

**ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ,  
ПОЛИТОЛОГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ  
КОМИТЕТА НАУКИ  
МИНИСТЕРСТВА ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ  
РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН**

**ИДЕАЛЫ АЛЬ-ФАРАБИ  
И СОЦИОГУМАНИТАРНОЕ РАЗВИТИЕ  
СОВРЕМЕННОГО КАЗАХСТАНА**

**Алматы  
2014**

УДК 1/14  
ББК 86  
И 29

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

**Под общей редакцией**

**З.К. Шаукуеновой**, члена-корреспондента НАН РК,  
доктора социологических наук, профессора

**Рецензенты:**

**Н.Ж. Байтенова**, доктор философских наук, профессор

**Г.Г. Соловьева**, доктор философских наук, профессор

**С.Е. Нурмуратов**, доктор философских наук, профессор

**Авторский коллектив:**

**Г.Г. Курмангалиева**, доктор философских наук, доцент (руководитель проекта)  
(*введение, заключение, разделы 1, 2*), **Н.Л. Сейтахметова**, член-корреспондент  
НАН РК, доктор философских наук, профессор, **К.Г. Нигметжанов**, доктор  
философских наук (*раздел 3 – 3.1*), **Г.Р. Коянбаева**, кандидат философских наук,  
доцент (*раздел 3 – 3.2*), **Н.Х. Жолмухамедова**, кандидат философских наук (*раздел 4*)

**И 29 Идеалы аль-Фараби и социогуманитарное развитие современного Казахстана.** Коллективная монография / Под общ. ред. З.К. Шаукуеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2014. – 232 с.

ISBN – 978-601-304-039-4

В коллективной монографии в свете задач, поставленных новой Стратегией «Казахстан-2050», рассматриваются идеалы аль-Фараби и их значение для социогуманитарного развития современного Казахстана, построения «общества прогрессивных идеалов».

В работе раскрываются идеалы гуманизма, просвещения, добродетельного города, красоты и взаимопонимания аль-Фараби, актуализированные в контексте формирования нового казахстанского патриотизма и идей Стратегии о сохранении традиций и культуры как генетического кода нации; об обществе знаний; о единстве, сохранении и укреплении общественного согласия; о приумножении культурного достояния и др.

Книга адресуется научным сотрудникам, профессорско-преподавательскому составу вузов и колледжей, бакалаврам, магистрантам и PhD докторантам, работникам идеологической сферы, а также всем, кто интересуется духовным наследием прошлого и кому дорога культурная память.

УДК 1/14  
ББК 86

ISBN – 978-601-304-039-4

© Институт философии, политологии  
и религиоведения КН МОН РК, 2014

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....	5
<b>1 СОЦИОГУМАНИТАРНОЕ РАЗВИТИЕ СОВРЕМЕННОГО КАЗАХСТАНА И НАСЛЕДИЕ ПРОШЛОГО</b> .....	10
1.1 Стратегия «Казахстан-2050»: новый курс и идеология прорыва в развитии современного Казахстана.....	10
1.2 Идеалы аль-Фараби и их значение для социогуманитарного развития современного Казахстана.....	28
<b>2 СОЦИОГУМАНИТАРНОЕ ГОСУДАРСТВО КАК НОВЫЙ ТИП ГОСУДАРСТВА И ИДЕАЛ АЛЬ-ФАРАБИ</b> .....	42
2.1 Общественно-политический идеал аль-Фараби и его актуализация для задач теоретического обоснования нового типа государства.....	42
2.2 Идеал просвещения аль-Фараби в контексте парадигмы духовно-интеллектуального совершенствования человека и стратегии формирования «общества знаний».....	64
<b>3 ГУМАНИЗМ И ТОЛЕРАНТНОСТЬ: СОЦИОГУМАНИТАРНЫЕ ПАРАДИГМЫ В ДИАЛОГОВОМ ПРОСТРАНСТВЕ КАЗАХСТАНА</b> .....	85
3.1 Гуманизм «Я и Другого»: от аль-Фараби к современности.....	85
3.2 Толерантность как основополагающий принцип социогуманитарного развития современного Казахстана и наследие аль-Фараби.....	140
<b>4 ФИЛОСОФИЯ ЭСТЕТИЧЕСКОГО В КУЛЬТУРНОМ РАЗВИТИИ СОВРЕМЕННОГО КАЗАХСТАНА</b> .....	162
4.1 Художественно-эстетический идеал в наследии аль-Фараби и гуманистический смысл эстетической культуры современного Казахстана.....	162
4.2 Духовно-нравственный смысл онтологии эстетического аль-Фараби как парадигма совершенства Бога и совершенного человека в исламской культурно-духовной традиции.....	176

4.3 Модернизация исламской культурно-духовной традиции аль-Фараби на современном этапе. Преемственность эстетических ценностей аль-Фараби в современной культуре Казахстана.....	196
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....</b>	<b>221</b>
Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитетінің Философия, саясаттану және дінтану институты туралы мәлімет.....	225
Информация об Институте философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан.....	227
Information on the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies of Committee Science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan.....	229

## ВВЕДЕНИЕ

Обретению суверенитета Республики Казахстан сопутствовал беспрецедентный в истории казахского народа рост национального самосознания, а вместе с ним – и интереса к своей политической и культурной истории. Однако социальный интерес становится осмысленным лишь при его сочетании с научным исследованием и теоретическим пониманием той области, на которую он направлен. Как невозможно полноценное функционирование общественного сознания вне его исторического прошлого, так и невозможно глубоко продуманное исследование прошлого, которое было бы независимо от современности.

Суть же современного запроса к истокам и наследию прошлого, к глубинному осмыслению национальной истории заключается в поисках идентичности, в укреплении национального суверенитета перед вызовами глобализации, а также в нахождении устойчивого основания для полноценного и полноправного функционирования Казахстана на внутривнутриполитической и мировой аренах.

Одним из самых серьезных факторов в советской истории, способствовавшим принижению и ущемлению в правах казахской истории и культуры, был тезис об «идеализации прошлого». Он был провозглашен идеологией, придававшей забвению прошлое во имя построения нового мира и утверждения новых идеалов и ценностей. Идеологическое нежелание или неумение находить «золотую середину», вырабатывать адекватное историко-культурному статусу место наследия прошлого привело к явлению «манкуртизма» в казахстанском социуме. Его появлению также в немалой степени содействовало свертывание зоны реального функционирования казахского языка, прежде всего, в науке, образовании, государственной политике. Под предлогом во многом надуманного тезиса об «идеализации феодально-байских пережитков», подкрепленного принципом партийности при анализе феноменов прошлого и имевшего своим основанием реализацию принципа классовой борьбы, были необоснованно переданы забвению целые страницы истории и культуры, в том числе, и представляющие законную гордость казахского народа.

Как известно, культурное наследие прошлого играет двоякую роль в развитии общества и индивида. С одной стороны, оно имеет тенденцией своей интерпретации в современной культуре – стагнацию и догматизацию выработанных ранее положений, теоретических выводов и ценностных ориентаций. С другой стороны, оно, выражая общечеловеческие достижения, обращение к истокам, универсальные положения, откristаллизованные в процессе длительного исторического развития, имеет своей тенденцией движение вперед на основе достигнутых позитивных результатов. Поэтому наше обращение к наследию прошлого может и способствовать, и препятствовать прогрессивному развитию общества в целом, и индивидов, в частности.

Однако это не означает, что оценочная вариативность в интерпретации роли данного феномена не позволяет выработать адекватную по отношению к наследию прошлого герменевтическую модель, которая была бы направлена на культивирование лучших образцов поведения и деятельности и стала бы надежной опорой в осуществлении государственной политики, исходящей из гуманистических идеалов и ценностей. Более того, мы можем подчеркнуть, что будущее нашей страны, определенное в Стратегии «Казахстан-2050», должно строиться, исходя из нашего собственного опыта. «Наши достижения и наша Казахстанская модель развития, – акцентируется в ней, – должны стать основой нового политического курса» [1, с. 74].

Одним из духовно-интеллектуальных феноменов, ставшим благодаря усилиям казахстанских ученых культурным символом нашей страны, является Абу Наср аль-Фараби, родившийся на древней земле Казахстана. Оставленное им богатейшее наследие во многих областях знания является историческим образцом культурных завоеваний мировой философской и научной мысли и признано мировым сообществом. Не каждому в мировой истории дается высокое звание Второго после Аристотеля Учителя. И этот представитель – выходец из тюркской среды, культурный феномен которого оказался способным осуществить преемственность античного и средневекового знания, углубить и развить его в исламской культуре и, благодаря последователям, передать последующим поколениям.

В настоящее время имя аль-Фараби, равно как и его энциклопедическое наследие, приобрели в нашей стране статус нацио-

---

нального достояния и символа богатой культурной традиции, имевшей место когда-то на территории Казахстана. Абстрактный, лишенный конкретно-исторических условий подход к наследию прошлого на практике приносит непоправимый урон, не заметный на первый взгляд, но все более проявляющийся в последующем. Поэтому главная и принципиальная мысль, которую содержит настоящее исследование, заключается в том, что лучшие образцы культуры и истории прошлого могут стать продуктивной основой нашего продвижения вперед. Они – фундамент сохранения и приумножения интеллектуального и духовного богатства национальной культуры. Как отмечается в Стратегии «Казахстан-2050»: «Мы не должны забывать, что адекватный ответ вызовам времени мы сможем дать только при условии сохранения нашего культурного кода: языка, духовности, традиций, ценностей» [1, с. 109].

Опираясь на наследие прошлого, можно не только воспитывать нацию и формировать общество «прогрессивных идеалов», но и сделать культурное наследие прошлого структурообразующим принципом формирования национального самосознания и воспитания нового казахстанского патриотизма. Их энергетическая сила была бы направлена на главную задачу и цель современного развития Казахстана – войти в когорту тридцати конкурентоспособных стран мира.

Если исходить из понимания, что культурное наследие прошлого – наша опора в понимании настоящего и дальнейшего движения в будущее, то исторический аспект развития Казахстана, вопросы исторического самосознания нации принимают характер ведущего и стратегически важного фактора нашего современного развития и становятся неотъемлемой составляющей структуры общественного сознания, а, значит, требуют первостепенного осмысления. При освобожденной от уз тоталитарной идеологии методологии, опирающейся на весь арсенал познавательных средств современной культуры, выявляются новые горизонты исследовательского интереса, позволяющие раздвинуть прежние исторические рамки нашего прошлого, преодолеть границы прежде «запретных тем» и внимательнейшим образом изучить открывающиеся контуры неизвестного и неизведанного еще нами прошлого.

Эта стратегема обуславливает повышенную исследовательскую заинтересованность в изучении тюркского источника казах-

ской культуры и истории, бывшего предметом исследования и в советский период, но в усеченном виде, так как весь духовный мир тюрков в исследовательском плане сводился к проблематике языка и истории. Как это ни парадоксально, но он был лишен философской основы, так как общепринятым в научном сообществе был тезис об отсутствии у тюркских народов философии. Ее в исследовательском научном пространстве заменяла «общественная мысль», трактовавшаяся в качестве предфилософии. Переведенная в политический контекст, данная мировоззренческая и теоретическая установка нивелировала и принижала в историческом, образовательном и культурном планах роль и достижения тюркских народов, обрекая их на периферию мировой истории, и, тем самым, укрепляя позиции европоцентризма.

Это послужило тормозящим фактором в развитии национального самосознания казахского народа, а также в регулировании интеграционных процессов в Центральной Азии, в осознании духовной близости и общности корней народов, проживающих на ее территории. Поэтому в настоящее время важно восполнить данный пробел, как в воспитательном, так и культурно-образовательном планах, призванных содействовать укреплению и дальнейшему развитию казахстанского суверенитета и интеграционных процессов в Центральной Азии.

Научное исследование истории национальной философии является действенным способом ее актуализации и адаптации в общественном сознании. Этому способствует дискуссионное пространство, призванное осуществлять углубленную коммуникацию, обсуждение и рефлексию важнейших компонентов национального самосознания. В связи со вступлением Казахстана на путь национального самоопределения значимость изучения богатейшего наследия аль-Фараби приобретает особый смысл. Она возрастает не только в силу настоящей потребности укреплять историческое самосознание народа, но и в силу реализации полноправного партнерского вхождения Казахстана в глобальный мир.

Наследие аль-Фараби позволяет нам осуществить культурную связь с народами Ближнего и Среднего Востока, Центральной Азии, Европы. Это – своеобразный символический мост, соединяющий разнообразные культуры, связующая нить, скрепляющая узы культурного взаимодействия и международных контактов Востока и Запада. Имя аль-Фараби известно научной общественности

---

в Сирии и Ираке, в Египте и Турции, во Франции и Испании, в Узбекистане и Туркменистане. Благодаря ведущей роли Казахстана в фарабиеведческих исследованиях, оно может стать эпицентром расширяющегося процесса популяризации его идей и укрепления консолидирующих духовных скреп на евразийском пространстве.

Философия аль-Фараби – синтез идей Востока и Запада. Глубокое изучение и актуализация его идей будут способствовать полноценному и полнокровному осмыслению диалога между Востоком и Западом. Казахстан находится на пересечении восточных и западных культур, на историческом пространстве, где они в течение длительной истории взаимодействовали и, сотрудничая, взаимообогащались. Тюркские корни личностной биографии мыслителя, давшие возможность прорасти философскому древу на почве исламской культуры, укрепили его крону, так как наследие аль-Фараби стало символизировать способность философского ума работать в полисемантическом пространстве мысли.

Авторский коллектив данной работы попытался показать востребованность идеалов аль-Фараби в социогуманитарном развитии современного Казахстана и его значимость для укрепления и дальнейшего развития национального самосознания, культуры и патриотического воспитания казахстанцев. Творчество аль-Фараби, не будучи связано с пропагандой идеалов советского прошлого, но проистекая из тюркских основ казахской культуры, может быть знаковым в воспитании нового казахстанского патриотизма, в сохранении культурного кода нации и возвышения ее культурного достоинства в условиях демократических преобразований в Казахстане.

Идеалы аль-Фараби выражают общечеловеческое содержание стремления человека к совершенству, к достижению счастья и обретению смысловых ориентиров. Обращение к его наследию является одним из эффективных способов в поиске ответов на духовно-нравственный вызов современности. Идеалы выдающегося мыслителя выражают единство Истины, Добра, Красоты, Справедливости, они показывают нашим современникам, каким должен быть человек и общество, в котором он живет, поэтому так высок интерес к его наследию на исторической родине. Жизнеутверждающий смысл философских идей аль-Фараби, надеемся, будет вдохновлять не одно поколение казахстанцев, для которых небезразлично духовное достояние казахстанской культуры, оставленное выдающимися представителями прошлого.

# 1 СОЦИОГУМАНИТАРНОЕ РАЗВИТИЕ СОВРЕМЕННОГО КАЗАХСТАНА И НАСЛЕДИЕ ПРОШЛОГО

## 1.1 Стратегия «Казахстан-2050»: новый курс и идеология прорыва в развитии современного Казахстана

Современные процессы, происходящие в мире, в особенности, связанные с кризисными явлениями, с которыми столкнулись не только развивающиеся страны, но и страны с передовыми экономиками, показывают, что эпоха глобализации чревата пагубными последствиями для человечества. Они свидетельствуют о том, что успехи, достигнутые в результате экономического и научно-технического прогресса, автоматически не приводят к успехам в духовной сфере, к духовно-нравственному и культурному совершенствованию. Поэтому, когда речь заходит о социогуманитарном развитии современных государств, то для цели нашего исследования, в первую очередь, значимо именно это и, как следствие, сопряженный с этим поиск адекватного решения проблемы духовно-нравственного совершенствования. Он же связан с выяснением условий и возможностями государства в обеспечении такого совершенствования.

Плодотворный поиск ответов на данный теоретико-мировоззренческий запрос находится не только в настоящем и строящемся на его основе проекте будущего, но и в истории человеческой мысли, которая являет нам культурно-историческую картину философского осмысления смысложизненных проблем. Историко-философский подход, позволяющий осуществить теоретическую и процессуальную рефлексию разрешаемых проблем, приобретает в нем особую значимость. Как известно, выдающиеся мировые философские системы в лице своих представителей показывают современности примеры и модели такой экспликации. Поэтому, продуктивным, на наш взгляд, является методологическое обращение к идеям тех мыслителей, в чьем творчестве подчеркивалась ведущая роль духовно-нравственных и культурных параметров

развития общества и человека и опора на них при идеологической проработке вопросов социогуманитарного развития.

Благодаря глубоким философским изысканиям мыслителей прошлого, были выражены идеи, воспринятые современностью, – о главенстве культуры в социально-политическом и материально-производственном развитии общества, о духовно-нравственном наполнении общественно-политических и социально-экономических процессов. Именно эти параметры стали основой для выделения западной культурой «демиургического», творческого начала человечества, в историческом развитии которого решающую роль сыграли культурные сдвиги – Ренессанс, Реформация, Просвещение.

Они же могут рассматриваться как исторические модели социогуманитарного развития, так как явились результатом новых мировоззренческих прорывов и продуктом становления новых доминантных ценностей. В них коренится глубокий смысл, выраженный в идеях, воспринятых и культивируемых в современном социогуманитарном развитии Казахстана. Они показали свою прогрессивную роль в истории человечества, развили ценности демократии, равноправия и свободы. Эти модели показали, что социальные сдвиги являются следствием меняющихся духовных и культурных процессов.

Но не только культурные сдвиги фундаментального характера, проявившиеся на Западе, могут быть примерами социогуманитарных моделей развития, но и культурные сдвиги, происходившие на Востоке. В новой Стратегии развития Казахстана утверждается, что «в XXI веке Казахстан должен стать мостом для диалога и взаимодействия Востока и Запада» [1, с. 65]. Поэтому для казахстанской модели социогуманитарного развития равным образом значим опыт как Запада, так и Востока. Более того, если следовать главным принципам и установкам теоретиков глобального традиционализма, то именно традиционные общества Востока отличались пониманием нравственности как глубинной онтологии человеческого бытия. Они отличались ее доминантным воздействием на все процессы жизнедеятельности человека и общества. И только лишь отход от глубинных основ личностного и общественного развития, исконно присущего традиционным обществам Востока, согласно их взглядам, породил само понятие

«Запад» – как олицетворение потерянного пути, забвения истинных ценностей.

Современный Казахстан вступил в новую фазу исторического развития, когда наиболее важным становится не только преодоление с наименьшими потерями финансово-экономических трудностей, кризисов и вызовов глобализации, но и реализация новой продуманной стратегии социокультурного и духовно-нравственного развития нашей страны. Она будет эффективна при условии, что будет опираться не только на социогуманитарные проекты Востока и Запада, но, прежде всего, на собственный опыт, который отразился в философских размышлениях выдающихся мыслителей казахской степи, а также объективно осмыслен в основополагающих документах казахстанского общества, в его идеях программного характера.

К их числу относятся ежегодные Послания главы государства, Лидера нации Н.А. Назарбаева народу Казахстана, разнообразные документы, регулирующие и направляющие деятельность государства в сфере культуры, науки, образования, здравоохранения, межнациональных и межконфессиональных отношений. Это – целый спектр программно-мировоззренческих, идеологических и политических документов, нормативно-законодательных актов государства, обеспечивающих социогуманитарное развитие казахстанского общества на современном этапе. Главным же направляющим документом, занимающим особое место в развитии Казахстана, является документ эпохального значения – Стратегия «Казахстан-2050»: новый политический курс состоявшегося государства».

Этот документ – новая идеология казахстанского общества, отвечающая вызовам современного мира и нацеленная на будущее. Как отмечает З.К. Шаукенова: «Послание Президента – это не просто повод для размышлений. Это – настоящий вызов, в том числе и для нашего ученого мира. Ведь теперь предстоит моделировать наше будущее – то, как будет жить страна почти через четыре десятка лет» [2, с. 109]. И это действительно так. Документ, ставший вызовом для научного сообщества Казахстана, объективно выверенный с точки зрения современных реалий и логически ответственно и значимо выстроенный с точки зрения будущего. Он должен, с одной стороны, мобилизовать казахстанское общество

на выполнение поставленных Президентом задач, а, с другой стороны, противостоять вызовам и угрозам извне – в виде глобализации, международного финансового кризиса, культурной экспансии и чуждых Казахстану политических и религиозных взглядов.

На протяжении всей истории нашей молодой независимости каждое Послание Президента народу Казахстана, отличаясь теоретической глубиной и масштабностью задач, четкостью формулировок и блестящей стилистикой выражения, несло в своей основе интегральную идею, которая была актуальна и неразрывно связана с эпохальными событиями времени, в котором созидалась наша независимость. Это были идеи процветания, мира, труда, модернизации, социального созидания и другие, выдвинутые и поставленные в качестве задач для успешного решения во благо всех казахстанцев.

По напряженности задач и высокой планке их осуществления Послание 2012 года, в котором была озвучена новая Стратегия развития Казахстана до 2050 года, в сравнении с прежними Посланиями, – принципиально иное. Оно акцентирует внимание не на одной или нескольких основополагающих идеях, а интегрирует их в общее, масштабное видение нового пути развития Казахстана. Оно излагает принципы и видение нашего будущего в фокусе глобализирующегося мира и его вызовов, в контексте диалога и партнерства цивилизаций, формулирует новый вектор развития всех составных элементов и структур нашего общества, включая и социогуманитарную сферу. Более того, мы можем утверждать, что в Стратегии «Казахстан-2050» глубже и основательнее рассмотрены вопросы социогуманитарного развития, нашедшие отражение в важнейшем направлении нашего движения к будущему, – в формировании нового казахстанского патриотизма.

Стратегия, принимаемая современным казахстанским обществом, стремящимся к осуществлению благородной миссии построения общества процветания и благоденствия, выдвигает новый спектр задач, которые необходимо решить на основе аккумуляции позитивной энергии труда всех казахстанцев. И этот прорыв нашему обществу предстоит осуществить в сложнейших условиях обострения мировой геополитической ситуации, в условиях, когда международное сообщество напряженно решает вопросы о том, каким быть современному миру – однополярным

или многополярным, каким путем идти – новейшим или традиционным, существовать в постоянном конфликте цивилизаций, или развиваться в диалоге и партнерстве цивилизаций?

Современная международная ситуация, характеризующая напряженностью отношений между развитыми и развивающимися государствами, ростом локальных военных конфликтов, имеющих в своей основе борьбу за обладание энергоресурсами, умами людей и территориями, кризисами в экономике и финансовой системе, не может не оказывать влияния на развивающийся Казахстан и на его будущее. Суверенный Казахстан становится неотъемлемой частью глобального мира. Он открыт для сотрудничества, созидательного труда, осваивает историческую территорию как территорию мира и согласия, демонстрирует эталонную модель глобального межконфессионального диалога, евразийскую модель межкультурного взаимодействия. Он так же, как и другие государства мира, должен определиться, в каком направлении будет идти его магистральное развитие, как и каким образом его прошлое и настоящее будут сопрягаться с будущим человечества.

Без решения этого блока вопросов невозможным и крайне затруднительным будет решение внутренних вопросов казахстанского развития. Поэтому совершенно обоснованно и своевременно прозвучал тезис Президента страны Н.А. Назарбаева о долгосрочном периоде вектора дальнейшего развития Казахстана и был сделан акцент на реальности сроков, на которые Казахстан опирается в своем дальнейшем развитии. Эта стратегия, предусматривающая наше развитие в глобальном мире, рассчитанная почти на сорок лет вперед и содержащая в себе глубинную потенцию отвечать на вызовы времени, рассматривает кризис, неустойчивость, дисбаланс не как разрушение, угрозу, а как трамплин и стартовую площадку для нового движения вперед. Вызовы не должны быть исключительно негативным явлением, они – знак нового выбора, нового ответа и нового пути вперед. В таком ключе они рассматриваются в Стратегии «Казахстан-2050», таковыми они должны быть в нашей обновляющейся и развивающейся идеологии, в нашем мировоззренческом прорыве.

Новое видение пути, новая дорожная карта движения вперед, как она была озвучена Президентом, выработывалась в русле ведущих мировых прогнозов прогнозных оценок, в эпицентре

передовых технологий и методик прогнозных решений, в тренде глобального культурно-цивилизационного прогнозирования будущего развития человечества. Как известно, в ООН был представлен разработанный международным коллективом авторитетных ученых и экспертов Глобальный прогноз развития цивилизаций до 2050 года и ряд других прогнозных документов, касающихся отдельных отраслей и областей мирового развития. Они показывают, что управляемое социальное прогнозирование становится практической потребностью времени, оно – залог нашего успешного продвижения вперед.

Что же дает нам прогнозная оценка будущего социально-гуманитарного развития человечества до 2050 года? В чем ее главное содержание, и какое будущее мы должны стремиться построить? Ответы на эти вопросы нам даст сама жизнь, но то, какой она будет в немалой степени зависит от нашей готовности принимать ее со всеми позитивными и негативными факторами развития. А наша готовность отвечать – это наша прогнозная карта будущего развития. В представленном в ООН Глобальном прогнозе развития цивилизаций заложена близкая и понятная казахстанскому обществу парадигма сотрудничества цивилизаций на основе партнерства в осуществлении общемировых задач. И она основана на диалоговой стратегии мировой политики.

Концепция Глобального прогноза была разработана российскими учеными – на настоящий период ведущими мировыми специалистами в сфере интегрального макропрогнозирования совместно с зарубежными коллегами из разных стран мира. Главными организациями проекта выступили: Совет по изучению производительных сил МЭРТ РФ и РАН (СОПС), Институт экономических стратегий (ИНЭС), Международный институт П. Сорокина – Н. Кондратьева (МИСК), Российская академия государственной службы при Президенте РФ (РАГС) и другие. Данный прогноз основывался на освоении теоретического опыта прогнозных проектов, предшествовавших ему, философско-методологическом исследовании положений теории социокультурной динамики П. Сорокина и концепции предвидения Н. Кондратьева, критическом осмыслении концептуальной позиции и теоретических положений Римского клуба, а также прогноза развития мировой экономики В. Леонтьева и других исследователей. Авторы

проекта, освоив огромный массив теоретического материала своих предшественников, стремились учесть прежний опыт и преодолеть недостатки и ограничения проделанной до них работы в области макропрогнозирования и выстроили свою прогнозную картину будущего мировой цивилизации.

В глобальном прогнозе было показано, что будущее вырастает в условиях глубоких трансформаций, характерных для всей мировой эпохи. Современный мир переживает переходное состояние мировой истории, где борются противоположные друг другу тенденции. Мировая система в своем развитии устремлена к новому виду общества – информационному обществу, которое может стать или технократически-информационным, или гуманистически-ноосферным. В мире формируется пятое поколение локальных цивилизаций, и осью мирового развития становится взаимодействие между ними, которое может быть или столкновением и конфликтом, или сотрудничеством и партнерством цивилизаций.

По-прежнему сохраняется разрыв в темпах роста народонаселения, когда в одних странах и государствах идет быстрый рост населения, а в других происходит стагнация, приводящая к депопуляции и быстрому старению населения, что закономерно ведет к расширению и росту миграционных процессов и потоков, напряженности в межцивилизационных отношениях. Многие страны на разных континентах мира ощущают реальные признаки глобального энергоэкологического кризиса. В высокоразвитых странах мира разворачивается технологический переворот, связанный с усилением технологического отставания ряда стран и цивилизаций, возрастает вызванная глобализационными процессами поляризация между богатством и бедностью – взрывоопасной социальной основы глобального конфликта.

Будет ли мир однополярным или многополярным? Будет ли он развиваться инерционно, по отрицательному сценарию или же он выберет позитивный, инновационно-прорывной сценарий развития, основанный на управляемом прогнозировании? В такой мировой ситуации от усилий всех государств и народов зависит то, какая из обозначенных тенденций будущего развития человечества победит, и какой будет мировая цивилизация.

Если сосредоточить внимание на этом, то мы обнаружим, что Стратегия «Казахстан-2050» всем своим внутренним содержанием

ем, напряженностью поднимаемых проблем и накалом задач, которые предстоит решить, пронизана глубокой рефлексией над современным переходным состоянием мировой цивилизации. Если следовать теоретическим положениям и научным разработкам П. Сорокина, то следует признать, что развитие завершившегося XX столетия и начало нового века говорят о кризисе чувственно-социокультурного строя и признаках нового, нарождающегося интегрального социокультурного строя.

Как известно, с точки зрения социокультурной динамики П. Сорокина, существуют три основные формы культурных суперсистем – идеациональная, идеалистическая (интегральная) и чувственная, которые повторяются в тройном ритме последовательности и в различном фазовом порядке. Идеациональный социокультурный строй, характерный для средневекового периода западноевропейской культуры и нацеленный на сверхчувственный мир, был вытеснен чувственным социокультурным строем, преобладавшим в Европе начиная с XV в. Для него характерно то, что культура признает истинной в противоположность идеациональному строю только ту реальность и те ценности, которые чувственно воспринимаемы и не выходят за пределы, очерченные границами чувственного бытия. В то время, как идеациональный строй, наоборот, жертвует чувственным миром во имя сверхчувственного, делая его иллюзорно-истинным и устремляя человека к высшим, божественным ценностям.

Однако XX век показал, что на смену чувственному социокультурному строю идет новый интегральный социокультурный строй – «Неопределенное Многообразие», в котором сверхчувственные, чувственные и рациональные формы существуют в единстве и неотделимы друг от друга. Поэтому в нем, сосуществуя и взаимообогащая друг друга, расцветают наука, философия, религия, искусство и этика, они объединяются в одну интегрированную систему высших ценностей Истины, Добра и Красоты.

Переходный период, в котором происходит смена одного строя другим, отличается противоречивыми тенденциями динамики. Как известно, в последней четверти XX столетия нарастали тенденции разложения, заката, упадка, и они выразились в массовом распространении антикультуры – наркомании, СПИДе, разложении семейных ценностей, росте преступности и терроризма.

Общемировой тенденцией стала глубокая трансформация нарастающего кризиса идеационального социокультурного строя на Востоке и чувственного социокультурного строя на Западе, являющаяся провозвестницей становления интегрального социокультурного строя и на Востоке, и на Западе, но со своеобразными особенностями, присущими обоим. При этом этот процесс проходит неравномерно, как по отдельным составляющим социокультурной сферы, так и по различным цивилизациям.

Согласно Глобальному прогнозу, в ситуации, когда борются противоположные тенденции, возможны два сценария развития событий – инерционный и инновационно-прорывной.

При инерционном сценарии будущего мирового развития будет продлеваться стадия разложения чувственной культуры, углубление ее противоречий на длительный период. В сфере межрелигиозных отношений будут нарастать противостояние, конфликт и международный терроризм, в культуре будет нарастать тенденция унификации и потери самобытности и разнообразия. В образовании будет возрастать тенденция прагматизма и потери креативности, и, наконец, в сфере морально-нравственных отношений будут возрастать признаки моральной деградации, выраженные в росте преступности, сексуальной распушенности, разложении ценностей традиционной семьи и приближении ее дальнейшего распада, а, следовательно, распада и самого человека.

При инновационно-прорывном сценарии развития будет происходить интенсивная трансформация в социогуманитарной сфере развития общества и цивилизаций. В сфере науки будет осуществляться новая научная революция, основывающаяся на новой постиндустриальной научной парадигме, будут повышаться роль и значение гуманитарных наук и возрастать их влияние на принятие стратегических политических решений в глобализирующемся мире. Образование будет становиться все более гуманизированным и лишенным утилитарного прагматизма, в нем будет возрастать целевая установка на развитие творческих способностей человека, открытости инновациям и смелым решениям в ответ на вызовы времени. Со все большей силой будет проявляться ренессанс высокой культуры, сохраняться культурное разнообразие, национальная неповторимость и самобытность культурного развития. Свое органичное место в культуре и культурном про-

цессе займут наука, религия, искусство, философия, межличностное, межконфессиональное и межэтническое взаимодействие на основе высоких принципов ноосферной этики, диалога и партнерства цивилизаций.

Можно с уверенностью утверждать, что Казахстан однозначно выбрал инновационно-прорывной сценарий развития и движется к обществу, основанному на знаниях, постиндустриальной научной парадигме и сохранении культурного разнообразия, к становлению интегрального социокультурного строя, основанному на воспитании толерантности и культуры мира.

Сегодня мы поднимаем ряд сложных проблем и вопросов, связанных с созданием казахстанской идеологии, отвечающей будущему развитию нашей страны. За годы независимости идеологический процесс претерпел ряд изменений. Общество прошло путь от тотального давления и прессинга идеологии в советское время к деидеологизации со значительным ослаблением идеологического процесса, а затем – вновь к осознанию необходимости идеологического обеспечения проводимых в Казахстане реформ. Развитие социально-политических процессов в современном Казахстане показывает, что промахи в вопросах идеологии, идеологического воспитания непременно дадут о себе знать. Поэтому новый стратегический документ, являющийся идеологическим фундаментом всех последующих практических действий, демонстрирует новое понимание важности идеологии в жизни общества и ее воздействие на умы, сердца и поступки людей.

Это – документ, в котором заложено глубокое понимание ответственного и вовремя сделанного ответного шага на новые выдвигающиеся вызовы времени. Они определены как вызовы не только современному Казахстану, но и вызовы, затрагивающие все страны глобального мира, поскольку современность делает нас все более и более зависимыми друг от друга. Для успешного преодоления многочисленных препятствий Казахстану, его гражданам, общественному сознанию в целом необходимо совершить мировоззренческий прорыв, обусловленный, как это отмечается в Стратегии «Казахстан-2050», парадигмальным изменением задач, которые предстоит решить. Эти изменения затрагивают не только и не столько количество этих задач, сколько их качество.

Чтобы совершить очередной мировоззренческий прорыв, кардинально важно расширить горизонты нового видения будущего казахстанского общества, включая в его контекст характер и глубину происходящих в современном мире трансформаций, которые требуют долгосрочного и устойчивого развития. А это значит, что необходимо на практике внедрять парадигму «управляемого развития» – важнейшего инструмента регулирования как экономических, социально-политических, так и духовно-нравственных, культурных процессов в развитии общества.

Стратегия «Казахстан-2050» – это ответ «...на вопросы: кто мы, куда идем и где хотим быть к 2050 году» [1, с. 74]. Она преследует следующие цели: дальнейшее развитие и укрепление государственности; переход на новые принципы экономической политики; всестороннюю поддержку предпринимательства; формирование новой социальной модели; создание современных и эффективных систем образования и здравоохранения; повышение ответственности, эффективности и функциональности государственного аппарата; выстраивание адекватной новым вызовам международной и оборонной политики.

Если политическая элита общества задает вектор будущего развития нашего государства, то возникает вопрос: в чем состоит роль гуманитарного научного сообщества, в первую очередь, философского, в идеологическом процессе и в вопросах управления идеологическим процессом? Как это было и прежде, философия продолжает выполнять свою мировоззренческую функцию, формируя определенный взгляд на мир и человека, и вопросы духовности, духовного развития стоят в центре ее внимания. Поэтому она сохраняет лидирующие в этом процессе позиции в современной социогуманитаристике, тем более, что в Послании подчеркивается: «Мы вступаем в такой период развития нашей государственности, когда вопросы духовности будут иметь не меньшее значение, чем вопросы экономического, материального порядка» [1, с. 106].

Каждый период своего независимого развития Казахстан проходил, преодолевая трудности и сложности трансформационного процесса, направленного на модернизацию всех сфер казахстанского общества, и каждый период обновления решал свои, соответствующие требованиям времени, задачи. Если на первых этапах преобладающее значение имели вопросы перехода к рынку и

к демократической политической системе общества, закрепляемых необходимой законодательной базой, то в последующем более важным стало закрепление этих процессов и придание им необратимого характера, с учетом тех корректив, которые вносила жизнь в эти процессы. На сегодняшний день – это новая парадигма задач, обусловленная вызовами современного мира, которые в сущностном виде сформулированы в новой Стратегии как десять глобальных вызовов XXI века.

Как известно, особую сложность вопросам исторической трансформации и модернизации казахстанского общества придавало то, что процессы построения независимого государства совпадали с историческим разворачиванием процессов глобализации, которые оказались направленными на отмирание наций-государств или на их значительное ослабление. Поэтому при столь исторически малом отрезке независимого развития Казахстану пришлось решать крупномасштабные и эпохально значимые задачи, решение которых не всегда и во всем проходило гладко и безболезненно. Афористически это выражено в Стратегии «Казахстан-2050» так: «Состоявшийся Казахстан – испытание кризисом нашей государственности, национальной экономики, гражданского общества, общественного согласия, регионального лидерства и международного авторитета [1, с. 57].

Период становления нашего суверенитета, в особенности в первоначальной фазе своего развития, показал, что мировоззренческая сфера человека, определяющая его жизнедеятельность и модель поведения в обществе, оказалась во многом вне сферы государственного воздействия. Она стала сферой самоопределения самих индивидов, в ней уже не столь большую роль, как прежде, играли государство и его институты. Общество окунулось в стихию плюрализма. Мировоззренческие ниши, освобожденные государством или ослабленные в отношении государственного управления и контроля ввиду необходимости решать первоочередные экономические и политические проблемы и задачи, начали заполняться разными ценностными установками и взглядами. Они оказались разнообразными и включали в себя ценности формирующегося рынка, демократические установки свободы, открытости и равноправия, признание прав на свободу вероисповедания, возрождение ценностей традиционного общества и др.

Современные идеологические поиски тесно связаны с продолжающимися поисками идентичности в условиях все более глобализирующегося мира, с сохранением культурной самобытности и высокотехнологическим прогрессирующим инновационным развитием, с выработкой казахстанской модели социогуманитарного развития. Их реальным выражением стал курс на развитие нового Казахстана в быстро меняющихся исторических условиях, цель которого – «находиться в тридцатке самых развитых государств мира» [1, с. 74].

Для реализации этой цели необходимо укреплять и развивать экономику, следуя принципу всеобъемлющего экономического прагматизма, возврату от инвестиций и конкурентоспособности; укреплять и развивать казахстанскую демократию и государственность; строить сильное государство и сильную социальную политику; продвигать национальные интересы и укреплять региональную и глобальную безопасность; формировать новый казахстанский патриотизм и т. д.

В Стратегии обоснованы теоретико-мировоззренческие и концептуальные основы новой казахстанской модели социогуманитарного развития и ее гуманистическое предназначение. Показано, что концептуально социогуманитарное развитие Казахстана должно осуществляться на основе творческого и свободного труда, культивировании новой планетарной этики взаимной ответственности и креативного сотрудничества, предполагающей новый образ жизни и основанную на новых индексах качества жизнь. Как отмечается в Стратегии «Казахстан-2050»: «Мы любим страну, мы ею гордимся, если государство гарантирует каждому гражданину качество жизни, безопасность, равные возможности и перспективы» [1, с. 102].

Принципиально важным и исходным в концептуальном понимании сущности и перспектив социогуманитарного развития современного Казахстана является рассмотрение его в качестве мировоззренческого и исторического прорыва в будущее, как модели развития, которая позволяет Казахстану войти в когорту тридцати высокоразвитых стран с высокой степенью безопасной жизнедеятельности и устойчивого развития. Поэтому в новой Стратегии развития Казахстана утверждается: «Казахстан 2050 года – Общество Всеобщего Труда. Это государство с сильной экономикой, где

все делается для человека. Где лучшее образование, лучшее здравоохранение. Где царят мир и спокойствие. Где граждане свободны и равны, а власть справедлива. Там – верховенство закона» [1, с. 108].

Следовательно, главным в социогуманитарном проекте, которым надо руководствоваться, развивая казахстанское общество, должен быть человек. Он – центр и фокус развития казахстанского общества. Его развертывание являет собой разворачивание совокупности человеческих возможностей, с одной стороны, и способность общества изменяться во имя интересов человека – с другой. Именно такой исходный тезис и парадигмальная установка полагаются нами в видение модели социогуманитарного развития современного казахстанского общества.

Только лишь в том случае, когда человек, его многообразные способности будут реализовываться посредством соответствующих институтов, созданных для его развития, а не тогда, когда человек становится средством служения и подчинения им, он будет развиваться в подлинном человеческом смысле. В свою очередь, социальные, экономические, правовые и другие институты, функционирующие в обществе, будут соответствовать своему действительному предназначению и будут «правильными», если они окажутся способными реализовывать сущностный смысл человеческого бытия и предназначение человека.

Государство в настоящее время берет на себя функции регулятора идеологических разногласий в нашем обществе путем нахождения определенного баланса разных интересов. Но, если оно стремится к тому, чтобы стать подлинным выразителем чаяний всех казахстанцев, а значит, быть гарантом доверия к нему, а государственная идеология стремится быть действительной идеологией общества, не вырождаясь в продукт тоталитаризма, государство должно быть не только социальным государством, но и государством нравственным. «Жизненно важно, – провозглашается в Стратегии, – чтобы цели государства и гражданина совпали по всем основным направлениям. Это и есть главная задача государства. Граждане доверяют государству только тогда, когда есть перспектива, есть возможности для развития личного и профессионального роста» [1, с. 101].

Казахстанская модель социогуманитарного развития, и в этом заключаются ее особенность и высокое предназначение, должна

исходить из того, что вектор прогрессивного развития человечества заключается в эволюции социализированности и нравственности. В этой эволюции изменяются формы организации сообществ и государства. Но высшей целью государства должно стать культивирование нравственных форм общежития, поэтому высшей формой организации государства должна быть нравственная форма.

Нравственность есть мера человечности каждого индивида, она же – мера человечности государства. Концепт «нравственное государство» должен стать императивом развития государства, которое в своей многообразной и разносторонней деятельности доминантно целелеполагает преобладание в общественных отношениях нравственных ценностей и мотивов. Уважение чести и достоинства человека, признание жизни как ценности, безопасная жизнедеятельность человека – вот главные векторы движения к «нравственному государству».

Казахстан строит продуманную стратегию социокультурного и духовно-нравственного развития нашей страны. Она необходима для того, чтобы сохранить свою идентичность, самостоятельность и независимость в условиях стирания границ между государствами и странами. Речь идет о том, что волнует многих ученых, политиков, общественных деятелей, – как в условиях глобализации обезопасить духовно-нравственное и культурное развитие, определив собственный путь развития и сохранив уникальность Казахстана, его культурное разнообразие, оставаясь при этом полноценным партнером и участником общемирового процесса?

Одним из путей, ведущих к этой цели, является путь, опирающийся на опыт и духовное достояние прошлого, который может стать опорой в духовно-нравственном наполнении казахстанской идеологии на современном этапе. Поэтому важным моментом движения к этой цели является исследование того, насколько возможно вписывание идей и идеалов прошлого в контекст современной действительности и насколько провозглашенные в прошлом идеалы развития человека и общества могут стать составной частью идеологического процесса в современном Казахстане? Могут ли они способствовать мобилизации энергетического потенциала движения вперед в казахстанском обществе и, тем самым, стать историко-философской опорой в разработке казах-

станской идеологии эпохи постиндустриального развития и глобальных изменений? Могут ли эти идеалы выполнять функцию идеологических регуляторов в социогуманитарном развитии современного Казахстана, а также быть идеологическими конструктами в процессе обновления казахстанского общества?

В русле поставленных вопросов и поиска ответов на них принципиальное значение приобретает воспитание казахстанского патриотизма на основе воспитания историей, на фундаменте культуросозидающих достижений в «потоке истории» Казахстана, на казахстанском опыте построения поликонфессионального и полиэтнического общества. Казахстанский патриотизм является той скрепляющей основой, которая должна объединить все общество, и где традиции и культура выступают в качестве генетического кода нации.

Генетический код нации не дает обществу забыть свои истоки, и он является гарантом сохранения идентичности в быстро меняющихся условиях современности. Культурный код позволяет сохранить уникальность и самобытность, не потеряться в многообразии культурных влияний и зависимостей на перекрестках истории, пространства и времени. Формируясь и оттачиваясь в историческом времени, в его потоке, генетический код нации дает возможность ей, взаимодействуя, пересекаясь, переплетаясь и соприкасаясь с другими культурами и культурными мирами, оставаться собою и быть в то же время открытой другим сообществам и миру.

Наиболее близкой Казахстану не только территориально, но и ментально, культурно является Россия. Россия так же, как и Казахстан, проходит сложный путь своего развития и стремится реализовывать идеологию не догоняющего, а органичного, устойчивого развития. При этом она также ориентируется на опыт западных стран, на свой исторический опыт, опыт стран Востока. И в России, и в Казахстане все больше актуализируется и принимается к руководству евразийский проект, но он, вместе с тем, и по-разному оценивается научным сообществом.

В Казахстане евразийский проект рассматривается в позитивном ключе, обосновывается как одно из неотъемлемых условий интеграционных процессов между Казахстаном и Россией, в то время как в России он имеет неоднозначную оценку и подвергается

ется идентификации по деструктивным последствиям в случае своей реализации. В частности, можно отметить следующие возражения в отношении евразийского проекта, какие видятся российским представителям общественно-политической мысли в качестве несущих деструктивный потенциал. Во-первых, идеологическое конструирование евразийства актуализирует в большей степени азиатскую геополитическую парадигму российской государственности. Концепт «Великая Евразия», в котором уравниваются этнокультурные и этноконфессиональные общности «Великой степи», нивелирует такие государствообразующие факторы России, как православие и русская национальная идентичность. Во-вторых, традиционная государственная модель «русский центр – национальная периферия» оказывается нелегитимной, что при соответствующих условиях и соответствующей логике способствует развитию центробежных сил в российской государственности, возможности осуществления конфедеративного реформирования России.

В казахстанской же литературе по евразийству большее внимание уделяется европейской парадигме казахстанской государственности, и она отражена в «казахстанском пути в Европу», во внедрении в образовательный процесс европейских стандартов образования, в широком распространении европейской культуры и ее стандартов жизни. В меньшей степени уделяется внимание «азийному» компоненту, тюркском контексту, имеющему для нас большое значение. «Нам следует, – подчеркивает глава государства Н.А. Назарбаев, – оберегать нашу национальную культуру и традиции во всем их многообразии и величии, собирать по крупицам наше культурное достояние» [1, с. 105].

