшегося на короткие перспективы и случайные функции, и в зависимости от столь же фрагментированного, гетерономного мира потоков информации.

Всемирная паутина средствами наиболее совершенной технологии покончила с эпохой, когда можно было отличить фантастическое от реального. Гиперпространство сетевых структур информации и время компьютерных сетей, сжатое до мгновения, не связаны с конфигурациями пространства и ритмом времени реальной жизни. Время как трансцендентальная форма самосознания подчиняется чуждым ему ритмам движения по

массиву информации, а человек превращается в номада голых, безландшафтных пространств информационных потоков. Реализуется предсказание Г. Башляра о смене прежней философии *«как»* (пришедшей на смену философии *«что»)* философией *«а почему бы и нет»* [35]. Если идеальный мир метафизических сущностей строился как мир истинного Блага, Добра и Красоты, то виртуальный мир Интернета демократично включает в себя все регионы бытия, в том числе и незакомплексованно вульгарные. В дистанционном образовании утрачивается именно *пафос дистанции.*

Вместе с тем эта утрата является негативным симптомом и превращенной формой выражения становления новой онтологии самого человека, к которой в начале накануне XXI века привела логика развития общечеловеческой цивилизации. Прежде всего меняется отношение «личность-общество»: процесс *социализации личности* замещается процессом *персонализации социума.* В этой онтологии целостнообразующим началом становится способность личности к свободному и ответственному самоопределению в стремительно меняющемся мире. Опорой для выбора личностью своих смысложизненных ориентаций уже не может быть какая-либо религиозная или философская доктрина, критерии, научной рациональности или свобода творческого воображения. Лишь целостность культурно-исторического развития может стать авторитетной инстанцией самооценки личностью истинности, или ложности ее экзистенциальных решений. Понятно, что роль образования, равно как и дуги его философского осмысления, меняются самым кардинальным образом. Казахстан в этом отношении не является исключением.

Преодоление структурного кризиса образования в Казахстане невозможно без решительных мер по переориентации всей системы образования на освоение научно-технологических достижений современной цивилизации и на универсальные гуманистические ценности

личностного развития. Вместе с тем в образовательно-воспитательный процесс должны быть инкорпорированы задачи национально-духовного ренессанса и социально-экономические приоритеты движения Казахстана по пути вхождения в либеральную цивилизацию. Выявление этих задач и приоритетов должно осуществляться на основе социально-философской модели самоидентификации казахстанского социума.

Любое социально-историческое целое включает в себя схематизм своей представленности, осмысленности, интерпретируемости, феноменологически и сущностно соотнесено с правилами своего понятийно-образного отображения. (Поэтому, кстати, мы вообще имеем право говорить о самоидентичности социального целого, о коллективной идентичности, хотя в строгом смысле, слова *идентичность* – качество личности, субъекта. Общество же и любая социальная группа не имеют качества субъектности, хотя и могут играть роль ее corpus misticum – мистического тела). Общественное сознание и есть структура и способ осуществления как бессознательно-интуитивной, так и критически-рефлексивной самоотнесенности социального бытия.

Не останавливаясь специально на проблеме метафизики самоидентификации, следует подчеркнуть одну принципиально значимую для нашей темы особенность: по определению самоидентичность субъекта означает его самотождественность в различных ситуациях, т.е. *надситуативностъ* личностного бытия. Но социальные феномены, относительно которых определяются специфические характеристики личностной самоидентификации в модальности социодискурса, обладают *«контекстуально-ситуационной»* (Т. Сегерштедт) онтологией.

В концептуальном плане проблема состоит в том, что принципиально значимые основания идентификации тождеств и различий локализуются в *топосе метафизического осознания,* а достигнутая в метафизическом измерении объективность понимания и оценки

социально-исторического мира (самоочевидность и достоверность осуществленного по отношению к нему духовного опыта) непосредственно не интегрируется в форму доказательности социальной теории. В частности, мировоззренческая, духовно нравственная самоидентификация личности может происходить как в соответствии, так и вопреки или вообще безотносительно к макроструктурам социальных интеракций и социально-ролевым модусам самоидентичности. Жить в обществе и быть свободным от общества нельзя, но человек несет всю полноту ответственности за то, *что* он допустил быть основанием собственного бытия. Поэтому контексты самоидентификации полагаются «метафизическим *a posteriori*» (М. К. Мамардашвили), т.е. прохождением пути духовного опыта, относительно которого не может быть сформулирована теоретическая инструкция на основе всеобщеобязательного смысложизненного знания.

Социальная философия, обращающаяся к проблемам современного казахстанского общества, не может высокомерно отмахнуться от того обстоятельства, что в этом обществе именно этническая принадлежность личности становится ее социально-всеобщей определенностью и универсально значимым контекстом самоидентификации. Поэтому, какими бы недостаточными ни были с общетеоретической точки зрения проблемы национальной идентичности и межэтнических отношений, именно в этой сфере и через призму ее специфики следует, искать ответы на вопрос о культурно-цивилизационном своеобразии казахстанского социума.

Тематизация обозначенного контекста социодискурса должна исходить их того обстоятельства, что сам тип общенациональной консолидации, или основания, структуры и способы интеграции этнических групп Казахстана в полиэтническое сообщество обладают мощным конфликтным потенциалом. Интеграционные процессы в республике развиваются по двум не столько конкурирующим, сколько взаимоисключающим программам:

1. *Рыночная самоорганизация.* Переход к рыночным преобразованиям предполагает создание интегративного механизма, функционирование которого основано на спонтанной самоорганизации структур согласования частного интереса индивидов и групп с динамикой спроса и предложения. В своей чистой форме рыночная система экономического прагматизма является принципиально наднациональной. Она ведет к неизбежной дезинтеграции и маргинализации этнических начал социальности. Социальная консолидация достигается на основе подчинения всех субъектов рыночных отношений отвлеченному формализму правовых норм, законодательно устанавливаемых государством и законам рыночного хозяйствования.

2. В то же время действует *этатистски-общинная,* или *традиционалистская* модель национальной консолидации, организующая социум на основе содержательно определенных норм. Эти нормы воспроизводят специфические особенности традиционных ценностно-смысловых диспозиций (ментальности) массового сознания этнических общностей, Структуры властных отношений, возникающих из тотализации локальных, общинных, кланово-родовых порядков, сохраняют за собой прерогативу гармонизации и управления неполитической сферой жизни.

Разумеется, рыночная саморегуляция и национально-культурные традиции, как идеально-типические схемы социальной интеграции, действенны в любом современном обществе. Как существование западных демократий, так и успешная модернизация обществ транзитного типа основаны на соединении традиционных фундаментальных ценностей национально-самобытных культур с функциональностью анонимно-безличных сил рыночной самоорганизации. Новейшая история неопровержимо свидетельствует: оптимальный способ реализации солидарных общенациональных интересов через конфликтующие схемы макросоциальной интеграции

состоит в том, что в теории и на практике утверждается окончательный, отказ от решений системных противоположностей в конфликтующих структурах на основе какого-либо унифицирующего принципа. Устойчивость сообщества достигается в процессе выработки все более утонченных форм социально-ситуационных компромиссов, в постоянных переопределениях способов и смене опорных элементов взаимосогласования и минимизации противоречий между требованиями рыночного прагматизма и содержанием традиционных ценностей.

Реализующийся в Казахстане сценарий национально-государственной консолидации объективно ориентирован на такой способ гибридизации либеральных и традиционных схем, согласования индивидуальной свободы и дисциплины сообщества, при котором их интегративные потенциалы не складываются, а вычитаются друг из друга. В полиэтническом государстве этот сценарий, кроме того, порождает специфическое противоречие между функцией государства как наднационального социально-нормирующего начала и особыми, свойственными отдельным этносам типами внутриэтнической интеграции и национальной самоидентификации.

Относительная стабильность и бесконфликтность межэтнических взаимодействий в условиях авторитарной организации властных отношений в республике обеспечивается тем, что в структурах национально-государ-ственной консолидации этнических групп реализована не демократически-правовая, а этатистски-общинная модель нормативности. Эта модель соответствует традиционным, неполитическим механизмам генерации этносов и психологически близка архаической конституции этнического самосознания. Создание универсального нормативного порядка и его манифестация в национальное государство имеют здесь организующим началом содержательно определенные обязанности индивидов по отношению к этническому целому. Причем пафос служения этатистски-общинным ценностям

не воспринимается как чувство подавленности, плена, самоотчуждения индивида в государстве. Ведь этатистски-общинное сознание не связывает себя с внешними, социально-политическими институтами и формами государственного устройства. Для него государство – лишь абсолютная форма воплощения функций традиционной власти по упорядочиванию всех социальных взаимодействий.

В массовом сознании генерализация данной схемы интегративности воспринимается как возведение плотины против рыночной стихии с ее циничным прагматизмом, разрушительным для традиционных национально-культурных ценностей. Но все дело в том, что требования государственного регулирования рынка выполняются властью, прошедшей строжайший отбор по критерию умения действовать авторитарно-силовыми методами и использовать тончайшие нюансы иерархии отношений личной зависимости в бюрократической пирамиде. По отношению к этой власти не сами по себе рыночные отношения, но реальное утверждение либерально-правовых основ государственности, становление институтов гражданского общества, политическая зрелость национального самосознания становятся катализатором дестабилизации, истоком дисфункциональности.