Если мы в своей идеологии исходим из тезиса: «Не забывать истоки», то тюркский контекст должен быть самым серьезным образом исследован философским сообществом, которое практически не занималось этим, ярким свидетельством чего является отсутствие до недавнего времени вообще понятий «тюркская» и «казахская» философия, заменявшихся «историей общественной мысли Казахстана». Он важен и для интеграционных процессов в Центральной Азии, и для консолидации казахстанского общества.

Если мы ведем речь о конструировании культурного пространства современного Казахстана, то такой идеологический

концепт, как «культурная память», где наиболее ярко проявляет себя тюркский контекст, играет и познавательную, и ценностную, и воспитательную роль. Задача философов заключается в глубинном, основанном на всем необходимом для этого передовом методологическом инструментарии, исследовании богатства тюркской культуры.

Человечество подняло на высочайший уровень греческие мифы, еврейские притчи. Мы обладаем огромным, совершенно не осмысленным в этом отношении устно поэтическим богатством, общим для всех тюркоязычных народов и имеющим значение для казахской культуры. Не подняв глубинный пласт культуры, таящийся в сказках и преданиях, притчах и легендах, ставший источником философских воззрений Степи, нам трудно будет ставить и решать вопросы идентичности во всех ее проявлениях. Как утверждается в новой Стратегии: «Мы должны совершенствоваться, мы должны быть достойными людьми, и только тогда нас будут уважать, будут уважать нашу историю, культуру, традиции, язык» [1, с. 103].

Тюркский период является важным и значительным для понимания культуры казахов. В это время складываются основные понятия, мировоззренческие универсалии, характеризующие специфику отношений человека-номада к миру. Мировоззренческое ядро, сформировавшееся в тюркский период, сохранилось в составе ментальности казахов, несмотря на более поздние, привнесенные исторические и культурные наслоения. Это очень важно для понимания дискуссии вокруг вопроса об аутентичности, оригинальности ислама в культуре казахов. Не прояснив и не уяснив себе сущность и особенности тюркской культуры, менталитета, философского мировоззрения, мы не до конца и с трудом пойдем дальнейшую культурную трансформацию, произошедшую в Великой степи. Мы не пойдем, как и почему произошел исламо-тюркский культурный синтез, и религиозный в том числе, почему через суфийские взгляды казахский народ принял ислам, почему и в какой форме суфизм стал идеологией казахской элиты – ханов и биев.

Неотъемлемым фактором идеологического конструирования культурного пространства, органично связанным с культурной памятью, является культурный символизм. В формировании

исторического сознания нашего народа успешным культурным проектом стал социокультурный проект «Аль-Фараби». Это – действительно культурный символ Казахстана, «сконструированный» казахстанскими учеными, символ высочайшего мирового уровня, признанный Востоком и Западом, произведенный научным сообществом, распространенный и продолжающий жить. Если культурные символы высокого нравственного уровня станут неотъемлемой частью современной идеологии Казахстана, в особенности, опирающиеся на тюркский компонент, его древнюю историю и культуру, которые не связаны с противоречиями современного мира, то, возможно, в обозримом будущем мы будем иметь большой консолидирующий и воспитательный эффект от их внедрения.

### **1.2 Идеалы аль-Фараби и их значение для социогуманитарного развития современного Казахстана**

Как показывает история человечества, социально-политическая мысль с давних времен обращается к образцам лучшей жизни и высказанным по этому поводу суждениям ее великих представителей. Образцы лучшего исторически закрепились в понятии идеала, которое означает высшую степень совершенства и ценностно-должное. Оно выполняет функцию определения нормативного, а потому играет важную роль в познавательной, религиозной, социальной, нравственной и эстетической сторонах жизнедеятельности человека и общества.

Идеал отражает особое состояние сознания, которое нацелено на эталон, устремлено к нему как самоценностному феномену и высшей цели. Поскольку идеал выражает стремление человека или общества к тому, какими они должны быть, и к тому, что наиболее совершенно и потому является благом, постольку в разных аспектах жизнедеятельности человека и общества это стремление проявляет себя по-разному. Он проявляет себя как стремление к Истине в познании, как стремление к Добру в морали, как стремление к Красоте в эстетике, но при этом все стороны и аспекты этого феномена внутренне взаимосвязаны. Идеал есть целостность, единство в многообразии, полнота, завершенность.

Наличие в сознании человека или общества установки на принятие идеального образца поведения, деятельности, творчества обуславливает также наличие убеждения и веры в правоту такой установки, т. е. требует свободного и осознанного выбора такого образца. Человек является свободным, если он живет и действует в соответствии с той целью, которую он перед собой поставил, а не в соответствии с той целью, которая ему навязана извне. Человек не может быть орудием чьих-то интересов и манипуляций, он также не может быть пассивным существом, принимающим давление каких-либо внешних обстоятельств. Человек тогда выступает как свободный человек, когда он сознательно делает выбор в пользу блага человечества и поступает в соответствии с таким пониманием и выбором.

Именно поэтому в истории философии важен интеллектуальный опыт тех мыслителей, которые, осознавая значимость личности и индивидуальности, говорили о совпадении личностного устремления к благу с его общественным значением для индивида. Выбор мыслителей в пользу блага всех, поставленного в зависимость от блага каждого человека, являясь важнейшей интеллектуальной задачей, озадачивал не одно поколение философов. Поступок, совершаемый в соответствии с выбором, сделанным на основе знания, был верным или нет? Мог ли он быть иным? Можно ли к практическим деяниям, имеющим ценностное измерение и ценностную значимость, применять гносеологические критерии? Как можно избежать зла? Это – лишь малая толика вопросов, которыми озадачивалась философия.

Уже в древнегреческой философии вопрос нравственного совершенства был рассмотрен в тесной взаимосвязи и увязке с вопросом о правильности, истинности познания человека, поставлен в зависимость от интеллектуального совершенствования. Нравственный идеал совершенствования рассматривался как идеал интеллектуального совершенствования. Человек должен поступать в соответствии со своим сознательным, а, значит, сделанным на основе истинного знания об общезначимых ценностях выбором, который поэтому и является свободным выбором человека. Об этом говорил Сократ и после него Кант, об этом в средневековой исламской культуре говорил аль-Фараби.

В энциклопедическом наследии мыслителя представлены идеалы нравственной, эстетической, познавательной культур, а

также социально-политический идеал, который в общественно-политической мысли исламского Востока стал непревзойденным примером «добродетельного города» на многие века. Идеалы Добра, Истины, Красоты, Справедливости и Счастья в философской мысли народов Ближнего и Среднего Востока, а в последующем – и Центральной Азии имеют своим истоком идеалы Абу Насра аль-Фараби.

Если в современном Казахстане встает вопрос о генетическом коде нации, то применительно к интеллектуально-духовному наследию мыслителя ответ на него должен заключаться в том, что наследие аль-Фараби имеет для нас первостепенное значение, так как оно соединило в себе на основе тюркской культуры лучшие образцы исламской и античной культур. Выходец из тюркской среды ассимилировал в своем творчестве исламский контент и античный источник средневековой философии, показав тем самым пример возвышения тюркской культуры на основе культурного взаимодействия и диалога разных культурных миров.

Философия изначально является авторской. Как личность, чья биография органично и целостно соединилась с тюркским миром, с его глубинными ментальными слоями, как мыслитель, обративший свой взор на предшествующую глубокую философскую традицию, и как человек, чья жизнедеятельность протекала в условиях исламского мира, аль-Фараби стал частью генетического кода нации. Его идеалы воплотили лучшее в мировой истории, поэтому его наследие так важно для нас, и оно должно стать матрицей нашего духовного и интеллектуального движения к тем возвышенным идеалам, которые стоят перед нами как цель нашего социогуманитарного развития.

В Стратегии «Казахстан-2050» перед интеллигенцией ставится задача «...показывать и создавать новых героев нашего времени – тех, на кого должна будет ориентироваться наша молодежь» [6, с. 106]. В 60–70 гг. XX в. казахстанская интеллигенция усилиями многих ее деятелей, в числе которых были ученые, писатели, художники, такие, как А. Машани, А. Касымжанов, М. Ауэзов, А. Алимжанов и другие, сделала имя аль-Фараби культурным символом Казахстана, символом высочайшего исторического значения.

Наследие аль-Фараби известно и Востоку, и Западу, он стоит в одном ряду с наследием величайших философов мира, и в гале-

рее философских портретов мира он занимает достойное место. Библиографическая база фарабиеведения – яркое свидетельство этому. Это работы ученых стран Востока и Запада – Д'Эрланже и Э. Розенталя, Р. Вальцера и Д. Данлопа, А. Эхвани и О. Амина, И. Мадкура и М. Хортена, Б. Гафурова и А. Касымжанова, М. Хайруллаева и Х. Улькена, А. Машани и М. Бурабаева, С. Сатыбековой и Г. Шаймухамбетовой и др. Они показали, что идеалы аль-Фараби отразили общечеловеческие ценности и высшие смыслы бытия человека, поэтому они близки пониманию представителей разных культур и этносов.

Если казахстанская интеллигенция второй половины XX в. с патриотическим энтузиазмом вводила имя аль-Фараби в мировоззренческий дискурс и культурный код нашей страны, выдерживая «притязания» других центрально-азиатских республик на этот символ, то настоящее время, требующее не забывать истоки, обязывает молодое поколение приумножить это национальное достояние. Поэтому казахстанское фарабиеведение делает новый виток в своем развитии в свете тех парадигмальных задач, о которых говорилось выше.

Как известно, до периода независимости казахстанская философия развивалась в русле приоритетов советской философии, где в изучении наследия аль-Фараби преобладала античная парадигма исследования, которая объяснялась европоцентристской установкой в объяснении возникновения феномена философии не только на арабо-исламском Востоке, но и вообще в мировой культуре. С обретением независимости, когда произошел отход от атеистических установок советской философии, ученые обратили серьезное внимание на религиозный исток средневековой философии, и, как результат этого, в изучении философии аль-Фараби восстановилась в правах исламская исследовательская парадигма.

Обращение к проблеме истоков, мировоззренческих оснований, культурных и идейных начал философии аль-Фараби в посттоталитарный период происходило в контексте развивающегося процесса национального возрождения и открытости к сотрудничеству и взаимодействию с исследовательским корпусом ученых разных стран и различных культур. На смену традиционным исследовательским парадигмам изучения философии аль-Фараби – античной и исламской – пришла тюркская.

Еще средневековые историки-библиографы Ибн аль-Кифти, Ибн Аби Усайбиа, Ибн Халликан упоминали о тюркском происхождении аль-Фараби. Задача сегодняшнего дня – всесторонне исследовать этот исток. Ученых все более и более интересует тюркский исток философии средневекового мыслителя, его связь с исламским началом философии. Подобный поиск продиктован теми задачами, которые обнаруживает перед учеными-обществоведами и комплексом социогуманитарных наук Стратегия «Казахстан-2050», говоря о новых рубежах этно- и культургенеза казахского народа.

Прослеживая цепочку исторического развертывания генетического кода нации, мы обнаруживаем мировоззренческое приятие ислама тюркскими народами в той мере, в какой он отвечал их духовным исканиям. Ислам в Казахстане принял особенную форму, отличавшуюся своеобразным свободомыслием и не столь сильным давлением догматического богословия. Философия аль-Фараби, оказавшаяся не подвластной догматическому мышлению религиозной эпохи, имела своей причиной в этом процессе тюркский исток. Тюркская ментальность и духовная культура были рождены кочевым образом жизни, основывались на единстве человека с природой, экологически ценностном образе жизни, который длительное время сохраняло кочевое общество и закрепляло тенгрианское мировоззрение.

Казахская ментальность в своей концептуальной структуре и дискурсе закрепила концепты свободы, справедливости, коллективизма, солидарности, равенства и счастья, которые исторически оформились в древней тюркской культуре и оказали свое влияние на процессы институализации традиционного казахского общества. Специфические экономические и геополитические условия, в которых происходили формирование и становление казахского общества, его культуры, обусловили кочевнический способ хозяйствования со своеобразной кочевнической демократией, не приемлющей кабалу деспотической власти и раболепия по отношению к ней, каковое мы наблюдаем в других традиционных обществах Востока. Казахское национальное самосознание и ментальность отличались свободолобием – сильнейшей установкой, сформировавшей ценностные устои казахского традиционного общества, а также правовой культурой, основы которой были заложены институтом обычного права.

Эти же установки были внутренне и глубинно присущи взглядам аль-Фараби. Просторы степи, широко простиравшейся перед взором юного аль-Фараби, раздвигали горизонт любознательного интереса будущего ученого-энциклопедиста, рождая желание заглянуть дальше и увидеть больше, чем это было возможно в условиях повседневности. Единство человека с природой, соотносящееся с кочевым образом жизни, обуславливало заинтересованное изучение природного мира. В зрелом философском мировоззрении аль-Фараби оно вылилось в закономерный интерес к науке и научному знанию о природе, которое давали астрономия, физика, география, математика и медицина тех лет.

Жизнь аль-Фараби, сопряженная с географической переменой мест, повседневными наблюдениями над жизнью разных регионов средневековой исламской ойкумены, пересечение и встреча с разными культурами и культурными мирами, о которых философ запоминающе ярко говорит в «Большой книге о музыке», развивала его ум, склонность к глубоким размышлениям и не позволяла останавливаться на достигнутом. Она требовала интенсивных и постоянных интеллектуальных занятий, преодоления узких рамок обыденности и ограничений, выхода на планетарный, общечеловеческий и универсальный уровень осмысления проблем.

Вопрос о тюркских основаниях философии аль-Фараби, актуализированный современной казахстанской реальностью, интенсивно исследуется представителями его философского сообщества. И, как любой сложный вопрос, он неоднозначно и по-разному решается в литературе. В поисках ответов на данный вопрос выявляются разные авторские позиции и прослеживаются различные философские подходы, которые поляризуются от принятия тюркского истока наследия аль-Фараби до его отрицания.

Многие авторы в своих исследованиях подчеркивают, что исторически складывавшееся на территории Казахстана миропонимание было связано с различными идейными и культурными влияниями. Так, например, Ж.К. Каракузова и М.Ш. Хасанов утверждают, что «культурологический феномен Казахстана выдержит любые испытания. Его закалили, но не разрушили взаимоотношения с индоиранской, китайской, византийской, арабской, тюркской, монгольской, славянской цивилизациями, его не раз-

валили события сложнейшей этнополитической истории. Все это лишь укрепляло дух народа, переплавляя и ассимилируя все ценное в горниле исконно степных традиций» [3, с. 5]. Устойчивость этого духа, полагают они, была заключена в том самом кочевом образе жизни, который длительное время подвергался осуждению в рамках европоцентристских мировоззренческих установок и оценок, считаясь «антицивилизационным», и характеризовался ими как невежественный и потому разрушительный.

Сформировавшемся на территории Казахстана мировоззрению в древний период был присущ мировоззренческий плюрализм, что отмечают многие ученые. Он был обусловлен встречей разнообразных культур и воззрений – буддизма и зороастризма, христианства и ислама, язычества и монотеистической религиозности. Как показал в своих исследованиях С.Н. Акатай, это мировоззрение было продуктом «естественного» образа жизни в условиях единства с природным миром [4, с. 32–41]. Именно поэтому оно, отвечая сущности и запросам повседневного быта кочевника, было устойчиво к иным влияниям, сохраняя традиции и обычаи предков и противопоставляя их иным духовным и культурным ценностям. «Казахи, – пишет С.Н. Акатай, – были народом реалистичным и практичным, что нашло отражение в его традиционных воззрениях. Вероятно, поэтому, ни одна чужая религиозная концепция, поражавшая порой своей универсальностью и всеобщностью людей других регионов мира, объединившая разные народы, исторические судьбы которых были не только различны, но и антагонистичны, не находила отклика в сердце кочевника» [4, с. 51]. Поэтому ментальным центром и ядром его синкретического мировоззрения оставалось тюркское, на которое наслоилось впоследствии как наиболее позднее исламское мировоззрение, принятое в той форме, которая наиболее соответствовала условиям номадического образа жизни и степной цивилизации.

В противоположность этой точке зрения Н.Д. Нуртазина считает, что «некорректно делать акцент на «тюркскости» культурных истоков самоопределения и самоидентификации мыслителя...». В вопросе о том, имело ли место тюркское влияние на философию аль-Фараби, она, акцентируя преимущественным образом общегуманитарную, воспитательную направленность его творчества, считает аль-Фараби маргиналом – в силу отсутствия четкой куль-

турной привязанности. Соответственно, она не видит достаточных оснований для выделения самостоятельной, обособленной тюркской составляющей в его творчестве. «Справедливо говорить об арабо-ирано-тюркском синкретизме как подлинном культурном истоке аль-Фараби», с акцентом на иранском влиянии, полагает Н. Нуртазина. Она считает, что «феномен аль-Фараби – во многом плод саманидского культурного ренессанса (как составной части общемусульманского ренессанса IX–X веков)» [5, с. 61].

Напротив, Н.Г. Аюпов акцентирует тюркские мировоззренческие и философские традиции в творчестве Второго Учителя, не отвергая их трансформацию под воздействием ислама и античной философии. Он пишет: «Взгляды любого мыслителя нельзя рассматривать без связи с условиями эпохи, в которой он жил, но при этом нельзя и рассматривать их без связи с мировоззренческими идеями той культуры, из которой он вышел. ... И, человек, как представитель своей этнической культуры, несет в себе архетипику этой культуры, которая, собственно, и дает возможность реализации его как в собственной культуре, так и в межнациональном, культурном пространстве» [6, с. 382].

Таким образом, в этой позиции подчеркивается тюркское основание и тюркские архетипы культуры в мировоззрении аль-Фараби. Такая исследовательская позиция находит своих сторонников в последнее время и формируется в самостоятельное направление исследования. Несомненно, что она перспективна и соответствует актуальным устремлениям казахстанской гуманитарной общественности в поисках культурных оснований и определения аутентичности казахской культуры.

Тюркская культура, представителем которой по рождению является аль-Фараби, выработала свои мировоззренческие ориентиры и первичные категории, принципы бытия и осознанные ценности мироздания. Эти ценности, воспринимаемые с самого детства, во многом обуславливают становление человека как личности. Если исходить из этого тезиса, то творчество аль-Фараби действительно имеет одной из своих предпосылок достижения тюркской кочевой культуры, для которой были характерны открытость иным культурным мирам и способность перерабатывать иные культурные влияния и ценности в соответствии с собственными потребностями и основополагающими ценностями.

Тюркские корни философии аль-Фараби не всегда и не во всем проявляются напрямую, но они в ней присутствуют, как говорят ученые, на уровне архетипов. «Фараби, – пишет Г.Т. Телебаев, – как известно, формировался в философских традициях арабоязычного перипатетизма и неоплатонизма, обучаясь в философских школах Багдада и Дамаска. Вместе с тем, нельзя не отметить несомненного влияния (возможно, и на генетическом уровне) тюркской мыслительной традиции и архетипов древнетюркской ментальности» [7, с. 337].

Тюркское влияние прослеживается С.Ш. Аязбековой и Н.Г. Аюповым в космологических взглядах мыслителя, в представленной им структуре мироздания. Так, С.Ш. Аязбекова полагает, что концепция эманации аль-Фараби отличается от исламской концепции сотворения мироздания наличием в ней тенгрианских представлений, определивших космоцентризм казахской картины мира. Она считает, что и аль-Фараби, и Коркыт ата – один – в научном плане, другой – в ритуально-космогоническом – отразили одну картину мира, где музыка занимает связующе-систематизирующее место. Гармония мира определяется гармонией музыки [8, с. 375–376, 9, с. 104–105].

В свою очередь, Н.Г. Аюпов, утверждая, как и С.Ш. Аязбекова, тюркское влияние на космологию аль-Фараби, показывает, как идеи подлунного мира и Неба как начала жизни в философии аль-Фараби перекликаются с натурфилософией тенгрианства. Согласно его позиции, «...аль-Фараби обосновал, что Небо – не просто одна из пяти материй. Он показал единство его трансцендентальности и то, как оно объемлет природу, тем самым выразив древнетюркскую традицию поклонения Небу как Началу Жизни, Началу Природы. При этом взгляды аль-Фараби расходятся со взглядами Аристотеля (у которого к четырем первоэлементам добавляется эфир), что является прямым подтверждением самостоятельности тюркских философских традиций» [6, с. 384].

Представленные заключения носят новаторский характер, принимаются не всеми авторами, так как требуют дальнейшего теоретического углубления позиций. Более плодотворным и адекватным, согласно исследовательским предпочтениям, выглядит поиск тюркских оснований в социально-этической сфере. Именно здесь, подчеркивает Г. Телебаев, мы можем наблюдать

ощутимое присутствие «туранских мыслительных элементов» в содержании философских идей аль-Фараби. Оно прослеживается казахстанскими учеными в концепции счастья, в учении об идеальном правителе, в этических взглядах мыслителя.

Как известно, главной проблемой, разрешаемой аль-Фараби в процессе развертывания своего социально-политического идеала государственного устройства и его жизнедеятельности, является проблема достижения счастья – как отдельно взятыми гражданами государства, так и самого государства. Аль-Фараби пишет несколько трактатов, специально посвященных этой теме, а также ряд других, среди которых эта тема имеет место, среди них «Указание пути к счастью», «О достижении счастья», «Гражданская политика», «Трактат о взглядах жителей добродетельного города». Н.Г. Аюпов полагает, что именно тюркская традиция обусловила данный приоритет в теоретических разработках мыслителя, поскольку в тенгрианском мировоззрении понятие «күт» является центральным. Тенгри, олицетворяющий собой творческое начало, источник жизни, не только «распределяет» жизнь и время, дарует судьбу, но и «распределяет счастье» [6, с. 385]. В этом контексте счастье рассматривается как дарованная Тенгри животворящая сила, жизненная энергия.

Н.Ж. Шаханова, рассматривая эту проблему в контексте сравнительно-сопоставительного анализа тюркской и персидской культур, подчеркивает это первичное значение понятия «күт», полагая, что в дальнейшем оно все более стало принимать социальное значение в качестве «изобилия», «благополучия», «счастья, соединенного с богатством». «Впоследствии, – пишет она, – на эту идею наложилось широко распространенное на мусульманском Востоке понятие береке (из арабского берекет – «изобилие», «благо»), ставшее частью парного словосочетания «күт-береке». Повидимому, это был следующий этап в развитии понятия «күт», усиления абстрактного начала и сложения на его основе комплекса идеологических абстракций» [10, с. 28–29].

Таким образом, интенциональным началом фарабиевской экспликации идеи счастья были то значение, место и роль, какие счастье занимало и играло в тюркской культуре. Но оно, будучи исходным началом, было обогащено аль-Фараби философским пониманием, которое на тот исторический период было пред-

ставлено в завоеваниях античной культуры и развивалось в лоне преобладающего влияния исламского мировоззрения.

Заложенные в тюркском мировоззрении представления о формах социального общения, соответствующие условиям преобладания традиции и обычая, повлияли на концептуальную представленность аль-Фараби идеала государства и государственного управления. Они оказали свое влияние в той мере, в какой это могут сделать идеи, основанные на приоритете общего над индивидуальным, акцентирующие роль и значение общего, зависимость жизни индивида от жизни социального целого. Идеалы Добра, Справедливости, Счастья, Красоты, ставшие предметом философских размышлений средневекового мыслителя, как мы можем судить, остаются в поле зрения и наших современников. Они актуальны и для сегодняшнего дня, так как Казахстан строит новое будущее, зиждущееся на вечных, общечеловеческих ценностях.

Принципами, которыми необходимо руководствоваться при построении проекта нового социогуманитарного развития Казахстана, являются сохранение культурного разнообразия в казахстанском обществе и преобладание духовных ценностей. Абу Наср аль-Фараби осуществил теоретическое построение своего «социогуманитарного проекта» на основе диалоговой стратегии, своего внутреннего экзистенциального диалога с разными культурами и культурными мирами. Он осмыслил эту не менее важную для его эпохи, чем для современной, проблему и в логико-гносеологическом, и в онтологическом, и социальном планах. Диалог, открывающий путь к Первосущему, к сердцам других людей, являлся основой не только поиска истины, но и утверждения идеалов Добра и Красоты, нравственного совершенствования – как отдельного человека, так и общества в целом.

Его творческий опыт стал гуманистическим образцом возвышения человека и построения «Добродетельного города». Его наследие нацеливает нас в современных преобразованиях руководствоваться теми идеалами развития, которые воспитывают подлинного человека, обладающего высокой нравственностью и духовностью, богато осваивающего и развивающего художественно-эстетическую и интеллектуальную культуры. Поэтому этот исторически осуществившийся опыт нуждается в новом переосмыслении, так как его позитивное ядро и содержание имеют мировоззренческое,

ценностное и практическое значение для перспектив казахстанского социогуманитарного развития, сохранения культурной идентичности и налаживания толерантного и открытого диалога между разными культурами, этносами и конфессиями Казахстана.

Поскольку в ракурсе исследовательского интереса заложено изучение условий и возможности применения ценностно-смыслового и общечеловеческого содержания императивов аль-Фараби, постольку отметим узловые и актуальные для современного социогуманитарного развития Казахстана мысли средневекового философа. Это – определенная близость творчества аль-Фараби к решению современных проблем социогуманитарного развития, в силу того, что их решение, равно как и постановка задач, связаны с развитием поликультурного и полиэтнического общества.

Как известно, аль-Фараби разработал философскую концепцию диалога в ее онтологическом и логико-гносеологическом планах. Ее содержание мы находим в таких произведениях, как «Диалектика», «Книга букв», «Об общности взглядов Божественного Платона и Аристотеля». Она имеет позитивный потенциал в качестве исторической модели теоретического обоснования диалога культур и формирования культуры согласия в обществе. Эта модель исторически близка казахстанскому обществу, потому что Казахстан был и остается тем регионом, где проживают представители разных этносов и культур. Он открыт другим культурным мирам и сотрудничеству на основе партнерства и уважения прав иных культур.

Осмысление и построение социогуманитарного проекта аль-Фараби осуществлялось в условиях религиозно ориентированного общества. Казахстанское общество испытывает повышенный интерес к религии, ее истории, и в особенности к исламу, так как Казахстан исторически связан с ним и является зоной его распространения. Этот интерес проявляется в том, что государство в условиях демократизирующегося общества, а также глобальных процессов современности стало по-иному относиться к религии, деятельности религиозных объединений и организаций. Мы видим, как наука и философия отходят от тотальной критики религии, как понятие духовности входит в научную сферу.

Аль-Фараби сформулировал главные принципы, на которых должны строиться отношения между государством и верующими. Это – толерантность, признание веры и знания в каче-

стве смысложизненных способов бытия человека, правомерность философии и религии быть регуляторами общественной жизни, каждой со своей ролью в ней, и сосуществовать друг с другом в условиях многоликого и разноконфессионального общества.

Все это актуально для современного Казахстана, поскольку он – поликультурное образование, и казахстанское общество мировоззренчески разнообразно. «Мы должны, – отмечается в новой Стратегии, – научиться жить в сосуществовании культур и религий. Мы должны быть привержены диалогу культур и цивилизаций. Только в диалоге с другими нациями наша страна сможет достичь успеха и влияния в будущем» [1, с. 72].

Особое значение для социогуманитарного проекта развития Казахстана имеет теория государства аль-Фараби, представленная им как выражение гуманистических идеалов духовно-нравственного совершенства человека и общества. В нем аль-Фараби показал, какими должны быть идеальное государство, идеальный правитель, олицетворяющий собой совершенную личность, и идеальное управление, приводящие к благу государства и счастью отдельного человека. Этот актуализирующийся ресурс социально-политического идеала аль-Фараби приобретает особое звучание в контексте нового политического курса Казахстана, когда «сильное государство занимается не политикой выживания, а политикой планирования, долгосрочного развития и экономического роста» [1, с. 60].

Не менее актуальны для современности и другие, поднятые аль-Фараби, проблемы социогуманитарного развития, как-то:

- преодоление невежества и создание общества просвещенных людей, говоря современным языком, «высокоинтеллектуального общества», ведь именно «невежественные города», жители которых не обладали истинным знанием, истинными взглядами, подвергались философом острой критике;

- проблема формирования мировоззрения граждан государства и проблема формирования идеологии государства, исследование их регулятивных функций в жизнедеятельности людей и государства, в способности воздействовать на жизненные установки личности;

- воспитание культуры согласия, умение жить и трудиться в обществе, где приоритет не отдается индивидуальному эгоизму, равно как и коллективному тоталитаризму, а устанавливается

гармоничная связь и сотрудничество, соответствующие природным задаткам и социальной роли и статусу в обществе;

- роль нравственного воспитания и законотворчества, их единство, рассмотренные в плане того, что «закон – это путь к благам и ... законодателю следует приложить усилие в укреплении воспитания» [11, с. 165]. И «если город не имеет в своем узаконении подлинной любви, полной воспитанности, совершенного ума, то участью его будет гибель и разложение, а если ему сопутствуют эти три [добродетели], то в итоге он придет к благу и счастью» [11, с. 169];

- единство Истины, Добра и Красоты, воплощенные в божественном творении, и следование им в жизненных устремлениях человека, где интеллектуальное совершенство есть совершенство духовное и эстетическое. Воспитание человека в гармонии с самим собой и другими людьми;

- проблема достижения счастья, поставленная в ракурсе индивидуального развития личности и в ракурсе исследования общественных отношений. Аль-Фараби развивает концепцию, избегающую центрированности на индивидуалистически-эгоистической этике общественных отношений. Она нацелена на «согласованное проживание» жителей Добродетельного города, формирование жизнеутверждающей мировоззренческой позиции, в отличие от современных концепций, направленных на пессимизм, бегство и уход от социальной жизни.

Сейид Мухаммад Хатами делает знаменательный вывод относительно социально-политических взглядов аль-Фараби, заключающийся в том, что политическая философия мыслителя оказалась на таком высоком уровне, на какой по разным причинам не смогли подняться ни его современники, ни его последователи в исламском мире. Он пишет: «Не будет преувеличением сказать, что звезда политической философии в исламском мире загорелась при аль-Фараби и погасла с его уходом» [12, с. 212]. Идеи аль-Фараби о справедливом обществе, о взаимопонимании людей и необходимости помогать друг другу в достижении счастья, а также о просвещении и воспитании, мире и дружбе, осуждение им войн и нравственных пороков стали неотъемлемой частью духовной культуры современного мира. Они оказали воздействие на умы и сердца интеллектуалов Востока и Запада, влились в идеи национально-освободительного движения на Ближнем и Среднем Востоке, стали национальным достоянием стран, добившихся независимости.

## **2 СОЦИОГУМАНИТАРНОЕ ГОСУДАРСТВО КАК НОВЫЙ ТИП ГОСУДАРСТВА И ИДЕАЛ АЛЬ-ФАРАБИ**

### **2.1 Общественно-политический идеал аль-Фараби и его актуализация для задач теоретического обоснования нового типа государства**

В новой Стратегии глобального развития Казахстана подчеркивается, что сегодня Казахстан является «успешным государством, имеющим свое лицо, свои особенности и свою позицию». «Наша главная цель – говорит Президент нашей страны Н.А. Назарбаев, – к 2050 году создать общество благоденствия на основе сильного государства, развитой экономики и возможностей всеобщего труда» [1, с. 60]. Таким образом, государство становится главным действующим лицом в развитии современного Казахстана.

Рассматривая проблему государства в контексте социально-политического идеала, сформулированного в прошлом, мы задаемся вопросом о том, насколько продуктивными могут быть идеи прошлого применительно к тем формам государства, которые имеют место быть в современной культуре, и в чем они могут оказать теоретическое содействие? Подчеркнем, что изложенное аль-Фараби видение «Добродетельного города» – это идеал. Следовательно, это – понимание того, каким должно быть государство, чтобы его граждане были счастливы, а оно процветало и благоденствовало, каким должно быть управление в нем, чтобы благо всех поддерживалось благом каждого, и каким должен быть правитель такого государства.

Поэтому вопросы к мыслителю, имеющие изначальное желание увидеть конкретную структуру идеального устройства общества и конкретный механизм осуществления власти, аналогичные тем, что описал, например, Платон в своем «Критии», безуспешны, так как его идеал – целевая причина и регулятивный принцип. Это подтверждается и самими текстами аль-Фараби, которые по изложению отличаются от текстов его предшественников – Пла-

тона и Аристотеля, где они подробно излагали особенности государства, способ хозяйствования в нем, давали критику политических режимов и др. Этого всего нет у Второго Учителя, поскольку для аль-Фараби – это «вторичные» признаки объединения индивидов в «одном месте проживания». Для него Добродетельный город – это город, способствующий обретению счастья. О нем нет тех подробных описаний, какие мы находим в «Государстве» Платона, его «Политике», «Законах», а также в аристотелевской «Политике», равно как и у Ибн Хальдуна и других. Их нет, потому что это – идеал, это – то, какими должно быть общество и человек в принципе.

Нет прямых свидетельств, почему проблема «правильного» политического устройства общества стала предметом научного интереса аль-Фараби, но она, как об этом можно заключить сегодня, была обусловлена исторической ситуацией и размышлениями над проблемами социального и политического устройства общества. Об этом свидетельствует приближенность аль-Фараби ко двору Сейф ад-Дауля – хамданидского правителя. Кроме того, многочисленные дискуссии средневекового исламского Востока по проблемам имамата, формам правления и наследования власти, проблемам воздаяния и наказания, ответственности и свободы подтверждают не абстрактный, а жизненно важный характер обсуждаемых проблем.

Когда мы говорим о современном звучании идеалов аль-Фараби, то подчеркиваем в нем то, что актуально для современного философско-политологического дискурса. А для него актуально обсуждение вопросов будущего государства, которое в настоящем рассматривается как сильное социальное государство, а в будущем – как новая модель политической организации общества – как социогуманитарное государство. Его внутренняя интенция акцентирована в философии аль-Фараби – быть государством, которое строится на нравственной основе. Отличие «Добродетельного города» от «невежественных» заключается в том, что «части города и разряды его частей объединены и связаны между собой любовью; они сплачиваются и сохраняются справедливостью и [вытекающими из] нее действиями» [13, с. 222].

В настоящее время в Казахстане идет становление социального государства, зафиксированное в Основном законе нашей стра-

ны – Конституции Республики Казахстан. Его важными характеристиками, говорящими о том, что это – особый тип государства, являются: ответственность государства за благосостояние всех граждан, забота об их благополучии, социальная поддержка и защита, обеспечение полноты граждански прав и др. [14, с. 107, 108].

Социальное государство обеспечивает гражданам равные права, берет на себя функции уравнивания и баланса, социальной гармонии интересов личности и общества. «Социальное государство, – подчеркивает Г.В. Малинин, – позволяет установить меру социальности в единстве с человеческой индивидуальностью, соединить внешние формы и параметры социальности с предметной деятельной самореализацией личности в общественной жизни, т. е. перевести ее индивидуальное бытие в социальные связи и взаимодействия» [15, с. 58]. Императивами социального государства являются свобода граждан и социальная справедливость, права человека и его ответственность, политический плюрализм и свобода выбора, патриотизм.

Если либеральное понимание социальных отношений исходит из примата и преваляирования ценности личности над обществом, а коммунистическое – из примата и преваляирования ценности государства над личностью, то социальное государство представляет собой смешанный тип, где происходит гармонизация этих отношений [14, с. 107]. Если с этой точки зрения проанализировать социально-политический идеал аль-Фараби, то мы отметим, что в нем, в отличие от «платоновского тоталитаризма», содержится попытка установления того баланса между личностью и обществом, который становится реальностью нашего дня.

Свой проект «Добродетельного города» аль-Фараби строит, исходя из того, что достижение счастья человеком может быть осуществлено лишь в обществе, основанном на взаимопомощи и солидарности, но не вне изолированности от него человека. Достижение счастья осуществляется тогда, когда люди приходят к совместному «согласному проживанию», к которому приводят правильное воспитание, правильное управление и правильные взгляды. Главный же вопрос заключался в следующем: как достигнуть такого состояния общества и его развития, которое бы позволяло говорить о достигнутой гармонии интересов, потребностей и целей совместного объединения и проживания?

Достичь нравственного общежития возможно в результате знания всеобщих принципов, на которых строится совместная жизнедеятельность людей, в результате знания того, что есть добро и зло, справедливость и ее отсутствие, нравственное поведение и нравственный поступок и т. д. Поэтому изначально для человека должно быть знание, дающее ему возможность поступать в соответствии с ним, и поэтому не совершать зло и несправедливость, ибо они происходят по невежеству людей. Аль-Фараби полагает, что человек, равно как и общество, поступает добродетельно в том случае, когда он знает, в чем заключается добро и что такое зло, что является причиной того и другого, поэтому он должен знать принципы, на которых строится взаимопонимание между людьми и способ их организации для совместного «согласованного проживания». Тем самым он строит свою концепцию государственной жизни и управления в государстве на основе знания и культивирования идеологии просвещения, выводящей людей из состояния невежества. Знание причин, по которым строится добродетельное государство, – исходное начало в понимании того, каким должно быть государство, обеспечивающее счастье своих граждан.

Государство, утверждает мыслитель, изначально возникает в силу потребности человека вступать в общение с другими людьми в процессе добывания необходимых средств к существованию и в дальнейшем – обеспечения не только материальных условий существования, но и культурного и духовного развития. Он пишет: «...Каждый человек для достижения доступного ему совершенства нуждается в окружении других людей, в объединении с ними... этому существу от природы свойственно искать прибежище и жить в окружении других представителей его вида. Поэтому-то он и называется человеческим или гражданским животным» [16, с. 296].

Образование государства как политической организации общества и выделившейся из всех других форм общения людей было продиктовано, прежде всего, факторами материального порядка, определявшими существование человеческого общества. Природа человека такова, полагает аль-Фараби, что он не может жить изолированно от других людей, он нуждается в них, так как в результате совместной жизнедеятельности люди добывают необходимые средства к существованию. «Вот почему, – утверждает

аль-Фараби, – лишь через объединения многих помогающих друг другу людей, где каждый доставляет другому некоторую долю того, что необходимо для его существования, человек может обрести то совершенство, к которому он предназначен по своей природе» [17, с. 303].

Индивид и государство в единой цели достижения счастья тесно взаимосвязаны друг с другом. Согласно философскому знанию, принципы космической упорядоченности реализуются в социумной организации человеческого общества, последняя не только аналогична в этом смысле первой, но и устраивается в соответствии с космической иерархией. Подобно тому, как в мире есть первое начало, за которым следуют другие начала, утверждает мыслитель, в городском объединении также есть первое начало, за которым следуют другие, в итоге, структура «городского объединения» аналогична структуре мироздания.

Как в представленной аль-Фараби онтологической структуре мироздания социум занимает свое определенное место, так и в структуре самого социума индивиды занимают свое определенное место. Эта характерная для средневекового мировоззрения установка параллелизма иерархии подлунного и надлунного миров проявляется и в социально-политическом идеале философа. Как в живом организме, утверждает аль-Фараби, все органы взаимосвязаны друг с другом, выполняя каждый свою функцию и в то же время обеспечивая здоровое функционирование всего организма, так и в государстве все его члены помогают друг другу в достижении счастья как цели благополучного функционирования государства в целом и его граждан в отдельности [16, с. 131–135, 17, с. 308–316].

Раскрывая социальную структуру государства, аль-Фараби указывает на следующие «части» городского объединения: 1) наиболее достойные лица; 2) ораторы; 3) измерители; 4) воины; 5) богачи [13, с. 217]. К «наиболее достойным лицам» относятся люди, обладающие рассудительностью и пользующиеся авторитетом в особо важных делах, – это мудрецы. К следующей части общества относятся служители религии, владеющие умением искусно проповедовать, владеющие риторикой, поэты, музыканты, писари и т. п. Третью часть общественной структуры представляют так называемые «измерители»: счетоводы, врачи, астрологи, геоме-

тры и др. К воинскому сословию, выполняющему функции охраны, относятся ратники, стражники и им подобные. Состоятельная же часть общества представлена купцами, скотоводами, земледельцами и т. п.

Любопытно, что в социальном многообразии современного ему общества аль-Фараби выделил те слои и категории социальной структуры общества, которые, следуя современным социально-философским теориям, являются наиболее продуктивной частью общества, составляющей ее реформаторско-инновационный потенциал, способный к саморазвитию [18, с. 4]. Возможно, это связано с тем, что он при построении «Добродетельного города» возлагал особые надежды на те слои общества, которые были нравственны и образованы, т. е., на те слои общества, которые, как бы мы сейчас сказали, были наиболее мобильными, конструктивными и готовыми действовать в условиях разных сценариев общественного развития.

В современной социально-политической теории проблемам изучения социальной структуры общества уделяется пристальное внимание, поскольку ученые пришли к заключению, что она является своего рода «солнечным сплетением» общества, моментом единства прошлого и будущего. Без учета изменений, происходящих в нем, невозможно эффективное решение стратегических проблем общественного развития [18, с. 3]. Изучение социальной структуры общества позволяет предопределить способность общества к его дальнейшим изменениям и преобразованиям, равно как и зафиксировать достигнутые результаты прежних преобразований. При этом одним из важных показателей качества трансформационной структуры является инновационно-реформаторский потенциал общества, который определяет его будущее. Будущее общественного развития, как и индивидуального, аль-Фараби видел в построении «Добродетельного города», поэтому индикатором качества его инновационно-реформаторского потенциала общества были, прежде всего, образованные люди, как мы сейчас говорим, представители интеллигенции, духовенства, крупного бизнеса.

Общественное устройство рассматривается аль-Фараби как аналог устройства мира, где каждая ступень истечения взаимосвязана с предшествующей ей. И все они, вместе взятые, гармонично

соединяются друг с другом по ступеням совершенства с Необходимо Сущим, находящимся на вершине. Энергия и сила Первого Сущего, воплощенная в деятельном разуме, истекает в подлунный мир и упорядочивает человеческое общество так же, как эта упорядоченность присутствует во Вселенной. А влияние первого главы, воплощающего в себе идеал совершенного человека, на многогранную жизнь государства, аналогично влиянию Первого Сущего на гармонию и порядок во Вселенной. Именно поэтому совершенное государство должно строиться не в соответствии с человеческим пониманием и человеческой целесообразностью, а в соответствии с божественным предназначением.

Важно в данном контексте подчеркнуть, что аль-Фараби далек от мировоззренческой и идеологической установки на приоритет единичного, отрыва и самоизоляции индивида от жизни общества, его интересов и целей, хотя такие взгляды имели место среди его современников, и с ними Второй Учитель был знаком. Эта идея аль-Фараби, безусловно, представляет собой достижение в истории социально-политической мысли и может быть принята в современных условиях как методологическая установка в теоретическом обосновании связи интересов личности и государства.

В работах российских ученых – В.В. Бушуева, В.С. Голубева, А.М. Тарко, Б.Н. Кузыка, Ю.В. Яковца – по социогуманизму, социогуманитарному государству и макропрогнозированию [19–21] обосновывается тезис о том, что на смену современной цивилизации идет новая социогуманитарная цивилизация. Ее целью и смыслом развития является человек, его бытие и его жизнь. Они – самоценны, и государство призвано создавать условия для гармоничного развития человека и быть нацеленным на «качество человека».

Поскольку жизнь человека является высшей ценностью бытия, постольку гуманитарные ценности стоят выше материальных, иерархии ценностей либерализма: «богатство – власть – слава» в этих работах им противопоставляется другая иерархия: «умеренность – свобода – достоинство». «Глубинная цель социогуманитарного развития, – подчеркивается в Социогуманитарном проекте, – счастье каждого человека. Счастье – это «равновесная жизнь», когда человек находится в согласии с самим собой, другими людьми и природой. Оно дается не избытком материальных благ, а

полнотой жизни – максимальным развитием и использованием позитивных человеческих качеств в целях прогресса глобальной системы «природа – человек – общество» [21, с. 12].

Как уже говорилось, важнейшим концептом социально-политического дискурса аль-Фараби является счастье. Оно – цель человеческого бытия и государства, создающего условия для его достижения. Работы аль-Фараби показывают, насколько важной для него была проблема счастья и его достижения и насколько путь, следуя которому, можно было его достичь, был адекватен ценностным устремлениям человека к идеалу и совершенству. Социально-политический идеал аль-Фараби, раскрывая путь человека к счастью, показывает, что важнейшим условием и фактором его достижения является духовное развитие.

Важным источником для дальнейшего развития фарабиевского понимания счастья, заложенного тюркской духовной ментальностью, стал тезис Сократа о самоценности знания и счастья. Сократ в своих рассуждениях полагал, что в обыденной жизни и повседневных заботах человек думает, что счастье зависит от хороших условий жизни и от материального благополучия. На самом же деле оно зависит от нас самих. Смысл жизни следует искать не в материальном благополучии, а во внутреннем духовном мире, в его направленности на постижение сверхчувственного, в праведном образе жизни и нравственном самосовершенствовании. Нравственной силе он отдавал бесспорный авторитет, так как она являлась единственной разумной альтернативой злу и физическому насилию. Существенный момент сократовского учения представляла идея облагораживания мыслей и нравственного облика человека посредством обучения и воспитания, рассматриваемая им как путь преодоления несправедливости и достижения счастья.

В философии Платона впервые возникла система трансцендентального этического идеализма, согласно которому, абсолютные ценности, высшей из которых является благо, принадлежит иному бытию, онтологически противоположному реальностям земной жизни. Внутренний смысл бытия человека состоит в том, чтобы быть максимально включенным в духовную сферу. Этой своей стороной платонизм оказался наиболее привлекательным для исламского мировоззрения, он более последовательно под-

водил сознание к идее актуальности идеального плана как бытия всеобъемлющей абсолютной реальности.