При господствующем в Казахстане типе интеграции индивидов в социумные структуры именно в нормативно-регулятивных функциях национальных ценностей, традиций, обычаев, нравов опредмечена социально-всеобщая сторона духовно-нравственных начал мировоззрения. Поэтому при адаптации к правилам рыночного поведения и принципам экономического прагматизма, – но вне приобщения к национальной традиции личные мотивы, оценки, способность самостоятельно целеориентировать свои поступки, ответственная нравственная рефлексия, т.е. вся субъективно-личностная сфера, неизбежно перерождаются в нигилизм, индифферентизм и прочие способы отрицания нравственнообязующих

начал человеческого общежития. С другой стороны, традиционный способ социализации деформирован включением структуры этничности в этатистски-общинный социум.

В таком сознании уже разрушены традиционные ценностно-смысловые иерархии, но еще не развиты и не артикулированы духовно-нравственные установки, адекватные динамизму современной жизни. В этих руинах смысла, созданных кризисно-катастрофическим сценарием развития социума, межэтническое согласие выступает как результат взаимного безразличия, как побочный эффект атомизации индивидов и их социальных связей. Иными словами, человек оказывается в заколдованном кругу конфликтующих структур рыночного прагматизма и традиционных ценностно-смысловых ориентации, сведенных в антагонистическое единство национально-государственной идентичности. Внутри этого круга худшая из опасностей – потеря своего Я как «величайшей уступки вечности человеку» (С. Къеркегор) – проходит совершенно не замеченной, как если бы ничего не случилось.

Выход за пределы конфликтующих макросоциальных структур может быть осуществлен только изменением самого основания интегративных процессов. Этим основанием должна стать личность, сознательно-свободно идентифицирующая себя в ценностно-смысловых контекстах национальной традиции и в диалоге этнических культур. Иными словами – всесторонне и глубоко образованная личность. Существует только одна социально-всеобщая инфраструктура, архитектоника которой сущностно несовместима как с «антагонизмом недоброжелательной общительности» (Кант) рынка, так и с «аморфной связью понимания» (М. Мамардашвили) этнической ментальности. Это – *сфера образования.* Образование – единственная форма институционализации духовно-нравственных начал гражданского общества и либерально-правового государства в условиях неразви-

тости социально-эконо-мических и политических предпосылок демократии. И именно в сфере образования находится центр децентрированных осей интеграции полиэтнического сообщества. Межэтнические взаимодействия, обоснованные рождением автономной духовно-личностной культуры, уже не могут быть объектом административно-управленческих решений. Нельзя же обязать человека, даже президентским указом, быть добрым и умным. Любое акцентирование этничности вносит в процесс образования-воспитания внеположные и дисфункциональные по отношению к его целям и ценностям смыслы. Образование – модель процесса консолидации полиэтнического сообщества, построенная на принципиально ином основании, чем макросоциальные схемы рыночной и этатистски-общинной интеграции. Но только на этом уровне процессы и структуры, межэтнической интеграции обретают основание, лишенное атрибута конфликтности.

Сказанное не означает, разумеется, что процесс образования отрицает национальную самоидентификацию и самостоятельную значимость причастности личности к иным общностям, чем корпоративная солидарность обучающих и обучающихся. Речь идет о специфическом и вместе с тем универсальном основании развития национального самосознания и межэтнических отношений. В образовательном процессе поле межэтнических контактов в принципе не может структурироваться законами рыночной саморегуляции и конфликтами партикулярных интересов этнических групп. Ведь в этих ценностно-смысловых контекстах, самоидентифицируется лишь личность с редуцированными интеллектуальными и духовно-нравственными качествами. Процесс же образования объективно, по самой своей сущности, требует актуализации ценностно и онтологически высших уровней организации человеческой субъективности.

Модель организации социального общения на основе структур образовательного процесса не является

абстрактным долженствованием и утопической идеей. В истории человеческой цивилизации есть ряд примеров того, как эта модель стала объективной структурой социокультурных целостностей. «Всегда есть момент, когда явление вдруг полностью предсказывает само себя... Подобно прологу в трагедии, явление совершает первый свой выход в полной досказанности всего своего замысла в целом» [36]. Таким прологом-увертюрой и классическим образцом радикальных образовательных реформ, когда проблема образования прямо и непосредственно ставится как фундаментальный вопрос цели и смысла человеческого существования и создания нового типа социальности на основе духовно-интеллектуального общения, стали античные дискуссии о *пайдейе.*

Общей темой ожесточенных и вдохновенных споров античных философов, риторов, медиков, математиков, художников была проблема воспитания, с помощью которого *греки* хотели укрепить и улучшить государство. Но лишь у Сократа и Платона происходит радикальная инверсия причинно-следственной зависимости: само государство есть следствие *пайдейи. Пайдейя* немыслима в государстве, разрушающем форму человеческой души. То есть проблема государства – это проблема такого общественного строя, при котором осуществляется философия как правильное воспитание, когда вся система идеального государства воплотится в творческую структуру *пайдейи.*

Пайдейя – как опыт не столько становления и развития, сколько потрясения в самом существе человека – сквозная тема и основа драматургии большинства платоновских диалогов. Философская фундаментальность проблем воспитания-образования предрешалась опаснейшей близостью пропасти нигилизма, в которую влекла философию безнадежная антитетика учения «фисиологов» с их установкой на *«полиматию»* (расширение знания как самоценность), духа аттической трагедии с ее пониманием знания как *гибриса* и рацио-

налистическая педагогика софистов и риторов. Итогом и кульминацией разработки этой темы явилась знаменитая притча о пещере, где Платоном развернута мифологическая экспозиция существа пайдейи.