Аристотель, как и Платон, усматривал высшее благо не в чувственных удовольствиях и материальных благах, а в духовном удовлетворении, т. е. в том душевном состоянии, которое возникает от чувства исполненного долга, сознания и осуществления человеком своего назначения. Аристотель и Платон сходятся в том, что назначение человека заключается в самосовершенствовании, самоутверждении своей личности как духовного существа, наивысшей формой жизнедеятельности которого является созерцательная жизнь.

Аристотель, в сущности, согласен с Платоном в вопросе о необходимости господства разума над чувствами. Но его отличие от Платона состояло в следующем. Согласно Платону, тело – темница для души, лишь разорвав цепи, которыми душа связана с телом, душа освобождается и устремляется к высшему духовному миру. Напротив, Аристотель исходил из единства души и тела, рассматривая влечения, страсти как свойства души, но ее неразумной части. В соответствии с этим, в господстве разума над чувственными влечениями он видел не средство избавления от мира, а необходимое условие для правильного выбора человеком своего назначения, а также целесообразного образа жизни и поступков.

Совершенствование человека, достижение им высшего блага и свободы, происходит, поэтому, через познавательную деятельность, активное отношение к действительности и обретение власти над вожделениями и страстями. Рациональная теология была частью философии Аристотеля, так как она делала своим предметом не отдельный вид существующего, но самостоятельную, сверхъестественную сущность. В шестой книге «Метафизики» Аристотель вводит термин «теология» и отождествляет теологию с первой философией, идущей с точки зрения ценностной оценки впереди всех наук.

Развивая проблему счастья, аль-Фараби учитывает эти аспекты древнегреческого понимания и поисков счастья в духовной основе жизнедеятельности человека и укрепляет эту позицию исламским содержанием духовности, благостное истечение которой от Необходимо Сущего в мир осуществляется благодаря Деятельному разуму. Счастье символизирует полноту бытия челове-

ка, наполняющегося божественным светом и одухотворяющегося им. Это – реализация творческих возможностей человека, устремленного к идеалу. Религиозно-теологические аспекты взглядов Платона и Аристотеля оказались наиболее востребованными в исламской духовной культуре и близкими атмосфере вероучения, принесшего в мир джахилии новую духовность.

Абу Наср аль-Фараби подчеркивал, что далеко недостаточно понять, в чем заключается счастье и каков путь к нему, самое важное – практически осуществить стремление к счастью. В противном случае мы получим зло. «Если человек, – пишет аль-Фараби, – постиг и познал счастье, но не сделал его своей основой и целью и не желает или же слабо желает его, сделав целью своей жизни нечто другое, чем счастье, и отдает все силы для достижения этой цели, то от этого возникает абсолютное зло» [23, с. 116].

Следующей после социального государства фазой развития и эволюции государства как политической организации общества, согласно прогнозам российских ученых, будет его новый тип – социогуманитарное государство, где будет осуществляться гармоничное развитие витальной, интеллектуальной и духовной составляющих человека, и в центре устремлений государства будет «человек социально-духовный».

Это государство будет строиться на принципах социальной справедливости, уважения и признания самоценности человеческой жизни, претворять и осуществлять на практике принципы социального государства. Но его цель по сравнению с ним будет выше, так как вся его деятельность будет осуществляться, исходя из безусловного приоритета духовных ценностей. В нем будут реализовываться принципы: «экономика для гармоничного развития человека», а не человек как главный производительный ресурс и фактор экономического развития; «государство для человека», а не человек для государства; «гуманистически-ноосферная этика», формирующиеся контуры которой видны уже сейчас, а не этика господства и подчинения природы; «социогуманизм» и др.

В свете прогнозируемой эволюции социального государства и высветивающихся контуров нового типа социогуманитарного государства актуализируются те положения теории государства аль-Фараби и те грани социально-политического идеала мыслителя, где раскрывается основополагающая идея, закладываемая в

новое понимание сущности государства, что в его основе лежит нравственность.

Какой же идеал общественной жизни и государственного устройства мы находим в трудах средневекового мыслителя? Это – идеал, основанный на реализации принципов нравственности в совместной жизни людей друг с другом. В понимании аль-Фараби истинное, справедливое и добродетельное были единым целым, поэтому и человек, и человеческое общество в своем развитии предполагали это единство и гармонию всех сторон жизни, как общественной, так и индивидуальной.

Идеалом общественной жизни аль-Фараби является Добродетельный город, т. е. такое разумное общественное устройство, в котором правят бал нравственность человека, его идеалы. Совершенный город – это город добродетелей, это бытие человека как нравственного существа. Нравственность, добродетель человека, утверждение его в сфере, прежде всего, нравственных, а, значит, собственно человеческих отношений – вот что изначально заложено в основу совершенного города. При всей важности и значимости различных форм собственно политической организации государства, форм его хозяйственной, экономической, социальной жизни, сущностным и определяющим, главенствующим является нравственное бытие человека.

Совершенный город – это город добродетелей, это жизнедеятельность человека как нравственного существа, который объединяется с другими индивидами ради созидания совместной жизнедеятельности, основанной на взаимопомощи, где политические формы такого объединения подчинены нравственному императиву. Добродетельный город аль-Фараби иерархизирован, составляющие целостность части, с одной стороны, занимают каждая соответствующее ей место в системе целого, с другой стороны, они находятся в соподчиненности по отношению к главному органу – правителю. Но отличие этого города от других заключается в том, что «части города и разряды его частей объединены и связаны между собой любовью; они сплавиваются и сохраняются справедливостью и [вытекающими из] нее действиями» [13, с. 222].

Важно подчеркнуть, что для аль-Фараби политические институты и политическая форма организации общества подчинены задачам нравственного совершенствования человека и общества,

поэтому они играют в этом смысле вторичную роль и не обладают самодостаточным характером. Когда аль-Фараби классифицирует «невежественные города», он делает это в соответствии с теми нравственными пороками, которыми они обладают. Главный недостаток такого государства связан не с формой правления, а с взглядами и нравственными действиями жителей и правителей государств. И если у Платона это – критика институтов власти в виде тимократии, олигархии, демократии и тирании, то у аль-Фараби – это выявление недостатков социально-нравственного порядка.

Для аль-Фараби знание является нравственной добродетелью, поэтому противоположные идеальному городу города определяются по когнитивному признаку. Показателем невежественности городов становится нравственно-психологическая характеристика их жителей. Она делает невозможным принятие невежественного образа жизни и поведения за эталон нравственного совершенства, поскольку «невежественные города» являются выражением потребительского отношения к миру, где, в лучшем случае, формируются прагматические ценности и проявляются нравственные пороки и недостатки, спектр которых достаточно широк: от эгоизма, тщеславия и лени до хитрости, скупости и властолюбия. Негативные характеристики невежественных городов – это то, что необходимо преодолевать людям, перевоспитывать в тех из них, кто такими качествами обладает, и не допускать их развития в тех, кто таковыми не обладает.

Совершенный город аль-Фараби противостоит «городу необходимости», «городу обмена», «властолюбивому городу», «городу низости и несчастья», «честолюбивому городу» и «сластолюбивому городу». Все они описываются средневековым мыслителем как города, в которых господствуют те или иные нравственные пороки человека, и где целью, к которой стремятся жители, становится ложно понятая, не истинная ценность. Так, например, жители «честолюбивого города» стремятся к тому, «чтобы их почитали, восхваляли, чтобы о них говорили и чтобы их знали другие народы, чтобы их прославляли и возвеличивали словом и делом, чтобы они выступали в великолепии и блеске – либо в глазах чужих, либо друг перед другом...» [17, с. 323–324]. Жители же «города низости и несчастья» стремятся к чувственным наслаждениям,

«стремятся возбудить веселье и утешаться забавами во всех их видах и проявлениях» [17, с. 323].

Другие виды городов, охарактеризованные аль-Фараби как «безнравственный», «переменчивый» и «заблудший», он оценивает как систему общественных отношений, основанную на ложном или искаженном понимании действительного счастья. Правители этих городов выдают себя за просветленных свыше людей, какими они на самом деле не являются. Несовершенство управления в таких городах он связывает с несовершенством душ жителей и правителей, которые в своей управленческой деятельности используют подлог, обман, лицемерие и другие безнравственные методы управления и осуществления своей власти. И, наконец, формой, демонстрирующей возможность перехода от невежественности к добродетельности, является «коллективный город», прообразом которого для аль-Фараби, согласно исследовательской точке зрения, послужил Багдад.

Именно нравственность и нравственная жизнь есть конечная цель государства и индивида в рассуждениях аль-Фараби. Политика – лишь средство достижения этого. Политика должна осуществлять свои многочисленные функции в соответствии с принципами этики, нравственные идеалы выполняют регулирующую функцию императивов долженствования в обществе и в жизни индивидов. Именно поэтому интеллектуальное понимание того, что такое счастье, так важно для аль-Фараби. Нравственное развитие человека – это преодоление и победа разумной части души над ее животной частью, это воспитание в себе человека, выходящего за пределы естественных, природных потребностей и восходящего по ступеням совершенства в своей устремленности к высшему состоянию постижения божественного.

А.Г. Касымжанов совершенно прав, когда говорит о нравственном значении, делая заключение о том, в чем состоит непреходящее значение социально-политического идеала аль-Фараби. Он пишет: «Аль-Фараби дорог нам, людям XX века, прежде всего потому, что внес крупицу собственного обоснования в фундамент нравственного определения идеала человеческой жизни. Стремление способствовать достижению человеческого совершенства пронизывает все наследие мыслителя. Именно поэтому мы не можем воспринимать это наследие как устаревшее» [24, с. 35].

В соответствии с прогнозной картой будущего цивилизаций, предполагающей новую фазу социогуманитарного развития, где будет осуществляться мирное сосуществование науки, философии, религии, актуализируется и занимает свою нишу идея, развиваемая аль-Фараби, о гармоничном соотношении философии и религии. Отношение между философией и религией является одним из важнейших взаимоотношений в идеологическом и мировоззренческом контекстах развития общества, а также в истории мысли. Оно нередко маркировало границу между свободомыслием и догматизмом в них. И оно актуализируется в свете изучения процессов, характерных для секулярной и постсекулярной эпох, взаимоотношений светского государства и религии, изменившегося в Казахстане понимания роли религии в процессе воспитания и формирования общественного сознания казахстанского общества.

Как известно, демократическое развитие нашей страны либерализовало отношение общества к религии, восстановило в правах религиозное меньшинство общества, законодательно оформило свободу вероисповедания казахстанцев и т. д. В Стратегии «Казахстан-2050»: новый политический курс состоявшегося государства» подчеркивается, что «мир и согласие, диалог культур и религий в нашей многонациональной стране справедливо признаны мировым эталоном. Ассамблея народа Казахстана стала уникальной евразийской моделью диалога культур. Казахстан превратился в центр глобального межконфессионального диалога» [1, с. 62].

Культуре межконфессионального общения, равно как и культуре диалога вообще, необходимо учиться, начиная со школьных лет и на протяжении всей жизни. Уважение прав разных религиозных взглядов на жизнь не приходит само собой, оно воспитывается и постоянно развивается, поскольку затрагивает тонкие струны души верующих и является с точки зрения мировоззрения знанием, ставшим убеждением. Поэтому теоретическое обоснование задач по формированию толерантности, открытости казахстанского общества, воспитанию культуры согласия и консолидации всех граждан государства требует разностороннего осмысления философского опыта, дающего пищу для такого рода размышлений на протяжении всей истории философии.

Поскольку в современном мировом социогуманитарном развитии в силу геополитических обстоятельств и продолжающихся набирать силу глобализационных процессов особую актуальность приобретают отношения между исламом и христианством, постольку исторический опыт их взаимоотношений в эпоху средневековой культуры приобретает первостепенную значимость, как и теоретические разработки на эту тему. Следует признать, что в наследии аль-Фараби проблема межконфессиональных отношений не поднимается напрямую, но ее теоретическое понимание вырастает из основополагающего понимания аль-Фараби сущности и структуры диалога. Практические же выводы можно сделать из исторического опыта, показывающего влияние исламской средневековой философии на христианскую философию.

Более выражено и ярко представлен мыслителем вопрос о роли религии и философии в формировании взглядов жителей добродетельного города, их роли в качестве идеологических регуляторов общественно-политической жизни «городского объединения». Отношение между философией и религией было одним из важнейших взаимоотношений, пронизывающих собой всю духовную жизнь исламского общества. Исторически оно нередко маркировало границу между свободомыслием и догматизмом, показывало возможности и притязания этих двух форм мировоззрения на ведущую роль в духовной жизни общества, в формировании интеллектуальных и ценностных установок и норм поведения.

Как известно, в историко-философской концептуальности имеют место различные точки зрения по проблеме соотношения философии и религии, разума и веры, которые можно обобщенно представить в виде двух стратегий – объединяющей и разъединяющей. Рассматривая характер отношения между философией и религией, их сущность как способов бытия человека в мире, роль в интеллектуально-духовных поисках человека, значение в качестве идеологических регуляторов жизнедеятельности человека, аль-Фараби разработал концепцию их гармоничного сосуществования в рамках объединяющей стратегии. Уровень ее теоретической разработки, глубина осмысления в социально-политическом ракурсе дали основание оценивать ее как эталонную

модель, которая в последующем была принята многими представителями истории философии. В известной мере, с учетом настоящих реалий, она может быть принята как теоретическая модель, на основе которой могут строиться взаимоотношения философии и религии, знания и веры в современном казахстанском обществе.

Сейид Мохаммад Хатами выделяет в средневековой исламской культуре несколько наиболее важных тенденций, имевших разное влияние на судьбы исламского общества и его духовную атмосферу:

- тенденция гармоничного соотношения между религией и философией;
- тенденция, ставящая человеческий разум выше религии и не принимающая доводы религии;
- тенденция, отрицающая способность разума и философии постичь истину;
- тенденция, считающая разум ничтожным по сравнению с религией и шариатом [12, с. 194].

Первая тенденция была сформирована философской позицией аль-Фараби и его последователями, которые сформулировали концепцию «двойственной истины» и не принимала позиции, обращенной к «массе», «толпе» и т. д. Вторая тенденция, которую Хатами обозначает как «еретический рационализм», была сформирована взглядами Ахмада ибн Тайеба Срахси, Ибн Раванди и Мухаммада ибн Зикрия Рази. Они восприняли идеи древнегреческой философии, но ввиду их несоответствия части Откровения и религиозных учений, выразили скептицизм в отношении последних. Третья тенденция, выраженная суфийскими взглядами, продолжала развиваться и находить своих последователей – как в широких слоях исламского общества, так и среди интеллектуальных, просвещенных кругов. Четвертая тенденция была сформулирована представителями шариата.

Аль-Фараби признавал право и религии, и философии на достижение истины, воспринимая их лишь как различные типы знания. Под религией он понимал знания, изложенные в доступной каждому форме, полагая, что религия есть народное мировоззрение, более простая и общедоступная форма, в то время как философия базировалась на интеллектуализме разума, на знании, основывающемся на понятийном мышлении, на системе

логических построений, доказательств и обоснований. Изучая и объясняя одни и те же предметы, конечные принципы и начало существующих вещей, философия объясняет и выражает их в умопостигаемой форме, в то время как религия дает их в образно-символической форме. Изучая вопросы религии, Абу Наср полагает, что религия обучает умозрительным вещам с помощью убеждения и воображения».

Аль-Фараби подчеркивает, что религия ограничена, а философия чужда ограниченности, так как она, будучи наднациональным феноменом, выходит за пределы территории, за пределы какой-либо культуры и не является национально ограниченной. Особенностью мутакаллима является то, что он – особенный среди тех, кто исповедует его религию, а особенностью философа является его «отнесенность ко всем людям и народам».

Диалоговая стратегия, включающая в себя диалог философии и религии, составляет сердцевину философских взглядов аль-Фараби. Она имеет значение для консолидации современного Казахстана, для выработки казахстанской модели взаимоотношений идеологии светского государства с религией и религиозными организациями, для осуществления межконфессионального, межкультурного и межэтнического взаимодействия.

И, наконец, последний в нашем изложении аспект социально-политического идеала аль-Фараби, который может быть актуализирован в свете прогнозируемой эволюции государства, – идеал государственного управления и роли в нем личности правителя, на котором лежит ответственность за управление государством и который организует его жизнедеятельность таким образом, чтобы благо государства было благом всех граждан, и чтобы каждый человек был счастлив сообразно своим природным способностям, нравственным качествам и участию в социальной жизни.

В современной культуре, где в качестве эталонной признана демократическая форма организации общества и управления в нем на основе выборности властных органов, осуществляющих управление государством, проблема политического лидерства сохраняет свою актуальность. Социально-политическая литература по этой проблеме разнообразна, начиная от вопросов, раскрывающих сущность политического лидерства, культурно-исторические, психологические, экономические, духовно-

нравственные факторы политического лидерства, типологию лидерства, и заканчивая вопросами политических технологий имиджмейкинга.

Последнее особенно актуализируется в свете электоральных предпочтений и выбора населения, его участия в политических решениях и во влиянии на процессы управления в обществе. Все более успешно развивается направление политических исследований – имиджелогия как искусство умелого представления лидера, «искусство целенаправленного управления впечатлением» в системе властных отношений, искусство создания такого образа кандидата, за которого готов голосовать электорат.

Во времена аль-Фараби технологии поддержки имиджа политического лидера не достигали такого уровня и масштаба, вовлечения в этот процесс большого количества людей и материальных ресурсов, но имидж политического лидера по-своему поддерживался в представлении подданных. Однако, в социально-политическом идеале мыслителя не имеет места такой подход к лидерству, который сформировался в имиджмейкинге, и нет даже намек на какие-либо технологические действия для поддержания имиджа руководителя. Аль-Фараби исходит из того, что управляет государством наилучший, тот, кто соответствует понятию «государственный деятель», «лидер», «правитель», совпадающему в идеале с понятием «совершенный человек». Он руководит социальной жизнью на основе разума и законов, которым следует все в подлунном мире.

Благом для государства, согласно аль-Фараби, является следование разуму в государственных делах. Именно ему следует предпочесть в законотворческой деятельности, именно он должен побуждать законодателя править на основе таких законов, которые воспитывали бы душу и разум человека, и проявлять о них большую заботу. «Воспитание, – утверждает аль-Фараби, – порождает разумность. У кого отсутствует воспитанность, тот находит приятными пороки, а обладающий воспитанностью находит приятными только блага. Закон – это путь к благам, и, следовательно, законодателю следует приложить усилие в укреплении воспитанности» [11, с. 165].

Утверждая, что человек наделен от природы определенными чертами, которые образуют характер, становящийся основой по-

ступков людей, он подчеркивает, что законодателю важно знать эти качества, иметь их в виду при издании законов, и посредством их исправлять характер человека, а, следовательно, и его поступки. При этом он рассматривает роль и значение тех качеств человека, которые связаны с его природными желаниями и удовольствием и превалируют в детстве и юности над теми качествами, которые формируются благодаря воспитанию и развитию в течение жизни.

Эффективность воспитания, согласно аль-Фараби, будет достигаться тогда, когда оно будет строиться на законах, в основе которых будут заложены принципы любви, разума, солидарности. Он говорит: «Если город не имеет в своем узаконении подлинной любви, полной воспитанности, совершенного ума, то участью его будет гибель и разложение, а если ему сопутствуют эти три [добродетели], то в итоге он придет к благу и счастью» [11, с. 169].

Так как нравственное начало есть то, что определяет «меру» человечности в человеке, то и проблема правителя Добродетельного города совпадает с проблемой поисков идеала человека, в котором понятие «глава государства» совпадает с понятием «совершенный человек». Кто может быть главой государства, и каким должен быть идеальный правитель, должен ли он быть избираемым или власть должна быть наследуемой? – вот спектр проблем, требовавших своего разрешения и являвшихся актуальными. Именно поэтому проблема политического лидерства не осталась незамеченной аль-Фараби.

«Истинным правителем, – утверждал аль-Фараби, – является тот, кто в искусстве, посредством которого он управляет городами, ставит целью и предметом стремления создание для себя и остальных горожан подлинного счастья, которое является делом и целью искусства правления» [13, с. 198]. Поэтому глава Добродетельного города управляет не согласно собственному волеизъявлению и прихоти, а согласно божественному закону, руководствуясь достижением счастья, смысл которого постигается в формах рациональности, и глубокого просвещения всех слоев общества. Такое управление принимается обществом в качестве нормы, закона, декларируемого от имени обладающего истиной и ведущего всех граждан государства к счастью.

Проблема человеческого совершенствования, по существу, главный стержень философских размышлений восточных перипатетиков. Исламская традиция всегда высоко ценила человека и его достоинство, отрицая изначальную греховность его природы и отсутствие в нем изначального зла. В Коране содержится утверждение о том, что мир был создан Аллахом для человека. Аллах в раю ставит перед человеком проблему ответственности, которую, кроме него, никто на себя не взял. Поскольку никто не посмел пойти на такой решительный шаг, понимая всю тяжесть этого бремени, постольку человек становится ответственным за свои поступки в земном мире.

Человек, принимая такой значительный дар Бога, не может изначально, по своему определению, быть не разумным по отношению к своим поступкам и действиям в отношении природы, людей и самого себя. Таким образом, человек наделяется всем богатством земного мира для своего существования, но, в то же время, несет и огромную ответственность за него. Тем самым он уже изначально выделяется из всех творений своей высокой миссией – соизмеряя свою жизнь и поступки с Богом, быть ответственным за свои поступки, а значит, за все, к чему он прикасается в подлунном мире.

Нравственным совершенством в глазах всех членов уммы обладал Мухаммед. Пример Мухаммеда – это высшая парадигма, с которой должна соотноситься любая форма совершенства в исламе. «...историю мусульманских обществ нельзя понять, – пишет М. Шодкевич, – не принимая во внимание центральную роль этой парадигмы в становлении индивидуальных и общественных норм, которому эти нормы подчинены, ибо *imitatio Prophetae* (подражание Пророку) в любом своем проявлении – всегда асимптота: можно лишь стремиться к непревзойденному совершенству «прекрасного примера», никогда не достигая его» [25, с. 199].

В «гражданской науке» аль-Фараби идеалом совершенного человека является добродетельный человек, олицетворяющий собой личность, в которой соединились в единстве «законодатель», «философ», «имам» и «правитель». Именно в этой части учения об идеальном правителе наиболее явственно проявилась характерная особенность исламской культуры: видеть в Пророке Мухаммеде подлинный образец «совершенного человека».

Так как исламские мыслители акцентировали внимание на социальной обусловленности человека и его воспитании в государстве, они естественным образом оттенили тот аспект деятельности Пророка, который был связан с построением исламского теократического государства, когда Пророк олицетворял в себе и духовное лицо, и государственного деятеля-правителя, и законодателя. В общественном сознании исламского общества никто, кроме Мухаммеда, ни до, ни после него не мог претендовать на роль идеального правителя, способного справиться со сложными вопросами государственного управления, государственного строительства, его упрочения и подъема «арабского духа», внедрения в сознание масс идеологии монотеизма и пророческой миссии Мухаммеда.

Идеальный правитель, представленный аль-Фараби, правит не потому, что власть и могущество дарованы ему внешними обстоятельствами, а потому, что он в полной мере обладает нравственными добродетелями, обладает высшей формой знания – божественным знанием, управляет в соответствии с этим знанием, следовательно, управляет так, как это должно быть в действительности. Он наделен огромной внутренней силой, способной своей энергией, мыслительной работой и правотой убеждений вдохновлять всех граждан государства на исполнение поставленных целей. Как пишет аль-Фараби, «...его искусство является самым большим по силе, его добродетель является самой большой по силе, его мышление является самым большим по силе, его знание является самым большим по силе...» [16, с. 343].

Его законотворческая деятельность в высшей степени правильная, и законы добродетельного государства не «обременяют» его граждан, они исполняются ими, так как ведут их по правильному пути. Социально-политический идеал аль-Фараби, основанный на том, что идеальный правитель – это просвещенная личность, философ, способный к умозрению и постижению идей, практически управляющий государством на основе, прежде всего, интеллектуального прозрения и обладания совершенным знанием, говорит о том, что его идеал строится на основе этического интеллектуализма.

Исходя в исходных установках из тюркского понимания истинного правителя, олицетворяющего собой мудрость мира, и

испытывая влияние идей «Государства» Платона, а также «Политики», аль-Фараби говорит о том, что идеальным правителем может быть тот, кто более других может приблизиться к «прекрасному примеру», а это – философ. Философ – врачеватель душ людей, он добродетелен и обладает истинным знанием пути, по которому надо вести граждан государства к достижению счастья.

Этот человек «должен обладать прекрасным пониманием и представлением сущности вещей и, более того, он должен быть сдержанным и стойким в процессе овладения [науками], должен по природе своей любить истину и ее поборников, справедливость и ее приверженцев, не проявлять своенравия и эгоизма в своих желаниях, не быть жадным в еде, питье, от природы презирать страсти, дирхемы и динары и все подобное этому. Он должен соблюдать гордость в том, что порицается людьми, быть благовоспитанным, легко подчиняться добру и справедливости и с трудом поддаваться злу и несправедливости, обладать большим благоразумием. Кроме того, он должен быть воспитан по законам и обычаям, соответствующим его природному предрасположению, должен обладать правильными убеждениями во взглядах религии, в которой он вырос, придерживаться добродетельных действий, которые [предписываются] его религией, не нарушая их всех или небольшую их часть, при этом придерживаясь добродетелей, которые являются таковыми в общераспространенном [мнении], и не выступая против прекрасных действий, которые являются таковыми в общераспространенном [мнении]» [16, с. 345–346].

Аль-Фараби развивает концепцию политического лидерства, основываясь на исламских социально-политических учениях, где олицетворением совершенного человека была личность Пророка Мухаммеда – основателя исламского государства, представлений тюркской философии об идеальном человеке и правителе, завоеваний древнегреческой мысли. В этой концепции объединились природные, социальные и духовные параметры человека. Идеальный правитель предстал как единство философа, законодателя и духовного лица, олицетворение гармонично развитой личности, служащей благу государства и счастьем каждого гражданина.

## 2.2 Идеал просвещения аль-Фараби в контексте парадигмы духовно-интеллектуального совершенствования человека и стратегии формирования «общества знаний»

Интеллектуальное совершенствование человека актуально для современного развития, поскольку хорошо известно, что высот настоящего научно-технического прогресса и инновационных технологий человечество достигло именно благодаря деятельности разума. Однако успехи разума в научно-технической сфере не сопровождаются такими же его успехами в сфере социально-политической и культурной. Более того, они показывают, что разум человека не всегда и не во всем может способствовать благоприятному решению проблем, поскольку очаги напряженности и военного противостояния сохраняются в разных уголках мира, и мирного разрешения ждут еще многие проблемы.

Достигнутые человеком успехи в овладении тайнами природы также показывают, что его разум далеко не всегда и во всем действует в унисон сердцу. Его потребительское отношение к природе, лишённое одухотворенности, приводит к истощению природных ресурсов, кризисным экологическим последствиям, к значительному обеднению флоры и фауны, к подрыву естественных условий его существования и необратимым последствиям в сфере духовно-нравственного развития.

Такая критическая ситуация породила полярные взгляды на роль разума в современной культуре, его возможность быть руководителем практических действий и поступков человека, чем вызвала огромное количество философской литературы на эту тему. В ней характерными являются определения нашего настоящего как состояния разума, находящегося «на переломе», «на перепутье», «впадающего в безумие», и изобилие разного рода критики по поводу разума и рациональности.

Пожалуй, нет более дискутируемой, будоражащей своими достижениями и в то же время отрицательными последствиями темы в современной культуре, чем тема разума, которая, как известно, издавна стояла в качестве проблемы для философского мышления. Уже начиная с Платона, в истории философии была выявлена противоположность между мнением и знанием, образом и понятием. В последующем и дальнейшем развитии эта

линия была продолжена такими видными мыслителями, как Бэкон, Кант и Гегель, разграничившими рассудок и разум, здравый смысл и разум, введя в параметры разграничения оппозиции – бесконечность и конечность, движение и покой, развитие.

Каждый этап историко-философского процесса вносил в историческое развитие понятия «разум» свои нюансы и оттенки, обусловленные печатью времени, культуры, общественных процессов. Зафиксированная научным и экспертным сообществом современная ситуация цивилизационного кризиса обуславливает адекватный непростым вызовам поиск ответов. Когда наступает время задуматься над создавшимися проблемами, порожденными деятельностью самого разума, тогда одним из возможных вариантов поиска решения проблем становится осмысление опыта человечества в его позитивной исторической ретроспекции и перспективах дальнейшего прогрессивного продвижения.

Историко-философская рефлексия над теми периодами историко-философского процесса, когда деятельность разума по отношению к природе и человеческому обществу осмысливалась не только и не столько в ракурсе потребительского отношения, сколько в ракурсе одухотворенной деятельности человека, дает богатый материал для этого. Для казахстанского социума, культурной памяти казахского народа, его духовно-нравственного и интеллектуального развития творчество Абу Насра аль-Фараби является историческим примером того, каким должно быть отношение разума к природному миру и обществу.

Каждая глубинная философская система в силу имеющегося в нем богатства содержания несет в себе потенциал многообразных интерпретационных возможностей. Философия аль-Фараби – не исключение. В современной казахстанской философии творчество мыслителя, рассмотренное в контексте философской герменевтики и философской компаративистики, религиозной философии, прочитывается по-иному.

В работах последних десятилетий нередко настойчиво звучит мотив рассматривать наследие аль-Фараби вне рационалистического дискурса, а личность самого автора – вне представительства рационалистической линии в философии. Такого рода утверждения, на наш взгляд, не всегда и во всем бывают правомерными. Прежде всего, потому, что они отождествляют приверженность

аль-Фараби рационалистическому способу постижения мира с его развернутой системой доказательств и логического обоснования знания человека с современным типом рационализма, с типом рациональности, в котором выхолощено его одухотворяющее начало.

Современный тип рациональности, как и разум, рациональность в целом, зачастую отождествляются с эффективностью, оптимизацией, целесообразностью, соответствующим сущности и содержанию общества потребления. Разум также нередко рассматривают в качестве понятия, тождественного рассудку, действующему по принципу «или – или». И, наконец, разум трактуется в качестве способности человека мыслить абстрактно, оперировать сухими, лишенными жизненного наполнения и смысла понятиями, как будто мыслит не человек, проживающий жизнь, наделенный чувственностью и воображением, а робот, действующий сообразно логическим схемам и прописанным в соответствии с ними образом поведения.

В философии аль-Фараби реализуется иной тип рациональности. Это – рациональность, понимаемая как мыслительная способность, питаемая жизненным светом Первосущего, поскольку она рождена от светоносного разума Первосущего. Поэтому разум, о котором говорит мыслитель, – это разум, который не ограничивается лишь только целесообразностью или практической эффективностью, а действует сообразно свободному волеизъявлению и одухотворяющему нравственному началу. Это – разум, который действует в соответствии с зовом сердца, а, значит, на основе любви человека к миру и Богу, к другому человеку. Он не может быть лишен чувства ответственности, милосердия, благочестия.

Следуя именно такому способу понимания и его реализации в философии как способе бытия человека в мире, аль-Фараби развивает рациональность, воспринятую им от классиков древнегреческой философии в качестве способности человека постигать этот мир в формах человеческого мышления, в новых социокультурных условиях и в новом гуманитарно-гуманистическом измерении. Тема разума поэтому выступает в качестве центральной в его наследии. Она имплицитно содержится во многих, в особенности, главных трудах аль-Фараби.

Трактат «Рассуждение Второго Учителя аль-Фараби о значении [слова] интеллект» выделяется в этом плане, так как выделяет

тему разума в качестве предмета специального рассмотрения и исследования в целом. В нем аль-Фараби выделяет разные аспекты и проявления этого понятия – онтологическое, гносеологическое, логическое, этико-аксиологическое. Он выделяет шесть значений понятия «интеллект»: 1) употребляемое в просторечии; 2) употребляемое мутакаллимами в их спорах; 3) содержащееся во «Второй Аналитике» Аристотеля; 4) употребляемое Аристотелем в его «Никомаховой этике»; 5) в его произведении «О душе»; 6) в «Метафизике».

Онтология разума раскрывается в фарабиевском понимании Первосущего, творящего мир, согласно собственному волеизъявлению. Он – мыслящий самое себя разум. Актом мышления он утверждает себя в качестве Первого разума. Эмануруя из себя эту способность, он передает ее по ступеням нисхождения таким образом, что в космологической структуре мироздания по мере истечения им пронизываются все ступени его иерархии, но в разной степени.

Разумом наделяются планеты, человек; деятельный разум осуществляет «опеку» над родом человеческим, входящим в его «юрисдикцию», и с ним напрямую могут соединяться люди, наделенные особенными способностями. Учение об «одинадцати интеллектах», которыми наделяется вселенная, становится космологией аль-Фараби, где Абсолютный, или Божественный, разум и разум человека – два вертикальных «полюса», между которыми осуществляется двуединый – нисходящий и восходящий – процесс взаимосвязи. Сначала абсолютный разум, «форма форм», следуя терминологии и пониманию предшественника аль-Фараби – Аристотеля, отправляет формы вниз, чтобы сделать умопостигаемые вещи действительными, а потом, когда эти формы актуализируются в вещах, начинается их восхождение по ступеням совершенства обратно к своему источнику.

Показывая онтологический источник разума, аль-Фараби по своему «предупреждает» наших современников о том, что интеллектуальная способность человека, имеющая по происхождению бесконечный источник и несущая в себе его бессмертный потенциал, ни в коей степени и никоим образом не должна отрываться, тем более, лишаться своего источника. А, значит, человек никогда не должен забывать о нем и полагать, что исключительно благодаря собственному разуму он достигает вершин совершенства.

Онтология разума человека аль-Фараби является ключом к его гносеологии, так как способствует пониманию не только того, каким образом способность интеллектуального постижения возникает у человека, но и того, каким образом человек может постигнуть волю Первосущего и его план в виде устройства мира, а также механизм человеческого постижения мира. Концептуально взгляд аль-Фараби на этот аспект понимания «интеллекта» и его деятельности выражен средневековым мыслителем в его учении о четырех «видах» интеллекта – деятельном, потенциальном, актуальном и благоприобретенном.

В средневековой исламской культуре, как известно, линия рационализма была рождена духовно-интеллектуальными исканиями мутазилитов, и исходила из духа свободного искания истины. Позиция аль-Фараби становилась и оформлялась в полемической среде интеллектуального сообщества, в соотнесении, сравнении и сопоставлении разных позиций, как своих предшественников, так и современников. Первым философом исламского Востока, опиравшимся при обосновании своих взглядов на идеи древнегреческой философии, был аль-Кинди. Его трактат «Об интеллекте», посвященный разуму, имел целью разъяснение аристотелевского различия между возможным и действующим интеллектами. Он стал известен средневековому Западу в латинском переводе под названием «Об уме и умопостигаемом» или «Об интеллекте и интеллигибельном».

В своем трактате аль-Кинди проводил различие между интеллектом в возможности, деятельным интеллектом и интеллектом, называемым им доказательным. При этом важным было то, что аль-Кинди рассматривал интеллект, который всегда находится в деятельности, т. е. деятельный ум, как высшую духовную субстанцию, возвышающуюся над душой и способную переводить ее из состояния возможности в состояние актуальности. «Таким образом, – пишет Э. Жильсон, – под влиянием Александра Афродисийского арабская мысль с самого начала приняла, что для всех людей есть только один деятельный Ум, что каждый индивид обладает лишь интеллектом в возможности и что под действием отделенного от него деятельного Ума этот интеллект переходит от возможности к действию» [1, с. 262].

Трактат аль-Фараби «Рассуждение Второго Учителя аль-Фараби о значении [слова] интеллект» развивает эти идеи даль-

ше. Латинский перевод этого трактата неоднократно издавался в эпоху Возрождения и даже ошибочно приписывался Ибн Сине. Трактат издавался на арабском, латинском языках, в 1300 г. был переведен на еврейский язык Иедашей Бедерси, на немецком языке он был опубликован Фр. Дитерици.

Говоря об этих «видах» интеллекта – потенциальном, актуальном, благоприобретенном и деятельном, аль-Фараби основывается на философских рассуждениях об этом своих предшественников и ссылается на завоевания аристотелевской мысли, подчеркивая те или иные нюансы понимания, зафиксированные в разных работах греческого предшественника, что свидетельствует о тщательности проделанной аль-Фараби мыслительной работы.

Согласно его изложению, потенциальный интеллект – это разум или ум, находящийся в состоянии возможности воспринимать предметы мысли, это – некая способность и готовность человека к познавательной деятельности. Как пишет сам мыслитель: «Потенциальный интеллект – это некая душа, часть души, одна из способностей души или нечто, сущность чего способна или готова абстрагировать сущности и формы существующих предметов от материи» [27, с. 23]. До начала акта познания разум находится в состоянии возможности, со стороны как субъекта, так и объекта. Со стороны субъекта он потенциален, поскольку он актуализируется лишь в том случае, когда он извлекает формы из вещей, т. е. извлекает их из погруженности в материю, т. е. зависит от «разума вещей». Со стороны объекта он тоже потенциален, поскольку способность мыслить самого себя не зависит от него, а реализуется в акте постижения субъектом, когда он приобретает действительно адекватное состояние.

Когда разум отделяет формы вещей от материи, вбирая в себя их сущность, т. е. понятие, он превращается в приобретенный разум, разум, имеющий знание о вещах. Разум же в возможности вещей в результате акта познания становится актуальным, действительным разумом. В процессе познания отношение актуального интеллекта к потенциальному можно уподобить, объясняет аль-Фараби, отношению солнца и глаза [27, с. 34]. Как только свет реализуется в зрении, глаз, получая освещение, становится актуально видящим окружающие предметы, их цвета, конфигурацию. Аналогично цвет, конфигурация вещей становятся актуально ви-

димыми. Но глаз становится видящим не только в силу того, что свет в нем реализовался, но и в силу того, что он приобрел формы видимых предметов. Поэтому, подчеркивает аль-Фараби, глаз стал видящим, т. е. его способность видеть актуализировалась. Принципом, согласно которому, глаз, обладавший потенцией к зрению, стал видящим, а вещи, потенциально видимые, стали действительно видимыми, является прозрачность, реализуемая в глазу с помощью солнца. Принципом, превращающим потенциальный интеллект в актуальный, является Деятельный разум.

Деятельный разум – это духовное сущее, трансцендентное по отношению к подлунному миру, которое одновременно сообщает материи ее формы, а человеческим интеллектам в возможности – знание об этих формах. «Деятельный интеллект, – пишет аль-Фараби, – упомянутый Аристотелем в третьей книге трактата «О душе», представляет собой некую абстрагированную форму, которая никогда не была в материи и с нею совершенно не связана. ... Это он превращает ту сущность, которая была в потенции, в актуальный интеллект, и он же претворяет потенциальные умопостигаемые объекты интеллекции в соответствующие актуальные объекты» [27, с. 33–34].

Этот Ум всегда в действии. Его действие непреложно, вечно, всегда, одним и тем же образом, он воздействует на подлунный мир. Различия же в результатах его воздействия на подлунный мир объясняются тем, что разные вещи и интеллекты, испытывающие его воздействие, не всегда одинаково расположены его принять. Деятельный разум – посредник в акте превращения потенциального разума в актуальный. Высшая цель человека состоит в том, чтобы с помощью разума и любви соединиться с Первопричиной.

Таким образом, гносеологический акт постижения мира заключается в неразрывной связи человека с Первосущим. Оно для аль-Фараби заключается также в том, что эта цель объединяет всех людей в единую общность учеников, которые наделены потенциальной способностью постигать разумом мир как творение Бога и его волеизъявление. Однако она в разной степени культивируется людьми, поскольку в человеческом обществе, как и в мироздании в целом, существует определенная социальная иерархия. В зависимости от места, занимаемого в ней, люди разнятся в том,

как, почему, в какой степени и каким образом они культивируют в себе интеллектуальные способности. Поэтому для аль-Фараби закономерно возникает ряд вопросов, связанных с формированием и культивированием интеллекта человека, его интеллектуальных способностей, роли в этом процессе общества, правителя, учителей – когорты интеллектуальной части общества, берущей на себя функции образования и формирования соответствующих высшей истине знаний человека.

Каждый человек, как уже было сказано выше, согласно аль-Фараби, обладает потенциальным разумом, наделен способностью мыслить и осуществлять интеллектуальную деятельность. Но, чтобы потенциальный разум актуализировался и стал благоприобретенным разумом, т. е. культивируемым посредством постоянной интеллектуальной работы с помощью образования, необходимы не только личностные усилия человека, но и участие государства в этом процессе.

Граждане Добродетельного города должны повиноваться не установлениям людей, пусть даже наилучших, а должны следовать высшим целям, определенным вселенским разумом, высшей истине. Поэтому все, хотя и в разной степени, в силу осуществления своего предназначения должны быть приобщены к просвещению и образованию. По существу, это – выраженная в условиях исламского средневековья задача, которую мы обозначили в современных условиях как задачу «формирования высокоинтеллектуальной казахстанской нации».

Возможно и, скорее всего, для аль-Фараби в тех условиях было очень важным вырвать общество из оков «невежества» эпохи джахилии, преодолеть интеллектуальную отсталость общества. Но в его идеале общественного устройства, о котором он не просто мечтал, но выстраивал в своей голове, эта задача представлена не просто как задача преодоления невежественности, а как более высокая задача – формирования высокоинтеллектуального общества. Его идеал «добродетельного города» – совершенного общества, раскрытый им в «Трактате о взглядах жителей добродетельного города», равно как и идеал совершенного человека, говорят именно об этом.

Безусловно, исторические условия, вызвавшие необходимость формирования высокоинтеллектуального общества в эпоху сред-

невековья и задача современного Казахстана формировать «высокоинтеллектуальную нацию» – конкретно исторически различны. Но они общи в том, что дают нам понимание того, что развитие интеллектуальных способностей человека и построение общества на принципах разума, напрямую связанные с образованием, ведут к благополучию и благоденствию как отдельно взятого индивида, так и общества в целом.

Аль-Фараби считал, что главным в построении добродетельного государства должно быть воспитание его граждан в «правильном» направлении и в «правильных» нравственных установках, которые могут быть получены лишь в результате «правильных» взглядов. Таким образом, знание в его понимании становилось путеводной звездой поступка, и действие, совершенное в соответствии с истинным знанием, – добродетельным поступком. Поэтому главным условием в достижении счастья человеком, а обществом – благополучия являлось формирование общества, обладающего истинным знанием, и воспитание граждан в стремлении к постижению высшей истины, где просвещение играло первостепенную роль.

Интеллектуальное развитие выступает одним из главных условий совершенствования человека и общества, так как оно открывает и показывает человеку и обществу путь к достижению высшего счастья – обретению и слиянию души с Богом. Философия аль-Фараби, таким образом, онтологически укоренила концепт образования в процессе воспитания граждан Добродетельного города и объявила обладание разумом и способность разумного постижения нравственной добродетелью.

Наше время является переходным к новым социально-политическим и историческим реалиям. Это – переход к обществу постиндустриального развития, к «обществу знаний», где предполагается изменение базисных ценностей общества – их смещение, как уже говорилось, в сторону духовно-нравственных приоритетов.

Как известно, начало второй половины XX в. было ознаменовано революцией в рамках индустриально образовательного цикла – увеличились ассигнования на образовательные программы, в образование вошли компьютеры, увеличилась доля активных, креативно мыслящих инженеров, конструкторов, ученых инновационных отраслей индустриального общества. Литература,

освещающая данную проблематику, фиксируя революционные моменты начала второй половины XX в., вместе с тем, говорит и о негативных явлениях в сфере образования, ее проблематика – многообразна и широкомасштабна.

В казахстанской литературе также наиболее дискутируемой научным и педагогическим сообществом является проблема образования и его реформирования, которая в той или иной мере затрагивает все стороны жизни общества. На протяжении последних лет дискуссии по поводу фундаментальных проблем образования, перспектив его развития, национальной модели образования, а также связанных с ними организационных и структурных изменений не сходили и продолжают не сходить со страниц научной и педагогической печати, резонансно звуча и в средствах массовой информации. Серьезные изменения, происходящие в современном Казахстане, обусловленные задачей формирования интеллектуальной нации, владеющей высокими технологиями и развивающей инновационные отрасли производства, которые позволят ей войти в тридцать конкурентоспособных стран мира, обуславливают коренную трансформацию образовательной системы нашей страны.

Научно-исследовательская литература, освещающая данную проблематику, фиксирует кризисные явления, отмечаемые не только в развивающихся странах, но и в странах с высоким образовательным коэффициентом. Образовательный кризис, с одной стороны, связан с общим культурно-цивилизационным кризисом современного мира, проявившим себя, как утверждают исследователи, кризисом самого человека и оснований его бытия. С другой стороны, образовательный кризис или его кризисные проявления связаны с сугубо специфическими проблемами, с которыми сталкивается та или иная страна, государство в сфере экономического развития, внутренней политики, ситуации на рынке труда.

В обобщенном виде их можно представить в качестве совокупности ряда проявлений, как-то: утрата гуманистической направленности образования; углубляющийся разрыв между культурой и образованием; постепенная утрата универсализма и потери широты образования, все более углубляющаяся узкопрофильная специализация; все большее следование идеологии жесткого прагматизма и технократизма; снижение качества образования;

увеличение численности неграмотных на фоне все возрастающего спроса на высшее образование в мире; отсутствие экологического воспитания и экологической культуры; отсутствие воспитания в духе мира и дружбы и др.