Познание идей нельзя приобрести общепринятым способом, поэтому Платон отвергает мысль о сущности *пайдейи* как о процессе воспитания человека посредством его обучения в духе общепринятой педагогической терминологии. Философские идеи порождаются собственным внутренним миром человека, и если они не заложены в природе души (а такая возможность не поддается объяснению рациональными способами), то им нельзя обучиться в принципе. Дело в том, что *эйдос* как единая неделимая сущность не имеет *логоса,* т.е. лишен рационально упорядоченной структуры. Поэтому на обоих своих полюсах – феноменальном и интеллигибельном – философия совершается как мысль в сознании абсолютной проблематичности своего онтологического основания. С одной стороны, о том, что лишь воспроизводит первообраз и являет собой лишь подобие образа, и говорить можно не более как правдоподобно... довольствоваться в таких случаях правдоподобным мифом» [37]. С другой стороны, самая строгая категориальная организация текста оказывается несоразмерной знанию первых причин и последних оснований с огромным трудом... да к тому же, если это совершается в форме доброжелательного исследования, с помощью беззлобных вопросов и ответов, может просиять разум и родиться понимание каждого предмета». Познание философских истин не подлежит передаче, «не может быть выражено в словах, как остальные науки». Но лишь после долгих споров об этих вещах подобно внезапно вспыхнувшей искре, в душе рождается сознание само себя питающее. «У меня самого по этим вопросам нет никакой записи и никогда не будет» [38].

Путь *пайдейи* как восхождение души к онтологически высшим типам реальности есть в то же время опыт

духовного самообретения, совершающийся как усилие, позволяющее человеку удержаться в размерности мысли, не соскользнуть с той самой односторонней поверхности, где исчезает онтологическое различие имманентного и трансцендентного, «лицевой» и «изнаночной» сторон бытия. *Пайдейя* – это достижение соразмерности, пропорциональности существа человека истинам любых региональных онтологии.

Иными словами, платоновская *пайдейя* – это путь души к такому состоянию, когда она становится местом самоотнесенности любого типа сущего согласно его собственной мере. Поэтому истинное знание или *софия,* соответствующие семантике *пайдейи,* невозможно в виде содержательной системы определений. В противном случае философия возлагала бы на себя бремя обязанности быть поставщиком *эйдосов* для гончара, строителя, флотоводца, медика, т.е. структурировать любую специализированную деятельность.

Таким образом, философская *пайдейя* не замечает и не дополняет специализированное образование в виде некого обособленного «учения об истине», но совершается как способ преобразования специализированного знания в непосредственную духовную производительную силу гражданского самосознания. Профессиональное же философствование является *логосом-эйконом* названного способа преобразования семантического контекста овладения знаниями, поскольку осуществляется как *метанойя* – преображение человека собственной мыслью, создающее универсальную схему становления свободной, гармонически развитой индивидуальности.

Таким образом, Платоном впервые поставлена и гениально разрешена проблема преобразования философских категорий, в смыслообразы, сохраняющие ценностную и онтологическую определенность первоинтуиций метафизики и одновременно непосредственное отношение к экзистенциально-личностной сфере. Может ли существовать философия, истинная как произведение

мысли, но экзистенциально ничтожная? Философия во все эпохи понималась как то, что созидает и чем созидается сущность мыслящего человека. Метафизика как «первая философия» и педагогика связаны отношением предельного перехода на том онтологическом уровне, где они непосредственно совмещены в истинно важном и единственно насущном образовании – образовании человеческой души.

Создание платоновской Академии, аристотелевского Ликея и множества философских школ в эллинистическую эпоху имело далеко идущие последствия для взаимоотношения философии и педагогики. С одной стороны, происходит универсализация философско-дидактического, педагогического взгляда на мир. В работе С.С. Аверинцева «Поэтика ранневизантийской литературы» одна из глав носит название «Мир как школа». Эллинистический и византийский мировоззренческий синтез выразился в «особой предрасположенности к восторгам школы, к тому, чтобы видеть в «учении» как таковом ценность превыше всех ценностей» [39]. Мудрость есть предмет всепоглощающей страсти, а ее обладатель представляется человеком, наилучшим образом выполнившим свое предназначение.

Поистине космический размах культу школы и учительства придало христианство. С.С. Аверинцев приводит многочисленные свидетельства того, что христианство воспринималось как школа, верующие – как ученики, а сам Иисус Христос – как глава школы, харизматический схоларх, «архипастырь, и архиучитель, и архисофист» *(Палладий Еленопольский)* [40]. Пределы такой школы во времени и пространстве раздвигаются до размеров Вселенной, где мистическая диалектика священной истории – это педагогический процесс (история «школ» Ноя, Авраама, Моисея, Соломона, пророков, а также Пифагора, Платона, Эпикура, Демокрита); природа – набор дидактических пособий для наглядного обучения, в особенности по курсу нравственности; ой-

кумена – место для всемирной школы; сам человек – пожизненный школяр, с трепетным страхом и надеждой принимающий уроки жизненной и священной мудрости.

Усвоение этих уроков, долженствующих преобразовать, выпрямить душу человека, требует усилий ума и сердца. На службу этой сакральной дидактике мобилизуется и философия. Тем самым происходит фундаментальная трансформация (точнее, «псевдоморфоз») философского логоса. В античности философы объявляли себя носителями особого знания: оно не совпадало с *софией* мудрецов, но и не сводилось к *доксе* софистов. Но в новом, эсхатологически-мистическом училище, а затем и в научно-экспериментальном учебном заведении этому знанию не находилось более *отдельной* классной комнаты.

В границах нововременной картины мира принципиально невозможной становится *пайдейя* как образование, ориентированное на свободную бесцельность созерцания самоценного бытия самозамкнутых эйдосов в теоретическом, т.е. бездеятельном и бескорыстном умозрении. Истина как алетейа, как диалектическая феноменология логических и смысловых структур бытия онтологически дозволена и достижима лишь в философски трансформированном мире. «Тому, кто действительно, направил свою мысль на бытие, уже недосуг смотреть вниз, на человеческую суету, и, борясь с людьми, преисполняться недоброжелательства и зависти» [41]. В нововременной культуре процесс направленности мысли на объективное бытие многократно опосредствован становлением науки как непосредственной производительной силы общества, постановкой перед образованием специальных задач, а потому тождество философии и *пайдейи* распадается и преобразуется в отношение *наука – образование.* Педагогика Просвещения приняла это отношение как универсальное и как модель интеграции в сферу научного образования всех иных сфер культуры – философии, религии, искусства. До определенного эта-

па развития цивилизации данная модель работала как нельзя более успешно.

Взаимоотчуждение философии и пайдейи, сделавшее невозможным сущностное и структурное тождество философии и педагогики – основная проблема, вставшая перед педагогикой и философией образования в XX столетии.

В решениях этой проблемы, предлагаемых современной научно-педагогической теорией, присутствует не преодоленное и чаще всего даже не осознаваемое противоречие. Очевидная противоположность векторов профессиональной специализации и общегуманитарной культуры принимается как нечто обоснованное самой сущностью науки, знания, коренящееся в изначальной двойственности духовно-интеллектуальной сферы. Идея образования в современной педагогике связана с логикой восхождения по ступеням образованности. Наиболее совершенной моделью этой парадигмы является гегелевская «Феноменология духа». Здесь возвышение личностного самосознания к всеобщности («к точке зрения, науки») достигается тем, что индивид «берет на себя напряжение понятия», проходя социализацию по логике ретроактивности сознания. В этом процессе, безусловно, запрещено вторжение в имманентный ритм саморазвивающегося понятия, т.е. в объективную логику истории культуры и релевантную ей логику репродукции исходных идеализации. Но поскольку содержанием понятия является свобода, то в формах беспрецедентной интегрированности индивида в унифицированные тотальности стимулируется спонтанность рождения личностного самосознания. Логико-герменевтический круг: наука сама входит в культурные миры как их часть, – обеспечивает принципиальную возможность единства гуманитарной и естественно-научной составляющих образования.

В этой парадигме академические права и свободы, вне которых не мыслимы наука и образование, являют-

ся наиболее очевидной формой институционализации автономии духовно-интеллектуальной деятельности. В, то же время, перефразируя формулу М. Вебера, можно дать социологическое определение современной системы образования как сообщества, претендующего на монополию *легитимного интеллектуального насилия.* Мы имеем в виду категорическое требование Гегеля «отказаться от вмешательства доморощенной рефлексии» и «взять на себя напряжение понятия» при вступлении в науку как в «перевернутый мир», или «мир наизнанку» по отношению к естественному сознанию.

Гегелевская модель образования-воспитания практически истинна в условиях, когда не только превращение научного знания в непосредственную производительную силу общества, но и превращение духовно-интеллектуального производства в онтологическую структуру социальности происходит в форме и по логике самоотчуждения личности. Это отчуждение рефлексивно удваивается в форме символического принуждения вести дискурс об образовании в категориях и ценностно-смысловых диспозициях, сформированных самой образовательной системой.