Казалось бы, при существующем значительном разрыве в уровнях образования, его структуре, финансовой и ресурсной базе между высокоразвитыми и «догоняющими» странами первые должны находиться в более выгодном положении, нежели вторые, однако, и в отношении первых, и в отношении вторых звучит одинаковый диагноз – кризис образования. Чем же он вызван? Как и любое явление фундаментального характера, образовательный кризис не может быть обусловлен одной какой-либо причиной, скорее, это – комплекс взаимосвязанных между собой причин. Но главное заключается в том, что в настоящее время он в определяющей степени вызван и обусловлен нравственным кризисом человека и потерей устойчивых онтологических оснований его бытия.

Выявленные противоречия, считают исследователи, могут быть разрешены лишь на основе новой революции в образовании, которая предположительно развернется в 20–30 г. XXI в. [28, с. 147]. Кроме того, они говорят о том, что будущее и модернизационный центр перемещаются на Восток, грядет восточная фаза творческого лидерства человечества, что повышает ответственность в этой сфере казахстанского социума. Многие сделано в реформировании образования в Казахстане и продолжает совершенствоваться, несмотря на кризисные явления. В обществе последовательно реализуется курс на качественное и доступное образование, внедряются мировые стандарты образования, создаются научно-образовательные структуры мирового уровня, как, например, Назарбаев университет, действует востребованная временем программа Болашак, благодаря которой, страна получила тысячи молодых высокообразованных специалистов международного уровня. Создана система интеллектуальных школ и профессионально-технических колледжей мирового уровня.

Новое видение модели социогуманитарного развития Казахстана делает акцент на «обществе знаний», в нем подчеркивается, что казахстанская модель развития строится на основе высокообразованного человеческого капитала. Она преследует целью

сформировать высокоинтеллектуальную нацию, всесторонне развитого человека. Образование, подчиненное этой цели, ориентировано на высшие ценности, эти ценности принимают значение абсолютных смыслов и становятся императивами долженствования – идеалами.

Образование – феномен культуры. Культура упорядочивает, направляет и поддерживает поток ценностей – их созидание и усвоение, отторжение и культивирование. Ее основное достоинство, отмечаемое исследователями, заключается в том, что «она поддерживает интерсубъективную коммуникацию ценностей – иначе говоря, налаживает взаимодействие ценностных потоков отдельных субъектов, расширяет внутренне индивидуальное Я до пределов социума, «укладывает» достижения социума в рамки вместимости индивидуального Я» [29, с. 41].

Поэтому любая культура существует и функционирует через определенную смысловую значимость ценностей, формирующуюся и действующую через и посредством общения индивидов. Образование, подчиненное цели всестороннего развития человека, ориентировано на высшие ценности и формирует социально значимые ценности не только всего общества, но и отдельно взятого индивида, где ценности принимают значение абсолютных смыслов и, следовательно, становятся императивами долженствования. Культивируя ценности в обществе, формируя их у каждого индивида, образование рассматривается как форма человеческой деятельности, направленная на усвоение и трансляцию культурных ценностей. Уже древние философы рассматривали знание как нравственную добродетель, а его культивирование – как самоцель и ценность саму по себе.

Поэтому в основе реформирования казахстанского образования (и, соответственно, реформирования учреждений образования) должны лежать в качестве императивов долженствования идеалы познания. Это, прежде всего, постижение Истины как процесса, подчиненного нравственному совершенству человека, и служение ей как самоценностному феномену, придающему смысловую направленность познавательной деятельности человека. Поэтому индивидуально и социально первозначимым в процессе высшего образования должен стать процесс достижения истины, усвоение пути, открывающего истину, а уже во вторую очередь

– технологии усвоения знания, методики, способствующие его лучшему усвоению и запоминанию. В таком случае результаты научных открытий и новшеств, их внедрение в образовательный процесс не будут декларацией желательных действий в организации учебного процесса, а станут его неотъемлемой частью и жизненной необходимостью. Вуз действительно станет научно-исследовательским учреждением, а в число членов научного общества на равных войдут студенты, магистранты, докторанты.

Однако обозначенное выше отношение к знанию и к приобщению к нему посредством образования претерпело изменения в истории человеческой культуры и даже обратилось в свою противоположность, когда стало пониматься как некое средство и условие воспроизводства частичного человека и частичной деятельности в условиях отчуждения. Потере образованием своего изначально высокого смысла в немалой степени способствовало развитие потребительно-полезностного, или утилитарно-прагматического, отношения человека к природе, самому себе и другим людям.

Глобализация, столь неоднозначно и противоречиво оцениваемая общественным сознанием, усугубила и без того негативно проявляющиеся тенденции образования, выраженные, прежде всего, в утрате им своего изначально высокого смысла. К ним относятся: поляризация между регионами мира; маргинализация, характеризующаяся увеличением разрыва между бедными и богатыми регионами; фрагментация, характеризующаяся тем, что попытки социальных групп утвердить культурную самобытность на основе этнической принадлежности, территории, религии и т. д., могут привести к этнической исключительности, религиозному фундаментализму и т. д. [30].

Эти негативные явления, далеко не способствующие устойчивому развитию – как отдельных государств и обществ, так и мирового сообщества в целом, усугубляют проблему социальной справедливости, остро ощущаемую на фоне голода, военных конфликтов, борьбы за права человека и свободу, а также преодоления отсталости в международном масштабе. Особенно в связи с тем, что в последние годы разрыв в уровнях развития между индустриальными и развивающимися странами не только не сократился, а, напротив, возрос. Проблема реформирования образования вплетается в контекст решения проблемы социаль-

ной справедливости, поскольку, с одной стороны, сама зависит от ее успешного решения, с другой стороны, является показателем реального утверждения социальной справедливости.

Немаловажное значение, особенно в последние десятилетия, приобрела все возрастающая тенденция в обществе, демонстрирующая иллюзорность возложенных на науку и технику надежд на благоприятное решение проблем общества и человека. Прежняя оптимистическо-эйфорическая настроенность общественного сознания на то, что научно-технический прогресс решит главные проблемы человечества, сменяется пессимистическими и не лишены основания утверждениями, что бесконтрольный, а главное, не руководствующийся нравственными императивами научно-технический прогресс приведет к уничтожению самого типа одухотворенной личности. Столь критическая ситуация показывает иную линию развития, где человек превращается в придаток робототехники и будущее общество строится на принципах машинной (пусть и весьма интеллектуальной) организации, что обуславливает будоражащие прогнозы вселенского апокалипсиса.

Поэтому в качестве настоящей потребности современного реформирования образования, не исключением в этом процессе является казахстанское образование, становится гуманизация образования. Будущее человечества зависит от того, осуществится ли гуманистическая переориентация общества. Как показывает складывающаяся в условиях современного глобализирующегося мира прогнозная картина, необходимость глубокого изменения человека становится не просто религиозным требованием или этическим императивом, но и условием физического выживания человечества, ибо только, как известно, современный мир с его «негативным потенциалом» поставил человечество перед угрозой физического уничтожения.

Современное образование поэтому может и должно быть нацелено на развитие нравственных, эстетических и духовных ценностей. Ценностный аспект образования оказывает влияние на решение стратегических вопросов, от которых зависят мировая стабильность и продвижение к согласию. При этом важную роль играет переход от стереотипов враждебности и замкнутости к открытости и доверию, где образование и воспитание – прочное основание освоения разных культурных практик человечества.

В контексте ценностной переориентации казахстанского образования в условиях глобализации возникла новая ценностная парадигма образования в современном Казахстане, пришедшая на смену парадигмы «поддерживающего образования» и получившая название «инновационного образования». Его главными ценностями стали: творчество и развитие творческого потенциала человека; свобода и самостоятельность личности; толерантное отношение к инакомыслию, религиозная толерантность; нравственная ответственность.

С обретением независимости Казахстан все более вовлекается в мировые процессы, в том числе и в сфере образования. Трансформация существующей системы образования Казахстана вызвана не только внутренними факторами коренной перестройки общественной системы, ее демократизацией и освобождением от централизации в управлении образованием, но и, в немалой степени, внешними факторами наступления, по мысли О. Тоффлера, третьей технологической волны супериндустриального или информационного общества. Современное общество, характеризующееся по своей сущности как мобильное, нуждается в трудовых ресурсах, способных активно реагировать на изменяющуюся ситуацию, обуславливающую потребность в получении образования не однажды и на всю жизнь, а в течение всей жизни человека. В условиях быстро меняющихся потоков информации периоды трудовой деятельности человека будут необходимо чередоваться с периодами подготовки к деятельности, которая будет, вполне возможно, неоднократно меняться в жизни человека.

Следует, видимо, признать, что в постиндустриальном обществе интеллектуальные профессии будут все более принимать массовый характер и, как следствие, терять присущую им ранее исключительность. Растущие информационные потоки и распространение высокотехнологичных производств потребуют не узкоспециализированных исполнителей, а специалистов с широким кругозором и высоким уровнем образованности, с развитыми коммуникативными способностями, умеющих быстро переключаться с одного вида деятельности на другой. Такое общество меняет само содержание труда, появляется новый тип квалифицированного работника – «технологически ориентированный сотрудник».

Эти тенденции объективно нашли отражение в Законе об образовании, где проведен ценностный пересмотр функционировавшей системы образования. В нем подчеркивается, что реформирование образования проводится в интересах общества, государства и личности. Его основополагающей идеей становится идея «непрерывного образования», а приоритетными задачами становятся задачи подготовка специалиста новой формации, обладающего широкими фундаментальными знаниями, инициативного, адаптивного к меняющимся требованиям рынка труда и технологий, умеющего работать в команде. При этом усиление мотивации всей системы образования направлено на повышение качества и качественного предоставления образовательных услуг через демократизацию образовательного процесса. Оно также требует совершенствования системы управления в сфере образования в соответствии с требованиями гражданского общества, т. е. через усиление общественного контроля. Такая образовательная стратегия позволит изменить как ценностную направленность образования, так и его организационную базу.

Философия аль-Фараби стала концептуальным видением проблемы совершенствования человека на основе знания и развития интеллектуальных способностей. Для аль-Фараби, как и для современных ученых и педагогов, была важна проблема культивирования знания, которая призывала понять, как и откуда возникает познавательная способность человека, почему интеллект бывает разным у разных людей, каким образом осуществляются понимание и диалог, как сформировать «высокоинтеллектуальную нацию»? Если попытаться реконструировать взгляд мыслителя на весь спектр поднятых проблем, то выветится следующая картина.

Все люди обладают природной предрасположенностью к мышлению, интеллектуальной деятельностью, но, в зависимости от природных задатков, воспитания и социальной среды эта предрасположенность развивается у всех по-разному. Свет деятельного разума не всеми в обществе воспринимается одинаково, так как само общество – неоднородно с точки зрения социальной стратификации, интеллектуальных способностей, разному сопряжению в их душах разумной, ощущающей, воображающей ее частей. Поэтому интеллектуальная культура включает в себя разные формы

знания и разные способы постижения истины – доказательные, риторические, софистические, поэтические [31, с. 131–137].

Истины, утверждал средневековый мыслитель, могут достичь все желающие. Но путь ее интеллектуального освоения доступен не всем, в силу различий в интеллектуальном развитии, воспитании, образовании и способности воспринимать такого рода знание. От самого человека и его усилий в культивировании своих познавательных возможностей зависит стремление постичь истину. Общество должно обладать знаниями, иначе оно не достигнет понимания того, в чем заключается счастье, ведь, чтобы его достичь, надо знать, в чем оно?

Таким образом, общество должно стать по определению обществом знаний. Сама постановка проблемы и предложенный вариант ее решения, как и весь «дух» философии аль-Фараби, говорят о ее глубоком просветительском характере и показывают, почему так сильны позиции просвещения и образования, заложенные аль-Фараби, и воспринятые Баласагуни, Абаем, Шакаримом и другими выдающимися представителями казахской философии и культуры.

Одновременно аль-Фараби делал акцент на том, что знание, полученное «теоретической философией», предшествует «практической философии», и что «практическая философия» должна исходить из него. Философия как теоретическое знание о конечных принципах бытия и предельных основаниях бытия человека дает знание о принципах упорядочения бытия, рисуя онтологическую картину мира, где человеческое сообщество занимает в иерархии мироздания органически присущее ему место.

Социумная организация бытия человека, если следовать логике рассуждений аль-Фараби, должна реализовывать в себе божественные принципы упорядоченности. В противном случае она распадается и не соответствует божественному замыслу, а, тем самым, понятию добродетельного города – той организации жизнедеятельности человеческого общества, которая реализует принципы космической упорядоченности. Когда социум не соответствует принципам божественной упорядоченности, тогда он представлен соответствующими формами-разломами, так называемыми «невежественными городами», по аль-Фараби. Таким образом, он делает акцент на том, что знание того, что есть добро-

детель и каким должен быть добродетельный человек и общество, в котором он живет, является исходным основанием практической реализации теоретического знания.

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

Концепция, формирующаяся в условиях монотеистической религиозности, в принципе не позволяет замыкаться на человеческой самодостаточности, поэтому для аль-Фараби овладение философией и понимание того, что есть философия, по своей сути совпадают с вопросом о возможности образования. По Фараби, «...несостоятельным философом является тот, кто осваивает теоретические знания, не обладая наивысшим совершенством, чтобы привить знания другим людям по мере своих возможностей» [16, с. 346].

Философия как метафизическая наука, ее проблематика, согласно взглядам аль-Фараби, не могут оставаться в стороне от идеологического воздействия в вопросах формирования подлинного мировоззрения граждан государства, напротив, они включаются в процесс формирования взглядов жителей Добродетельного города, олицетворяя собой процесс воспитания совершенного человека. Следовательно, они напрямую служат задачам воспитания гармоничного человека, знающего и понимающего, в чем заключается совершенствование человека, в чем заключается счастье человека и как его достигнуть.

Философия как образование становится теорией организации совершенного государства, аналогом теории эманации в структуре мироздания, где от его светящегося и светоносного центра, растекаясь к периферии, отдельные разрозненные части организуются в единое целое и где гармония этого целого говорит о том, что через образование как постижение философии мироустраивается социум. В этом – глубокая онтологическая укорененность философии. Философия включает в себя всю мудрость и знание,

чтобы, овладевая ими, человек мог совершенствовать себя и создавать добродетельное общество, жить в гармонии с собой и универсумом.

Таким образом, философско-мировоззренческий опыт аль-Фараби дает нам пример теоретического обоснования разума в качестве одухотворенной способности человека постигать высшие смыслы бытия, созидания идеала общественного устройства, в котором высоко ценились знание, образование и интеллектуальное развитие человека. Идеал аль-Фараби – это, прежде всего, идеал общественного устройства, ценностные ориентиры которого направлены на жизнеутверждающий смысл образования и просвещение человека и общества, на формирование посредством философии истинных взглядов, на нахождение взаимопонимания между людьми и утверждение между ними согласия и мира.

### Литература

1. Назарбаев Н.А. Стратегия «Казахстан-2050»: новый политический курс состоявшегося государства. – Алматы, 2012. – 109 с.
2. Шаукенова З.К. Колоссальный проект будущего // Послание Президента Республики Казахстан – Лидера нации Н.А. Назарбаева народу Казахстана «Стратегия «Казахстан-2050»: новый политический курс состоявшегося государства (Астана, 14 декабря 2012 г.) / Материалы мероприятий, посвященных обсуждению Послания главы государства. – Алматы: Казахстанский институт стратегических исследований при Президенте Республики Казахстан, 2013. – С. 109–117.
3. Каракузова Ж.К., Хасанов М.Ш. Космос казахской культуры. – Алматы: Евразия, 1993. – 80 с.
4. Акатай С.Н. Мировоззренческий синкретизм казахов (истоки народной мысли). Выпуск 1. – Алматы, 1993. – 152 с.
5. Нуртазина Н.Д. О синкретизме, универсализме и теоцентризме мировоззрения аль-Фараби // Наследие аль-Фараби и мировая культура / Материалы Международного конгресса «Наследие аль-Фараби и мировая культура». 28–29 сентября 2000 г., г. Алматы / Гл. ред. А.Н. Нысанбаев. – Алматы: КИЦ ИФП МОН РК, 2001. – С. 60–67.
6. Аюпов Н.Г. Доисламские традиции тюркской философии в творчестве аль-Фараби // Наследие аль-Фараби и мировая культура. – Алматы, 2001. – С. 381–386.
7. Телебаев Г.Т. Философия аль-Фараби в контексте традиции существования // Наследие аль-Фараби и мировая культура / Материалы

Международного конгресса «Наследие аль-Фараби и мировая культура». 28–29 сентября 2000 г., г. Алматы / Гл. ред. А.Н. Нысанбаев. – Алматы: КИЦ ИФП МОН РК, 2001. – С. 335–340.

8. *Аязбекова С.Ш.* Аль-Фараби и традиционные представления протоказахов о Вселенной // Наследие аль-Фараби и мировая культура / Материалы Международного конгресса «Наследие аль-Фараби и мировая культура». 28–29 сентября 2000 г., г. Алматы / Гл. ред. А.Н. Нысанбаев. – Алматы: КИЦ ИФП МОН РК, 2001. – С. 371–380.

9. *Аязбекова С.Ш.* Картина мира этноса: Коркут-ата и философия музыки казахов. – Алматы: КИЦ ИФП МОН РК. – 283 с.

10. *Шаханова Н.Ж.* Языки культуры и проблема переводимости: древнетюрский «qut», древнеиранский «farn» // Аль-Фараби. – 2003. – № 1. – С. 22–30.

11. *Аль-Фараби.* Сущность «Законов» Платона // Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. – А-А: Наука, 1985. – С. 133–208.

12. *Хатами Сейид Мухаммад.* Традиция и мысль во власти авторитаризма // Хатами Сейид Мухаммад. Диалог цивилизаций: путь к взаимопониманию. – Алматы: Дайк-Пресс, 2002. – С. 140–461.

13. *Аль-Фараби.* Афоризмы государственного деятеля // Аль-Фараби. Социально-этические трактаты / Пер. с арабского. – Алма-Ата: Наука, 1973. – С. 169–274.

14. *Ешпанова Д.Д.* Становление социального государства в Казахстане // Аль-Фараби. – 2014. – № 1(45). – С. 105–114.

15. *Малинин Г.В., Дунаев В.Ю.* Человек и социальное государство. – Алматы: Институт философии и политологии МОН РК, 2005. – 235 с.

16. *Аль-Фараби.* О достижении счастья // Аль-Фараби. Социально-этические трактаты / Пер. с арабского. – Алма-Ата: Наука, 1973. – С. 275–349.

17. *Аль-Фараби.* Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Аль-Фараби. Философские трактаты / Пер. с арабского. – Алма-Ата: Наука, 1972. – С. 193–377.

18. *Заславская Т.И.* Социоструктурный аспект трансформации российского общества. – Социологические исследования. – 2001. – № 8. – С. 3–11.

19. *Бушуев В.В., Голубев В.С., Зволинский В.П., Тарко А.М.* Социогуманитарное развитие: Россия и мир. – М.: ИАЦ Энергия, 2007. – 88 с.

20. *Бушуев В.В., Голубев В.С., Коробейников А.А., Селюков Ю.Г.* Человеческий капитал для социогуманитарного развития. – М.: Энергия, 2008. – 96 с.

21. *Кузык Б.Н., Яковец Ю.В.* Цивилизации: теория, история, диалог, будущее / Б.Н. Кузык, Ю.В. Яковец; авт. предисл. А.Д. Некипелов. – М.: Институт экономических стратегий. Т. VI: Перспективы становления интегральной цивилизации. – М.: Институт экономических стратегий, 2009. – 576 с.

22. Социогуманитарный проект для России (естественно-гуманитарный синтез). – М., 2010. – 69 с.

23. *Аль-Фараби*. Гражданская политика // *Аль-Фараби*. Социально-этические трактаты / Пер. с арабского. – Алма-ата: Наука, 1973. – С. 45–168.

24. *Касымжанов А.* Аль-Фараби – великий социальный мыслитель // Книга об аль-Фараби. – Алматы, Международный клуб Абая, 2014. – 260 с. – (IX–XI вв.).

25. *Мишель Шодкевич*. Модели совершенства в исламе и мусульманские святые // Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока. – М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993. – 224 с.

26. *Жильсон Э.* Философия в средние века. От истоков патристики до конца XIV века / Пер. с фр. Общ. ред., послесл. и примеч. С.С. Неретиной. – М.: Республика, 2004. – 678 с.

27. *Аль-Фараби*. Рассуждение Второго Учителя аль-Фараби о значениях [слова] интеллект // *Аль-Фараби*. Философские трактаты / Пер. с арабского. – Алма-Ата: Наука, 1972. – С. 105–192.

28. Социокультурное будущее цивилизаций. Часть 8 Глобального прогноза «Будущее цивилизаций» на период до 2050 года / Под ред. Ю.В. Яковца, Г.В. Осипова, Б.Н. Кузыка. – М.: МИСК, 2009. – 307 с.

29. *Добреньков В.И., Нечаев В.Я.* Общество и образование. – М.: ИНФРА-М, 2003. – 381 с.

30. Реформа высшего образования. Программный документ // Всемирная Конференция по высшему образованию. – Париж, 5–9 октября 1998 г.

31. *Аль-Фараби*. О классификации наук // *Аль-Фараби*. Философские трактаты / Пер. с арабского. – Алма-Ата: Наука, 1972. – С. 105–192.

### 3 ГУМАНИЗМ И ТОЛЕРАНТНОСТЬ: СОЦИОГУМАНИТАРНЫЕ ПАРАДИГМЫ В ДИАЛОГОВОМ ПРОСТРАНСТВЕ КАЗАХСТАНА

#### 3.1 Гуманизм «Я и Другого»: от аль-Фараби к современности

Становление антропологии в лоне исламской традиции происходило поэтапно: один из этапов все еще был связан с арабской джахилийской парадигмой, другой – с разрывом, отторжением от нее, и третий, «натурализовывавшийся» в чистоте исламских (коранических) трансценденций, открывающих простоту и ясность в отношениях «Я и Другой» как способа коммуникации в новом исламском гуманизме.

Собственно, когда мы говорим об исламской антропологии, мы имеем в виду не просто проблему человека, которая открывается в свете идеи трансцендентности, возвеличивающей смысл и назначение человека, проблему человека, открывающей перспективу осуществления своей человечности.

Исламский гуманизм как феномен «проявлен» в концепции божественного откровения человеку, но осуществление его возможно только в практике повседневной жизни, в которой каждый раз человек должен осуществлять гуманизм как действие закона Бога. Даже проявление собственного Я можно трактовать как гуманизм Я и Другого, поскольку Я становится Я только в осознанной практике гуманизма, более того, становление современной личности было бы невозможным вне коммуникативных отношений с Другим, поскольку Другой выступал измерением гуманизма Я. И если в христианстве человек выявлял себя через путь Христа, становясь уникальной личностью, то в исламе человек становился человеком благодаря модели повседневной жизни, в которой соединились благочестие и праведность, а повседневность и была мерилom гуманности, человечности. Гуманизм как феномен в исламской культуре не является формально-абстрактным принципом, который нельзя ввести в практику повседневности, напро-

тив, именно в практике повседневности он выявляет сущность человека. Конечно, гуманизм – инсанийа – в исламе выступает в разных модальностях. В 76 суре Корана – «Аль-Инсан» – «Человек», состоящей из 31 айата, выделены 3 главных момента: сотворение человека, испытание его повседневностью и воздаяние ему за реализацию этических принципов в практике повседневности. Из айатов четко выявляется установочная линия жизни человека по гуманным, человеческим правилам.

«Они кормят едой, несмотря на любовь к ней, бедняка, сироту и пленника» – в этом уже айате не просто установка на гуманизм, а действие гуманизма. В философско-религиозных концепциях гуманизма современности обозначены приоритетными идеи солидарности светскости и религиозности, единства либеральных и религиозных ценностей, союз разума и веры. Считается, что гуманизм и проблемы гуманизма выявляются в эпоху деконструкции религиозного мировоззрения, поскольку гуманизм служит прагматическим целям, в таком случае, подобно Сартру, можно сказать, совсем по Дьюи, что «прагматизм – это гуманизм», и Дьюи в этом смысле будет весьма объективен, поскольку в пост-секулярную эпоху происходит конверсия гуманизма в модальности практической рациональности, то, о чем говорит Хабермас, вводя «коммуникативную рациональность» в качестве парадигмы современного гуманизма, вполне релевантно духовной ситуации сегодня. Где же проявиться гуманизму Я и Другого, как не в «коммуникативной рациональности»? , являющейся «окном возможности» (концепт из «Стратегии 2050») для коммуникации.

Я и Другой – проблема диалога, гуманизм Я и Другого – проблема в диалоге. Современный дискурс гуманизма формировался в лоне идей Просвещения, однако «шлифовка» традиции гуманизма началась в восточных духовных учениях и религиозно-этических доктринах.

Каламистика проблему гуманизма концептуализировала в онтологический концепт – «гуманизм» – инсанийа – в качестве обетованной исламской жизни за покорность, терпение, добродетельность.

Исламская философия в гуманизме концептуализирует социальные, феноменологические, культурные аспекты, а проблема в гуманизме – это отношения Я и Другого. Постановка вопроса о

гуманизме через проблему Я и Другого в философских трактатах средневекового мира связана, в целом, с традиционным пониманием гуманизма и произошедшей конверсионностью религиозного сознания (от неверия, язычества к монотеизму), связанной со становлением новой личности – мусульманина.

Мусульманин – личность, находящаяся под покровительством Бога и обетованностью божественного покровительства за покорность, сабр. Мусульманин – личность самосовершенствующаяся, по сути дела, мусульманин – и есть образцовый «инсан-ал-камил» – совершенный человек, стремящийся постичь божественный замысел. В постижении – познании, обретении знания, труде, воспитании, повседневной практике раскрывается человеческий смысл, сущность человека. Распредмечивая мир, сотворенный Богом, человек становится человеком – Я – посредством коммуникативных практик через отношение к Другому, отношение есть проявление гуманизма, измерение гуманизма, но еще и испытание гуманизмом.

Трактаты аль-Фараби, Ибн Сины, Ибн Хазма открывали перспективу понимания сущности исламского гуманизма. Проблемы гуманизма связаны с проблематизированием вопроса о природе человека и его способности к проявлению гуманизма. Нужно ли формировать в человеке гуманное, или оно заложено в нем априори? Является ли человек носителем гуманизма или разрушителем? – и тот, и другой вопрос для исламской философии актуален сегодня. Институциональность гуманизма в исламском обществе была социализирована, поскольку ислам инсталлировал принципы гуманизма через шахаду, саят, закят, саум и хадж – во всех пяти онтологических регламентациях.

Философы проблему гуманизма Я и Другого связывают с личностным измерением гуманизма и ролью личности в «творении» гуманизма.

Речь идет о личностном контексте гуманизма и о гуманной составляющей личности. Однако, гуманизм как открытие в человеке божественного замысла и перспективы обрекает на интерпретацию гуманизма как проявленности божественной целесообразности сотворения человека.

В гуманизме Я и Другого эта проявленность открывается в личностном формате отношений Бога и человека через молитву.

Но как раскрыть гуманизм как феномен, который должен проявиться через коммуникативный формат «Я и Другой»? Феноменологизация данной проблемы даст возможность не только концептуализировать, но и онтологизировать гуманистический дискурс Мусульманского Средневековья.

Гуманизм зиждется на свободе, в данном случае, гуманизм Я и Другого – проекция свободной коммуникации, идеалом же является свобода со-творчества, но вот здесь и скрывается «краеугольность» проблемы. Я как Другой, Другой – как проблема, как отчужденный образ Я. Возможна ли перспективность гуманизма в Я и Другом, или же Гуманизм Я и Другого лишен перспективы?

Перспектива гуманизма связана с перспективой человеческого развития, именно на это обращено внимание философов средневекового мира.

В каких же трудах Абу Насра аль-Фараби рассмотрена проблема гуманизма Я и Другого? Отдельного сочинения на эту тему нет. Однако, его «Трактат о жителях добродетельного города» представляется сочинением по гуманизму, поскольку в нем выработывается модель инсанийа, которую аль-Фараби пытается ввести в практику повседневной жизни. По сути дела в модели добродетельного города открылась перспектива «узнавания» Я в Другом. Было бы не совсем справедливо рассматривать концепты «Я» – как добродетельный город, а «Другой» – как заблудший, тем не менее, ракурс «друговости» представлен и таким образом.

В других трактатах аль-Фараби Я и Другой – это проблема Востока и Запада, а также проблема становления каждой отдельной индивидуальности. Конечно, диалог Восток – Запад был проекцией понимания Востока Западом и Запада Востоком, но, в конечном итоге, понимание основывалось на принципиально новом подходе – исламском гуманизме.

Мусульманские ученые проблему Восток – Запад рассматривали и в ракурсе калама, и ракурсе суфизма, ракурсе фальсафа. Подобное рассмотрение давало возможность открытию в проблеме событийности Я и Другого. Я как Восток и Другой как Запад выступали способами постижения мира. Восточный перипатетизм, как дискурс интерпретации греческой (Другой) философии, положил начало направлению исламской компаративистики, основывающейся на принципах объективности и дополнительности. В за-

падной традиции философская компарация в средние века была лишена феноменологической настроенности к Востоку, которую можно было бы назвать гуманистической. Гуманистическая традиция понимания Востока Западом и Запада Востоком начинается с «очеловечивания» проблемы диалога Восток – Запад.

Диалог Восток – Запад является проблемой философии, истории философии, культурологии, экологии, истории, всего комплекса гуманитаристики. Однако, наиболее важна эта проблема в раскрытии вопроса о личной коммуникации и о коммуникации личностей, поскольку в ней содержатся не дискурс и праксис гуманизма. Средневековый гуманизм центрировался вокруг проблемы человека «как образа и подобия Бога». Ренессанс, Новое время, Просвещение «созидали» гуманизм в оторванности от божественного истока, что и послужило началом нового дискурса гуманизма – неодоухотворенного гуманизма, практического эмпирического гуманизма. Действия такого гуманизма в диалоге Я и Другой представляются всего лишь средством осуществления императива гуманности. Постнеклассическая философия обращается к средневековому религиозно-философскому наследию, поскольку истоки гуманистической концепции находятся в трактатах христианских и исламских ученых. В философии Н. Бердяева, М. Бубера, К. Барта, Розенцвейга, М. Бахтина, Ф. Эбнера и других диалог разворачивается в нерепрессивной коммуникации, а само формирование диалога Восток – Запад долгие годы носило характер именно индивидуально-репрессивный. Что мы имеем в виду? Дело в том, что отношение к Востоку или к Западу, как со стороны Востока, так и со стороны Запада несло в себе попытку не только понять, но и деконструировать иной мир, не входящий в рамки восточного/западного устоявшегося мировоззрения. Особенно такое отношение было характерно для истории XVIII, XIX и начала XX вв. Постепенно меняется мир, а вместе с ним расширяются границы познания и понимания. Но и по сегодняшний день предрасудки по поводу слишком «мистического» Востока и слишком «прагматически-рационального» Запада кочуют по страницам исследований, научной и популярной литературы. Однако, необходимо заметить, что прагматизма и мистицизма достаточно во всех концепциях и Запада, и Востока.

Нас интересует в постановке проблемы Восток – Запад решение вопроса о возможных путях понимания этих культур посредством диалога. Речь идет о философии коммуникации Востока и Запада. Восточно-западная диалогическая тема звучала в философии классики и неклассики, в направлениях романтизма и символизма. Такие корифеи Запада, как Гете, Шиллер, Гейне, Шеллинг, Шопенгауэр, Мец, Лейбниц, Шпенглер, Хайдеггер и многие другие, пытались не просто раскрыть мир Востока человеку Запада, но подвели в процессе истолкования Востока к «слиянию горизонтов» (Г.-Г. Гадамер) в диалоге восточно-западных миров. В этой связи необходимо отметить огромную роль компаративистики, способствовавшей созиданию диалога Восток – Запад. Компаративистика как метод философской коммуникации была заложена в философских учениях мусульманского средневекового мира. Компарация философская в средневековую эпоху несколько отличалась от компарации-сопоставистики в эпоху постмодерна. Сопоставистика в философских трактатах аль-Кинди, аль-Фараби, Бируни, Ибн Сины, поднимая вопрос о различии метафизического дискурса Востока от метафизического дискурса Запада, приходила к выводу об общности и универсальности трансцендентности в постановке вопросов о вечном, конечном в религиозно-философских доктринах.

Джонс – один из первых, кто обратился к сравнительному анализу философских теорий Запада и Востока, находил общность рассуждений Пифагора и Платона с древними индийскими и другими философскими системами, что еще раз подтверждает наличие в философской культуре позитивной почвы для поддержания развития общей диалогической культуры мышления. Возможно, что такой диалог самым благоприятным образом скажется и на содержании самой философии. Обращения западных философов к традиционным философским учениям Востока совершались и до XIX в. Один из примеров – философ Лейбниц.

Если вначале побудительными мотивациями компаративистики являлись политические, экономические, религиозные, то уже позднее возникает интерес онтологический – понять онтологию западного или восточного человека. Постановка вопроса о том, существует ли различие в мышлении человека Запада и человека Востока, в чем оно? Все эти проблемы привели к созданию

и проблематизированию такого дискурса как диалог Востока и Запада. В известной работе О. Шпенглера «Закат Европы» содержалась интенция на диалог Запада с Востоком, ибо на Востоке, как считал Шпенглер, были сохранены глубокие традиции, вне которых невозможно развертывание бытия культуры.

Работы В.М. Алексеева, Н.И. Конрада, С.С. Аверенцева, В.С. Семенцова и многих других посвящены этим проблемам. В Санкт-Петербурге ежегодно проводится конференция «Путь Востока», на которой обсуждаются проблемы традиции Востока и проблемы межкультурной коммуникации. Большое количество работ, вышедших с начала XX в. по сегодняшний день по поводу «дихотомичности» Восток – Запад, выработали целую восточно-западную «диалогиану».

Кстати, уже в работе знаменитого академика В.М. Алексеева «Наука о Востоке» (М.: Главная редакция восточной литературы, 1982) были обозначены различные подходы в ориенталистике и в востоковедении.

Сегодня проблема Восток – Запад вновь актуализируется, и не только в связи с пониманием необходимости этого диалога, а в связи с обращением к онтологии человека и онтологии культуры, в связи с постановкой вопроса о гуманизме Я и Другого, онтологизацией этой проблемы.

Мы помним, что английский историк А.Дж. Тойнби считал необходимым глобальный синтез культур для предотвращения всеобщего распада человечества. И, вопреки евроцентристам, пришел к тому выводу, что «человечество не сможет достичь политического и духовного единства, следуя западным путем» [1].

Как известно, в соответствии со своей концепцией синтеза культур, Тойнби придавал особое значение синтезу западной цивилизации с китайской культурой. Следует заметить, что в контексте сегодняшних реалий эти взгляды весьма перспективны для исследования такой возможности.

Что мы подразумеваем, когда говорим о Западе? Вероятно, речь идет не только о географическом понятии Запад, о котором говорят на языке политики, сформировавшемся в результате Второй мировой войны. Запад, как культурное явление, начинается с XV века. До XV века Европа представляла собой периферию культурного развития человечества. Постепенно Европа становится

поликультурным феноменом «Запад» и начинается экспорт западных ценностей во все регионы мира. В современных реалиях экспорт западных ценностей под видом «демократических» ценностей в страны, которые Запад презрительно называет «третьими», становится постепенно экспортом навязанных, превентивных и даже чуждых ценностей, поскольку в этих странах существуют давние традиции (культурные и религиозные). На почве «ввоза» демократии начались военно-политические конфликты, цветно-цветочные революции, которые не только не привели к сближению Востока и Запада, но, напротив, создали перманентные точки конфликта уже в восточных конфессиональных отношениях. Я и Другой как проблема диалога Востока и Запада становится проблемой диалога Востока и проблемой диалога Запада внутри самой себя.

Специфическая особенность европейской культуры – идея доминирования прав и свобод отдельной личности над коллективом. По крайней мере, сейчас в этом видят изюминку и гуманизм европейской культуры. С этим можно и поспорить. Если европейская культура толкуется как христианская культура или она репрезентируется философией Гегеля, то идея личности, доминирующей над коллективом, никак не может быть представлена как сквозная идея, пронизывающая становление европейского мировоззрения, тем более гуманистического.

Да и античная культура, которая считается колыбелью европейской культуры, выдвинула общество как субстанциальное основание бытия человека. Об этом писал не только Гегель, но и Лосев, который не был озабочен созданием тоталитарной мировоззренческой системы.

Европоцентризм в социогуманитарных науках стал постепенно преодолеваться после Второй мировой войны. Европа, которая время от времени сама становится источником мировых социальных катастроф, не могла претендовать на образец мироустройства и культуры. Освобождение колоний от господства европейских стран также служило освобождению европейцев от слепоты по отношению к неевропейским культурам и самостоятельному развитию культур бывших колоний. Крушение евроцентристского мировоззрения еще не было само по себе открытием величия культурного многообразия. В результате этого крушения Европа

впала в глубокий пессимизм по поводу будущности своей судьбы. Эта самокритика европейской культуры в конце концов подвигла к необходимости установления равноправного диалога с культурами других народов. Огромное количество работ по поводу смерти и гибели Запада принадлежит именно западным представителям.

П. Бьюкенен в своей книге «Смерть Запада» считает, что массовая миграция в страны Европы представителей иных религий и культур может радикально изменить весь облик Запада, всего того, что представляется в сознании людей Западом: «Запад умирает. Народы Запада перестали воспроизводить себя, население западных стран стремительно сокращается. С самой «Черной Смерти», выкосившей треть Европы в XIV столетии, мы не сталкивались с опасностью серьезнее. Нынешний кризис грозит уничтожить западную цивилизацию. Сегодня в семнадцати европейских странах смертность значительно превышает рождаемость, гробы в них требуются куда чаще, чем колыбели. Это Бельгия, Болгария, Венгрия, Германия, Дания, Испания, Италия, Латвия, Литва, Португалия, Россия, Румыния, Словакия, Словения, Хорватия, Чехия и Эстония. Католики, протестанты, православные – все они участвуют в грандиозной похоронной процессии западной цивилизации» [2, с. 22].

Бьюкенен, бывший советник нескольких Президентов США, в очень широко известной книге «Смерть Запада» и других своих работах считает, что давление глобализации на существование национальных государств представляет опасность, прежде всего, не для развивающихся стран, а для самой западной цивилизации, в которой слабым звеном оказалась Европа. Он считает, что отказ от национальных границ в процессе глобальной интеграции приведет к таким миграционным процессам, которые сотрут с лица образ европейской цивилизации. Здесь мы хотели бы отметить то, что, по мнению Бьюкенена, особую опасность для европейской цивилизации представляет культурный проект «критического марксизма» Франкфуртской школы, которую у нас называли неомарксистской школой. Философские идеи Франкфуртской школы, как известно, были широко использованы «новыми левыми», которые требовали основательной самокритики западной цивилизации по социогуманитарным позициям. Опасность идей Франкфуртской школы Бьюкенен видит в том, что именно внутри

этих идей сформировался мультикультурализм, подрывающий основы христианской культуры, на которой базируется Западная цивилизация. Оснований для опасений Бьюкенена предостаточно, в связи не столько с идеями франкфуртской школы, сколько с проблемой сохранения европейской идентичности на волне всеобщего критицизма, нигилизма и выступлением в эру постсекулярности. В этих условиях вопрос о гуманизме Я и Другого приобретает «призрачный» образ, поскольку гуманизм становится тождественным практицизму только носителю одной культуры – Я (Европа). «Другой» же выступает в качестве образа Востока, который «вторгается» якобы для изменения европейской сущности.

Я и Другой, проблематизируясь в диалоге культур как сохраненные культурно-религиозные идентичности, становятся точками отсчета нового современного гуманизма, основывающегося на толерантности и «вовлечении» в культуры Друг Друга.

В эпоху постмодерна идут разноплановые культурные процессы и для человечества более необходимым является не рефлексия по «закату» той или иной цивилизации, а наоборот, рефлексия по «будущности», «сохранению» гуманистического содержания в культурах и выходах из точек бифуркации.

Как всем нам известно, после окончания Первой мировой войны была опубликована книга О. Шпенглера «Der Untergang des Abendlandes», которую на русский язык перевели романтично, но не совсем точно как «Закат Европы», хотя это название говорит вообще-то о гибели. Сценарий гибели не реализовался, несмотря на все те катастрофы, которые пережила Европа и мы видим, что Европа вполне процветает по сравнению с другими регионами мира. Мы хотели бы здесь обратить внимание на другой момент, который может быть весьма поучительным для нашего времени. Шпенглер в этой работе пугает Европу гибелью и, в то же время, пишет о национальном мужестве немцев, которое будет спасительным. Мы помним, что взгляды Шпенглера были встроены в структуру фашистской идеологии. Мы ни в коем случае не хотим сказать, что фашизм был подготовлен идеями Шпенглера, мы лишь напоминаем о том, что всеобщее сознание катастрофы провоцирует возможность неординарных решений.

И когда сейчас нас пугают катастрофическим будущим, мы вправе задаться вопросом, не стоит ли за этой истерией подготов-

ка общества к массовым планетарным репрессиям. Вместо нормального толерантного международного диалога, в том числе и в области культуры, ведущими странами мира могут быть санкционированы нелегитимные действия по сохранению североатлантических ценностей, как это уже произошло в Югославии и Ираке, и это сегодня происходит в Египте и Сирии. Чем больше кричат об опасности, которая грозит западной цивилизации, тем проще объяснять легитимность насилия на международном уровне. И когда говорят о невозможности синтеза культур Востока и Запада, не имеют ли в виду, что в будущем предотвратить конфликт цивилизаций невозможно?

Розеншток-Хюсси, занимавшийся направлением диалогизма, в качестве основных признаков кризисного состояния современного общества выделял анархию, упадок, революцию и войну. Проблема диалога Восток – Запад в современных условиях часто основывается на прошлых стандартных, можно сказать, линейных установках. Иногда в попытке диалога видится всего лишь демонстрация диалогической позиции, причем, формальной. Участие современных культур в глобальном полилогическом процессе не всегда оказывается комфортабельным, поскольку вообще существуют определенные стереотипы, которые препятствуют непосредственному диалогу культур. Хорошо, если эти предрассудки не являются негативными и способствуют непринужденному диалогу. Другое дело, когда диалогу культур со странами Востока предпосылается предупреждение: «Восток – дело тонкое». Несмотря на невинность этого утверждения по внешнему виду, каждому понятно, что в этой презумпции речь идет о хитрости людей Востока, о необходимости сохранять дистанцию и недоверие к ним, ибо на Востоке хитрость считается вполне нормальным социальным отношением, в отличие от отношений людей на Западе. Эти предрассудки и штампы препятствуют тому, чтобы понять единый смысл и задачи культуры человечества.

Ауробиндо Гхош отмечает, что рецепция западной демократии означает «...не безоглядное принятие ее европейского варианта, но отыскание в нашем прошлом того, что соответствует ей, выявляет ее смысл, подтверждает ее высшее духовное назначение в нашей духовной концепции жизни и существования, и уже применительно к этому следует выработать ее пределы, степень, фор-

мы, отношение к другим установкам, использование» [3, с. 406]. Но точно таким же образом строится рецепция и в области культуры.

Выявляя различия между культурами Востока и Запада, необходимо не акцентировать внимание на этих различиях, а понять, как они влияют на понимание мира, Другого и т. д. Среди западных исследователей, которые выявляли различие Востока и Запада, можно назвать Р. Генона, А. Камю, Г. Гессе, К.-Г. Юнга, Буркхардта, А. Швейцера, М. Вебера.

Известный культуролог Т.С. Лебра проводит различие западного и восточного этоса следующим образом: согласно его теории, для Запада характерен однолинейный детерминизм, который представляет компоненты этоса как дискретные и иерархичные. А для восточного (японского) общества характерен иной регулирующий принцип – интерактивный релятивизм, который ориентирует на синтез и преемственность [4, с. 48]. Известный исследователь Е. Борзова, проводя сравнительный анализ культурных парадигм Востока и Запада, пишет: «В то время, как восточный человек имеет в основе своего мировоззрения непрерывный духовный опыт, складывающийся в течение тысячелетий и формирующийся в рамках религиозных традиций, особенностью европейской культуры является ее антропоцентризм и реальный жизнеутверждающий, секуляризованный характер. В то время, как на Востоке общества ориентированы на традиционный уклад, семейные ценности, культуру предков, при которой доминирующей формой общественного сознания остается религия, для стран Запада характерна созидательная направленность деятельности индивидов на основе технического прогресса и высокого уровня благосостояния каждого члена общества, а приоритетным направлением внутренней политики является социальная сфера, осуществление прав человека, в экономике — высокотехнологичные отрасли «экономики будущего» [5, с. 268].

Т.В. Панфилова также приводит аргументы в пользу того, почему современная культурно-историческая ситуация не должна осмысливаться в оппозиции Восток – Запад: «Несостоятельно осмысливать сегодняшнее соотношение философских культур в терминах Запад – Восток:

– термином «Восток» обозначается конгломерат разнообразных философских традиций, объединяемых только тем, что они

не соответствуют привычным представлениям о западноевропейской философии;

– термин «Запад», как правило, используется для обозначения западноевропейской философии только Нового времени; средневековая философия не соответствует расхожим представлениям о «западной» философии;

– термином «Восток» охватываются как древние культуры, не включенные в единый всемирно исторический процесс, так и новообразования, хотя и опирающиеся на древние традиции, но приспособленные к изменившимся условиям» [6, с. 76]. Таким образом, она определяет философию традиции как интенционально заложенную на Востоке и на Западе, поэтому не следует искать идею восточно-западного противостояния, а, напротив, необходимо находить общее для развития равноправного диалогического дискурса Востока и Запада. Необходимость поиска комфортабельного сосуществования Востока и Запада обусловлена не только геополитическими и социально-экономическими причинами. Гораздо более сложно найти гармонию в культурной и религиозной традиции.