Однако гегелевская всеобщность пути образования – лишь особенность научно-теоретической культуры XVII–XIX веков. В искусстве идея восхождения по лестнице знаний не проходит по определению. Художники – разные, насущные друг другу, но не иерархизированные одна относительно других Вселенные. Наряду с гегелевской моделью научно-образовательных стратегий имеет право на существование и такая, при которой образование состоит в универсально-свободном и всестороннем упражнении и развитии естественного сознания, духовной субъективности человека, безотносительно к какому-либо заранее установленному масштабу.

Эти парадигмы процесса – образования ассимилированы противоположными картинами мира, требуют различных типов герменевтики универсальных кате-

гориальных структур и внутренних ценностно-смысловых критериев процесса познания. Они относятся друг к другу как естественнонаучный и гуманитарный аспекты образования. При этом каждое осуществляется *через*другое и *как* другое. Точкой их схождения и способом удерживать вместе два типа схематизма является философия.

Как мы пытались показать, философские категории обладают смыслом лишь внутри философского же рассуждения. Но на примере платоновской диалектики мы попытались продемонстрировать, что структура самого этого рассуждения способна к трансформациям, преодолевающим разрыв между экзистенциально-личностной сферой и познавательно-теоретической культурой. Разработка фундаментальных философских проблем возможна вне специально философского концептуально-терминологического аппарата. Это обстоятельство имеет первостепенное значение для педагогики, поскольку ясно, что обучение детей и юношества на основе превращения профессионально разрабатываемых философами категориальных определений в предмет учебной дисциплины может иметь лишь тот эффект, что навсегда привьет ученикам отвращение к философии. Опыт преподавания «диалектического и исторического материализма» предельно ясно доказал, что профессионально-цеховая «философия учений и систем» (М.К. Мамардашвили) лишена внешней всеобщности и должна сохранять свою социокультурную экстерриториальность. В то же время метафизические первоинтуиции или «философские акты» пронизывают все типы отношения человека к миру, воссоздавая их всеединство, не замкнутое в систему логических категорий и не редуцируемое к критериям научно-теоретической рациональности.

В мировоззренческих (ценностно-онтологических) универсалиях сконцентрированы основные типы и закономерности любых культурно-исторических и на-

ционально-своеобразных форм целостного отношения человека к природному, социальному и личностному миру. Актуализация содержания мировоззренческих универсалий («Мир», «Человек», «Божество», «Душа», «Благо», «Истина», «Красота», «Свобода», «Судьба», «Счастье», «Жизнь», «Смерть», «Страдание», «Вечность» и т.д.) в педагогическом процессе позволит в принципиальном плане преодолеть разрыв между, экзистенциально-личностной сферой и познавательно-теоретической культурой, между свободной игрой воображения и научно-методологической дисциплиной теоретическою мышления. Тем самым открывается возможность решить проблему единого основания поликультурного диалога как способа приобщения учащейся молодежи ко всей мировой философской, художественной, научно-теоретической, духовно-нравственной культуре, в том числе и в первую очередь, разумеется, к культуре собственного народа.

Существующие концепции образования в Республике Казахстан и разрабатываемые в их рамках научно-теоретические, учебно-методические и учебные материалы не в полной мере учитывают специфику этносоциальной стратификации республики. В условиях исторически сложившегося в Казахстане многообразия национальных культур задача даже поверхностного ознакомления с особенностями каждой из них в рамках школьной или институтской учебных программ практически, невыполнима. Поэтому модель поликультурного образования должна строиться на ином основании, чем изложение обычаев, традиций, нравственных и эстетических представлений каждого этноса, входящего в состав населения республики. В качестве духовно-нравственной основы консолидации могут выступить мировоззренческие, категории ценности, присущие не одному или нескольким наиболее многочисленным этносам Казахстана, но, скорее, структуре диалога (взаимополагания, взаиморазвития) взаимопонимания этни-

ческих культур в рамках евразийского типа интеграции индивидов в сообщество.

Мировоззренческие универсалии, по всей видимости, и должны стать тем концептом, на основе которого станет возможным радикальное реформирование образования в соответствии с онтологией внутренней логической формы личностных смыслов. Проблемно-смысловое единство художественного образа, научного понятия, философской категории, нравственного императива, эзотерического символа создается мировоззренческими универсалиями как концептами «естественной философии» (М.К. Мамардашвили), вобравшими в себя личностный смысл духовно-типичных ситуаций. Целостное, не редуцированное к односторонней определенности содержание мировоззренческих универсалий соответствует целостному, разностороннему развитию личности, не сведенной к односторонней функции и гипертрофированной способности.

Целью педагогической стратегии, построенной на основе актуализации мировоззренческих универсалий, является *развитие самой способности к личностному развитию.* Исходя из этой задачи должны определяться пути усвоения специализированных знаний отдельных научных дисциплин, формы художественно-эстетического и нравственного воспитания.

На основе логико-семантических структур мировоззренческих понятий может быть построена модель непрерывного образования. Ценностно-смысловое освоение мира человеком начинается с самого раннего возраста. По мере взросления изменяется характер и содержание мировоззренческой рефлексии, но основные категориальные структуры мировоззрения являются инвариантными. Поэтому, начиная с дошкольного воспитания и вплоть до программ высшей школы, в образовательно-воспитательном процессе ведется раскрытие содержания единых мировоззренческих понятий. В раннем детстве обучение строится на основе материала ска-

зок, моделирования простейших ситуаций, разрешение которых включает в себя опору на мировоззренческие принципы, и т.д. В средних и старших классах мировоззренческому становлению личности отвечает прежде всего освоение ценностно-смыслового содержания образов художественной культуры. В старших классах, в вузовских программах мировоззренческие постулаты раскрываются уже на основе научно-философских категорий.

Философию, сознательно и принципиально проводящую установку на интеграцию в едином дискурсивном акте метафизики, мистики и поэтики мировоззренческих универсалий, единство их аналитически-рефлексивного и синтетически-мифологического начал можно обозначить в соответствии с историко-философской традицией, как *философию всеединства.* Понятно, что метаязыком интерпретации самой философии всеединства не может быть концептуальность какой-либо другой альтернативной философии. «Поэтому стоит задача обретения не иной философии, а иного, равномощного языка. «Своим другим» для *метафизики* всеединства выступает *поэтика* всеединства – поэтика многомерной, многоярусной духовно-душевно-вещественной реальности во всем спектре ее возможностей и превращений, раскрывающих взаимопричастность всех своих уровней, но также и складки, швы, разрывы между ними.

По отношению к этой реальности теряют принципиальное значение различия материализма и идеализма, субъективизма и субстанциализма, восточного и западного типа философствования и все другие, столь важные и нередуцируемые в иных контекстах, различия. Все эти типы философствования могут быть истолкованы как различные символические проекции искомого онтологического всеединства. Но философствовать можно лишь о том, что обладает свойством личного *(М.К. Мамардашвили).* «Только когда мы утверждаем себя в своем безусловном существе, мы в нем находим и все другое

во внутреннем, безусловном единстве с собою» [42]. Для этого онтологического самоутверждения неодолимой преградой является только то, что само бытие наше ложно, неистинны основания нашей действительности.

Философия всеединства может быть разработана как аналог античной *пайдейи* в современных условиях и выполнить ту же роль актуализации духовно-онтологического начала личностно-социального целого.

Эти общефилософские и методологические рефлексии могут быть прологом к анализу реального образовательного процесса в Республике Казахстан.

Литература

1. См.: Нысанбаев А., Колчигин С. Евразийство – метафора большого явления // Мысль. 1997. № 10. – С. 93.
2. Абенов Е.М., Арынов Е.М., Тасмагамбетов И.Н. Казахстан: эволюция государства и общества. – Алматы: ИРК, 1996. – С.16.
3. Валиханов Ч.Ч. Собр. соч. в 5 т. – Алма-Ата, 1985. – Т. 4. – С. 87.
4. Оразбаева А. Историческая роль и социальное значение института бийства в истории казахского народа (к постановке проблемы) // Саясат. 1997. № 5. – С. 103.
5. Валиханов Ч.Ч. Указ.соч. – С. 88.
6. Хабермас Ю. Демократия, разум, нравственность. – М.: Academia, 1995. – С. 243.
7. Послание Президента страны народу Казахстана «К свободному, эффективному и безопасному обществу» // Мысль, № 11, 2000.
8. Там же. – С. 7.
9. Цит. по: Наттурно М. “Открытое общество и его враги”: сообщество, авторитет и бюрократия // Вопросы философии. № 11, 1997.
10. Выступление Н.А. Назарбаева на VII сессии Ассамблеи народов Казахстана «Духовно-культурное развитие народа – основа укрепления государственной независимости Казахстана» // Казахстанская правда. – 16 декабря 2000.
11. Василенко В.В. О возможностях политической герменевтики. // Общественные науки и современность, № 6, 1999.

12. Капышев А.Б. Диалектика морали и нравственности в формировании личности // Диалектика и этика. – Алма-Ата: Наука, 1983. – С. 267–274.

13. См.: Арсеньев А.С. Проблема цели в воспитании и образовании. Научное образование и нравственное воспитание // Философско-психологические проблемы развития образования. – М.,1981. – С. 78.

14. Галиев А.А. Традиционное мировоззрение казахов. – Алматы: Ғылым, 1997.

15. Маслоу Ю.А. На пути к психологии бытия. – М., 1997. – С. 215.

16. Выступление Н.А.Назарбаева на VII сессии Ассамблеи народов Казахстана "Духовно-культурное развитие народа – основа укрепления государственной независимости Казахстана" // Казахстанская правда. – 16 декабря 2000.

17. Уразбеков А. Этическая мысль в Казахстане. – Алматы: Гылым, 1982.

18. Валиханов Ч.Ч. Записки о судебной реформе. Собр.соч. в 5 томах. – Алматы: Наука, 1985. – Т. 4.

19. Там же. – С. 94.