Неудовлетворенность Востока западной интерпретативной практикой и несогласие Запада с восточной оценкой западной парадигмы современности приводят к непониманию, которое нельзя назвать формальным, оно гораздо глубже, в онтологических предельных основаниях мышления Я (Восток) и Другого (Запад). Именно в таком критическом ракурсе рассматривал ориенталистскую западную концепцию Эдвард Саид в работе «Ориентализм. Западные концепции Востока», в которой рассмотрение Востока западными ориенталистами осуществляется в практике господствующего субъекта (Запада – Я) над объектом (Восток – Другой). И, несмотря на то, что «ориентализм» сегодня совсем не тот, что прежде, все равно во многих западных исследованиях сохраняются амбициозные позиции превосходства западного субъекта над субъектом Востока. Но, кстати заметить, что в последние годы подобная практика имеется и со стороны восточных исследователей. Неужели все еще продолжается дискурс сопротивления и реанимация постколониальных исследований, в которых реанимирована проблема гуманизма в коммуникативной практике Я и Другого. Постколониальные исследования во главу (центр) фило-

софских проблем возводят вопрос о гуманизме в возможном Диалоге Я и Другого, и в невозможности Диалога Я и Другого.

Современные философские исследования посвящены проблеме гуманизма в современных условиях, в этой связи конструируются различные диалогические стратегии, которые опираются на опыт прошлых диалогических концепций.

Так, например, была реанимирована концепция евразийства – с целью противопоставления универсализации североатлантических ценностей.

К числу таких исследований относятся труды А. Дугина, Б. Ерасова, А.С. Панарина. Казахстанские ученые также весьма перспективно исследуют данное направление. Например, в Институте философии и политологии МОН РК был осуществлен научно-исследовательский проект «Евразийство в XXI веке: проблемы и перспективы» авторского коллектива в лице А.Н. Нысанбаева, Қ.Ұ. Элжана, С.Ю. Колчигина, С.Е. Нурмуратова, Г.Г. Соловьевой, Б.М. Сатершинова.

В проекте нет цели реанимировать классическое евразийство как возможную модель диалога культур Восток – Запад, но поднимается вопрос о диалоге Я и другого в эпоху современных вызовов. Инициатором евразийской модели диалога культур в новых современных условиях является Президент Республики Казахстан Н.А. Назарбаев. Эта концепция – новаторская, в ней определены пути к философии понимания не только России и Казахстана, но и Востока и Запада.

В ситуации глобализации культурного взаимодействия возможно новое возрождение интереса к трудам разработчиков идеи евразийства, в них можно усмотреть одну из первых программ глобального культурного диалога, в которой не предусмотрен привилегированный центр диалога культур. У нас нет здесь возможности детально исследовать эти многочисленные исследования, но, тем не менее, хотелось бы отметить те позитивные достижения евразийцев, которые необходимо использовать в практике диалога культур Запада и Востока. Надо отметить, что евразийцы одними из первых отнеслись к достижениям Европы без излишнего восторга, считая европейскую культуру равноправным компонентом мировой культуры. На основе такого понимания сути и смысла европейской культуры они высказывали идеи совместной

культурной эволюции. И в контексте этих идей именно евразийцы были первыми, кто отказался от жесткого противопоставления Европы и Востока.

Представители евразийской идеи в России разрабатывали концепцию под различными углами зрения, охватывая самые разнообразные вопросы. Основным достижением евразийцев, наверное, следует считать альтернативную теорию мировой культуры. Европейские теоретики под всеобщей историей подразумевали историю Европы, а цивилизованный мир отождествлялся с романо-германским этносом. Мы не будем здесь подробно разбирать основания такого подхода, но он был достаточно распространённым взглядом на мировую историю. Таким образом, евразийская идея была одной из первых универсальных критик евроцентризма и обоснованием несводимости достижений мировой цивилизации к европейским ценностям и представлениям. Во-вторых, следует отметить, что евразийцы, если и подчеркивали особое место России в структуре цивилизации, но, в целом, можно сказать, что они избегали «этно-» и других центрических подходов, полагая, что и культура Европы является одним из равноправных способов репрезентации общечеловеческой культуры. И, в-третьих, заслуга евразийцев состояла в попытке преодоления противопоставления Европы и Азии, в попытке создать теорию синтеза культур Востока и Запада.

Попутно интересно отметить, что Шпенглеру, как считает Бердяев, открылось наличие некоей тайны, которая не была понята самими российскими исследователями, включая славянофилов, которые, вроде бы, специально были акцентированы на проблеме особенностей русской культуры и души. Не идет ли речь о тайне евразийства как феномена, который не сводим к особенным чертам одной только Руси. Ведь Шпенглер имел в виду тайну, которая имеет не только местный, но и всемирно-исторический смысл.

Евразийская концепция диалога культур, разрабатывавшаяся как классическая модель в работах Алексева, Вернадского, Вышеславцева, Ильина, Савицкого и других, в конце XX в. позиционируется как неклассическая, основанная на концепции Гумилева, особенно на его трудах, в которых проводилась «идея единого евразийского пространства»: «Древние тюрки», «Хунны в Китае»,

«Древняя Русь и Великая степь», «Ритмы Евразии. Эпохи и цивилизации», «Из истории Евразии», «Этногенез и биосфера Земли» [7]. Возрождение сегодня евразийской концепции диалога и вообще, евразийства, связано с реконструкцией идеи номадизма, в которой заключены принципы плюрализма и толерантности.

Конечно, евразийская модель критикуется ее противниками, которые видят в ней проект сопротивления западным культурным ценностям.

Евразийская модель диалога культур, как одна из версий диалога Восток – Запад, сегодня представляется как нелинейный дискурс культур Казахстана и России. Реконструкция единого культурно-исторического поля способствует развитию межкультурных связей в новых геополитических условиях. Направленность творческих инициатив на диалог культур в русле идей евразийства открывает и новые перспективы философии гуманизма. Диалог Восток – Запад разрабатывался также как перспективное направление в востоковедческой науке через призму Я и Другой, их различия и особенностей.

Российский историк А.И. Уткин видит различие, к примеру, Запада и России в том, что они конституируются различными идеями: Запад – красотой, а Россия – справедливостью [8]. Мы не считаем здесь возможным давать подробный анализ и оценку этого взгляда, но это не мешает заметить методологическую уязвимость такого рассуждения, поскольку конкретные предметы редуцируются здесь к абстракциям и под эти абстракции подбираются соответствующие факты. Хотя мы не отрицаем наличия в этом взгляде глубокой интуиции того, что Россию всегда занимала идея социальной справедливости, точно так же, как и Казахстан.

Говоря о значении диалога Восток – Запад в гуманистическом контексте, нужно отметить, что культура является медиатором в процессе коммуникации, культура предохраняет общество от распада и разрушения. Количество социальных войн и катастроф в истории человечества без культуры было бы значительно больше, а может быть, человечество и не дожило бы до нынешнего времени.

В коммуникативной практике диалога Восток – Запад существует компонент, который называют межличностным обще-

нием, общением Я и Другого, представителями разных культур или ментальностей. Тема межличностной коммуникации была предметом внимания философии с древних времен. Среди философов, которые обращались к этой теме, можно назвать Сократа, Платона, Аристотеля, Конфуция, Лао-Цзы, Монтеня, Гоббса, Юма, Канта, Шлейермахера, Фейербаха, Шопенгауэра, Ницше. В XX в. тема межличностной коммуникации представлена в еще более многочисленной философской литературе. Но среди них мы особо хотели бы выделить следующих авторов и их исследования. Это исследования экзистенциалистов о подлинной и неподлинной коммуникации, проблема отношения Я и Ты в теории Бубера, проблема интерсубъективности в феноменологии Гуссерля, идея коммуникативной рациональности Хабермаса, проблема диалога в работах Бахтина и Библера, проблема личностного смысла философской культуры Сейтахметова.

Одна из задач развития культуры коммуникации заключается в формировании инновационного общества, общества, способного к универсальной креативности, общества, хранящего в целостности свою традицию и способного к открытой коммуникации и модернизации в диалоге Я и Другого. Сбалансированность в коммуникации модернизации и традиционной культуры есть показатель уровня культуры коммуникации, одна из форм выражения которой в социальной сфере – гармоничное отношение различных поколений между собой. Дисбаланс традиционализма и модернизации имеет следствием трещины в социальной структуре и напряженные отношения между людьми различных поколений не только на макроуровне, но и на уровне семейных отношений.

Говоря о гуманизм диалога Я и Другого в контексте Восток – Запад, мы должны, наверное, выяснить методологические позиции построения этого диалога. Какие методы должны использоваться для решения проблемы?

Если метод структурализма, то можно ли посредством его понять структуру диалога Восток – Запад, гуманизм Я и Другого как гуманизм Востока или Запада?

Коммуникативная стратегия структурализма и его понимание существа коммуникации как гуманизма заключается в выявлении инвариантных структур. Таким образом, суть коммуникации в структурализме – это абстрагирование от уникальной индивиду-

альности и ее самовыражения. Индивидуальность растворяется в реляционных, т. е. системообразующих отношениях. Структурализм представляет вариант субстанциализма, распространенный в качестве метода отдельных отраслей наук. Равенство всех перед безличными структурами порой представляется как выражение высшей демократии. Поэтому и говорят о равенстве всех перед законом, но это равенство может быть следствием и выражением абсолютного деспотизма. Это равенство – всего лишь формальный момент. Следует принимать во внимание содержание закона и прояснять, является ли оно демократичным. Иначе может сложиться ситуация, которую Алексис Токвиль характеризовал как «равенство в рабстве». Как отмечает М.Н. Грецкий: «...характерную черту структурализма составляет стремление за сознательным манипулированием знаками, словами, образами, символами обнаружить неосознаваемые глубинные структуры, скрытые механизмы знаковых систем» [9, с. 630]. Кстати, эти глубинные структуры М. Фуко определяет как «дискурсивные формации», Ж. Деррида – как «письмо», Леви-Стросс – как «ментальные структуры».

Структурализм посредством структурно-семиотического анализа стремится выявить глубинные структуры, определяющие поведение и сознание человека в качестве бессознательных пластов личностного бытия [9, с. 631].

Вероятно, имея в виду влияние этих бессознательных структур на личностное развитие, В. Райх выдвинул идею реализации господствующей социальной конкретности в психической структуре отдельного индивида.

Структурализм и постструктурализм, сводя проблему познания культуры к исследованию их, как семиотической реальности, тем самым, конечно же, ограничивают пространство культуры – как восточной, так и западной, но не следует забывать, что благодаря этим исследовательским парадигмам стало возможным преодоление обособленных взглядов на логику культуры и постановку проблем и задач, которые были бы невозможны без редукции реальности к семиотической.

Культура Востока и культура Запада как деятельность и продукт человеческой деятельности изначально коммуникативна. Поэтому вопрос о коммуникативной культуре – это не просто отдельный вопрос внутри сферы культуры, а вопрос о глубинной сущности куль-

туры. Коммуникативная культура формируется в процессе коммуникации и опредмечивается в различных общественных формах, в различных формах общности. Эти общности представляются пространством, в котором осуществляется как индивидуальное развитие человека, так и самой общности. Человек формирует определенные представления о своей общности, которые закрепляются в различного рода общественных нормах. Культура общности – не абстракция и не сумма индивидуальных коммуникаций, она может быть оформлена в особую материальную и идеальную реальность.

Понятие общения, которое исследовалось еще во времена социализма такими известными специалистами, как К.А. Абульханова-Славская, Л.П. Буева, М.В. Гамезо, И.А. Зимняя, А.А. Леонтьев, В.Н. Мясищев, получило в их трудах различное и даже противоречащее друг другу истолкование, поскольку они подходили к прояснению содержания общения с различных проблемных позиций. Обычно в общении выделяют коммуникативный, интерактивный и перцептивный (взаимовосприятие субъектов как условие взаимосогласия) аспекты. Анализ этих точек зрения не входит в логику философского освещения проблемы коммуникации (общения). Этот анализ – дело теорий коммуникации, которых сейчас тоже стало огромное множество. Философское определение коммуникации связано с истолкованием предельных смыслов коммуникации в бытии человека. Общение есть процесс производства людьми общества и самих себя как общественных существ, творящих практику гуманизма.

В исследованиях казахстанских ученых, таких, как Н.К. Сейтахметов, Ф.К. Бисенбаев, А.А. Хамидов ставились вопросы о межличностном общении в диалоге Восток – Запад, о различии восточного и западного мышления, о перспективах и герменевтиках межличностного общения в дискурсах диалога Восток – Запад. Необходимость философской рефлексии над проблемами онтологического смысла диалога Я и Другого в культуре связана в целом с тем, что человек сам является субъектом культуры.

Вопрос о том, кто является субъектом культуры и кто является субъектом диалога, проблематизирует социальную онтологию человека.

Вопрос о субъекте или субъектах в диалоге Восток – Запад становится актуальным не только в современных социокультурных

исследованиях, которые стали порой кокетничать понятиями «смерти субъекта», «смерти человека», «смерти автора». Можно далее говорить и о «смерти читателя», чтобы развить критику герменевтик на новом уровне.

Актуализация этой проблемы связана со сложными вызовами глобализации культуры, которые еще формируются и не предстали в целостности. Может возникнуть ситуация полной неуправляемости этих процессов. Мы еще помним, как Лига наций оказалась неспособной остановить тот вал национализма, который способствовал мировому столкновению.

Возможна ли в процессе глобализации культуры интеграция различных субъектов культуры – элиты, народов, классов, сословий, города и деревни в единый толерантный культурный нарратив, не говоря уже только об интеграции Востока и Запада? В этом взаимодействии диалога культур Восток – Запад необходимо прояснить то, каким образом человек реализует логику своей свободы? Посредством культуры и в культуре. Однако это интеллигентское убеждение нуждается в лучшем обосновании, ибо обычные тавтологические суждения не дают полного представления об этом. Существует ли логика свободы восточного человека и логика свободы западного человека? Нужно ли отвечать на этот вопрос, исходя из логики свободы культуры Востока и Запада? Человеческая свобода реализуется только в творчестве. Сама культура, как и творчество, несет в себе коммуникативный смысл, раскрывающийся в общении, и тем самым устанавливается связь между коммуницирующими обществами Востока и Запада. Но неверно было бы считать, что коммуникативная функция культуры состоит в том, что культура непременно устанавливает общественную связь, что она постоянно нацелена на интеграцию. С.Н. Иконникова, на наш взгляд, верно обращает внимание на то, что «культурное пространство может выполнять собирательную функцию, способствовать объединению и сплочению нации, государства, всех социальных сил. Но возможно иное развитие событий, когда намеренно уменьшаются силы притяжения между регионами, делая их обособленными и замкнутыми. Эта «рассеивающая» функция культуры значительно ослабляет и тормозит возможность интеграции народов, их стремления к взаимопониманию» [10, с. 74].

Поэтому при межличностном общении восточного и западного человека очень часто возникает непонимание. Если совершить экскурсы во всемирную философию и историю, то можно выделить такой момент в философской традиции Востока – уставку на диалог и беседы. Вспомнить хотя бы конфуцианские «беседы» – «суждения», японские средневековые философские тексты, индийские и даже древнеегипетские «Беседы умершего со своей душой». Во всех этих текстах присутствует нелинейный диалогический контекст, беседа – диалог – направлены, если и не на «слияние горизонтов», то, во всяком случае, в русло понимания и взаимопонимания. В этой связи нам хотелось бы отметить работы казахстанского ученого А.Н. Нысанбаева, считающего, что философия взаимопонимания – это конструктивный диалог Востока и Запада. В его работах раскрываются идеи взаимопонимания людей, укорененных в «восточной метафизике» и людей, «укорененных в метафизике Запада». А.Н. Нысанбаев считает, что в эпоху многополярного мира в условиях глобализации необходимо конструирование этого диалога [11]. В другой работе ученый говорит о том, что истина формируется в процессе когнитивной коммуникации...» [12, с. 275].

Каким должен быть диалог Я и Другого в теме Восток – Запад, или императивы в диалоге не должны звучать, поскольку всякий императив в общении уже есть репрессия индивидуальности? Множество исследований по этой проблематике определяют линейные и нелинейные дискурсы диалога. Необходимо сказать и о том, что сегодня строится и несколько другой диалог, отличный от диалога начала XX в. Этот диалог создается в особо сложную эпоху, эпоху информационного общества, эпоху, где угрожают культурной идентичности саморазрушением культур и человека. Поэтому все попытки созидания философии коммуникации должны быть построены на принципах толерантности и гуманизма. Что означает линейный и нелинейный процесс построения глобального диалога культур? Начнем с того, что глобальный диалог культур – это диалог в условиях глобальной интеграции. Линейность предполагает конструирование диалога согласно «линии», следовательно, в диалоге уже заложены некие правила игры. И даже, если само слово «конструирование» содержит в себе презумпцию свободы, тем не менее, чтобы диалог не носил

коллажно-клипового характера, необходимо удерживаться в горизонтах свободы диалога.

Линейность предполагает эволюционность движения диалога, в то время как нелинейность раскрывает диалог во всевозможных версиях, формах. Теория нелинейных динамик, в основе которой лежит презумпция версификации, отказывается от интерпретации мира и культуры по линейной логике, пытающейся унифицировать развитие этих процессов. Конечно, метод нелинейного развития – это, прежде всего, синергетика. Однако можно заметить, что нелинейное мышление и нелинейная модель диалога культур осуществлялась в философских учениях Востока. Постмодернистская версия нелинейности культурного процесса, а, следовательно, и диалога Восток – Запад, предлагалась в контексте номадологии Делеза и Гваттари. Да и М. Фуко считал, что необходимо забыть о презумпции линейного понимания всемирной истории человечества и культуры.

Концепция линейного определения социокультурного процесса приводит к абберрациям действительной логики разворачивания этих процессов в условиях глобализации, к деформации образа различных культурных образований и не вполне обоснованной ранжировке культуры.

Осознание неудовлетворительности линейной логикой приводит к идее определения существа культуры онтологическими основаниями, не связанными с хронотопическими ограничениями отдельных эпох. Таким версиям понимания культуры в какой-то мере оказывается релевантной философия жизни, в частности, идеи Ницше.

Глобальный диалог Восток – Запад должен быть также построен на принципах нелинейного видения мира. Конечно, нас могут упрекнуть в том, что нелинейное конструирование диалога может нести в себе угрозу его деконструкции, и, вообще, к сомнению относительно логики смысла диалога. Ведь изначально диалог был линейной логикой рассуждения. Аристотель вообще считал человека, не знающего законов формальной логики, неспособным к диалогу. Отнюдь не призывая к аналогичному построению диалога, мы считаем, что глобальный диалог Восток – Запад должен быть осуществлен в логике линейного и нелинейного синтеза. Главная идея диалога Восток – Запад – это понимание Другого, не

просто Встреча с Другим, а понимание. В связи с этим выдвигаются принципы:

- восточно-западный суверенитет;
- толерантность;
- гуманизм;
- достижение единства через многообразие.

Проблемами выяснения базовых отличий Востока и Запада в социокультурном контексте занимались А. Уотс, И. Сабуро, Д. Судзуки, Ху Ши, М. Бубер, Н.А. Виноградова, Т.П. Григорьева, К. Кирквуд, Е.В. Завадская и другие. Многие из этих исследователей полагали, что существует единство в духовных традициях Востока и Запада, и, чтобы сохранить уникальность и многообразие мира, необходим диалог культур Востока и Запада. Логика диалога культур Восток – Запад разворачивается в современном, все более глобализирующемся многополярном мире, а потому нелинейные дискурсы понимания в диалоге Восток – Запад соответствуют этой многомерности. Восточная духовность и европейская трансцендентность в своей основе диалогичны. Мы имеем в виду становление христианской, исламской, буддистской, дзэн-буддистской, конфуцианской, тюркской культуры в контексте отношений Бог – человек.

Диалог Восток – Запад сегодня инициируется такими организациями, как ЮНЕСКО, Мадридский клуб, организация CIDOB, Фонд трех культур, Фонд культуры мира, ассоциации ООН в Испании, Casa Asia. Казахстанские инициативы в деле упрочения диалога Восток – Запад известны всему миру. Это организация и работа форумов: Диалог религий и цивилизаций; Диалог стран Центральной Азии; Съезд лидеров мировых и традиционных религий, на которых активно обсуждаются проблемы диалога Восток – Запад. Известно, что исследователи этой проблемы считают, что точкой отсчета диалога Восток – Запад является Шелковый Путь. Кстати, сегодня, благодаря исследованиям китайских ученых, сделавших доклад на Международном симпозиуме по вопросам «Шелкового пути», который проводился под эгидой ООН, существует версия о том, что коммуникация эта началась в 3-м тысячелетии до н. э., но, правда, в рамках не легитимных, а личностных.

Необходимо отметить, как огромный гуманистический вклад в развитие диалога культур Восток – Запад – осуществление стра-

тегического национального проекта «Культурное наследие», инициированного Президентом нашей республики Н.А. Назарбаевым. Реализация этого проекта открыла широкие возможности и долгосрочные перспективы взаимодействия Востока и Запада в области философии, психологии, искусства, поэзии, архитектуры и т. д. Открытие и реставрация памятников на территории Казахстана, вошедших в программу сохранения под эгидой ЮНЕСКО, считающихся жемчужинами архитектуры Востока, переведенное философское наследие казахского народа, исторические документы, раскодирование многих событий и исторических фактов казахского народа служат сегодня объективным доказательством того, что традиционная культура казахов несет в себе конструирующий диалогический потенциал, основанный на принципах толерантного сосуществования народов Востока и Запада.

Взаимодействие и сближение народов, проживающих на территории Древнего Казахстана, может сегодня считаться опытом нелинейной диалогической коммуникативной практики гуманизма Востока и Запада, который необходимо использовать в современной коммуникации, в стратегии глобального диалога культур.

Диалог Восток – Запад в культурно-историческом процессе всегда был и диалогом межрелигиозным, межконфессиональным, разворачивающимся в стратегиях межрелигиозного понимания, и главное, он был диалогом гуманистическим. В средневековом мире такой диалог был диалогом религий, именно в таком диалоге осуществлялась практика гуманизма. Признание другой религиозной практики, другого религиозного пути и вероисповедания становилось формой и содержанием гуманизма. Религиозный гуманизм формировался в интеркультурном пространстве Востока и Запада, становясь парадигмальной установкой в осуществлении коммуникативных путей Запада и Востока.

Во все времена считался очень важным диалог христианства и ислама, и сегодня это – одна из сложнейших и актуальнейших проблем современного мира. У. Эко в работе «Священные войны: страсть и рассудок», рассуждая о причинах непонимания и столкновения на религиозной почве, пишет, что «причиной всех религиозных войн, на протяжении столетий приводивших к кровопролитию, всегда служили страсти и поверхностные противопоставления, наподобие Мы и Они, хорошее и плохое, черное и белое...» [13, с. 24].

Умберто Эко озабочен проблемой понимания в интерпретации религиозной культуры. Какой принцип является фундаментальным в межрелигиозном диалоге? Несомненно, что принцип религиозной толерантности. Многие религиоведы сегодня утверждают, что, наряду с принципом толерантности, необходимо ввести принцип религиозной синергетики, т. е. рассматривать религии не с позиции отстраненного констататора, а с позиции проникновения, позиции активного взаимодействия.

Однако, необходимо констатировать, что наиболее сложным из всех диалогов является именно диалог религий, так как он затрагивает самую тонкую сферу человеческой духовной культуры – душу. Диалог религий пытается подойти к формированию основ религиозной толерантности с решения вопроса о религиозной идентичности и религиозных ценностей. Религиозный Ренессанс на постсоветском пространстве не только принес раскрепощение религий, но и массу проблем, связанных с «раскрепощением» религиозного плюрализма. Вопросы о судьбе христианства и ислама в эпоху постмодерна связаны с реформами и поисками религиозных перспектив.

Возьмем, к примеру, проблемы исламского мира сегодня на постсоветском пространстве. Такие определения ислама, как казахский ислам (народный), татарский ислам, чеченский имеют быть в литературе даже научного характера. Это связано со спецификой распространения ислама на различных территориях. В рамках этого развития существовал неразрывный диалог ислама с традициями народными, которые не противоречили монотеистическому принципу. Сегодня в мире существует понятие «евроислам».

Что это такое? Понимать ли этот феномен как диалог европейских ценностей, синтезированных исламом, или наоборот?

Когда реформаторы ислама – Абдо, Азад, Икбал и другие – пытались модернизировать ислам, находя его очень подвижной системой, конечно, при неизменяемости основных догматов, но умеющим приспособиться к современным реалиям, находились и сторонники консервации чистоты идей ислама, выступивших против слишком вольного применения и интерпретации сур Корана в современной реформаторской идеологии. Сегодня евроислам является идеологией мусульман, проживающих в Запад-

ной Европе. Как известно, одним из влиятельных представителей евроисламского движения является швейцарец Тарик Рамадан. Он считает, что мусульмане не должны замыкаться только на собственных ценностях, они должны «вбирать» и европейские ценности и, более того, продвигать исламские ценностные парадигмы в западноевропейском обществе. Существуют версии евроислама: турецкие, арабские и т. д. В России, например, в работе Р. Хакимова «Где наша Мекка?» [14] тоже актуализируются проблемы евроислама как неомодернистского, неореформаторского направления, занимающегося проблемой конструирования диалога ислама с новым миром, миром глобализации.

Диалог религий как идеология гуманизма разрабатывался в XX столетии особенно интенсивно. Следует отметить работы М. Элиаде: «Космос и история, Священное и мирское», «Аспекты мифа», «Шаманизм и архаические техники экстаза», «Азиатская алхимия», «История веры и религиозных идей». В этих работах Элиаде подходил к обоснованию онтологии диалога религий в современном мире.

Диалог религий в светских государствах так же сложен, как и в религиозных. Однако, государство прилагает максимум усилий для формирования такой религиозной политики, которая была бы позитивной – речь идет о диалогической политике, способной противостоять религиозному экстремизму, ведущему только к конфронтации. Диалог религий направлен на сближение людей по принципу духовного, гуманного начала. Традиционные и нетрадиционные религии, их диалог – главная стратегия коммуникации в мире, ведь изначально любая религия осуществляет коммуникацию человека с Богом, связывая его духовное и материальное начало.

Диалог религий в различные времена определялся тем статусом, который имела та или иная религия. В Казахстане межрелигиозный опыт имеет долгую историю. В современных условиях диалог религий, основанный на традициях согласия и толерантности, представлен как диалогический. Президентом Республики Казахстан Н.А. Назарбаевым было подчеркнуто на Первом Съезде лидеров мировых и традиционных религий, что «религия является, пожалуй, единственным глобальным явлением до наступления эпохи глобализации, сохранившим и несущим миру идею

гуманизма и культурного диалога. Кроме духовного универсализма, религия являет собой и действенный институт международного сотрудничества» [15, с. 300]. Здесь Президентом Республики Казахстан особенно подчеркивается роль религии на протяжении многовековой коммуникативной практики человечества, он выделяет такие ее составляющие, как принцип диалогичности, принцип гуманизма, принцип духовности, принцип коммуникативности, которые раскрываются в интегральной коммуникативной стратегии. В религиях не нужно искать исток разобщенности, а напротив, необходимо раскрывать потенциал диалога, который в них заложен. Потенциал гуманизма выявляется и через постановку вопроса о том, какое место занимает человек в социуме и как возможна «гуманизация» человека в диалоге культур?

Проблема толерантности в современном диалогическом дискурсе становится главной проблемой. Именно поэтому культурные процессы вынуждают и призывают к разработке философии толерантности, нахождению «культурных механизмов», которые способствуют формированию толерантного сознания и мышления в диалоге культур.

Несмотря на относительную толерантную установку, вестернизация вызвала достаточно сильное противодействие и сопротивление.

Движение за сохранение своих культурных ценностей, которые ассоциировались с сохранением своей национальной сущности, особенно обострилось в XX столетии. Аналитический проект «Философия латиноамериканской сущности», связанный с освобождением от диктата западных классических образцов философии и культурных ценностей, проводил идею осознания неподлинности Запада как претендующего на центр власти и как духовного колонизатора и идею осознания своей сопредельности и сопричастности Западу» [16, с. 876].

Таким образом, представители этого проекта ставили задачу обособления от Запада для сохранения собственной аутентичности, а, с другой, проводили идею возможной универсализации с западными культурными ценностями [16, с. 876].

Теория негритюда Л. Сенгора и множество других аналогичных гуманитарных проектов, призывами в которых было стремление обратиться к собственной сущности, ибо только она являлась под-

линной и только в ней необходимо было искать истоки духовности и сопредельности с миром, сегодня вновь актуальны. Подобные проекты для обоснования своих дискурсивных положений обращаются к изучению своего прошлого и своей истории. Философия истории национальных традиций во многом опирается на интеллектуальные движения истории XIX–XX вв. Разумеется, что актуализация таких вопросов невозможна без связующего диалогического контекста с национальным интеллектуальным прошлым. К таким теориям культуры можно отнести и социально-культурные стратегии алаш-ординцев. В современных условиях глобальной цивилизации возникла проблема не просто сохранения уникальных национальных культурных традиций, а проблема фундирования этих традиций для осознания необходимости планетарной стабильности.

Традиционные этнокультурные ценности содержат толерантный потенциал, в котором заключен гуманистический смысл.

В различных современных культурно-антропологических и социально-философских исследованиях проблеме формирования моделей толерантного сознания уделяется большое внимание. В России, например, существует Федеральная программа по вопросам формирования принципов толерантности. Такие же программы действуют во многих странах Западной Европы.

Разумеется, что эта проблема не нова, но она актуализируется сегодня в связи с формированием межкультурного, межконфессионального диалога в обществе. На наш взгляд, проблема толерантности лежит в основе диалога традиционной и нетрадиционной культур. Необходимость осознания собственной культурной этноидентичности, с одной стороны, и необходимость интеграции в мировое культурное сообщество, с другой, предполагает создание условий для конструктивного диалога традиции и модернизации. Существующие современные культурные модели такого типа не являются единственными образцами, так как не могут охватить все национальное многообразие и специфику культурных традиций, поэтому необходимо формирование модернизационной культурной модели, учитывающей не только бинарные восточные и западные специфики, но и культуры, отождествляющие себя как с Западом, так и с Востоком.

В этой связи необходимо изучение духовного опыта культур, которые уже сочетали в себе традиционность и нетрадицион-

ность, в которых осуществлялся диалог коммуникаций, формировавшийся на принципах толерантности. К такой культуре можно отнести казахскую модель культуры, сочетающую в себе тюркские, номадические, исламские, казахские культурные ценности. Само это сочетание столь гетерогенных традиций, возникших и развившихся в казахской культуре, можно считать феноменом толерантности, поскольку проблема Я и Другой здесь представлена в контексте идеи единства в многообразии.

Принципы толерантности тюрков: открытость, взаимовлияние и рецепция культурных традиций тюркоязычных народов, номадизм мышления (здесь имеется в виду позиция нелинейного плюрального истолкования концепции мира и человека), признание возможности существования различных верований, духовных учений, демократическое отношение к инакомыслию, признание и принятие условий для диалога с другими культурами.

Номадический тип культуры предполагал презумпцию толерантности, так как в нем с самого начала существовала установка на плюрализм и полилог с другими культурами и этносами. Номадическая интерпретация мира была терпима – как к стремлению универсализации других культур, так и к их обособлению, локализации.

Об этом достаточно писали многие известные путешественники, географы, историки. Начиная с хроник древнекитайских историографических очерков, средневековых арабских хроник, европейских (знаменитых Плано Карпини, Рубрука, Марко Поло) и многих других, складывается представление о культуре номадов, как толерантной мироотношенческой и мировоззренческой системе. В современной философии постмодерна известная концепция номадологии Делеза и Гваттари (см. работы Делез «Логика смысла», Делез, Гваттари «Капитализм и шизофрения», «Номадология») понимается не просто как акцентированная, культурная схема жизни и творчества номада, но как «субстантивная» [16, с. 526].

Многие исследователи трактуют номадическую культуру как непривязанную к онтологическим смыслам, однако в концепции Делеза – Гваттари эта точка зрения опровергается, так как они считают, что «номадологический способ мироинтерпретации отнюдь не является экзотической версией философского моделирования процессуальности, но, напротив, отвечает глубинным за-

просам культуры западного образца, «уставшей» от собственной ориентации на гештальтную жесткость... [16, с. 526]

Авторами этой концепции было замечено то глубокое отношение к жизни, свойственное номаду и его образу жизни, которое ни с кого не «копируется» и не является «симулированием» [16]. Единственным образцом для подражания жизни у номада является природа. Вслушиваясь в голос Великой Степи (Пустыни), кочевник слышит зов онтологический (М. Хайдеггер), который определяет его фундаментальное отношение к жизни. Номадизм как открытое мироотношение, мировоззрение, миропонимание необходим миру как «номадизм тех, кто больше не суетится и уже ничего не имитирует» [16, с. 526]. Для нас очень важен этот составляющий компонент толерантности в культуре номадов, который вошел в казахскую культуру и стал ее главным принципом.

Формирование условий толерантности и гуманизма для осуществления взаимовыгодного диалога с другими культурами было записано и оговорено во многих постановлениях Тюркского каганата и, позднее, Казахского ханства.

Конечно, сегодня номадизм выступает как идеальная модель жизни и культуры с элементами романтизма, принятие которой неосуществимо в культурной реальности нашего времени, однако, проблема толерантности, нашедшая свое отражение в номадическом дискурсе, возвращает нас к попытке трансформировать номадическую толерантность в современную социокультурную стратегию.

В культурной реальности казахского общества эти номадические принципы толерантности соединяются с исламскими, многие из которых не противоречат, а, более того, усиливают акцент на гуманизме как формирующем отношения между людьми, которые уже изначально считаются равными друг другу, как имеющие общее божественное происхождение.

Казахская культура вбирала в себя исламские ценности, но всегда сохраняла собственную уникальность, в которой сочетались номадический и тюркский контексты. Великие тюркские мыслители – Х.А. Яссави, М. Кашгари, А. Югнеки, Ю. Баласагуни считали, что для существования миролюбивой политики и полноценного конструктивного диалога между религиями, мировоззрениями необходима рецепция культур, в которой всегда сохра-

няется свой уникальный контекст, но который соответствовал бы и универсальным ценностям мировой культуры.

Самым ярким представителем в формировании толерантообразующих принципов в межкультурном диалоге этнонациональных традиций был великий Абай. Его величие состояло и в этом, что он считал очень важным ввести принцип толерантности в самосознание человека. Толерантность, согласно Абаю, была необходима для осуществления коммуникации с миром. Разумеется, что и в самом процессе коммуникации заключена амбивалентность. С одной стороны, коммуникация ограничивает нашу свободу, отнимает у нас возможность быть самими собой, принуждая нас к разнообразным формам конформизма, а, с другой стороны, коммуникация позволяет нам раскрыться и состояться как человеку, поэтому главное богатство человека заключается в богатстве общения. Именно коммуникация Я и Другого дает возможность человеку выйти из животного состояния и творить многосторонние связи и отношения с миром.

Абай считал, что в результате общения с людьми и их жизненными, духовными мирами между общающимися возникает понимание, и творится гуманизм.

Фундированный им коммуникативный и толерантный смысл концепта «Адам бол! – Будь человеком!», по своей сути, отражает все формы коммуникаций и толерантообразующих принципов. Быть человеком для Абая означает не просто «творить» определенную форму гуманизма, а осуществлять нравственную, творческую, свободную жизнь, в которой установка на толерантное видение мира и осуществление коммуникации с миром представляется установкой на совершенствование и самопознание человека и содержит в себе изначально смыслообразующее начало диалога культур.

Абай в «Словах назидания» не просто призывал учиться у отдельных народов, как это часто интерпретируют исследователи его творчества. Толерантность необходимо воспитывать в человеке, считает Абай, нужно ее находить в традиционных культурах других народов. В Слове Втором Абай проводит принцип «смотри на себя глазами других»: «В детстве я не раз слышал о том, как казахи увидев узбеков, смеялись над ними... Смеялись казахи и над татарами... Смеялись и над русскими... Я радостно и гордо

смеялся, слушая эти рассказы. «О аллах, – думал я в восторге, – никто, оказывается, не сравнится с моим великим народом». Теперь я вижу, что нет растения, какое не выращивал бы сарт, нет вкуснее плода, чем в саду у сарта, нет вещи, которую он не смог бы смастерить... Когда пришли русские, сарты опять опередили нас, переняв у русских их мастерство... Смотрю на татар. Они и солдатчину переносят, и бедность выдерживают, и горе терпят, и Бога любят... О русских же и говорить нечего. Мы не можем сравниться даже с их прислугой. Куда исчезло наше хвастовство, гордость за свой род, чувство превосходства над нашими соседями? Где мой радостный смех?» [17, с. 8–9].

В этом Слове Абай считает необходимым развернуть критику собственного самосознания для того, чтобы учиться толерантности, уважению других традиций. Возможно, что эта критика и должна способствовать развитию, а не замыканию в себе и только в рамках своих традиций. Абай обосновывает диалогическую форму отношений между представителями различных культур.

Абай считал, что необходимо знать этно-национальные традиции, для видения перспективы культурного развития, чтобы соотносить, сравнивать свои традиции, выявляя их сходство и различие, для того, чтобы *действовать* в мире, сообразно логике истории, логике смысла человеческой жизни. Действовать в мире по Абаю – значит осуществлять нравственную гуманистическую позицию, в которой принцип толерантности выступает как связь с другими людьми в культурной мировой реальности.

Проблема толерантности в казахской культуре, собственно, и не являлась проблемой в том смысле, как мы привыкли понимать слово «проблема», поскольку в самой казахской культуре всегда существовала установка на толерантность. Казалось бы, рассуждая на тему толерантности в традиционной культуре, мы, прежде всего, должны столкнуться с проблемой сохранения ценностей, консервативным отношением к другим культурам, проблемой культурной и религиозной идентичности. Однако, несмотря на все эти существующие проблемы, казахская культура выступает как подвижный, динамичный культурный процесс, готовый к интеграции, межкультурному, межнациональному взаимодействию. Никогда на территории Древнего и современного Казахстана не было всплесков культурной, национальной, религиозной

дискриминации. Имея длительную историю процесса межнациональной и межрелигиозной коммуникации, представители казахской культуры выработали собственные механизмы развития толерантных взаимоотношений, которые не допускали интолерантности по отношению к другим этносам и культурам, а способствовали:

- преодолению консервативных стереотипов;
- преодолению межэтнической неприязни;
- развитию способности коммуницировать;
- формированию установки на толерантность;
- формированию толерантного религиозного гуманизма.

Источниками, подтверждающими толерантный характер казахской культуры, являются исторические документы, культурное наследие казахского народа: философия, искусство, живопись, музыка, народное творчество и эмпирические данные, которые сегодня лежат в основе уникального феномена – казахстанской толерантности.

Территория Древнего Казахстана была заселена различными этносами. Это этническое и культурное разнообразие понималось в онтологическом и божественном смысле, так как, согласно религиозному учению, Господь сотворил людей различными, исходя из этого различия, люди творят различную культуру, понимают смысл религиозных учений тоже по-разному.

Принципы толерантности формировались в культуре много веков, благодаря чему выработалась культура толерантности.

Значение слова «толерантность» сегодня приобрело универсальный смысл «терпения», «терпимости». Если в самом начале введение слова «толерантность» связывали с медицинской интерпретацией как «снижение чувствительности на неблагоприятные воздействия», то, позднее, толерантность, как принцип и условие диалога, впервые был озвучен представителями ЮНЕСКО. Однако, значение слова «толерантность» контекстуально всегда было одним – это терпимость как уважение к другим культурам, религиям, обычаям, национальностям. В казахской культуре толерантность постепенно сформировалась как мироотношенческая и мировоззренческая модель. Толерантность – это не просто «терпеть» друг друга, в этом понятии заложена установка на взаимопонимание, согласие, равенство, свободу мнения, свободу вероисповеда-

ния. Однако, было бы неверно считать, что толерантность дана человеку как его неотъемлемое качество, толерантности учат. Уроки воспитания и обучения толерантности были заложены в системе тюркского, казахского, исламского образовательного процесса.

В номадической культуре перекрещивались пути разных народов и верований. Различные религии уживались и развивались в контексте степной цивилизации. Зороастризм, манихейство, несторианство, буддизм, христианство, ислам тоже нашли здесь благодатную почву.

Культура тюрков, представленная в различных письменных, архитектурных, музыкальных источниках и памятниках, характеризуется смешением стилей, но при сохранении доминанты тюркского кода, идентифицирующего духовную и материальную культуру. Одним из известных памятников культуры является «Кодекс Куманикус» – кыпчакский текст, требующий различного истолкования. Состоящий из нескольких словарей, различных рассказов христианского (несторианского) характера, герменевтики тюркских слов и тюркских загадок, «Кодекс Куманикус» является образцом культурного многообразия и многоликости этнического разнообразия на кыпчакской земле.

«Кодекс Куманикус», авторство которого принадлежит итальянцу, по сути дела, является книгой о кыпчакском мироотношении, раскрывающемся через язык. Значение этого памятника – в том, что он показывает коммуникативное пространство того периода. В «Кодексе» представлена одна из диалогических моделей тюркского мира, в котором такие принципы, как гуманизм, толерантность раскрываются через феномен открытой коммуникации. «Кодекс» считался и практическим языковым пособием для сотрудничества. В результате плодотворных научных исследований зарубежных ученых была создана компаративистская база источников, подтверждающая факты тюркского влияния на русскую, и, в целом, на славянскую культуру. Все эти положения можно рассматривать в контексте осуществленного диалога тюрков со славянскими народами.

В средневековой культуре исламский контекст, не противоречивший этической парадигме тюрков, был органично встроено в ее онтологию духовности. Известные представители этого периода – М. Кашгари, Ю. Баласагуни, А. Югнеки – в своем творчестве

«одухотворяли тюркскую культуру исламским содержанием», осуществляя диалог тюркской и исламской культур. Выдающийся мыслитель эпохи Средневековья – Абу Наср аль-Фараби свое – энциклопедическое творчество осуществил в диалоге с тюркской, античной, исламской, христианской культурами, в нем сформировалась установка на толерантность в культуре и культуру толерантности.

Принцип гуманизма понимался им как божественный принцип. В «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» аль-Фараби разрабатывает диалогическую модель управления государством-городом. В этом городе добродетель выступает как категория единства религии и науки, веры и разума, ведущая к единению и согласию людей. Для аль-Фараби очень важной задачей было достижение согласия во взглядах, только в этом контексте возможно было осуществление политического диалога, религиозного диалога, диалога между правителем и народом, между людьми. Абу Наср аль-Фараби считал, что достичь такого единства можно через диалог, если у всех жителей добродетельного города будет одна единственная цель – достижение всеобщего счастья, под которым он понимал единство, согласие, мир, то, что называлось гармонией души и тела.\*

В суфизме – исламском мистическом учении, – характерной чертой является также толерантность. Эта толерантность в суфизме выявила себя в диалоге со всеми религиями, существовавшими на территории Арабского халифата. Одно из направлений в суфизме – тюркский суфизм, основоположником которого является Ходжа Ахмед Яссави, является учением диалогического характера. Яссави объединил тюркские духовные ценности с исламскими ценностями. Тюркский суфизм в настоящее время играет очень значительную роль в сохранении традиций тюркской культуры и исламской.

В казахской культуре такие феномены, как «жырау», «акын» представляют архитектурную концепцию мудрости. В диалогическом пространстве казахской культуры мудрость и мудрый человек (хаким) играли важнейшую роль в определении условий,

---

\* См.: *Әбу Насыр ал-Фараби. Әлеуметтік философия. Этика. Эстетика. 10 – томдық шығармалар жинағы.* – Т. 4. Астана: Лотос, 2007.

границ и возможностей диалога. «Мудрость» в казахской культуре является конгломератом духовности национальной культуры. Поливариативность этого феномена исходит из духовных сфер онтологии человека: мифологии, религии, поэзии, философии. В различных философско-культурологических исследованиях феномен мудрости раскрывается как концепция универсальной способности, одухотворяющей культурный мир человека. В дихотомии культурного разделения Восток – Запад мудрость выявляет себя в концептах «восточная мудрость» и «западная мудрость», как правило, под восточной мудростью понимается духовное, и не всегда рационально уложенная в жесткие границы универсальная духовность, под западной же – рациональная, всеобъемлющая разумная способность. В казахской культуре феномен «мудрость» – это, прежде всего, – истина, то глубокое, сокровенное понимание бытия мира и бытия человека. Быть мудрым означает быть человеком. Форма выражения мудрости – национальная, самобытная, уникальная, но сущность мудрости – общечеловеческая, универсальная. Мудрость в казахской культуре выступала феноменом гуманизма, высшей духовно-интеллектуальной способностью.

Как предмет философской рефлексии «мудрость» изучалась в античности (Аристотель, Платон), в Средние века (Кузанский), в эпоху Нового времени и Просвещения (Р. Декарт, Ф. Бэкон, И. Кант, В. Лейбниц), в современной философии – в направлениях экзистенциализма, постпозитивизма, герменевтики, постструктурализма. Этот феномен изучался представителями казахской философии. Начиная с аль-Фараби, Кашгари, Баласагуни восточный контекст мудрости дополняется рационалистическим главным компонентом. В философии и культуре Казахского Просвещения мудрость и знания исходят из одного принципа. Однако, тенденция к пониманию мудрости, как нечто трансцендентного, мы находим у Яссави. Учеными Казахстана была создана целая Академия мудрости в 1996 г.