20. Там же. – С. 77.

21. Обычное право и правовой плюрализм. Материалы II Международного конгресса. – М.: ИЭиА РАН, 1999. – С. 215.

22. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – М.; Спб., 1998. – С. 41.

23. Библер В.С. Быть философом... // АРХЭ: Ежегодник культурологического семинара. Вып. 2. – М., 1996. – С. 32.

24. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 341.

25. Там же. – С. 342.

26. Аристотель. Метафизика // Сочинения в 4-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1975. – С. 69.

27. Проект Федеральной целевой программы «Создание системы открытого образования России» (материал для обсуждения) // Дистанционное образование. 1'2000. – С. 6.

28. Там же. – С. 7.

29. КастельсМ. Становление общества сетевых структур // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. – М.: Academia, 1999. – С. 494.

30. Там же. – С. 500.

31. Адорно Т. О технике и гуманизме // Философия техники в ФРГ. М.: Прогресс, 1989. – С. 370.

32. РайхР. Труд наций. Готовясь к капитализму XXI века // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. – С. 524.

33. Проект Федеральной, целевой программы "Создание системы открытого образования в России" (материал для обсуждения). – С. 9.

34. Турен А. Способны ли мы жить вместе? Равные и различные // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. – С. 469.

35. Башляр Г. Новый рационализм. – М.: Прогресс, 1987. – С. 32.

36. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. – М., 1978. – С. 167.

37. Платон. Тимей // Платон. Филеб, Государство, Тимей, Критий. – М.: Мысль, 1999. – С. 433.

38. Платон. Письмо VII // Платон. Законы. – М.: Мысль, 1999. – С. 496, 493.

39. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М.: Наука, 1977. – С. 159.

40. Там же. – С. 160.

41. Платон. Государство // Платон. Филеб, Государство, Тимей, Критий. – С. 281.

42. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. – Т. I. – М.: Мысль, 1988. – С. 723.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ..... 3

1 НЕЗАВИСИМЫЙ КАЗАХСТАН В ДИАЛОГЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ..... 10
1.1 Межконфессиональный диалог как фактор обеспечения региональной безопасности и стабильности..... 10
1.2 Казахстан и Россия: к новому философскому диалогу 31
1.3 О возможности диалога исламской и западной цивилизаций в эпоху глобализации..... 64
1.4 История: объективный факт и его оценка..... 71

2 ФИЛОСОФИЯ ДИАЛОГА И ВЗАИМОПОНИМАНИЯ..... 88
2.1 Философия межкультурного диалога..... 88
2.2 Феномен свободной казахстанской философии..... 112

3 НА ПУТИ К ФИЛОСОФИИ ТРАНЗИТНОГО ОБЩЕСТВА..... 117
3.1 Шаг первый: размышления об образе философии в годы перестройки..... 117
3.2 Шаг второй: появление новых философских ориентаций..... 127
3.3 Шаг третий: к возрождению тюркской духовной традиции..... 139

4 АНТИЧНАЯ ТРАДИЦИЯ И ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ..... 147
4.1 Платон, Аристотель, аль-Фараби..... 147
4.2 Критика европоцентризма и новый образ мусульманской философии..... 164
4.3 Логика Аристотеля и логика аль-Фараби..... 173
4.4 От античной диалектики к диалектике аль-Фараби.... 181

5 СТАНОВЛЕНИЕ ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ
В КАЗАХСТАНЕ..... 199
5.1 Аль-Фараби: ислам и философия..... 201
5.2 Абу Али Ибн Сина: философия и наука..... 220
5.3 Ясави: ислам и народные верования..... 231
5.4 Абай и Шакарим: Бог и Разум..... 240

6 КОСМОС КАЗАХСКОЙ ФИЛОСОФИИ..... 250
6.2 Казахская философия и универсалии традиционной
культуры..... 251

7 КАЗАХСТАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ДИАЛОГ КАЗАХСКОЙ
И РУССКОЙ ТРАДИЦИЙ..... 268

8 ЕВРАЗИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В КОНТЕКСТЕ ДИАЛОГА
КУЛЬТУР АЗИИ И ЕВРОПЫ..... 304
8.1 Выбор модели культурного развития Казахстана..... 304
8.2 Смысл и ценность евразийской идеи..... 313
8.3 Проблемы межэтнической стабильности..... 323
8.4 Степная демократия и защита прав человека..... 332
8.5 Традиционная этика казахов и демократия..... 340
8.6 Философия и образование: поиск согласия..... 352

Научное издание

СТАНОВЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ ВЗАИМОПОНИМАНИЯ

3-том

Собрание избранных научных трудов академика
А.Н. Нысанбаева в 10-ти томах, посвященное 25-летию
Независимости Республики Казахстан

Компьютерный дизайн и верстка *Г. Нусипова*

Подписано в печать 25.05.2016.
Формат 130х210 $^{1}/_{16}$
Печать офсетная. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 25,87.