Понятие «мудрость» и понятие «мудрец» в казахской культуре являются модусами единого целостного мировоззрения. Концепция мудрости в казахских феноменах – «жырау», «акын» – идентична феномену «хаким», она определила роль и значение этого феномена для развития в человеке духовно-нравственной культуры. Казахские мудрецы считали, что мудрости можно научить. Какие методы они предлагали? Методы сравнительного и

сопоставительного анализа различных культур, традиций, обычаев, ситуаций, процессов и т. д. На основе такого анализа они обучали тому, чего не следует делать, чего следует избегать, к чему нужно стремиться и т. д. Мудрость – это целостное миропостижение и основанное на этой целостности – мироотношение. Мудрость определяла границы толерантности и выводила принцип гуманизма как главный в коммуникации культур и людей.

Мудрость казахских поэтов-хакимов и сама была проявлением диалога разума и сердца, интуиции и рациональности, диалогом теории и практики. В концепции мудрости развивались совершенство, гармония этического и эстетического. Мудрецы стремились к единству через эмпирический и рациональный опыт.

Самым главным доминирующим компонентом мудрости в казахской культуре является толерантность, вне этого компонента мудрость была глупостью, согласно их учениям. Мудрость понималась как:

- толерантная гибкая позиция;
- способность слышать Другого;
- способность «развести» враждующие стороны;
- перманентное стремление к диалогу;
- гуманное отношение к Другому и Другой культуре.

Причем, под толерантностью понималось не просто феноменальное терпение, но и то, что к толерантности способен человек, развивавший в себе самоуважение, свободолобие, этические императивы. Только в этом случае он способен нести толерантность в культуру и, тем более, в диалог культур.

Казахская культура представляет собой сплав философской, мистической, народной и научной мудрости, все эти компоненты создают универсально-целостное понимание мудрости, которое является не только высшим знанием, но еще и практическим. Иными словами, мудрость – это не набор теоретических истин, а способность реализовать весь духовный когнитивный потенциал в реальности, в мире людей.

Творчество жырау ярко выразилось в изобретенной ими экзистенциальной модели – толгау – которые были не только размышлениями, они были обращениями, содержащими тему диалога. Шалгез-жырау, Жиембет-жырау, Умбетей, Бухар-жырау призывали к диалогу разрозненных степных племен, к миру и согласию.

Период национально-освободительного движения характеризуется тоже стремлением к диалогу. Культура того периода исполнена принципом свободы, универсализации человека, гуманизма с высокой позиции ее понимания. В диалоге равенности, открытости, взаимообогащения культур, этики толерантности, а не насилия, презумпции гуманности, признании свобод и прав человека видели и репрезентировали диалог в своем творчестве казахские акыны, поэты, хакимы, чья мудрость заключалась в том, чтобы воспитывать, формировать в человеке личностное начало, воспитывать в человеке патриотизм, чувство национальной гордости, только в таком процессе они полагали возможность обозначить тему диалога с другими культурами, так как человек способен к диалогу, лишь сохраняя свою национальную идентичность и свою свободу.

В казахской культуре, в различных жанрах и видах: в пословицах, песнях, загадках, в творчестве акынов, писателей, философов, теологов идея толерантности как условие диалога Я и Другого, а значит, и межэтнического согласия, является превалирующей. Выше было отмечено, что толерантности учили. И в трудах Ю. Баласагуни «Кутадгу билиг», Х.А. Яссави «Диван-е-Хикмет», М. Кашгари «Диван Лугат-ат-тюрк» и других проводилась образовательная практика диалога, основанная на принципах толерантности и гуманизма.

Казахское поэтическое творчество в лице Умбетей-жырау, Бухар-жырау и других говорит о том, что только диалог и согласие приведут к благополучию и благосостоянию. Великий Абай проводил идеи диалога культур с разными народами: русским, татарским, узбекским, находя во всех культурах единство и многообразие. Этот принцип Абай укоренил в своем творчестве: единство через многообразие вело не только к пониманию другой культуры, оно способствовало более глубокому пониманию онтологического смысла своей культуры. Абай был одним из первых глубоких мыслителей, осознавших значение интегративной функции культуры. Считая, что культура содержит в себе коммуникативный, интеграционный потенциал, Абай призывал к межнациональной коммуникации. Его творчество можно считать одной из стратегий казахского диалога культур Востока и Запада. Осуществленные Абаем переводы А.С. Пушкина проводили духовную связь

русского и казахского народа. Гуманизм Абая и гуманизм Пушкина являются таким типом гуманизма, который нельзя соотносить с национальным гуманизмом. Их гуманизм был универсальным выражением гуманистических принципов: свободы, милосердия, толерантности. Абая можно считать и основателем, в какой-то степени, евразийской диалогической стратегии. Принципы гуманизма и толерантности являются самыми главными в диалоге религий Шакарима. Попытка актуализировать метафизический смысл нравственных категорий, особенно категории – «совести» в его учении является нам через диалог человека и Бога. Тема диалога Восток – Запад, как тема диалога, заявлена у Магжана Жумабаева, где он практически открывает путь диалога к Западу через Восток.

В культуре Казахского Просвещения идеи толерантности и гуманизма вошли в кодекс системы образования. Образовательная система включала в себя религиозный толерантный компонент. Большую роль играла коммуникативная языковая функция. Казахский язык, в котором соединялось множество словесных миров, один из богатейших полифонических языков, заключающий в себе природное коммуникативное качество, открывающее начало диалогу. В связи с этим созданные первые словари, учебники по грамматике несли не только функцию обучения языку, но и трансляционную – раскрытие традиционного семантического пространства; регулятивную – развивающую отношения с государством, с миром, межличностные отношения; аксиологическую – диалог ценностей традиций и современности и, конечно же, главную – коммуникативную, поскольку язык, вообще, понимался как великий дар для общения с другими и с миром другой культуры. Знание собственного языка открывает перспективу для интеграции, считали казахские просветители.

Ибрай Алтынсарин (1841–1889) – один из ярких представителей Казахского Просвещения – за свою короткую жизнь создал перспективное направление диалогической модели образования. Его проекты воплотились в создании:

- кириллического казахского алфавита;
- школ;
- учебников и учебных пособий;
- переводов русского культурного наследия на казахский язык;
- исламоведения.

Его модель образования, по своей сути, была одной из стратегий диалога казахского и русского народа (Я и Другой). И. Алтынсарин считал, что, наряду со светским образованием, необходимо вводить и религиозное образование для духовно-нравственного развития человека. Концепция Казахского Просвещения, как и вообще идеология Просвещения, – это культ разума, науки, веры в могущество человеческих возможностей и способностей, в развитие личности и ее роли в диалоге с другими культурами для проекта Великого образования. Обосновывая идеи цивилизационного развития, Алтынсарин пришел к выводу не о «столкновении цивилизаций», а о возможных путях сближения цивилизаций, путях понимания. Самое главное в диалоге культур И. Алтынсарина – это концепция диалога традиции и современности. Алтынсарин был сторонником либеральных идей, так называемого «мягкого либерализма», считая необходимым мягкое вхождение традиционных культур в современные модернизационные мироотношения, утверждая возможность соотношения исламских ценностей и научных.

В учениях И. Алтынсарина, Ч. Валиханова были обозначены тенденции культурного синтеза Казахстана и России, а, в целом, синтеза Востока и Запада. Анализируя духовно-религиозную и политическую ситуацию того времени, И. Алтынсарин, Ч. Валиханов считали даже необходимым конструирование межцивилизационного диалога. В этом диалоге наибольшую роль должны были играть национальные духовно-культурные потенциалы казахского и русского народов.

Говоря о самобытности казахской культуры, они предлагали вариант ненасильственного межцивилизационного диалога Казахстана и России. Здесь нам хотелось бы прояснить такой важный момент в их интерпретации культуры. Под культурой они понимали не просто отличительную самобытность казахской или русской культуры (традиционной, национальной), а интерпретировали культуру – как высшую форму деятельности всего человечества, полагая, что развитие каждой национальной культуры раскрывается в диалоге с другими культурами, составляющими вместе единое мировое культурное пространство.

Казахская культура понималась ими как культура онтологическая, культура онтологии казахов и онтология культуры каза-

хов. Все национальные культуры содержат в себе национальную сущность, которая открыта для различных национальных культурных миров. Эта линия философии культуры в концепциях Абая, Ч. Валиханова, И. Алынсарина актуализируется особенно значимо в наше время. Тема диалога, начатая ими, как тема диалога Казахстана и России, Востока и Запада, вливается в тему диалога традиции и современности, межрелигиозного диалога, межкультурного диалога. Казахские культурные концепты: «Адам бол!», «адамгершілік», «құт» и другие являются не абстрактно-формальными понятиями, а понятиями, несущими смысловую конструкцию культуры, где феномены «будь человеком!», «человечность», «благо» становятся определяющими гуманистическую направленность казахской культуры. Проводимая ими герменевтика русского культурного наследия А.С. Пушкина, Л.Н. Толстого, Д.Ушинского, И. Крылова и других показала, насколько продуктивной может быть герменевтика текстов. По выражению Г.-Г. Гадамера, диалог культур всегда является некоторым «аплицированием своего и чужого», синтезирующей аппликацией, в результате которой реализуется межкультурный диалог. И. Алынсарин, Ч. Валиханов тему диалога понимали как тему взаимодействия и сохранения собственной уникальности и самобытности другой культуры, а, значит, взаимодействия смыслов культур, сутью которых является единый смысл – онтологический, ибо смысл культуры диалогичен вообще, это – диалог человека с миром, с самим собой, т. е. диалог, который одновременно и интериоризирован и экстериоризирован.

Было бы не совсем правильно оставить вне рассмотрения проблему культурной идентичности, которая в трудах Ч. Валиханова и И. Алынсарина была одной из важных. Поскольку в этот период времени динамика культурных связей и процессов разворачивалась в Казахстане по российскому сценарию, то, несомненно, возникал вопрос о сохранении культурной идентичности, с одной стороны, как противостояние ассимиляции, а, с другой, как путь к межкультурному взаимодействию. Конечно, термин «идентичность» получит свое распространение позднее. Однако, даже в философских трактатах Древнего Казахстана, в Средние века эта проблема представлялась как целостное духовное единство между племенами, народами, этносами и их культурой. Одним из

первых проектов культурной идентичности можно считать «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» аль-Фараби, в котором феномен «культурная идентичность» представлен категорией «добродетель». У М. Кашгари идентичность представлена как тюркская общность, исходящая из тюркской духовности. Казахские просветители считали, что потеря культурной идентичности связана с несбалансированной культурной политикой, проводимой государствами. Выступая против «насильственной» ассимиляции в духовной и культурной сферах, они утверждали, что существуют перспективы иного, а именно, диалогического пути сближения культур, являющегося необходимым. Понимая, что человек в поиске культурной идентичности, прежде всего, ищет безопасности в мире, они и предлагали сценарий диалога «единства в многообразии». В казахской культуре они выделяли те периоды, которые предопределили развитие цивилизационного процесса в Казахстане: номадический, исламский, периоды, сыгравшие важную роль в становлении культурной идентичности казахского общества.

Уникальный номадический мир культуры раскрывал мироотношение номада как целостное мировоззрение. В различных культурологических концепциях номадизм трактовался с различных точек зрения. Известная позиция А. Тойнби о том, что номадизм является застывшей, «окаменевшей цивилизацией» реактуализирует вопросы о процессуальности номадического образа мира. Мы ведь не имеем в виду реактуализацию способа жизни, хотя очевидно, что в современную эпоху возвращение к номадизму, как особому образу жизни в гармонии с природой, без бинаризма и оппозиций привело бы к гармонии с этим миром. Обоснованию принципов гуманизма, толерантности в номадической цивилизации посвящены работы казахских просветителей и казахстанских ученых (Акатаев С.О. Мировоззренческий синкретизм казахов. – Алматы, 1993; Масанов Н.Э. Кочевая цивилизация казахов: основы жизнедеятельности номадного общества. – Алматы, 1995; Орынбеков М.С. Предфилософия протоказахов. – Алматы, 1994; Орынбеков М.С. Верования Древнего Казахстана. – Алматы, 1997; Хазанов А.М. Кочевники и внешний мир. – Алматы, 2002). Целый ряд работ Н.Г. Аюпова по проблемам тенгрианства, тенгрианской культуры раскрывают также онтологические смыслы культуры

номадов. Исследования К.Ш. Нурлановой представляются очень ценными в постановке проблем мировоззренческого характера в номадическом обществе. Новые перспективы и новая герменевтика казахского культурного наследия осуществилась благодаря проекту «Культурное наследие». Казахские исследователи разработали перспективные направления и методологические подходы в изучении социально-философского, политологического, культурфилософского наследия казахских мыслителей. Благодаря исследованиям таких ученых, как А.Н. Нысанбаев, Г. Есим, Т.Х. Габитов, С.Е. Нурмуратов, Г.Ж. Нурьшева, А.Т. Кульсариева, Б.М. Сатершинов казахская философия представлена как национальная философия в контексте мировой философской мысли.

Номад идентифицировал себя с вечными силами Неба и Земли, выступая не антропоцентром в пути Неба и Земли, а частичей, микрокосмосом этого великого процесса бытия и времени. Номад должен был и жил в истории прошлого, настоящего и будущего. Именно это позволило ему понимать мир как вечный процесс, понимать то, что М. Хайдеггер называл заботой о мире. Номадическая забота проявлялась в заботе о следующем поколении, даже в этом проявлялись толерантность, гуманизм, диалог.

В казахской культуре осуществлялся синтез многих культур: монгольской, русской, арабской, персидской, однако, никогда не происходило ее растворения в этих культурах: здесь происходит не столько культурное заимствование, сколько процесс, который было бы правильнее называть культурным взаимовлиянием. Если считать, что сегодня проблема переоценки культурных ценностей связана только со сферой национальной идентичности, то мы впадаем в иллюзию возможности этой переоценки. Объективность этого процесса зависит и от переоценки ценностей современной мировой культуры. В качестве источника для стратегии диалога Восток – Запад можно указать на магистраль Великого Шелкового пути, на котором Казахстан играл важную политико-экономическую и культурную роль. Но диалог Великого Шелкового пути не стирал и не деконструировал границы культур и диалога культур. Эпоха же глобализации обладает этим деконструктивным началом: стирание границ, развитие транснациональной экономики, и, наконец, транснациональных культурных приоритетов. Все эти процессы влияют на становление диалогического способа мыш-

ления. Каким должен быть диалог казахской и глобальной культур? Этот вопрос – не риторика, этот вопрос – насущный, жизненный, связанный с онтологией культуры, а, значит, с онтологией человека.

Принципы диалога должны формироваться на основе общих для всех национальных культур императивов нравственного и духовного начала.

В казахской культуре из императивов нравственности развились принципы толерантности и гуманизма. Причем, казахская толерантность – это феномен в постсоветском коммуникативном пространстве, именно он обеспечивает поликонфессиональное, поликультурное взаимодействие народов Казахстана. Как совершенно правильно отметил Президент Республики Казахстан Н.А. Назарбаев: «Для многовековой культуры казахского народа толерантность является поведенческой нормой, совершенно естественным жизненным принципом поведения людей. Именно поэтому, все, кто родился в Казахстане, считают его своей Родиной и землей» [18, с. 7].

Способность казахской культуры к межцивилизационному диалогу на принципах толерантности и гуманизма раскрывается в этике и парадигме ненасилия, нестолкновения цивилизаций. Современные казахстанские ученые внесли значительный гуманитарный вклад в осмысление феномена толерантности казахской культуры и его значения в контексте мировой диалогической практики. Особенно необходимо отметить коллективную монографию «Формирование толерантного сознания в современном казахстанском обществе» авторского коллектива: А.Н. Нысанбаева, Н.К. Сейтахметова, М.З. Изотова, В.Д. Курганской, Г.Г. Барлыбаевой, А.Б. Капышева [19]. В этой работе раскрыто понимание толерантности как принципа, ведущего к миропониманию и межкультурному взаимодействию. Так, исследуя природу толерантности, Г.Г. Барлыбаева обращается к истокам казахской философии: «Казахская философская мысль всегда стремилась определить пути установления лояльных, неагрессивных, доброжелательных отношений между людьми, социальными слоями и государствами. Умение и способность сопережить чужие проблемы и чужую боль, как способ утверждения бытия другого человека, как способ включения этого бытия в мое бытие, а моего бытие

в бытие другого – важнейшая особенность казахского философского мировосприятия, ориентированного на сохранение гармонии мира [20, с. 157].

Толерантность сегодня необходимо понимать не только как онтологическую идею терпимости, но и как идею диалогического моста между крайними формами национализма и космополитизма, религиозного фанатизма и воинствующего атеизма. Конечно, необходимо сказать и о пределах толерантности в современном мире, в котором даже может быть разная трактовка толерантности. Н.К. Сейтахметов отмечает, что «Дэвид Хейд остроумно назвал толерантность «ускользающей добродетелью». И на самом деле, само слово «толерантность», переведенное на различные национальные языки, обретает различные смысловые оттенки из-за разных культурных и лингвистических контекстов. И поэтому, говоря о толерантности, мы порой и впрямь говорим на разных языках» [21, с. 73]. Исходя из этого, можно сказать, что вопрос о толерантности связан с вопросом о гуманизме. Для нас в этом аспекте наиболее важная проблема – это проблема гуманизма в диалоге Я и Другой через единство и культурное многообразие, т. е. через такую стратегию, которая была заложена в казахской культуре и сегодня является основой казахстанской модели диалога культур.

Возможно, что, говоря о проблеме гуманизма как исторической, мы подводим к презентации опыта казахского гуманизма как проекта нового толерантного казахстанского гуманизма, в котором Я и Другой уже не проблема?

Прояснение смысла гуманизма – это тема, актуальная при конструировании стратегий диалога и формировании диалогического мышления. Различные типы гуманизма, интерпретируемые сегодня с различных позиций истолкования сущности человечности, поднимают проблему онтологического смысла гуманизма. Вот почему вопрос о гуманизме очень важен для социокультурной коммуникации – Я и Другой, где гуманизм является точкой отсчета и возврата человечности. Толерантный гуманизм, как способ диалогической коммуникации, является очень стратегическим для диалога религий, для диалога Востока и Запада, Европы и Казахстана. Казахстанский толерантный гуманизм как феномен современности, выявляет и высвечивает себя не только как дискурс гуманизма, а как действительная практика гуманиз-

ма, которая конструирует диалог по всем важным социокультурным магистралям. Выявить смысл толерантного казахстанского гуманизма позволяют методы современной компаративистики, которые раскрывают контент взаимодополнительности различных культур и религий, содержащийся в философии казахстанского гуманизма.

Конец XX и начало XXI столетий войдут в историю человечества под знаком отношения к диалогу, более того, под знаком формирования диалогической философии. Эпоха, которую немецкий философ современности, Юрген Хабермас очень четко назвал эпохой «незавершенного модерна», предстает еще и как эпоха незавершенных диалогических стратегий, которые необходимы нам, людям, поскольку они «творят» надежду на лучшее, на все прекрасное, что может и должно случиться с человеком. Диалог – в экзистенциальном смысле, проекция гуманизма, смысл которой вряд ли можно преувеличить. Гуманизм гуманизму рознь, скажут скептики и будут совершенно правы, поскольку под гуманистическими проектами в разные времена скрывались и разные смыслы. Однако слишком преувеличенный относительный смысл исторических типов гуманизма все-таки сфокусирован вокруг главного: гуманизм – это человечность. На многих языках звучащее слово «гуманизм» приобретает «человеческий» идентификационный смысл: то, что меня, человека, отличает от Других и то, что меня, человека, роднит с Другими. В этой социокультурной коммуникации – Я и Другой, гуманизм выступает точкой отсчета и возврата человечности.

В одной из работ Мартина Хайдеггера «Письмо о гуманизме» расставлены акценты на понимании гуманизма как сущности человечности. Он спрашивает: «А как и из чего определяется существо человека? Маркс требует познать и признать «человеческого человека», *der menschliche Mensch*. Он обнаруживает его в «обществе». Христианин усматривает человечность человека, его *humanitas* в свете его отношения к божеству *deitas*..? Если же люди понимают под гуманизмом вообще озабоченность тем, чтобы человек освободился для собственной человечности и обрел в ней свое достоинство, то, смотря по трактовке «свободы» и «природы» человека, гуманизм окажется разным. Различаются и пути его реализации» [22, с. 196]. И действительно, в каждую эпоху реализу-

ется как будто свой, особенный, свойственный только этой эпохе, гуманизм, потому мы говорим: гуманизм Античности, гуманизм Средневековья, Нового времени и Ренессанса и человеческая история творится в конкретике гуманизма отдельной эпохи. Зачастую методы и способы гуманной деятельности были очень различны и иногда с точки зрения человека уже последующей эпохи гуманизм предшествовавшей (эпохи) кажется весьма относительным, а способы его осуществления – даже не совсем гуманными. Так, например, известно, что великий гуманист Петрарка считал необходимым (правда, иногда) использовать «битие розгами» в образовательном процессе для нерадивых студентов. И методы Фомы Торквемады не назовешь гуманистическими, однако в его записях мы находим очень основательную интенцию на тему инквизиторского гуманизма.

Кроме того, практика и теория гуманизма не всегда были тождественны друг другу. Гуманизм как бытие человека и бытие как гуманная деятельность измеряется не отдельным гуманным актом, а всей его экзистенцией. Экзистенциальный же гуманизм исходил из понимания гуманности как экзистенции. Хайдеггер различает экзистенцию от *existentia*. Так, «эк-зистенция означает содержательно выступание в Истину Бытия. *Existentia* (французское *existence*) означает, напротив, *actualitas*, действительность, в отличие от чистой возможности как идеи... Фраза «человек эк-зистирует» отвечает не на вопрос, существует ли человек в действительности или нет, она отвечает на вопрос о «существовании» человека [22, с. 200]. Так в чем же заключается смысл гуманизма, не как понятия, а как действия? Тема гуманизма – это, несомненно, тема как нашего времени, так и тема прошлого, и, разумеется, тема будущего. Прозрачность и ясность ответа на вопрос о гуманизме вряд ли «транспарентирует» универсальный контент гуманизма. В Средневековье, например, гуманизм был тождественен понятию «*homo religiosus*» (концепт, введенный в культурную антропологию Мирча Элиаде). В мусульманской антропологии гуманизм – инсанийа (человечность) был абсолютно релевантен концепту «ал-инсан-ал-каamil» («совершенный человек»), что онтологично понятию «верующий» (совестливый, нравственный, совершенный).

Мусульманский гуманизм был способом средневекового исламского мышления, благодаря которому развертывался и рас-

крывался процесс гуманизма. Расхожее представление о гуманизме, как развитии человечности в человеческом мире и в самом человеке, не может дать полноту его понимания. Усматривая цель гуманизма в очеловечивании человека, мы, увы, не становимся ближе к пониманию гуманизма, а самое главное, того, в чем заключается перспектива гуманизма. Нельзя не согласиться с Хайдеггером в том, что тема гуманизма требует постановки более изначального вопроса о существовании человека. Различные модальности истолкования существа человека приводят к различному толкованию сущности гуманизма. Натурализм, персонализм, социологизм, экзистенциализм, религиозная антропология и другие направления философии и культурной антропологии предпосылают толкованию гуманизма различную установку. Метафизическая онтология определяет гуманизм из некоторой презумпции сущего, не определяя, как считает Хайдеггер, отношения бытия к человеческому существу. Вследствие этого, «высшие гуманистические определения человеческого существа все еще не достигают собственного достоинства человека» [22, с. 201].

Продумать существо человека из истины бытия означает, вместе с тем, переосмыслить смысл слова «гуманизм» и таким образом вернуть ему смысл, который превосходит тот метафизический субъективизм, который скрывается и одновременно разворачивается гуманизмом. Это переосмысление дает гуманизму решающее значение: «не есть ли это гуманизм в высшем смысле? Конечно. Это гуманизм, мыслящий человека из близости к бытию. Но это вместе с тем и гуманизм, в котором во главу угла поставлен не человек, а историческое существо человека с его истоком в истине бытия» [22, с. 201].

Из истины бытия разворачивающееся существо человека, хранящее в этом разворачивании истоки своего бытия, заботливо берегущее его, «стоящее в просвете бытия» – это и есть гуманизм. Гуманизм – не очень легкий путь свободного человека и этот гуманизм может проступить в своей противоположности к расхожему пониманию гуманизма. Не случайно, что критическое отношение к обыденному пониманию гуманизма Хайдеггера расценивалось его оппонентами как антигуманизм. Именно поэтому в антигуманистах числятся многие знаменитые философы, пытавшиеся прийти до глубинной сути понятия феномена «гуманизм».

Смысл собственной позиции Хайдеггер усматривал в том, что Dasein не предрешает вопроса о бытии Бога и не несет в себе атеистического посыла. Обращение к бытию как к трансценденции является более изначальным, ибо «благодаря трансценденции впервые добывается достаточное понятие бытия – вот (Dasein), в опоре на которое отныне можно ставить вопрос о том, как в онтологическом смысле обстоит дело с отношением бытия – вот к Богу» [22, с. 208].

Тема гуманизма в творчестве Хайдеггера привлекает не только глубиной рассуждения, но и тем, что тематизация им данной темы и не только этой имеет особую расположенность к способу восточного мышления, в чем и сам мыслитель признавался откровенно. Кстати заметить, в исламском гуманизме бытие – в мире есть бытие в открытости Богу и в последовательном приближении к нему. Человек и человечность в исламе обретают себя через отношение к Богу, и только в свете этого отношения происходит возвышение до понимания своих существенных целей в бытии. Существо человечности человека истолковывается радикальным переосмыслением человека в «зеркале» Бога. Хайдеггер пишет: «Лишь из истины Бытия впервые удастся осмыслить путь Священного. Лишь, исходя из существа Святыни, можно помыслить существо божественности. Лишь в свете существа божественности можно помыслить и сказать, что должно называться словом «Бог». Или мы не обязаны сначала точно понимать и уметь слышать все эти слова, чтобы быть в состоянии в качестве людей, т. е. экзистирующих существ, иметь опыт отношения Бога к человеку? Как же тогда человек современной истории мира сможет хотя бы просто с должной серьезностью задаться вопросом о том, близится ли Бог или ускользает, или этот человек упустил вдуматься прежде всего в то измерение, в котором единственно только и можно задать такой вопрос? А это – измерение Священного, которое даже и как измерение остается закрытым, если не высветилась и своим просветом не приблизилась к человеку открытость Бытия. Возможно, отличительная черта нынешней эпохи мира состоит в закрытости измерения Священного. Возможно, тут ее единственная беда» [22, с. 213].

Хайдеггер усматривал смысл гуманизма в открытости Бытию, онтологическому новому гуманизму, который открывал человек и открывался человеку, «стоящему в просвете Бытия».

О новом гуманизме говорил и Леви-Строс в «Трех видах гуманизма», считая новым – универсальный вид гуманизма, способный диалогизировать с бытием Другого и Другой культуры. Мирча Элиаде смысл своего нового гуманизма видел в сравнительном религиоведении, поскольку в религии содержится потенциал гуманизма. Введенный им философско-антропологический концепт «*homo religiosus*» обозначил новое открытое измерение человека в контексте религиозного понимания бытия. Такое понимание Элиаде считал всеохватывающим. Концепция религиозной компаративистики Элиаде сыграла очень значительную роль в становлении диалогической парадигмы мышления современности и в установке на толерантный способ религиозно-культурного со-творчества. Встреча с Другим и Другими жизненными мирами (*Lebenswelt* – Гуссерль) способствует проявлению в человеке человеческого, гуманного, того, что он обретает в «просвете бытия» и освещает этим свое бытие и бытие Другого.

Новый гуманизм Элиаде – это тоже стратегия диалога религий, поскольку в религиях содержится универсальный контент гуманизма. Измерение современности – это измерение гуманизмом, который выявляет себя как диалог религий и культур, в этом измерении содержится идея взаимодополнительного со-творчества и взаимопонимания.

Новый гуманизм как гуманизм понимания Иного, это собственно концепции и Элиаде, и Левинаса. Но практика и дискурс гуманизма должны совпадать в действенном гуманизме, в котором осуществляется человеческое бытие. Историческая событийность нашего времени тему гуманизма не возвеличивает, но придает ей характер необходимости и так случилось, что казахстанская действительность в ее социокультурном измерении стала местом, где гуманизм превращается в духовно-практическое явление. Гуманизм – это диалог, гуманистическое мышление – диалогическое, поскольку только такой способ мышления способствует пониманию, что означает право быть Иным, Другим.

Казахстанская политика диалога, которая проводится Президентом нашей страны Н.А. Назарбаевым, давно уже стала активной реальностью диалога, осуществляемого с позиции современной логики необходимости. В условиях наисложнейших политических и социально-экономических мировых процессов

проходит Путь Диалога, в этом, может быть, и заключен его смысл, когда уже кажется, что невозможно понять того, Другого человека, когда кажется, что разорвется тонкая, связующая нить диалога, так долго выстраиваемая усилиями души, разума и сердца. Но нить не обрывается, она удерживается в диалогическом круге человеческих отношений, в котором открывается перспектива вслушивания, понимания Друг Друга. Эпоха незавершенного диалога открывает возможность не только для созидания каких-то новых стратегий, но и для открытия в человеке способностей для нахождения точки отсчета диалога.

Когда говорят о новом гуманизме современности, то в это понятие вкладывается именно диалогический смысл. Собственно, об этом и новый гуманизм Элиаде и многих других известных стратегов диалога, о которых уже говорилось. Но совсем иным стал новый гуманизм, который распредмечивается в логике диалогического дискурса Казахстана, это еще и действенный гуманизм. Ставший современной концепцией времени диалога, казахстанский гуманизм проводит идеи толерантного сосуществования в мире разных религий, разных культур, разных мировоззрений и мироотношений, где самыми важными являются идеи мира и солидарности. Толерантный гуманизм, – это, наверное, наиболее верное определение казахстанского гуманизма – стал диалогической миссией Казахстана в мировом сообществе. Осуществляемый в самых разных сферах жизнедеятельности, толерантный гуманизм проводит принципы культурного и религиозного суверенитета, принцип гармоничного синтеза традиции и модерна, принцип единства в культурном многообразии. В самой сокровенной сфере духовного бытия – религии – созидание диалога – задача простая и непростая. Простая – потому что в религии заложена традиция диалога, непростая – потому что традиционное религиозное мировоззрение ориентирует на определенную систему ценностей и интересов, выстраивая традицию самой религии. Открытость в диалоге религий – это то, к чему стремится человечество много тысячелетий, но открытость следует понимать не как «размывание» традиции и «вторжение» в сакральную сферу, а как «вовлечение» в понимание другой традиции. Можно задаться вопросом, для чего собственно необходимо строить диалог религий, но, этот вопрос риторический. Он – насущно необ-

ходимый. Диалогический поворот к открытию новых перспектив межконфессиональных коммуникаций, осуществляемых сегодня, требует усилий, которые нужно называть гуманистическими. Ведь процесс диалога – это процесс формирования диалогического мышления, собственно, речь идет о необходимости преобразования общественно-исторического мышления в деятельные, личностно-диалогические способности. Иными словами, диалог – это процесс «образовывания» в человеке диалогической мыслительной установки, в который сегодня должно быть вовлечено мировое сообщество. И то, что Казахстаном осуществляется этот диалогический образовательный проект – это не удивительно, поскольку диалогичность, солидарность, партнерство являются онтологическими истоками казахской культуры и очень важно, что традиция толерантного гуманизма обретает свою значимость в современном мире, становясь реальной силой, казахстанским толерантным гуманизмом, противостоящим столкновению цивилизаций, культур и религий, всевозможным фобиям, всему тому, что представляет угрозу человеческому существованию.

Диалог религий – бренд Казахстана, и он уже вошел в мировую историю, но каким он будет дальше, каковы его перспективы – зависит от многих факторов, но, прежде всего, от тех, которые называются человеческими.

Несомненна огромная роль Президента нашей страны, для которого диалог – не просто партнерство, солидарность, сотрудничество, диалог – это способ реализации коммуникативного потенциала религий, культур. Очень важно, что диалогические инициативы Казахстана реализованы сегодня в опыте ОБСЕ и ОИС. Особенно необходимо отметить казахстанский «импакт-фактор», способствующий преодолению религиозной отчужденности в обществе, а также в объективной представленности ислама, как великой религии мира.

Современный мир нуждается сегодня в реконструкции исламских ценностей, в новой интерпретации величайшего подъема исламской культуры, произошедшего в Средневековье. Нет более высоких форм духовности, которые открылись человечеству, чем мировые религии. Поэтому проблема духовного единения человечества может быть осмыслена через межконфессиональный диалог и воспитание культуры духовной коммуникации.

Опыт духовной коммуникации ислама с представителями иных конфессий, существовавший в Мусульманском Средневековье, необходимо возродить в современном мире, поскольку слишком часто и безапелляционно навязывается негативный образ ислама, связанный с деятельностью различных экстремистских организаций. Этот «конструируемый» образ различные политические структуры пытаются представить как истинный. Но, чтобы понять смысл и сущность ислама, необходимо возвращение к истокам, эпохам, персоналиям, ко всему богатейшему наследию исламской цивилизации, давшей миру и уроки толерантности, и уроки партнерства. Кроме того, необходимо раскрытие коммуникативного потенциала ислама с другими религиями, который всегда существовал в мировом культурном пространстве. Кстати, в Коране, в Суре 2, 62 аяте принцип религиозной толерантности изложен как гуманистический призыв: «Те из последователей пророков, которые уверовали ранее, и иудеи, и христиане, и те, кто поклонялся планетам и ангелам (сабеи) и те, кто уверовал в миссию Мухаммада, придерживался единобожия, веруя в Аллаха Всевышнего, Единого и в Последний день – День Суда – и в воздаяние и творили благо – им награда от Господа за почтение. Нет над ними страха, и не будут они печальны! Ведь награда за добрые деяния не пропадет у Аллаха!»

В одном из своих выступлений Президент Н.А. Назарбаев отмечал: «...то, что именуют конфликтом и противоречиями между религиями, в большинстве случаев есть конфликт между государствами, между экономическими группами, конфликт между конкретными политиками.

Религия – это сакральный разговор внутри души человеческой, а ее выдают за общественный договор между людьми. Чтобы построить межрелигиозный диалог, нельзя уходить от современности. Если раньше речь шла о взаимодействии религий в истории, иногда плодотворном, иногда кровавом, то сегодня речь идет о глобальном диалоге религиозного и светского миров» [23, с. 192].

Внесение миротворческой логики в социокультурные и политические реалии современного мира, попытка преодоления отчужденного образа Другой культуры и культурного мира Другого человека, очень своевременно, но все это требует исключительной напряженной деятельности.

Толерантный гуманизм, как новый гуманизм казахстанской социокультурной реальности, выявляет множество проблем философского характера, например, что такое толерантность в гуманизме и что такое гуманистическая толерантность? Не идет ли речь о создании новой тоталитарной модели толерантности или тотального гуманизма? Все эти вопросы требуют прояснения. Если толерантный гуманизм основан на идеях свободы, презумпции понимания Другого, культурного и религиозного суверенитета, то он, действительно, является наивысшим проявлением философии гуманизма. Очень важным компонентом в толерантном гуманизме выступает фактор личностной идентичности, который играет основную роль в стратегии Я и Другой, определяющей смысл толерантного гуманизма. Особенным казахстанский гуманизм делает традиция духовности, заложенная в нем как исток существования человечности, это – традиция казахской культуры, уже сама по себе уникальная в своей исключительной трансцендентной толерантности и духовный опыт прошлого, в котором наследие Абу Наср аль-Фараби является онтологической доминантой в гуманизме Я и Другого.

### Литература

1. Тойнби А.Дж. Постижение истории. – М., 1991. – С. 599.
2. Бьюкенен Патрик Дж. Смерть Запада. – М.; СПб: Terra Fantastica, 2003. – 444 с.
3. Гхош А. Индийская культура и влияние извне // Открытие Индии: Философские и эстетические воззрения в Индии XX в. – М.: Художественная литература, 1987. – 611 с.
4. Lebra T.S. Japanese Patterns of Behaviour. Honolulu, 1976. – 440 с.
5. Борзова Е.П. Проблемы и темы сравнительного анализа культур Востока и Запада // Культурное многообразие: от прошлого к будущему: – СПб: Эйдос, Астерион, 2008. – С. 260–269.
6. Панфилова Т.В. Актуальные проблемы диалога философских культур // Современная философия как феномен культуры: исследовательские традиции и новации / Материалы научной конференции. Серия «Symposium», выпуск 7. – СПб: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – 224 с.
7. Гумилёв Л. Древняя Русь и Великая степь. – М.: Айрис-Пресс, 2002. – 768 с.; Гумилёв Л. Ритмы Евразии: эпохи и цивилизации. – М.: Экспрос, 1993. – 576 с. и другие работы Л. Гумилёва.

8. Уткин А.И. «Россия и Запад: история цивилизаций». – М.: Гардарика, 2000. – 574 с.

9. Грецкий М.Н. Структурализм // Философский энциклопедический словарь, – М.: Советская энциклопедия, 1989. – С. 630–631.

10. Иконникова С.Н. Хронотоп культуры как основа диалога поколений // Очерки по философии и культуре. К 60-летию профессора Юрия Никифоровича Солонина. Серия «Мыслители», выпуск 5. – СПб: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С. 74–84.

11. Нысанбаев А.Н. Философия взаимопонимания. – Алматы: Главная редакция «Қазақ энциклопедиясы», 2001. – 544 с.

12. Нысанбаев А.Н. Духовное наследие аль-Фараби: диалог культур Востока и Запада // Наследие аль-Фараби и мировая культура. – Алматы, 2001. – 475 с.

13. Эко У. Священные войны: страсть и рассудок. Сказать почти то же самое // Русский журнал. – 2001. (Публикация от 31 октября 2001 г.) // [www.gumer.info](http://www.gumer.info).

14. Хакимов Р. Где наша Мекка? – Казань, 2003. – 102 с.

15. Назарбаев Н.А. От диалога религий к сближению цивилизаций. Выступление Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева на Первом Съезде лидеров мировых и традиционных религий // Назарбаев Н.А. Стратегия независимости. – Алматы: Атамұра, 2003. – С. 296–308.

16. Постмодернизм. Энциклопедия. Интерпресс. – Минск: Книжный дом, 2001. – 1038 с.

17. Абай. Слова назидания. Перевод с казахского языка С. Санбаева. – Алма-Ата: Жазушы, 1970. – 126 с.

18. Назарбаев Нурсултан. Стратегия постиндустриального общества и партнерство цивилизаций. – М.: Экономика, 2008. – 398 с.

19. Формирование толерантного сознания в современном казахстанском обществе. – Алматы, 2009. – 327 с.

20. Барлыбаева Г.Г. Толерантность как этический принцип казахской философии // Формирование толерантного сознания в современном казахстанском обществе. – Алматы, 2009. – С. 143–179.

21. Сейтахметов Н.К. Полисемантические и социально-философские контексты формирования толерантного сознания // Формирование толерантного сознания в современном казахстанском обществе. – Алматы, 2009. – С. 56–97.

22. Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 196–213.

23. Назарбаев Н. Стратегия становления постиндустриального общества и партнерство цивилизаций. – М.: Экономика, 2008. – С. 192.

### 3.2 Толерантность как основополагающий принцип социогуманитарного развития современного Казахстана и наследие аль-Фараби

В Послании Президента РК Н. Назарбаева «Социально-экономическая модернизация – главный вектор развития Казахстана» особое место уделяется задаче развития человеческого капитала, составной частью которой является необходимость формирования интеллектуальной нации. Одним из факторов, ведущих к выполнению этой задачи, станет повышение роли воспитания в обучении, которое предполагает решение целого комплекса вопросов, таких, как привитие ценностей патриотизма, норм морали и нравственности, межэтнического и межконфессионального согласия и толерантности.

Современное общество заинтересовано в молодом поколении, способном нестандартно, гибко и своевременно реагировать на изменения, происходящие в мире. Обществу требуются образованные, нравственные, предприимчивые люди, способные сотрудничать, обладающие критическим мышлением, готовые к международному взаимодействию, к диалогу, ответственные за судьбу страны и планеты в целом. Нет никаких сомнений в том, что из стен учебных заведений должны выходить профессионалы, специалисты своего дела, способные решать профессиональные проблемы на должном уровне. Но не менее важным для молодого человека является способность адаптироваться к современным условиям жизни социума, составной частью которого они являются. И к этой стороне общественной жизни они должны быть готовы не меньше, чем к профессиональной деятельности. Формирование и воспитание такой молодежи – приоритетная задача, как для системы образования, так и для фундаментальной науки, формирующей идеологические концепты развития общества и методы и принципы их реализации на практике. Воспитание толерантности как базового принципа современного мировоззрения – первоочередная задача для ученых и педагогов.

На V Астанинском экономическом форуме Президент Республики Казахстан Н.А. Назарбаев предложил пять принципов новой глобальной архитектуры, где в качестве третьего принципа выделены – глобальная толерантность и доверие. Как известно,

Казахстан реализует собственную модель обеспечения межэтнического, межконфессионального согласия и толерантности, которая, при всех трудностях ее реализации, принесла успешные плоды. В Послании народу Казахстана от 14 декабря 2012 г. «Стратегия «Казахстан-2050»: новый политический курс состоявшегося государства» Президент Республики Казахстан Лидер нации Н.А. Назарбаев отметил, что: «Казахстан стал родным домом для представителей 140 этносов и 17 конфессий. Гражданский мир и межнациональное согласие – наша главная ценность. Мир и согласие, диалог культур и религий в нашей многонациональной стране справедливо признаны мировым эталоном» [1].

Проблема формирования толерантного сознания актуализируется процессом глобализации – процессом трансформации отдельных государств, народов в единое, связанное между собой экономическими, политическими, социально-культурными, информационными связями мировое пространство.

Современный мир отмечен процессами глобализации, предполагающими сближение народов, усиление их межкультурного взаимодействия. В вопросах глобализации тесно переплетаются шесть аспектов: политический, экономический, образовательный, информационный, лингвистический и культурологический. Глобализация соприкасается и с вопросами поликультурного и межэтнического взаимодействия между народами. Тенденции современного общества в социальном, культурном, экономическом, политическом планах привели к образованию поликультурного социума. Современная социальная реальность все более становится пространством поликультурным, в котором пересекаются многообразные теоретические и практические диалоги, связанные с пониманием так называемой «плюралистической парадигмы», исходящей из безусловного признания различий, множественности и многоликости культурного и социального бытия, прав и свобод гражданина, ненасилия, веротерпимости, диалога культур. Само по себе позитивное признание ценности и значимости различий не исключает острейшей дискуссии по поводу того, что значит сам процесс признания различий, а также их сохранения, тиражирования и воспроизводства, в том числе, и в образовательной среде.

Мир становится зоной свободного передвижения людей, организаций, институтов, обращения товаров, услуг, финансов,

информации. В этих отношениях создаются новые субъекты международных отношений – для свободного обмена мнениями, опытом, решения глобальных и региональных проблем общими усилиями. В результате создается единое универсальное международное правовое, информационное, культурное поле, которое характеризует новое качество и уровень развития всего мира. Взгляд на глобализацию с этой позиции отражает наиболее положительные стороны процесса для государств и народов. Можно подтвердить, что глобализация стала объективным и реальным процессом, который предоставляет возможности взаимной выгоды и пользы, для понимания ее законов и механизмов. В противоположность, непонимание законов и условий развития глобализации несет народам и культурам новые опасности и риски. Новые качественные изменения в отношениях между странами и народами создают уже уникальные опасности, которые ранее не имели развития и значения. Миру требуются новые концепции, способные адекватно отразить современные социокультурные процессы и предложить альтернативные модели, усилить взаимодействие между народами и этническими культурами, способствовать стиранию различий, конфессиональных противоречий, создавать предпосылки для бесконфликтного сосуществования наций. Однако интенсификация международных обменов, напротив, усиливает желание народов акцентировать свою самобытность и религиозные традиции. Очевидно, что стремление к религиозно-этнической идентичности является фактором, который не способен упразднить никакие достижения коммуникативных технологий и никакая отвлеченная критика. Возникает понимание того, что религиозно-этнические начала принадлежат к элементам сущности человека, а их упразднение делает невозможным его существование. Для восточных стран всегда была характерна тенденция поиска решений современных проблем в осмыслении религиозной и философской традиций. Такая тенденция лучше всего акцентирована в творчестве средневековых исламских философов, в том числе, Аль-Фараби, четко сформировавших проблему двойственной истины, пытаясь выявить возможности сопоставления и примирения этих традиций.

Среди наиболее значительных рисков для устойчивости и стабильности развития народов в условиях вхождения в про-

цессы глобализации, многими учеными выделяются следующие факторы:

1. Свободное перемещение информации создает неравные условия для развития и распространения ценностей различных культур. Давление и мода западной культуры и языков несут опасности уничтожения наиболее ослабленным, ограниченным в распространении культурам малых народов.

2. Постоянная и жесткая экономическая конкуренция усиливает мировое неравенство государств. Очевидное экономическое, социальное разделение мира ограничивает развитие прогресса во многих странах и народах мира.

3. Несправедливое разделение благ человечества между регионами мира вызывает объективное недовольство среди народов, что выражается в росте конфликтов, терроризма, вооруженных столкновений на этнической, социальной, экономической почве [2].

В этих условиях нужно говорить о необходимости исследования феномена толерантности, ибо только в рамках толерантного сознания можно объективно оценить как позитивные, так и негативные стороны данного глобального процесса. Становится очевидным, что терпимость членов общества друг к другу должна стать универсальным и всеобщим социальным феноменом в каждом обществе и в каждую историческую эпоху. Толерантность является культурной универсалией. Толерантность незаметна, обеспечивает единство общества при многообразии его членов, и именно плюрализм обеспечивает стабильность общества, целостность, ресурс приспособления и выживания. Культура толерантности в условиях специфики развития казахстанского общества направлена на сохранение стабильности и построение мира, обеспечение всеобщего уважения прав человека, дальнейшее развитие и укрепление демократии. Следует отметить, что культура толерантности в условиях развития политического процесса в Казахстане затрагивает социально-экономическую и конфессиональную сферы общества.

Роль молодёжи Казахстана в реализации казахстанской модели толерантности заключается в формировании культуры межэтнической и межконфессиональной толерантности в поликультурной молодёжной среде. Формирование толерантности в казахстанском обществе происходит через привитие обществу и, прежде всего, молодёжи культуры миролюбия, принятия и по-

нимания других людей, через умение позитивно с ними взаимодействовать, а именно:

- формирование уважения и признания себя и людей, разнообразия их культур;
- развитие способности к межнациональному и межрелигиозному взаимодействию;
- развитие способности к толерантному общению, к конструктивному взаимодействию с представителями социума, независимо от их социальной принадлежности и мировоззрения;
- формирование навыков определения границ толерантности.

В решении этих задач неоспорима роль философской науки. Сейчас совершенно необходимо способствовать формированию нонконформистской личности, способной на самореализацию и самоактуализацию вплоть до неконфронтационного, но толерантного противопоставления себя социальной среде. В этом контексте роль *философии* переоценить трудно. Принципиально важным является, чтобы в процессе приобщения к философии как «аккумуляции духовного опыта человечества» молодежь не только усваивала определенную сумму знаний, но и приобретала новый социально значимый опыт, «созидала себя», овладевала навыками философствования как способа и метода миропостижения и миропонимания.

Современные философские исследования проблемы толерантности привели к формированию следующих тезисов:

1) толерантность есть одна из основных универсальных ценностей современного общества;

2) эта универсальность связана с двусторонним процессом, идущим в современном обществе, а именно, усилением глобализационных тенденций, с одной стороны, и стремлением к сохранению национальной идентичности, с другой;

3) таким образом, проблема толерантности сегодня перестала быть проблемой только в одной из сфер общественной жизни, но приобрела статус глобальной социокультурной проблемы, проявляющейся во всех сферах общества;

4) следовательно, существующие подходы к проблеме толерантности нуждаются в серьезной корректировке с точки зрения отражения в них плюральности и полисубъектности современного мира, а также особенностей различных менталитетов.

Сердцевиной философствования является свободомыслие, главной ценностной ориентацией – толерантность. Философская культура становится полноправной составляющей профессионализма будущего специалиста. Она способствует формированию личности, всегда открытой усвоению новых знаний, умеющей адаптироваться к новым информационным, технологическим и мировоззренческим парадигмам, обладающей потребностью в самообразовании, осознающей образование как ценность. Ведущая доминанта организации и саморегуляции учения при этом – развитие мотивационно-смысловой сферы личности; формирование импульса к философскому самообразованию, понимание ценности философии во всемирно-гражданском значении.

В условиях, когда Казахстан должен ответить на вызов истории, формирование философской культуры личности каждого молодого человека становится первостепенной задачей, а сама философская культура – важнейшей гуманистической ценностью. Каждое новое историческое поколение, сохраняя преемственность, сложившиеся философские взаимодействия, анализирует философский опыт предшественников сквозь призму актуальных проблем своей эпохи и, таким образом, привносит адекватные последней исторические смыслы. Обращение к проблеме истоков, мировоззренческих оснований, культурных и идейных начал философии происходит в контексте развивающегося в Республике Казахстан процесса духовного национального возрождения и межкультурной интеграции.

Теоретическое осмысление принципов философии является необходимой составляющей мировоззрения. Философия способствует формированию у молодежи навыков независимого мышления, критического осмысления и выработки суждений, основанных на моральных ценностях. Именно в этом контексте значим пример великих философов, таких, как аль-Фараби, философская система которого является образцом критического осмысления проблем современности и дает возможность более глубокого понимания духовных, религиозных, моральных и социальных процессов в истории человечества, способствуют выработке мировоззрения, необходимого для адаптации человека в сложных условиях постоянно изменяющегося мира. Одной из объективных тенденций историко-философского процесса является обра-

щение к собственным истокам, диалог между современной философией и философскими интенциями прошлого.

Социогуманитарная наука должна искать различные способы решения данной проблемы, формируя инновационные и используя апробированные, традиционные подходы. Классическая философия в данном ракурсе может стать неоценимым источником возможностей. Одной из объективных тенденций историко-философского процесса является перманентное обращение к собственным истокам, диалог между современной философией и философскими интуициями прошлого. Истинной философской ценностью такого диалога является становление смысла. Это в полной мере относится и к проблеме осознания сущности такого сложного явления, как толерантность.

Не вызывает сомнений, что грядущее духовное воскрешение человечества будет настолько многосторонним и глубоким, что значительно изменит культурно-философскую картину мировосприятия, и, безусловно, будет рассматривать одним из ключевых своих компонентов концепцию «толерантности» [3].

В идеологическом ракурсе толерантность является системой ценностей и норм, которые присутствуют во многих современных цивилизационных концепциях, таких, как «Глобальная этика», «Права человека», «Декларация Культуры Мира», «Декларация Земли» и т. д. Проявление толерантности, которое созвучно уважению прав человека, не означает терпимого отношения к социальной несправедливости, отказа от своих или уступки чужим убеждениям. Это означает, что каждый свободен придерживаться своих убеждений и признает такое же право за другими. Это означает признание того, что люди по своей природе различаются по внешнему виду, положению, речи, поведению и ценностям и обладают правом жить в мире и сохранять свою индивидуальность. Это также означает, что взгляды одного человека не могут быть навязаны другим.

Толерантность возникла и развилась именно как компенсаторный механизм для смягчения противоречий между труднопримиримыми идейными и мировоззренческими позициями. Толерантность – средство для установления гражданского мира и нормальных отношений в обществе. Толерантность – это условие нормального функционирования гражданского общества и условие выживания человечества.

В истории философии проблема толерантности имеет глубокие корни. О терпимости говорили еще античные философы, ибо для них она выступала важным инструментом в эффективном социальном взаимодействии. Сократ и Платон «терпение» связывали с интеллектуальным аскетизмом и определяли, как предпосылку духовного и социального сплочения людей [4, с. 75]. Аристотель, исходя из своего понимания основной добродетели людей как «середины», «терпимость» толковал как возможность «равноценного существования вещей и людей» [5, с. 23].

Средние века в Европе были отмечены господством христианского мировоззрения. Патристика (Августин Блаженный, Василий Великий и др.) рассматривает толерантность как любовь, благоволение и милость к человеку. Согласно христианским представлениям о Троице, Бог совершил грандиозный акт толерантности, послав своего единственного сына в человеческом облике на землю, дабы тот собственной смертью искупил все грехи человечества до самого Конца Света. Если сам Бог толерантен, терпелив и прощающ, то и людям, естественно, следует избрать подобное отношение одной из главных христианских ценностей. Наряду с этим, земной мир для христианской философии того периода представлялся миром зла и постоянной вражды, в котором без терпения нормальное функционирование общества и адекватное этому взаимодействие индивидов невозможно; одновременно терпеливое отношение ко всему считалось для них путем к спасению души, воспитанию главной, духовной основы человеческой личности [3].

Дж. Локк, автор знаменитых «Посланий о веротерпимости», отмечает, что для того, чтобы государство могло позволить себе вмешиваться в религиозные дела, оно должно знать, что его религия является истинной. Но, как считает Локк, это «по определению никому не доступно». Для английского философа вера никогда не может стать знанием, а убедительность религии – определенностью, и именно поэтому разнообразные христианские течения имеют равноценные права на жизнь. Одновременно, подобная свобода распространялась только на христиан – атеисты или представители других религий, по мнению Локка, не имели права на толерантность. Однако другой английский философ, Дж. Стюарт Милль в своей работе «О свободе» начинает на глубо-

ком философском уровне говорить о культурном, конфессиональном и мировоззренческом разнообразии как о «благо-в-себе», т. е. безусловной, обладающей внутренней и независимой от чего бы то ни было, ценности, без которой немислимо цивилизованное государство. В последующие три столетия именно идеям Локка и Милля было суждено стать центральными в проблеме «толерантности» [6].

На немусульманском Востоке слово «толерантность», конечно же, не использовалось, однако очень часто люди придерживались такого мировоззрения, в котором главную роль играло именно прощение ближних и любовь ко всему сущему. Так, еще в середине 1-го в. до н. э. буддизм в лице своих многочисленных школ провозгласил главной добродетелью понятие «ахимса» (санскр. – «невреждение»). Оно подразумевает избегание любого убийства (вплоть до муравьев и микроорганизмов), отказ от нанесения вреда действием, словом и мыслью (иногда это выражалось в идее о том, что не только нельзя убивать, и затем поедать животных, но и растения – потреблять можно было только те плоды, что сами падают с деревьев). Согласно традициям индийской философии, «ахимса» есть критерий всякой философской истины: любая доктрина, допускающая нарушение этого принципа, есть «учение недостойных». Буддистские мыслители, такие, как Ашвагхоша, обосновывая важность этого принципа, приводили следующую аналогию – «для человека дороже всего он сам; так же дело обстоит и со всеми другими; следовательно, человек, для которого он сам дороже всего, не должен причинять вред другим». Так как человек, с их точки зрения, является родственным всем вещам, эта аналогия учит человека главному, «золотому правилу» поведения. Для буддизма сознание всего живого едино, и отдельных «Я» просто не существует. Если мир становится единым «Я» некоей духовной субстанции – будь то Брахман, Будда или Джива, то движение к «просветлению» будет начинаться с понимания того, что нет чужой боли, чужого страдания, чужой истины. Сострадание и уважение другого мнения станут естественными результатами подобного миропонимания.

В китайской философии конфуцианства толерантность проявляет себя, прежде всего, в понятии «жэнь» – «гуманность». Справедливость, искренность и верность предстают различными

ипостасями этой этической категории. Интересно, что само начертание иероглифа «жэнь» состоит из человека и графического знака, означающего цифру «два», то есть речь идет об отношении человека к человеку. В одном из своих трудов Конфуций дает следующее определение «жэнь» – «человечность означает любовь к людям», в другом месте говорит, что человечность есть не делать другому того, что ты не хочешь, чтобы сделали тебе. В книге «Беседы и суждения» мудрец говорит, что «нападать за инакомыслие – губительно», защищая право людей на обладание различными мнениями [7, с. 151].

В мусульманской философии в значении «толерантности» использовалось слово «тасамух», означающее «снисходительность», «готовность закрывать глаза на недостатки других». И если в свете существования одного Бога все бытие есть единое дерево, единый монолит, универсум, части которого связаны между собой и приводят друг к другу, подобно тому, как приводят друг к другу части одного и того же дерева, то человек при таком понимании будет обобщающим, собирающим все воедино плодом этого дерева, то есть целью, результатом и – как в случае с плодом дерева – квинт-эссенцией всего бытия [8].

Человек, хоть и производя впечатление лишь незначительно по размерам физического тела, по своей сути находится превыше ангелов, ибо именно в человеке проявляются все имена Всевышнего Творца, на которых покоится существование всех вещей Вселенной; вся последняя как бы «свернута» в едином, неделимом виде в эссенции человека; человек в этом понимании есть маленькая Вселенная, а Вселенная – большой человек.) Таким образом, ислам вывел формулу идеальной толерантности – не просто терпеть того, кто отличается от тебя, но и, во-первых, любить, помогать ему и сострадать ему как человеку – шедевр божественного искусства и, во-вторых, принимать его существование как неизбежное олицетворение воли Всевышнего, пожелавшего то, чтобы этот человек отличался от тебя. Выдающийся исламский мыслитель наших дней Фетхуллах Гюлен так выразил это исламское понимание толерантности: «Окрылись верой и возлюби человека, пусть не останется ни одной опечаленной души, которая не привлекла бы твое соучастие, и которой ты бы не протянул руку помощи!» [8, с. 65].

Казахстан традиционно относится к зоне преобладающего влияния ислама, следовательно, для казахстанской молодежи важно осознание истории становления исламского вероучения и всех вызванных им к жизни духовных форм постижения и понимания мира, таких, например, как исламская философия, сформировавшаяся на основе разнообразных культурных составляющих и способствовавшая диалогу культур. Подобный цивилизационный опыт может стать основой для формирования толерантного мышления. Составной частью исламской философии является восточный перипатетизм, одним из основателей которого был Абу Наср аль-Фараби, творчество которого может быть примером равноправного диалога арабо-мусульманской, греческой и тюркской культур.

Философия аль-Фараби призвана культивировать, воспитывать и развивать добродетели человека, человек же, в свою очередь, призван жить в соответствии с добродетельной жизнью и поступать согласно лучшим побуждениям и устремлениям души. Разум человека направляет, руководит стремлениями и побуждениями, облагораживает их посредством воспитания, обуздывает, посредством рассудительности, чрезмерные стремления чувств и аффекты души [9]. Способность к творчеству, способность к познанию, заложенная в человеке изначально, внутренне ему присущая, определяет возможность совершенствования человека и достижения им счастья. Как своего совершенства, так и счастья человек может достигнуть лишь в обществе и через систему общественных отношений, складывающихся между людьми. А это значит, что свои природные склонности, свой характер, темперамент каждый индивид должен соизмерять с требованиями общества и его системы, определяющими и включающими, в свою очередь, такую систему параметров поведения, которая не достаточна, если осуществлять ее в соответствии с природными склонностями, характером, страстями и т. д. Эти требования «совместного проживания людей» обуславливают потребность воспитания человека, формирования в нем добродетелей, которые не даются от природы, а воспитываются миром человеческой культуры, заставляя человека поступать не только сообразно его желанию, но и следуя долгу.

Важнейшим условием для достижения счастья, которое в первую очередь подчеркивает аль-Фараби, является свободный выбор

действий человека и основанность этих действий на свободе воли. Аль-Фараби придает большое значение свободе человеческой воли, возможности свободного выбора между добром и злом. Свобода воли определяется разумной способностью души и свойственна исключительно человеку, являясь необходимым условием выработки и укрепления добродетелей. Действие и поступок должны быть высоконравственными – вот максима любого действия, тем более, жизненного поступка человека, которые заданы целью служению Богу, т. е. подчинены высшему, совершенному. Поступок должен быть таковым, чтобы за него человек не только не должен был испытывать стыда, но и становился примером для других, каковыми были дела и поступки Мухаммада для всех мусульман, потому они и были зафиксированы в памяти людей и в письменном слове, ставшем кодексом чести правоверных.

Так как люди обладают свободой выбора, они в состоянии совершать различные поступки, результаты которых не всегда приносят добро. Выбор истинного жизненного пути, говорит аль-Фараби, как этому учили древнегреческие мудрецы и философы Сократ, Платон и Аристотель, заключается не в том, чтобы следовать внешним, эмпирическим, повседневным целям человеческого существования, которые, как раз-таки, и ставят целью достижение богатства, удовольствия и т. д. в их эмпирическом измерении, а в том, чтобы следовать самодовлеющему и самодостаточному бытию, не требующему для своего осуществления внешних по отношению к нему условий, где эмпирическая жизнь и ее ценности – лишь средство и определенное условие, но не самоцель.

Анализ «модели» высоконравственного человека в понимании Второго Учителя приводит нас к следующим выводам. С одной стороны, идея совершенного человека предстает как концентрированное выражение идеала, обусловленного традиционным мировидением, присущим данному конкретному обществу, с другой стороны, она показывает, что в диалектике индивидуального и общечеловеческого приоритет принадлежит всеобщим нравственным истинам, поискам добра, вневременного смысла жизни, так как объективным свойством морали является всеобщность ее требований, а ее заповеди выступают как всеобщие законы мироздания [10].

Эти идеи философа особенно актуальны в свете решения современных проблем образования, призванного решить проблему

воспитания и формирования гражданина, понимающего свой долг перед обществом и способного к восприятию ценностей другой культуры и веры, воспринимая их как составную часть общечеловеческой культуры.

Такие яркие исторические персонажи, как Абу Наср аль-Фараби, могут быть действенным примером того, что совершенный интеллект не способен к интолерантности, к неуважительному отношению к ценностям других культур. Это соответствует духу современных образовательных концепций, стремящихся к обучению и воспитанию молодежи в духе приятия инокультурных феноменов.

Одной из значимых сторон задачи формирования толерантного мировоззрения является проблема религиозной толерантности. В XXI веке мы являемся свидетелями религиозного возрождения и дальнейшего роста религиозного присутствия в обществе. Особенность современной религиозной ситуации связана с процессами глобализации. Мир стал единым, взаимосвязанным целым, и мировые религии столкнулись лицом к лицу. Обнаружилось, что есть религии, которые до сих пор в значительной степени определяют общественное бытие народов. Это касается, прежде всего, ислама, который претендует на то, чтобы быть основой особой «исламской цивилизации». Исламский ренессанс и связанные с ним проблемы актуализируются во всех сферах современного общества, и в связи с этим усиливается интерес к творчеству арабомусульманских и тюркских философов, а для Казахстана наиболее значимой является, конечно, историческая фигура аль-Фараби. В средние века одной из форм оппозиции господствующему религиозному мировоззрению выступила философия, опиравшаяся на светское знание и авторитет разума. По мнению аль-Фараби, наличие разума у человека выделяет его из природного мира, позволяет ему действовать не согласно божественному предопределению, а согласно своим рационально понятным целям; в деятельности разума проявляется творческая активность человека, позволяющая ему создавать то, чего нет в природе, преодолевать ограниченность собственного конечного бытия.

Культурно-историческим основанием такой именно позиции в разнообразии средневековых воззрений на проблему разума и

рационалистической направленности философии аль-Фараби стала практическая потребность, обусловившая развитие естественнонаучного и гуманитарного знания. Подобное развитие наук было возможно, поскольку ислам допускал развитие тех областей знания, которые не противоречили основоположениям религии и религиозному мировоззрению. Существующий мир представлялся открытым для познания, решающую роль в нем играли выводы разума, логические аргументы. Они, в свою очередь, привели к укреплению веры в человеческий разум, к концепциям рационализма и осмыслению роли, границ человеческого разума. Проблема познания решалась в пользу теоретико-познавательной силы разума, в противовес слепому следованию откровению. Существующий мир во взглядах аль-Фараби, как и в воззрениях других средневековых перипатетиков, представляется открытым для познания, в котором логические аргументы и выводы разума если не противостояли пророчеству, то ограничивали его роль и значение. Критерием истины выступили «весы разума», а основным методом познания – логика, а не пророчество. Развитие светского знания, достижения науки, искусства и литературы, укрепляя веру в разум человека, определили и гуманистическую направленность культуры, ее устремленность к человеку, выразившуюся в уважении к познавательным способностям человека, восхвалении красоты и нравственных достоинств человека как высшего творения природы. Подобная позиция может противодействовать распространению позиции ортодоксального неприятия любого иноверия и способствовать формированию толерантного восприятия разных культурных ценностей молодежи. Особенно важна такая практика в отношении к религиям для формирования религиозной толерантности молодежи.

В мировом процессе религиозный фактор оказался весьма значимым, поскольку религии глубинным образом связаны с культурами, с этикой и менталитетом людей. Проект распространения ценностей европейского безрелигиозного гуманизма на весь мир – провалился. Универсальным оказался только прагматизм, но он наталкивается на внутреннюю духовную жизнь людей, на традиционные способы социального общения, определяемые религией. Глобализация оказала разрушительное действие на многие сферы экономической, социально-политической, культурно-ду-

ховной жизни многочисленных государств мира. Но самое разрушительное действие она оказывает на сферу духа, в частности, на такой феномен духовности как религия. Именно в этой сфере в наибольшей степени проявляется сопротивление глобализации. «Духовная сфера остается последним прибежищем, где человек может надеяться на свободу, когда в сферах политики и экономики для него уже не осталось никаких перспектив для свободного проявления. Религия, как правило, традиционна по сути, идеология же глобализма, «выравнивающая всех» под единый трафарет, враждебна любой традиции. И в этом видно весьма сильное сопротивление со стороны православия и ислама, которым свойственна антизападная настроенность» [11]. Исламская философия, в том числе, философия аль-Фараби, представившая прекрасный образец духовности, может стать нравственной опорой в этом процессе, показывая, что эта проблема может и должна решаться только на путях утверждения принципа взаимной терпимости и уважения, а также активизации межрелигиозного диалога. Философия аль-Фараби базировалась на первенстве разума над верой, но он попытался обосновать место религии, подобающее ей в идеальном городе – утопическом сообществе людей, способствующем достижению всеобщего блага. По существу, его многогранная философия есть социальная философия. Это признают многие исследователи философского наследия аль-Фараби. Все части его учения: онтология, логика, психология, этика и др. подчинены утверждению идеала нравственности, совершенного человека, совершенного общества. Проблема идеального государственного устройства, соотношения философии и религии, интерес к идеальному правителю, нравственные ценности человека, – все эти вопросы имели свои корни в действительных проблемах исламского общества, современного аль-Фараби. Решение их он нашел в идеях древнегреческих мыслителей, развил их в соответствии с реалиями своего времени, когда ислам составлял основу духовной жизни общества.

Усилия философа были направлены на создание синтеза политической греческой мысли и религиозных установок средневекового общества и его мировоззрения, на выработку универсальной теории образцового государства, призванного реализовать основную цель жизни каждого человека и общества в целом, а именно:

достижение счастья и осуществление нравственного идеала. Добродетельный город – город, в котором жители помогают друг другу в достижении совершенства, является отражением порядка и гармонии, позволяющих осуществить идеалы нравственности, счастья в земной, посюсторонней жизни человека. Роль религии в этом идеальном обществе заключается в том, что она представлена как один из возможных способов приобщения людей, не способных к мышлению в абстракциях, к положениям, выдвигаемым философией, которое происходит в образно-символической форме. Аль-Фараби был первым из восточных перипатетиков, кто в комментариях к сочинениям Аристотеля по логике, диалектике, риторике, поэтике и в других трактатах отстаивал идею превосходства философского (аподейктического) знания над другими видами знания. Религиозное знание, основывающееся на риторике и поэзии (на внушении и образности), – знание самое примитивное, рассчитанное на неразвитое сознание простого народа. Философия, опирающаяся на рациональное доказательство, на логику, ближе всего подходит к познанию истины, сущности бытия и открывает разумному, близкому к деятельному разуму человеку путь к счастью, делает его душу бессмертной. Это же обстоятельство говорит в пользу того, что управление обществом, государством должен осуществлять правитель-философ, – тогда это государство становится «добродетельным городом», население которого, в отличие от обитателей «порочных городов», живет по закону справедливости, когда каждый выполняет свою, отведенную ему в системе иерархии функцию, что и делает и общество, и людей счастливыми. Одна из главных практических задач философа и просвещенного правителя состоит в создании, наряду с философией, как элитарным, «эзотерическим» знанием, знания «экзотерического», воплощенного в «истинной религии», перелагающей единую постигнутую философией истину на доступный простому народу язык символов, образов. «Поскольку широкой публике трудно постичь эти вещи и то, как они существуют [в действительности], постольку ее стремятся обучать этому другими способами, а именно посредством подражательных [образов]» [12].

Таким образом, вероучение, согласно аль-Фараби, есть подражание философии. И религия, и философия «охватывают одни и

те же предметы и... выдвигают конечные принципы, начала существующих вещей. Если философия дает все это в виде умопостигаемых сущностей или понятий, то «вероучение» дает его в виде представления в воображении. В результате философия все доказывает из этого, а «вероучение» убеждает в этом» [12].

Принципы построения Добродетельного города у аль-Фараби – принципы, основанные на вере в разум человека, в его способности найти наилучший вариант взаимоотношений между людьми, где господствует уважение ко взглядам и мнениям другого, что актуально и в современном мире, где модернизационные процессы дали толчок актуализации религиозного чувства и у казахстанцев. Обращение к религиозным ценностям – это один из значимых векторов ценностных трансформаций в казахстанском обществе и в мировоззрении людей. Практически все исследователи указывают на феномен религиозного возрождения, религиозный подъем в казахстанском обществе.

Это ставит перед обществом новые задачи по формированию мировоззренческой позиции молодежи, призванной помочь ей объективно анализировать социальные изменения и найти собственное понимание сути происходящих событий. Среди этих задач наиболее значимым является формирование толерантно ориентированного мировоззрения, так как только оно способно предотвратить основные межцивилизационные, межкультурные и межконфессиональные конфликты, ставшие для современно мира обыденностью существования.

В связи с этим на первый план в образовательном процессе вуза выдвигается потребность развития культуры толерантных отношений, способствующих формированию у обучающихся целостной картины окружающего мира, а также духовных, культурных, нравственных ценностей в их национальном и общечеловеческом понимании. Ориентиром такого пересмотра целей образования является формирование языковой национальной личности, обладающей высокой профессиональной и индивидуальной культурой, способной находить и принимать решения в условиях межкультурной коммуникации. Примером такой межкультурной коммуникации является творчество многих выдающихся философов, анализирующих мир не через призму узких оков собственной культуры, но, прежде всего, на основе надэт-

нической, общечеловеческой модели восприятия мира. К таким личностям без сомнения можно отнести аль-Фараби, философская система которого обогащена опытом трех значимых культур: греческой, исламской и тюркской.

Творчество аль-Фараби является доказательством возможности гармонического синтеза культурных явлений, особенно в части политических и этических поисков. Так, смысловая наполненность счастья у аль-Фараби осуществляется в результате синтеза рациональных греческих форм и традиционных ценностей духовного мира тюрков. И в этом единстве нецелесообразно искать приоритеты или превосходство тех или иных культурных корней. К сожалению, в фарабиеведении длительное время господствовали традиции западной ориенталистики, что предопределило крен в сторону античности, как чуть ли не единственного в философском отношении источника.

С точки зрения современных представлений о философии и формах ее бытия в гуманитарном знании получает распространение подход о возможности существования философии в нефилософских, специфических формах, что характерно, прежде всего, для восточных, в том числе тюркских, духовных формообразований. Последние интерпретируются в контексте своеобразия, неповторимости и уникальности духовного мира тех или иных народов и культур. Соответственно, и формы выражения этого своеобразия должны быть адекватны уникальному содержанию. Эти новые видения позволяют нам с полным основанием утверждать, что тюркская духовная традиция не в меньшей степени, чем греческая, оказала влияние на становление оригинального учения аль-Фараби. Обращаясь к духовным ценностям тюрков, необходимо подчеркнуть, что многие жизненные представления тюрков концентрируются вокруг главного стержневого компонента, олицетворяемого понятием «кут». Это понятие имело ценностное, аксиологическое содержание и выражало ориентированность традиционного мировоззрения на «изобилие», «благополучие» в земном человеческом мире. С приходом ислама «кут» приобретает социальное значение, и понимается как «судьба», «доля», «счастье». Именно этот смысл и получает последующее развитие в социально-этическом учении аль-Фараби. Включенность традиционных ценностных координат тюрков в философский смысл

счастья необходимо проследить в его этической, нацеленной на сферу межчеловеческих отношений, направленности. Так же, как и для древних тюрков, в социальной философии аль-Фараби важны общение, понимание, добродетельные поступки, несущие общественно-значимый смысл. В тюркском обществе человек получал свою жизненную реализацию лишь как часть рода, племени, семьи, т. е. некоей социальной группы. И для аль-Фараби существенным в понимании нравственного действия и поступка, ведущего к достижению счастья, является социально значимое действие, то действие, которое в обществе, в социальной группе вызывает или порицание, или одобрение, а не простое желание поступить так, как он хочет. Физического действия, сопряженного с порывами души, для достижения счастья явно недостаточно, недостаточно также и желания человека совершить нечто доброе и светлое, необходимо, чтобы возникло убеждение в истинности совершаемого поступка, а оно обусловлено общественной оценкой действия человека, общественным признанием правильности поведения и действия человека или его обличением. Таким образом, счастье у аль-Фараби включено в общественную жизнедеятельность человека.

Такие яркие исторические персонажи, как Абу Наср аль-Фараби, могут быть действенным примером того, что совершенный интеллект не способен к интолерантности, к неуважительному отношению к ценностям других культур. Это соответствует духу современных образовательных концепций, стремящихся к обучению и воспитанию молодежи в духе приятия инокультурных феноменов.

Сам процесс формирования культуры толерантности в молодёжной среде Казахстана должен осуществляться на следующих парадигмах:

- неогуманизм, который предполагает, что гуманизм становится составляющей частью образования (философия Аль-Фараби с ее выраженной гуманистической составляющей может стать ориентиром для воплощения данного принципа);

- формирование плюралистической системы мировоззрения – при данном подходе предполагается, что процесс обучения молодого поколения будет зависеть от знаний и представлений о существующем мире во всем его многообразии и целостности

(философия аль-Фараби представляет опыт такой плюральной системы);

- развитие мульти-/поликультурного образования, которое подразумевает изучение различных культур в их взаимозависимости через обучение учащихся культуре мира и правам человека;

- на толерантно-культурологической парадигме, предполагающей воспитание в гражданах высокой степени толерантности и чувства уважения к иным культурам, обычаям и традициям (философская система аль-Фараби в данном контексте может представить идеал личности, соответствующий подобным стандартам);

- на этно- и религиокультурной парадигме и парадигме понимания.

Основная идея всех концепций – воспитание толерантного отношения ко всем культурам, отличным от собственной, приобщение к мировым гуманистическим ценностям. Общие цели всех направлений в развитии образования предполагают диалог культур, критическое осмысление собственной культурной традиции «как чужой», преодоление этноцентрической фиксации, воспитание толерантности через признание равенства шансов для всех, ведущее к сознательному и ответственному социальному поведению и этим – к взаимному обогащению культур, составляющих общество. Вместе с тем, путь к развитию толерантности открыт только в том случае, когда человек имеет прочную этнокультурную идентичность. Подлинная интеграция и диалог культур, ведущие не к редуцированию, а обогащению человеческой личности, возможны в случае одновременного формирования у индивида этно- и межкультурной идентичности и толерантности.

Толерантность видится как способность к бесконфликтному, гармонизирующему общению, деятельностный аспект находит воплощение в умении выслушивать и уважать мнение собеседника, сохранять спокойствие в споре и конфликте, корректно вести межличностный спор и дискуссию. Проявление терпимости, которое созвучно уважению прав человека, не означает терпимого отношения к социальной несправедливости, отказа от своих или уступки чужим убеждениям. Оно означает, что каждый свободен придерживаться своих убеждений и признает такое же право за другими, признание того, что люди по своей природе различаются по внешнему виду, положению, речи, поведению и ценностям

и обладают правом жить в мире и сохранять свою индивидуальность. Это также означает, что взгляды одного человека не могут быть навязаны другим. Толерантность – не столько качество, черта личности, сколько ее состояние, точнее – реализуемое состояние. Особенностью воспитания толерантности выступает теснейшее единство его задач: развитие готовности и подготовленности человека к сосуществованию с другими людьми, сообществами, обстоятельствами и принятию их такими, каковы они есть. Опыт предшествующих философов может играть большую роль в этом – повышая общий уровень образовательной культуры человека, обогащая его нравственно и духовно, активно влияя на формирование его жизненной позиции. Эти знания благотворно влияют на более глубокое понимание духовных, религиозных, моральных и социальных процессов в истории человечества, способствуют выработке мировоззрения, необходимого для адаптации человека в сложных условиях постоянно изменяющегося мира.

Проблема толерантного мышления связана с задачей формирования своеобразной синтетической культуры мышления, интегрирующей способность оперировать научными понятиями, художественными символами и образами, соединяя рациональные и интуитивные способы познания, что будет способствовать существующему дихотомическому типу «или-или», лежащему в основе конфликтного, нетолерантного мышления современности. Именно такая культура мышления характеризует философию аль-Фараби, сформировавшуюся на базе энциклопедических знаний, свойственных великому мудрецу.

### Литература

1. Послание Президента Республики Казахстан – Лидера нации Нурсултана Назарбаева народу Казахстана «Стратегия «Казахстан-2050»: новый политический курс состоявшегося государства» // [http://www.akorda.kz/ru/page/page\\_poslanie-prezidenta-respubliki-kazakhstan-lidera-natsii-nursultana-nazarbaeva-narodu-kazakhstan](http://www.akorda.kz/ru/page/page_poslanie-prezidenta-respubliki-kazakhstan-lidera-natsii-nursultana-nazarbaeva-narodu-kazakhstan).

2. Архитектура образования в условиях инновационного развития казахстанского общества / Под ред. Пралиева С.Ж. – Алматы: Улагат, 2012. – 295 с.

3. Понимание толерантности в философии Запада и мудрости Востока // <http://www.noviyegrani.com/archives/title/366>

4. Лосев А.Ф. История античной эстетики. – М.: Искусство, 1994.
5. Асмус В.Ф. Античная философия [Текст] / Предисл. и послесл. В.В. Соколова. – М.: Высшая школа, 2001. – 400 с.
6. «Политическая толерантность в урегулировании политических конфликтов» // ([http://bankrabort.com/work/work\\_3273.html](http://bankrabort.com/work/work_3273.html)).
7. Переломов А.С. Конфуций: «Луньей». Исслед., пер. с кит., коммент. – М.: Восточная литература, 1998. – 590 с.
8. Гюлен М. Фетхуллах. Диалог и толерантность / Фетхуллах Гюлен / Пер. с англ. – Стамбул – Москва: Новый свет, 2009. – 359 с.
9. Философия Абу Насра аль-Фараби. – Алматы: Акыл кітабы, 1998. – 207 с.
10. Джумабаев Ю.Д., Мамедов Ш.Ф. Этическая мысль в Средней Азии в IX–XV вв. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1974. – 255 с.
11. Самохвалова В. Метафизика глобализации: от утопии к антиутопии. Материалы постоянно действующего междисциплинарного семинара Клуба учёных «Глобальный мир». – М.: Издательский дом «Новый век», 2002.
12. Аль-Фараби. Гражданская политика // Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата, 1978. – С. 135.

## **4 ФИЛОСОФИЯ ЭСТЕТИЧЕСКОГО В КУЛЬТУРНОМ РАЗВИТИИ СОВРЕМЕННОГО КАЗАХСТАНА**

### **4.1 Художественно-эстетический идеал в наследии аль-Фараби и гуманистический смысл эстетической культуры современного Казахстана**

На современном этапе развития Казахстана, на фоне экономических и политических изменений, целью социокультурного, образовательного, учебно-воспитательного процесса является всестороннее развитие подрастающего поколения, как будущего потенциального интеллектуального человеческого капитала нашего государства. Глобальный экономический кризис обострил все общественные отношения, и, в первую очередь – вызвал дефицит здоровых культурных стандартов.

В последнее время предельно возросло внимание к проблемам теории и практики художественно-эстетического воспитания как важнейшему средству формирования отношения к действительности, средству нравственного и умственного воспитания, то есть как к средству формирования всесторонне развитой, духовно богатой личности.

На сегодняшний день проблема гуманизации социокультурного развития с целью детерминации гармоничного развития каждого имеет всеохватывающий характер. Последние два десятилетия гуманитарии (философы, психологи и педагоги) активно ищут выход из сложившейся ситуации, проводя исследования с целью поиска новых методологических подходов к проблеме становления индивида как личности и творческой индивидуальности в современных условиях. Активно ведутся разработки новых научно-исследовательских, образовательных программ и педагогических технологий, обеспечивающих оптимальные пути гармонизации личности с окружающим миром.

Социокультурное преобразование современного казахстанского общества тесно взаимосвязано с процессами духовного

обновления, обретения молодым поколением устойчивых нравственно-эстетических ценностей, формированием идеалов.

Нравственно-эстетический идеал является основой представлений личности о самых глубинных духовно и сущностно значимых понятиях – о красоте, добре и зле, дружбе и любви, уважении к старшим, верности Родине.

Воспитание у человека потребности в существовании нравственно-эстетического идеала – процесс сложный, трудно поддающийся педагогическому контролю, испытывающий великое множество влияний со стороны среды, социокультурных и экономико-политических взаимоотношений в обществе, существующих традиций страны, региона и семьи. Тем не менее, и это доказывает многолетний опыт строительства советского еще государства, педагогически организованная культурно-образовательная среда, глубоко осмысленные и систематизированные в нужном направлении, гуманистически выстроенные взаимоотношения «учитель–ученик» способны направлять этот процесс, формировать устойчивый нравственно-эстетический идеал совершенного человека, идеал совершенных во всем отношений. Совокупность данных компонентов можно обозначить как особый воспитательный механизм формирования нравственно-эстетических идеалов, в основе которого лежит цель раскрытия для конкретного человека личной значимости обладания устойчивой системой нравственно-эстетических ценностей, гуманного отношения к миру, к другим людям, к самим себе.

Нравственно-эстетические ценности носят общечеловеческий характер, они выполняют регулирующую функцию, охватывают все стороны бытия, включаются как в национальные ценности, так и в ценности семьи, образования, труда, и что особенно важно для современного социокультурного процесса – в ценности гуманизации общественных отношений.

Творческий поиск в этом направлении детерминирован необходимостью разрешения ряда противоречий, характерных для современного общества. В частности, между теоретическими подходами к нравственно-эстетическому воспитанию, сложившимися в гуманистической модели образования, и недостаточной разработанностью современных технологий их реализации; между формальным признанием необходимости построения

содержания процесса формирования совершенного человека на принципах духовно-нравственного и эстетического воспитания и отсутствием реальной практики его конструирования; между растущими требованиями к воспитанию молодого поколения и недостаточным уровнем культурной, образовательной систем. С учетом указанных противоречий назрела необходимость исследования проблемы: как наиболее эффективно организовать процесс формирования нравственно-эстетических идеалов современности.

Важной задачей государства является задача тщательного подбора тех, кто будет воспитывать и образовывать нашу молодежь. Процесс будет эффективным, если будут созданы следующие условия: активно воздействующая гуманистическая среда воспитания, включающая диалоговое пространство общения; наглядность, доступность, нравственно-эстетическая насыщенность информации; продуманность и соответствие целям нравственно-эстетического содержания в культуре, искусстве, средствах массовой информации. В данном процессе крайне важна реализация конструктивно-методологического механизма «оценка–выбор», который подразумевает значительное обогащение знаний, впечатлений, эстетического и культурного опыта, что позволяет четко формулировать обдуманное эстетическое суждение, что, в свою очередь, становится импульсом для появления личностной позиции, которая влечет за собой установку на определенный идеал; изменение, в первую очередь, педагогического сознания на основе обращения к идеям педагогической поддержки, рефлексии, личной ответственности, гуманизации и гуманитаризации образовательного процесса; выработка единой стратегии духовно-нравственного и эстетического воспитания в образовательной среде всех уровней – от детских садов до высших учебных заведений.

Значимость данной проблемы заключается в том, что, используя методы исследования – такие, как анализ теоретических источников и проблем в области философии, психологии, педагогики, теории образования, теории нравственно-эстетического воспитания, раскрывается сущность формирования нравственно-эстетических идеалов, а именно: обогащение эмоционального мира; восприятие подлинного искусства как высшей духовной ценности; установка на жизнеутверждающее мировоззрение, стремление не

к потребительскому отношению к культуре, а к культуротворчеству и самореализации в созидательной деятельности; направленность на самопознание и саморазвитие личности.

Нравственно-эстетическая позиция трактуется как один из важнейших компонентов системы нравственно-эстетических идеалов. Наличие этого компонента позволяет сделать вывод об устойчивости данной системы, ее осознанности и глубоком принятии личностью. Нравственно-эстетическая позиция включает в себя внутренний аспект (ценностные ориентации, эстетическое отношение, мировоззренческие принципы); внешний аспект (способность к саморегуляции, к адекватному выражению своей позиции, способность к убеждению аудитории и др.).

Кроме того, создание условий для обретения собственной нравственно-эстетической позиции необходимо и для поддержки личностного становления и совершенствования человека, для личностного самопознания, которое включает в себя: проблемы современного диалога, общения, обретения своего Я, проблематику нравственных ценностей и внутреннего мира личности, наличие богатого мира чувств. В процессе обретения нравственно-эстетической позиции развиваются и активность в анализе поведения окружающих, произведений искусства, склонность к самостоятельным рассуждениям, эмоциональность, впечатлительность.

Эстетический идеал, по сути своей, есть образ прекрасного, представляющий собой триединство идеи добра (блага), истинности и эталона красоты. Содержательная основа эстетического идеала – мотив блага – есть синтез общественных идеалов в личностной форме, ставший особым мотивом любой человеческой деятельности. А эталон красоты – образ определенного типа форм, оцениваемых как красивые.

Специфика генезиса эстетического идеала состоит в том, что он синтезирует многогранный экзистенциальный опыт личности, то есть формируется в результате обобщения опыта ее субъективно нацеленной деятельности. Идеальный образ прекрасной природы, города или человека синтезирует в себе опыт всей жизнедеятельности личности. Причем своеобразие экзистенциального опыта различных людей порождает своеобразие мотивов их деятельности. А это порождает индивидуальность их обобщенного представления о благе и красоте.

Однако на экзистенциальном уровне бытия складываются и коллективные субъекты деятельности, объединенные общностью их мотивов (нация, этнос, партия, город и др.). Образуются они и в результате одинаковых условий деятельности, и в результате коммуникативного взаимодействия личностей. Обобщая опыт деятельности этих социальных коллективов, формируется эстетический идеал, присущий той или иной субкультуре.

Эстетический идеал, как, впрочем, и любой мотив человеческой деятельности, опосредованно зависит от объективных факторов общественной жизни. Наиболее специфическим образом эта зависимость проявляется в том, что эталон красоты формы есть отражение исторически конкретной формы целесообразности.

В качестве мотива эстетический идеал направляет деятельность на удовлетворение эстетической потребности личности. К функциям эстетического идеала можно причислить следующее.

Во-первых, он выступает в качестве критерия эстетической оценки, отражающей эстетическую ценность тех или иных явлений, то есть их значение для эстетической потребности. Во-вторых, эстетический идеал направляет деятельность на создание артефактов, соответствующих эстетической потребности, то есть обладающих ценностями прекрасного или возвышенного.

То, что эстетический идеал выступает как мотив, обуславливает субъективно-эмоционально-личностный характер эстетической оценки. Эстетические эмоции обнаруживают интегральный личностный смысл тех или иных явлений, то есть их отношение к мотиву-идеалу, что выражается в эмоциях эстетического наслаждения или, наоборот, отвращения. Наиболее специфический момент здесь – это особая оценка формы предмета в соотношении с эстетическим эталоном формы. Будучи компонентом целостной оценки, она может приобретать и самостоятельный характер, когда мы оцениваем форму как таковую, независимо от содержания оцениваемого явления.

Эталон красоты художественной формы включает в себя несколько уровней. Первый из них составляют идеальные «образцы» художественно обработанного материала. Так судим мы о красоте инструментальной обработки в музыке, мрамора или бронзы в скульптуре, цветового колорита в живописи и т. д. Второй уровень – представления о красоте семантических единиц художе-

ственной формы – мелодии, поэтической строфы, изображения фигуры. Наконец, третий и наиболее сложный уровень – эталонный образ композиции формы в целом, на основании которого мы, например, наслаждаемся логикой построения симфоний, многофигурными композициями в исторических полотнах и т. д.

Такова общая структура художественно-эстетического идеала. По своему конкретному содержанию он видоизменяется при оценке произведений различных художественных направлений и жанров. Различные художественные направления воплощают в своих произведениях различные типы красоты. В качестве критерия оценки художественно-эстетический идеал должен включать в себя эталон красоты, соответствующий оцениваемому художественному направлению.

В отличие от обыденного эстетического сознания, художником движет предельно обобщенный эстетический идеал действительности в целом, представляющий собой сочетание личного экзистенциального опыта и опыта того или иного социального коллектива. Представление о всеобщем благе и красоте в действительности, выработанное в процессе ее осмысления, художник воплощает в содержании и форме создаваемых им произведений. В результате каждое из них прекрасно или величественно. Прекрасно или величественно само по себе, независимо от того, изображает ли оно прекрасное или безобразное или вообще ничего не изображает. Это – прекрасная модель прекрасного мира.

Впервые данную функцию художественно-эстетического сознания зафиксировали еще пифагорейцы. Согласно их взглядам на природу музыки, прекрасное музыкальное произведение есть подражание первично-прекрасному – скульптурно-музыкальному «строю мира», то есть космосу. Инструментальная музыка – подражание мировой музыке, музыке небесных сфер. Пифагорейская концепция музыкального произведения как модели эстетического совершенства мироздания поддерживалась на всем протяжении истории эстетической мысли: через Боэция, И. Кеплера, вплоть до П. Хиндемита и Я. Ксенакиса в XX веке. Но, пожалуй, наиболее обобщающее выражение основная идея этой концепции получила в философии Ф. Шеллинга. По Шеллингу, произведение любого вида искусства есть «образ Универсума», причем образ его именно как прекрасного.

Воплощение эстетического идеала в структуре произведения не является самоцелью. Оно служит главной цели – донести значение эстетического идеала до публики – слушателя, читателя, зрителя. Особая функция искусства заключается в том, чтобы быть формой наиболее обобщенного эстетического осмысления мира, а его произведений – воплощать в себе результат этого мышления – эстетического идеала действительности в целом. Таким образом, искусство удовлетворяет потребности общественного сознания в наиболее обобщающем эстетическом осмыслении реальности, а, тем самым, и в предельно концентрированном осмыслении экзистенциального опыта бытия человека.

Содержательная основа эстетического идеала – идея приоритета добра – находит свое воплощение через содержание создаваемых художником произведений. Это может быть относительно прямо представлено в содержании через образы явлений действительности, олицетворяющих и демонстрирующих его. Таковы положительные герои и их действия, способствующие выработке идеала совершенного человека, добродетельного поступка. Более опосредованно передается этот идеал через образы отрицательных героев. Негативно оценивая их и «заражая» читателей и зрителей неприятием к таким явлениям, как порок, алчность и т. п., художник тем самым способствует формированию у них критериев личностного отношения к действительности.

Коммуникация эталона красоты через произведения искусств протекает одновременно в единстве с коммуникацией идеи Блага (добра) через его содержание. Это, по сути, двуединый процесс передачи эстетического идеала действительности от художника публике через содержательно-формальное единство произведения искусства. В результате, каждое произведение – это модель прекрасной действительности, воплощающая способность художника, как образно выразился У. Блейк, «в одном мгновенье увидеть вечность».

На наш взгляд, для того, чтобы равномерно шел процесс формирования эстетического миропонимания (назовем это условно так), необходимо, чтобы во всех регионах, во всех слоях общества этот процесс шел одновременно и по заданному графику. То есть в столицах, в городах, на селе, в отдаленных уголках нашей страны уровень культурного, нравственно-эстетического образования

должен соответствовать общему стандарту, сельский не должен уступать городскому по уровню развития.

Все социальные программы превращаются в «ничто», если они только «красиво и гладко» изложены на бумаге. Немногие занимаются проблемами формирования нравственно-эстетических идеалов подрастающего поколения, вопросами самопознания: проблемами современного общения, обретения своего Я, проблематикой нравственных ценностей и внутреннего мира личности, воспитанием благородных чувств (в особенности дружбы и любви). Ведь только в процессе обретения нравственно-эстетической позиции развиваются и активность в анализе поведения окружающих, произведений искусства, и склонность к рассуждениям, эмоциональность и т. п. Для этого необходимо: создание эмоционально-комфортной атмосферы обучения детей; возобновление технологии обучения детей ручному творчеству, ремесленничеству; ограничение влияния компьютерных технологий, игр и видеопродукции на ребенка до достижения им стадии формирования собственных взглядов на жизнь; запрет культа насилия, разврата и т. п.

Что надо делать? Надо приобщать подрастающее поколение к высоким нравственно-эстетическим идеалам. Пусть это будет одна из важнейших составляющих национальной идеи. Начинать прививать высокие стандарты эстетических ценностей надо с самого рождения.

Формировать личность и художественно-эстетическую культуру – отмечают многие писатели, педагоги, деятели культуры (Д.Б. Кабалаевский, А.С. Макаренко, В.А. Сухомлинский, Л.Н. Толстой, К.Л. Ушинский, Абай) – особенно важно в наиболее благоприятном для этого возрасте, поскольку именно в этом возрасте закладываются все основы всего будущего развития человечества.

Детство – важнейший этап развития и воспитания личности. Это – период приобщения ребенка к познанию окружающего мира, период его начальной социализации. Именно в этом возрасте активизируется самостоятельность мышления, развивается познавательный интерес детей и любознательность. В связи с этим особую актуальность приобретает воспитание у дошкольников художественного вкуса, формирование у них творческих умений, осознание ими чувства прекрасного.

Эстетическое воспитание действительно занимает важное место во всей системе учебно-воспитательного процесса, так как за ним стоит развитие не только эстетических качеств человека, но и всей личности в целом: ее сущностных сил, духовных потребностей, нравственных идеалов, личных и общественных представлений мировоззрения. Все эти качества в человеке развиваются под воздействием различных факторов.

Воспитательное значение имеют и природа, и труд, и окружающая нас действительность: быт, семья, межличностные отношения – все, что может быть прекрасным. Как основной носитель прекрасного, искусство также является средством эстетического воспитания. Воздействие эстетических явлений жизни и искусства на личность может проходить как целенаправленно, так и спонтанно. Создание эмоционально-комфортной атмосферы является средством формирования эстетического миропонимания. Посредством творчества можно воспитать подлинные эстетические качества личности: вкус, способность оценивать, понимать и творить прекрасное. На наш взгляд, получая полноценное эстетическое воспитание и достойное развитие, человек способен стать личностью, которая будет сочетать в себе духовное богатство, истинные эстетические качества, нравственную чистоту и высокий интеллектуальный потенциал.

В настоящее время казахстанское общество отчетливо осознает необходимость перехода всей системы развития на гуманистическую парадигму. Гуманизация образования в нашу эпоху перемен предполагает признание человека как личности, признание его права на развитие и проявление его способностей. Гуманистическая концепция определяет основное направление образования – качественно новый процесс обучения (социальные формы всестороннего воспитания и развития) и просвещения (приобщение к общечеловеческой мировой культуре).

Генеральная установка на приоритет общечеловеческого смысла доказывает необходимость формирования человека в духе созидательного, гармоничного, эстетического отношения к действительности. Целостное отношение к окружающему миру формируется различными видами художественно-творческой деятельности и неразрывно связано с процессом самоопределения человека в современном мире. Своеобразие эстетического вос-

приятия природы, предметного мира, произведений искусства пробуждает активное, действенное отношение к окружающему. В разных видах творческой деятельности (изобразительной, театрализованной, музыкально-пластической, игровой) создается личностная, пространственная реальность, открывается возможность познать мир по-своему и обрести свое место в нём. В этом процессе формируются возможность и желание целенаправленного, гармоничного преобразования окружающего пространства по законам вселенской красоты.

В наши дни принято оценивать человека с позиции интеллектуального развития, наличия морально-этических качеств и, что немаловажно, с позиции его эстетического отношения к окружающему миру. Взгляды и представления о богатстве внутреннего мира человека, о путях и способах его духовного совершенствования являются одним из источников культуросозидающих и жизнеутверждающих идей современности.

В частности, что касается темы настоящего исследования, то следует отметить следующее. Отстаивавшаяся философами идея единства человеческого рода была одной из главных черт гуманизма в средневековой мусульманской культуре. Человек рассматривался как мера всех вещей и единственный критерий ценности, в частности, эстетической ценности.

Для эстетики, как науки о прекрасном, важна, в первую очередь, форма, так как она в своей уникальности способна отразить уникальность содержания значений эстетической ценности. Для нравственно-этических ценностей (добро, благо, долг) существенное значение имеет мораль поступка человека, который руководствуется данными ценностями, в то время как для эстетических ценностей обязательна конкретно-чувственная форма осуществления [1].

В лице крупнейших своих представителей философская мысль арабо-мусульманского Востока IX–XI вв., взятая как некое целое, являла собой очаг и средоточие истинно философского мышления во всемирном масштабе. Она была далека и от эсхатологического и схоластического европейского философствования раннего средневековья, и от религиозно ориентированного видения проблем бытия в Индии, и от теоретического подхода к действительности в Китае, философичного в своей основе.

Человек никогда не был отделен от природы, он всегда пребывает внутри нее, составляя полную гармонию с ней, реально ощущая вокруг нее целостную естественную конкретность. Природа в мировоззрении человека представляет собой чувственно-конкретную, одушевленную красоту, являя собой образец эстетического миропонимания. Человек ориентируется на полноту самой жизни, где окружающая среда представляет собой оформленное многообразие, упорядоченное и избранное, чувственно воспринимаемое, конкретное, и потому уникальное. Непосредственное живое созерцание вечно движущейся и изменяющейся природы развивает у человека воображение, творческую фантазию, способствует выработке прекрасного как меры освоения человеком окружающей действительности. Красота заключается в чувственно воспринимаемой реальности, где все соразмерно, истинно.

Человек, охватывая природу как целое, видит красоту в естественной гармонии органической и неорганической жизни, воспринимая себя во внутреннем равновесии с видимым миром. Принцип симметричности, ритмической организации выражал в искусстве кочевья гармоническую уравновешенность, соразмерность мироздания, усматриваемой в бесконечности связей человека с природой, частей с целым, в действительной целостности природы. Все проявления прекрасного в природе (симметрия, ритмичность, гармония, пропорциональность) свидетельствовали о господстве человека над природным материалом, о высокой степени его освоения. Постигаемая гармония мира, в свою очередь, совершенствовалась человека.

Темы природы человека, его творческой активности, проблема эстетического освоения действительности разрабатываются почти во всех восточных философских учениях. В теологии, философии, науке средневекового арабо-мусульманского Востока осмысление проблемы совершенства человека осуществлялось в диапазоне от религиозной по своему характеру и содержанию интерпретации духа до разработки альтернативных идей духовного совершенства в философии. При этом природа признается совершенством, а человечество, бесспорно, нуждается в усовершенствовании, в уподоблении прекрасному Космосу.

Одни философы видели путь к усовершенствованию в подражании идеально устроенной природе, другие – в воспитании иде-

ального члена общества, устремленного к общему Благу. Пусть каждый человек – лишь песчинка, затерявшаяся среди многих миров, однако эта песчинка, ее внутреннее «я», ее духовная субстанция столь же вечна, как и весь мир. И не только вечна, но и способна стать рядом с наиболее могущественной силой мироздания, Богом. Духовная мощь Всевышнего оживила первого сотворенного человека. Будучи частицей Божественного духа, человеческая природа проявляет себя и в разуме, и в знании, различая при этом такие постоянные духовного совершенства, как жизнь и воля, дух и душа, разум и знание. Человек, природа которого заключена в единстве тела, души и духовного, пронизывает своим существованием и энергетикой микро- и макрокосм. Отсюда акцент на том, что каждый человек – «кузнец» своего счастья.

Значительный вклад в исследование проблемы формирования нравственно совершенного человека внесли представители восточного перипатетизма (аль-Фараби, Ибн Сина, Ибн Рушд), которые восприняли и дальше развили античную идею нравственно-совершенной личности, в частности, идею «совершенно мудрого правителя» как эталона, духовно-эстетического идеала.

Они выработали глубоко рационалистический образ духовного совершенства, понимание его в качестве элемента творчества как силы, как важного атрибута гуманизма, связывающего микро- и макрокосм, поскольку природа человека заключена в единстве тела, души и духовного. Человек в своем телесно-духовном единстве воспринимался в полной соизмеримости с окружающим его миром вещей, образующих гармонически устроенный космос, в котором любая вещь имеет свое естественное местоположение. И человек, как сущее среди других сущих, пребывает в полной гармонии с космическим миром, который воспринимается и постигается в качестве необходимой и естественной сферы его жизни и мышления.

В космологической иерархии Вселенной в философии аль-Фараби разделялся мир «надлунный» и мир «подлунный». Причину бытия всего существующего, тождество бытия и мышления являет собой Первосущий. В «надлунном» мире признавалась естественная иерархия, которая шла сверху вниз, тогда как в «подлунном» мире – от низшего к высшему. «Наименее совершенной является общая первичная материя, затем последовательно поднимаются

по ступеням совершенства – элементы, минералы, растения, животные, лишённые разума, и, наконец, разумное животное, которое никто не превосходит – человек» [2, с. 239]. Разум выступает основным орудием познания, помогающим человеку освоить природу, в которой человек видит отражение своей духовной сущности.

Пантеистическое видение человека в учении Фараби («единство бытия») выглядит следующим образом: человек находится посередине между «путем вниз» (от Первосущего, разумов сфер, деятельного разума, к земному миру и человеку) и «путем вверх» (от первоматерии к элементам, минералам, растениям, животным и человеку).

Человек в эстетическом учении аль-Фараби по своей природе предназначен к совершенству. Идея гармонии физического и духовного совершенства наполняет эту проблему конкретными положениями о гармоническом развитии личности как элемента общества. Душевные способности человека, прежде всего, обусловлены физическими свойствами отдельных органов и частей тела, но и способны влиять на них. Нарушение гармонии духовных сил влияет на здоровье тела. «...Люди с больной душой благодаря своему воображению, нарушенному желаниями и обычаями, находят удовольствие в дурных положениях и действиях, страдая при этом от вещей прекрасных и добродетельных или же вовсе не представляя их себе» [2, с. 333]. Таким образом, духовные потребности, способности и совершенство форм тела есть признак гармоничности человека как венца развития природы.

Более сложными и глубокими были суждения мыслителя о человеке, как существе, наделенном разумом. «Человек стал человеком благодаря разуму» – эта формула, высказанная в трактате «О достижении счастья», служит исходной в суждениях аль-Фараби о духовной стороне личности [3, с. 37]. Человек подобен животному, поскольку ему, как и последнему, свойственна способность к ощущениям, но разум и душевные силы возвышают человека над всем окружающим миром. Та душевная сила, которая «заложена от природы в человеке», способность логически мыслить отличает его от прочих живых существ; посредством этой способности человек «мыслит категориями, овладевает науками и искусствами, а также способен различать прекрасное и безобразное в своих и чужих поступках» [2, с. 265].

Усматривая в разумной деятельности высшее проявление творческой активности человека, аль-Фараби трактует его жизнь как непрерывный процесс познания, в результате которого человек совершенствуется, восходя по «ступеням человечности», соответствующих ступеням становления разума: разум потенциальный, разум приобретенный и разум деятельный. Согласно этой теории, знание, приобретенное с помощью разума, должно доставлять человеку счастье и радость, которые возрастают в той мере, в какой растет достоверность знания: познавая, человек обнаруживает в себе и в окружающем мире красоту и совершенство.

В учении аль-Фараби задается социально-значимый поиск: целью человеческой жизни является достижение счастья в мире разума. Что должен знать и уметь человек, чтобы достичь искомого счастья? Наряду с теоретическим истинным знанием о сущем (а это – прерогатива философии), необходимо и овладение практическим искусством, «выправляющим деяния и направляющим души к счастью» (а это – политика). Совершенный правитель должен сочетать в себе мудрость философа и политика, чтобы вести людей по пути достижения счастья. Идеальное государство в философии аль-Фараби строится по принципу гармоничной личности и представляет собой здоровый организм человека, в котором все органы гармонично связаны между собой. Добродетельный Град организуется на разумных принципах, единых и космосу, и человеческому телу и душе. Социум должен подчиняться законам вселенской гармонии. Роль идеального правителя заключается в том, чтобы быть путеводителем для людей на пути к разумному, устремленному к красоте и добру, существованию. Гармоничное сочетание физического совершенства, интеллектуального развития и высоких этико-эстетических качеств – вот признак прекрасного и совершенного в человеке и в его действиях. Главное – это красота человека, всего человеческого и всего, во что вносит красоту человеческий ум.

В основе гуманистического содержания эстетических ценностей лежит принцип единства красоты, добра (блага) и истины. Если гуманистическая направленность, свобода и творческое самоутверждение, лежащие в основе подлинной ценности, находят свое воплощение в конкретно-чувственной форме, тогда человеческий поступок будет не только высоконравственным с точки зрения морали, но и прекрасным с точки зрения эстетики.

В целом, эстетическим идеалом в философии аль-Фараби является синтетическое единство прекрасного, доброго и полезного. Весь комплекс добродетелей и каждую из них в отдельности можно расценивать как некое «украшение», «рисунок», который наносится на первозданную природу человека. Бог – творец, но его власть ограничивается в пользу человеческой активности. Активное научно-философское освоение действительности ведет к пересмотру человеческого отношения к ней – от инертного и авторитарного, требуемого религией, – к активному, преобразующему и подлинно гуманитарному, апеллирующему к разуму и требующему знаний для дальнейшего совершенствования.

Процесс формирования нравственно-эстетических идеалов современного поколения должен аккумулировать в себе все передовые идеи нашего великого соотечественника – аль-Фараби. Это – сложный, многокомпонентный процесс, взаимосвязанный с развитием устойчивых ценностных ориентаций, целеполагания, мотивов деятельности, с проблемами адаптации и социализации личности, формированием позитивного жизнеутверждающего мировоззрения, предполагающего осознанное выстраивание поля для гармоничного общения и отношений с другими людьми, стремление к культуротворчеству и самореализации в созидательной деятельности, личностному росту, самопознанию и самосовершенствованию.

#### **4.2 Духовно-нравственный смысл онтологии эстетического аль-Фараби как парадигма совершенства Бога и совершенного человека в исламской культурно-духовной традиции**

Актуализация эстетических проблем культуры, ее универсалий, историко-культурной типологии эстетического сознания утверждает статус эстетики как теоретического самосознания культуры, одна из функций которого – конструирование ее форм. Здесь есть уникальная возможность развития этой функции, применяя эстетические принципы моделирования социокультурных систем.

Социокультурный статус эстетики подтверждает ее общность с судьбой философии, да и вообще – гуманитарных наук. Отказ от

марксистско-ленинских идеологических штампов в методологии и от статуса обязательных, жестко контролируемых государством идеологических наук, открытие и введение в поле внимания массива ранее неизвестных трудов зарубежных и отечественных авторов, необходимость осмысления новой позиции человека в мире, проблем современной культуры и искусства – все эти внешние и внутренние причины создают ситуацию неопределенности, экстремальную для отечественной философской науки в целом и для отдельных гуманитарных дисциплин, в частности, эстетики [4, с. 21].

Неопределенность предметного поля эстетического знания связана, в первую очередь, с динамикой понимания природы человека, с изменением положения человека в бытии, сменой способов понимания его отношений с природой, культурой, социумом, другими и самим собой.

Актуальность проблемы эстетической сущности человека состоит, прежде всего, во все возрастающем внимании к современному человеку. С точки зрения философии, современный человек – это феномен, воплотивший в себе современную общественную психологию, культуру и те свойства, совокупность которых составляет дух общества. В современном человеке, как в социально-историческом субъекте, отражены пройденные этапы человеческой культуры, настоящее и ориентация на будущее.

Одной из волнующих проблем бытия и сущности человека является проблема будущего, проблема перспектив человеческой деятельности, в частности, деятельности художественной. Проблема будущего искусства не только тесно переплетается с проблемой существования человечества, но подчас эти проблемы насквозь пронизывают друг друга.

Над судьбами человечества задумывались еще в древние времена. Размышляли и о будущем искусства. Однако с уверенностью можно сказать, что судьбы человечества и искусства никогда так не сближались, как в XX столетии. Поэтому можно говорить: какова судьба человечества, такова судьба искусства. Проблема эта глобальна и подчас выходит за пределы философии, становясь предметом изучения многочисленных смежных наук.

Поэтому на современном этапе развития эстетика характеризуется поиском онтологических обоснований предмета на стыке, образуемом пересечением философской антропологии, гумани-

тарной психологии, культурологии, искусства и, что примечательно, эстетика осваивает и области вненаучных знаний.

Эстетическое сознание можно охарактеризовать следующим образом: ему присуще избирательное восприятие, вопрошание о собственно-человеческом смысле вещей, способность быть «окликнутым бытием» (Н. Бердяев), ответное чувство и суждение на явленность вещи (чувство пространства, времени, ритма, симметрии, цвета, линии; суждение вкуса, категориальные именованья красоты, совершенства, гармонии, трагизма и т. д.). В этой связи актуализуется проблема трех ипостасей эстетического «чувство – вещь – ценность».

Современная эстетика осознает себя как знание о сущностных основах бытия, сокровенных истинах духа, которые проявлены в формах; об образно-понятийных способах освоения мира человеком; о его способностях действовать в созидании культуры и самого себя. В.В. Бычков определяет область эстетического как «духовный контакт с универсумом», где «эстетическое выступает ...универсальной характеристикой всего комплекса внеутилитарных отношений человека с миром, основанных на узрении им своей изначальной причастности к бытию и вечности, своей гармонической вписанности в Универсум» [5, с. 8–9]. Эстетику понимают и как совершенную красоту, которая «...есть полнота бытия, содержащая в себе совокупность всех абсолютных ценностей, воплощенная чувственно» [6, с. 60].

Эстетическое – как особая реальность первичной человеческой связи с миром – сообщает ей статус самой гуманитарной (антропологической) из всех философских наук. И тогда ее философский статус описывается в пределах онто-гносеологической проблематики антропологии, а ее предметная зона частично располагается в области аксиологии. Иными словами, общность эстетики и философии – в том пространстве «материнской» науки, где она занимается человеком в его отношениях к миру, Богу, самому себе и Другому. При этом сегодня явно обнаруживается актуализация аксиологической проблематики (видимо, связанная с кризисом ценностных констант в обществе), которая, в известной мере, объясняет тенденцию сближения эстетики с психологией для выяснения природы эстетического переживания, как ответ на потребность в целостном, непротиворечивом, соразмерном человеку образе мира. Это

стремление человека к совершенному, идеальному, гармоничному сосуществованию в системе «человек – мир – Бог» роднит эстетику и религию. Религия, как воссоединение человека с Богом, как сфера развития человека к Богу, есть истинная сфера духовного развития. Духовное есть содержание процесса воссоединения человека с Богом, дух – источник и энергия этого процесса, религия – пространство такого воссоединения, человек духовен лишь в той мере, в какой он осуществляет этот процесс. Таково религиозное понимание духовного. Все иные понимания сути духовного объединены общим отношением человека к духовному как к концентрации высоких устремлений человека, как к совокупности выработанных человеком идеалов, как к самому ценному в культуре, в искусстве. То есть духовное понимается как созданное человеком в его стремлении к истине, красоте и иным человеческим ценностям [7, с. 10–11].

В Коране в этом плане сказано: «Мы же для него в сей миг гораздо ближе...» [8, сура 56 «Грядущее», аят 85]. То есть не только Бог знает о человеке больше, чем он сам о себе, но и человеку Божественная Субстанция много ближе, чем его собственная. Это очень интересный момент. Каждый человек думает, что он самому себе ближе, чем кто-либо другой. Но Коран утверждает, что Бог любому существу гораздо ближе, чем это существо самому себе, ибо для каждой вещи Бог является большей «самостью», чем эта вещь сама для себя. При описании атрибутов Бога говорится, в частности, что Он не находится вне вещей и неотделим от них, но одновременно Он и не внутри вещей.

Во-вторых, Коран учит, что мысли человека постоянно должны быть направлены к Богу, так как Бог – это высший предел человеческого совершенствования, и именно к нему неизбежно стремится человек. Таким образом, отношение человека к Богу равнозначно его отношению к своему совершенству, что можно уподобить отношению семени растения к конечному этапу своего цветения. Приближение человека к Богу равнозначно приближению его к «самому себе»: это движение человека от себя несовершенного по направлению к себе совершенному.

Следовательно, те, которые сравнивают Бога с другими вещами и думают, что внимание к Богу заставляет человека предавать забвению присущие ему ценности и приведет к личностной стагнации, глубоко заблуждаются.

Бог до того близок человеку, что познание им Бога эквивалентно самопознанию. Человек может познавать самого себя лишь тогда, когда познает Бога, и маловероятно, чтобы осознавший себя человек не осознал Бога. Священный Коран велит: «Не уподобляйтесь тем, кто забыл Бога и кого заставил Он забыть самого себя. Они-то и есть грешники» [8, сура «Собрание», аят 18–19]. Следовательно, всякий, кто забыл Бога, забывает и себя.

Согласно Корану, человек иногда может проиграть или потерять самого себя. И в великом проигрыше оказывается не тот, кто проиграл деньги, и даже не тот, кто потерял свободу и стал рабом у других, а тот, кто потерял (проиграл) себя самого. Когда человек потеряет самого себя, он потеряет все. А нашедший себя человек все найдет. В чем заключается сущность философии поклонения Богу (богослужения)? Сущность богослужения заключается вобретении самого себя, «нахождении самого себя» и познании самого себя согласно установкам Священного Корана.

Бог – это бесконечная, неограниченная реальность. Если заключить человека внутри пространства с отмеренной длиной, шириной и высотой, то это можно считать для человека ограничением. Ибо человек, пройдя эти расстояния, столкнется с ограничением. Но если человека поместить в бесконечном пространстве, не знающем предела, то в таком пространстве человек, двигаясь навстречу бесконечности, будет постигать все новые и новые горизонты для совершенствования.

Бог – бесконечное, беспредельное существо. Люди – и даже самые совершенные из них – вечно движутся вперед, не умея найти в этом движении конечные точки. Однако Богу не свойственны концы и начала, это – бескрайнее поле для всего человечества.

Свобода является одним из компонентов человеческого совершенства. Конечная цель человека не состоит в достижении свободы. Но для достижения совершенства он должен быть свободным, ибо свобода – это самостоятельность при выборе, а из всех существ в мире, человек – единственный, кто должен сам выбрать свой путь и даже, по более меткому выражению, сам должен выбрать самого себя.

Следовательно, человек свободен и самостоятелен, но разве эта свобода гарантирует ему достижение совершенства, или он волен сам выбрать свое совершенство? Будучи свободным, чело-

век может достичь высочайших вершин совершенства, но с таким же успехом он может оказаться и в самом низком положении.

Свободное в своих действиях существо вольно поступать, как ему угодно. Раз ты человек, то ты – существо, превосходящее все в природе и знающее ее особенности; все другие дети этой природы – незрелы и нуждаются в опеке. В Священном Коране сказано: «Воистину, наставили Мы его на путь [Истины], будь он благодарным или неблагодарным» [8, сура 76 «Человек», аят 3]. То есть Бог – наставляет, а выбор – за самим человеком.

В Коране и хадисах встречаются словосочетания «совершенный мусульманин» и «совершенный уверовавший», это все же не «совершенный человек». Тем не менее, очевидно, что под словосочетанием «совершенный мусульманин» подразумевается человек, достигший совершенства в исламе, а «совершенный уверовавший» – тот, кто добился совершенства на стезе веры. Исходя из этого, следует выяснить, какими качествами наделен совершенный человек в Коране или в хадисах и каковы его отличительные черты согласно этим священным писаниям.

Второй путь познания совершенного человека основывается не столько на каких-либо конкретных высказываниях, которые можно найти в Коране или других священных мусульманских текстах, сколько подразумевает знакомство с конкретными лицами, которые сформировались согласно требованиям Корана и действительно обладают всеми качествами совершенного человека. Ибо совершенный человек – вовсе не идеальная, субъективная и воображаемая личность, не имеющая объективного воплощения. Подобная личность, как в своем высшем воплощении, так и в более простых формах – явление весьма реальное и объективное.

В чем смысл «совершенства»? Что означает понятие «совершенный человек»? В арабском языке есть два слова: «камил» («совершенный») и «тамам» («полноценный», «завершенный»), антонимом для которых является термин «накис» («имеющий изъян или недостаток», «неполноценный»). Предмет считается полноценным при наличии всего, что в принципе необходимо для его существования. Если же чего-либо для его существования не хватает, то предмет по своей сущности будет неполноценным: например, существует наполовину, на треть и т. д. Так, к примеру, здание, если оно строится согласно проекту, должно иметь зал, а зал

должен иметь стены, потолок, двери, стекла и другие необходимые детали. Только тогда, когда будут в наличии все компоненты, без которых здание непригодно для использования, можно будет считать его завершенным или законченным. Противоположность этому – незавершенность, незаконченность.

В свою очередь, термин «совершенный» употребляется по отношению к предмету, который, будучи завершенным или полноценным, может иметь более высокую степень, а затем может подняться еще и на более высокий уровень. И если это не предел совершенства для данного предмета, то по овладении определенным уровнем он будет находиться на более высокой ступени совершенства. То есть, образно говоря, совершенство подразумевает вертикальную, а полноценность – горизонтальную направленность. Когда какой-либо предмет достигнет конечных возможных пределов в горизонтальном плане, он может считаться полноценным, а если конечные пределы достигнуты и в вертикальном отношении, то можно утверждать, что данный предмет совершенен.

Следовательно, есть полноценный человек, который отличается от человека в горизонтальном понимании неполноценного. Но есть полноценный человек, который может стать совершенным, еще более совершенным и достичь наивысшего для человека уровня совершенства, то есть уровня идеала [9].

В наше время словосочетание «совершенный человек» у многих вызовет недобрую усмешку. Век утопических экспериментов показал, на что оказались способны искусственно выведенные «совершенные люди». Совершенство недостижимо, но и стремления к нему остановить нельзя, ибо оно – суть человека.

До XIII в. в исламской литературе выражение «совершенный человек» не встречалось. Сейчас в Европе это понятие очень популярно, но впервые оно было выдвинуто исламскими мыслителями, а именно известным теософом Мухйи ал-дином Тайи, который считается отцом всех исламских гностиков. Мухйиал-дин Абу Абд Аллах Мухаммад ибн Али ал-Хатими ал-Тайи (1165–1240) – крупнейший мусульманский теософ, создатель учения о «единстве и единственности бытия». То есть все известные арифы (гностики), жившие среди всех исламских народов после XIII в., в частности, персыязычные, являются последователями его научной школы. Мухйи ал-дин родился в Андалусии (на территории

современной Испании), происходил из арабского рода Хатима ал-Тайи. Он много путешествовал по исламским странам и умер в Шаме (соврем. Сирия). Учеником школы Мухйи ал-дина с точки зрения ирфана (свода знаний, приобретенных преимущественно посредством интуиции, нежели путем дискурсивного мышления) является и Джалал ал-дин Руми (Маулави). Мухйи ал-дин Андалуси Шами (так как он похоронен в Сирии, то иногда его называют и «ал-Шами») похоронен в Дамаске. У него был ученик по имени Садр ал-Кунави (ум. 1275) – автор нескольких книг по исламскому мистицизму, комментатор трудов Ибн Араби, который после своего учителя считался величайшим гностиком. Развитие научных основ исламского гностицизма (ирфана) является следствием трудов Мухйи ал-дина и комментариев к ним Садр ал-дина. Одной из важнейших идей, выдвинутых этим мыслителем, является рассуждение о «совершенном человеке» в контексте ирфана. Далее о «совершенном человеке» оригинально напишет известный ариф Шабистари (ум. 1320) в своей уникальной поэме «Гулшан-и раз» («Цветник тайны»). Позднее эта идея будет поддержана и другими авторами, каждый из которых станет рассматривать ее по-своему.

Категория совершенства рассматривалась в двух аспектах – «совершенство-устремление» и «совершенство-соединение». Под первым понимается аскетическое устремление человеческой энергии к Совершенству (Богу), которое подхватывается Божественной энергией благодати. Сотрудничество Бога и человека (синергия) подводит к их соединению (обожению). Совершенство достижимо. Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом.

В трактате «Совершенный человек» суфийского шейха Азизуддина Насафи исследуются тончайшие взаимосвязи исламской космогонии и ан-тропогонии, показывая, что суфийское возвращение к Творцу – это и возвращение Совершенного человека к себе как к первой эманации божества. И если в ортодоксальном исламе нет места идее Богочеловека, Совершенный человек суфизма создает предпосылки для такого направления мысли, поскольку является первым божественным воплощением в мире бытия. Но, в отличие от христианства, он – не ипостась Творца. Имя Иса (Иисус) лишь одно, хотя и особо выделенное, в перечне имен Совершенного человека наряду с Адамом, Хизром, Махди и т. д.

В чем кроется причина отличия человеческого совершенства от совершенства других созданий? Религиозные мыслители утверждают, что ангелы – это творения, созданные из актуального разума ('акл-и махд), то есть они лишены земных, материальных, чувственных (страсти, гнева) аспектов. В свою очередь, животные – абсолютно земные создания и лишены того, что Коран называет «божественным духом». Только человек, будучи комплексным созданием, обладает тем, что есть у ангелов, и тем, что встречается у тварных существ, то есть он и небесный и земной, состоит как из высшей, так и из низшей субстанций. Маулави Джалал ад-дин Руми в своей знаменитой книге Маснави передал этот хадис в стихотворной форме. В хадисе говорится, что Прославленный Творец все свои творения создал тремя способами. Затем он добавил, что одна группа из творений создана из абсолютного света; другая группа, которая включает в себя животных, создана из гнева и страстей; и только человека Бог создал из нескольких начал. Следовательно, совершенный человек отличается как от совершенного животного (например, от превосходного, идеального коня), так и от совершенного ангела. Отличие человека от ангела и животного объясняется составом его субстанциональной сущности, о которой в Коране говорится: «Воистину, сотворили Мы человека из капли семени, смеси, чтобы испытать его» [8, сура «Человек», аят 2]. Здесь слово «смесь» означает сложное образование: подразумеваются огромные способности и возможности, заложенные, по нынешним понятиям, в генах человека. Затем в данном аяте говорится об испытании, что соответствует той свободе, которая предоставлена человеку в его поступках и деяниях. Ибо человек сотворен до того совершенным, что ему предоставлена свобода выбора; в то же время, ему назначены определенные обязанности, через которые он подвергается испытаниям.

У других существ подобных привилегий нет. «Чтобы испытать его, одарили его слухом и зрением. Воистину, наставили Мы его на путь [Истины], будь благодарным он или неблагодарным» [8, сура «Человек», аят 3]. Более отчетливого, красивого и содержательного обозначения, а также определения корней свободы и самостоятельности человека представить невозможно. Действительно, человеку даны испытания, ему указан путь, но он сам выбирает себе дорогу. Согласно этому кораническому предписанию, выяс-

няется, что «совершенный человек», так как он создан из упомянутой сложной капли (смеси), в корне отличается от «совершенного ангела».

Совершенство человека зависит от присущей ему степени сбалансированности, гармонии. Если человек на самом деле стремится к совершенствованию, он должен в сбалансированной форме работать над совершенствованием и реализацией не одной отдельно взятой, но всех данных ему Богом потенциальных способностей. В этом плане известно высказанное религиозными мыслителями утверждение, что истинное лицо справедливости основывается на согласованности, то есть на гармонии. Здесь под словом «гармония» подразумевается соразмерный процесс личностно-ценностного совершенствования человека.

Гармонически развитым в физическом плане считается человек, у которого все органы развиваются равномерно, соразмерно и своевременно. А совершенным человеком является тот, у кого развитие всех духовных и телесных компонентов произошло гармонично, и каждый из этих компонентов в своем развитии достиг наивысшей формы.

Коран признает за такими людьми качество «имама» (наставника). «[Вспомни], как испытал Бог Ибрахима повелениями и как тот выполнил их. Тогда сказал Господь: Воистину, Я сделаю тебя наставником для людей» [8, сура 2 «Корова», аят 124]. Ибрахим (библейский Авраам) с честью и достоинством прошел все великие божественные испытания, в результате чего достиг степени имама, то есть высокой степени совершенного человека. Одним из великих испытаний Ибрахима была его готовность обезглавить своего собственного сына, то есть решимость на жертву ради Всевышнего. Ибрахим был до того богобоязненным, что без всяких колебаний покорился Божьей воле: «Когда покорились они оба [воле Всевышнего], и [отец] поверг его [лицом вниз и занес нож]» [8, сура 37 «Стоящие в ряд», аят 103], Ибрахим был полон решимости обезглавить сына, а Исма'ил – был готов к жертве, «воззвали Мы к нему: О Ибрахим! [Считаю Я, что] исполнил ты [веленое Мной тебе] во сне» [8, сура «Стоящие в ряд», аят 104–105]. Тем самым Бог решил испытать Ибрахима и выяснить, до какой степени он покоряется воле Господа. После того, как Ибрахим прошел все испытания: был в самом пекле, согласился принести в жертву

собственного сына, в одиночку противостоял целому народу, Бог ему сказал: «Я сделаю тебя наставником для людей», ибо тот достиг уровня, когда мог быть образцом, наставником и предводителем, то есть стал совершенным человеком и мерилom для других людей.

Мусульманская этико-эстетическая концепция утверждает, что человек, желающий достичь высшего нравственного совершенства, прежде всего, должен руководствоваться учением ислама о добрых и злых поступках: совершать предусмотренные этим учением добрые поступки и отстраняться от злых. Приближение к совершенству предполагает постоянное очищение от грехов. К освобождению же от грехов ведут молитвы, обряды и пост, предписанные учением ислама, говорят служители культа. Пять первостепенных обязанностей мусульманина – пять столпов веры – как всегда об этом говорили религиозные деятели, приближают мусульманина к Аллаху и обеспечивают ему благополучие в обоих мирах. Выполнение мусульманином столпов веры способствует также становлению человека как полноценного и всесторонне развитого в моральном и культурном отношении индивида.

Ни для искусства, ни для религии познание не есть собственная стихия. Но осознание, осмысление эстетико-философской сущности человека в историческом плане без этих форм общественного сознания будет весьма абстрактным. Анализ взаимодействия искусства и религии дает возможность обнаружить сложные и противоречивые процессы, а главное – обнаружить ее тенденции и исторические перспективы.

Исторически искусство представляет многообразнейшую картину соотношения эстетического и религиозного. Такой угол зрения при изучении человека как эстетического феномена вскрывает глубинные слои, способствующие обобщению знаний о бытии человека.

Художественно-эстетическое сознание, как элемент духовной жизни, начинает формироваться не изначально, а лишь тогда, когда человек, благодаря расширяющейся предметно-практической деятельности, смог вырваться из объятий крайней нужды, научился удовлетворять первейшие материальные потребности. Сердцевиной художественного сознания является художественный идеал.

Человек, наделенный способностью опережающего отражения, приступая к созданию какой-либо необходимой для себя вещи, мысленно проигрывает образ того, что у него должно получиться. Но когда эта творческая работа будет закончена, он должен убедиться, что в результате реально получилось не совсем то, что было в его сознании в идеальной форме. Получается всегда немного хуже того, что грезились в голове. Даже у самого профессионального мастера произведение всегда выходит немного хуже того, что им было задумано. И в этом нет вины искусного ремесленника, в этом виноват «художественный идеал». И своими творениями недовольны представители буквально всех профессий – писатели, художники, столяры, плотники, артисты, педагоги и др.

Почему же мы загадываем одно, а в действительности получается совсем другое, хотя и близкое к задуманному? Гегель дал философское объяснение: идея, объективируясь, теряет свои свойства. Он использовал это положение для обоснования причины «серости бытия»: совершенная идея, объективируясь в мире, перестает быть совершенной. Но эта мысль – не нова: Платон много писал о совершенстве прекрасного мира идей и несовершенстве появившихся из них материальных вещей, в которых утратились бывшие идеальные качества. Идеализация действительности, мысленное совершенствование реальности – это был прообраз платоновского мира идей. Идеальная вещь, вещь в сознании предельно совершенна. Степень ее совершенства зависит от уровня сознания человека, его умения идеализировать вещь, придавать ей должную степень совершенства.

Художественный образ – это идеал какой-либо материальной вещи, который присутствует в голове человека-создателя в момент воплощения в жизнь своего замысла (предмет, литературное произведение, творение композитора и т. д.). Но у художественного образа есть одна особенность: он недостижим. И виноват в этом сам человек: каждое достижение, казалось бы, совершенного сразу «отодвигает» идеал, и в этом не беда, а счастье человека; идеал как бы подстегивает его замыслы, развивает его деятельность, делает его мышление и деятельность постоянно художественно-образными.

Сфера художественного сознания – это своего рода второй, возвышенный мир, парящий над миром реальным, к которому

стремится приблизиться человек. Песни, танцы, романы и повести, народные сказки – все это полуреальный мир, в котором временно пребывает человек, хотя прекрасно знает, что это – временно, преходяще. Но ценность художественного сознания, художественной слагаемой духовности – в том, что даже временное приобщение к художественному идеалу радует человека. Человек радуется красивой вещи, мелодичной песне, хорошей книге, делаясь как бы сопричастным к жизни героев, вымышленных писателем и др. В узком смысле слова, художественное сознание – это мир духовной культуры, особая сфера человеческого бытия, бытия условного, идеализированного, но так нужного человеку, особенно в период важных моментов в его личной или общественной жизни.

В силу своего активного отношения к предмету и в силу своей основной задачи искусство несет в себе определенные идеи и оценки отражаемой действительности. Оценки эти специфически эстетические. Художник видит в своем предмете прекрасные или безобразные качества, трагизм или комизм, оценивает этот предмет как возвышенный или низменный, как гармоничный или дисгармоничный, как соответствующий или несоответствующий его эстетическому идеалу. Не дать такой оценки художник просто не может. Наличие такой оценки, наряду с глубоким раскрытием правды жизни, позволяет художественному произведению воздействовать на сознание людей, на их чувства в определенном идейно-мировоззренческом направлении. Поэтому, охарактеризовав сущность искусства как средства эстетического познания и изменения действительности, мы должны охарактеризовать его главную общественную функцию как функцию воспитания общества эстетическими средствами, как эстетическое воспитание.

Эстетическое чувство по своей природе познавательно. Оно вырастает из потребности познавать и творить. Оно бескорыстно, но не бесцельно. Эти оттенки следует различать. Бескорыстие в данном случае означает, что эстетическое познание не преследует прямой выгоды и не совершается под давлением материальной потребности. Это означает то, что человек оказывается способным взглянуть дальше, шире своих узких интересов, отрешиться от эгоистического инстинкта и создавать с «дальним прицелом», с учетом многообразных связей и отношений, тогда перед ним от-

крываются пути эстетического познания и творчества, а, точнее будет сказать, познания-творчества.

Но это же составляет условие научного творчества: наука также требует широты горизонтов и дальности прицела. И действительно: у научного и художественного творчества много общего, и они взаимно питают друг друга. Однако и разница между ними очень существенна. Эстетическое чувство – это именно чувство (от греческого слова айстетисис – «ощущение», «чувство»). Эстетическое познание, таким образом, – это познание через призму человеческих переживаний, эмоций, ощущений, чувств.

Но всякие ли переживания и эмоции могут перерасти в эстетические? Ведь есть эмоции чисто инстинктивные или узкокорыстные, которые не помогают нам понять, оценить явления в их объективной значимости, а, напротив, мешают ясности нашего взгляда и преграждают путь к творческому освоению мира. Такого рода чувства знал и наш отдаленнейший предок, человек первобытного стада, еще не ведавший никакого искусства, еще не доросший до эстетического сознания. Человек-неандерталец мог дрожать от смертельного страха перед хищником, угрожавшим его жизни, а мог радоваться найденной пище. Но такие эмоции не могли стать ни основой эстетического познания, ни даже пролагать пути к его становлению. Многовековой опыт дал возможность преодолеть слепое, инстинктивное чувство страха перед неизвестностью, и вместо него воспитал более сознательные, разумные «зрячие» чувства.

Эстетическое познание базируется на «разумных» общественных чувствах, воспитанных всем ходом человеческого прогресса. Чувства, с помощью которых мы познаем, как бы непосредственно ощущаем истинную меру ценности явлений, меру их плодотворности для поступательного движения жизни в целом, для ее обогащения и расцвета, независимо от того, представляют ли они непосредственную выгоду для нас и в данный момент, – это уже и есть собственно эстетические чувства. Они не только разумны, но и бескорыстны, хотя всегда, в конечном счете, сопряжены со стремлением к пользе человечества. Эти чувства способны оценивать красоту явлений и давать импульс творчеству по канонам красоты. Степень просветленности, обогащенности, «человечности» переживания – главная пружина эстетического сознания.

Итак, искусство у своих истоков было, прежде всего, универсальной формой познания.

Но эстетические обобщения не были еще вполне эстетическими, так как горизонты чувств первобытного человека сковывались примитивностью общественного уклада, односторонностью связей с миром. В их творчестве нет осознанных эстетических идеалов: человек еще далек от эстетического самопознания, он еще лишь идет к нему через познание внешней природы, благодаря своим трудовым связям с ней.

Но уже и в этих узких границах первобытное искусство располагает громадными потенциями дальнейшего развития эстетического чувства. По сравнению с крайне низким уровнем экономического развития искусство первобытных людей стоит относительно очень высоко. Это может быть объяснено тем, что оно было продуктом человеческого общества, еще не знавшего социального угнетения. Искусство первобытного строя несет на себе печать мужественности и силы. Оно никому не льстит и никого не унижает. Оно общенародно: художественная деятельность была естественным проявлением всего общества.

Исследуя философскую картину мира, аль-Фараби относил к метафизике «... учение о первоначалах бытия. Она должна быть той областью науки, которая определяет принципы всего существующего» [10, с. 335]. Мир, согласно концепции аль-Фараби, это истечение божества в известной последовательности. Первая ступень – первопричина; вторая – вторая причина; третья – деятельный Разум; четвертая – душа; пятая – форма; шестая – материя. Все эти ступени бытия находятся в детерминированной связи друг с другом и приводят к Первопричине, как к началу начал. «Субстанция Первопричины такова, – отмечает аль-Фараби в «Трактате о взглядах жителей Добродетельного города» – что всякое бытие оттуда происходит, каково бы оно ни было – совершенное или несовершенное, и также субстанция такова, что когда все бытие оттуда исходит, в зависимости от своей ступени, и каждое из них получает часть и ступень бытия, ему предназначенные, вновь все начинается с наиболее совершенного; продолжается это посредством того, что менее совершенно и, таким образом, следует от несовершенного к еще менее совершенному, завершаясь бытием, вне которого невозможно никакое другое существование

и вне которого, следовательно, нет более бытия» [2, с. 228]. «Первый Сущий, это то, из чего возникает бытие. С того времени, как есть первый сущий, – необходимо следует, что из него возникают, собственно своему бытию, все бытия, существование которых независимо от воли человека или его выбора, – бытия, известные нам, одни посредством ощущения, другие – посредством доказательства. Бытие же первого сущего есть как бы истечение бытия других вещей, а бытие всего прочего истекает из бытия его самого» [2, с. 225].

Онтология аль-Фараби основывается на следующих принципах:

- положение о вечности мира, направленное против креационистского коранического учения о сотворении мира; мир совечен Богу, а Бог есть вечно Первая причина мира;

- признание единосущности разума, порождающего знание, своей универсальностью приобщающего людей к бессмертию (исключая индивидуальное бессмертие);

- принцип детерминизма (введение Первой причины во всеобщую универсальную ткань бытия для объяснения жизнедеятельности мира; всемогущество Первой причины распространяется только в интеллектуальном потенциале, а не на материальный мир, что усекало власть Бога и вызывало ненависть и тревогу теологов ислама – мутакаллимов).

Неотъемлемым компонентом проблемы определения местоположения человека в средневековой философии был вопрос соотношения Бога и человека. Это столь же принципиальный вопрос, как и вопрос о возникновении мира, можно было решать: опираясь на религиозно-ортодоксальную позицию, признавая всемогущество Бога и полную зависимость от него человека в своих действиях; опираясь на философско-научные позиции, признавать созидательную роль Бога в интеллектуальной сфере и приобщать к ней человека как единственного обладателя разума.

В центре мировоззренческой конструкции Второго Учителя – Человек. Он занимает срединное положение между «путем вниз» (от Бога, разумов, сфер, деятельного разума, к земному миру и человеку) и «путем вверх» (от первоматерии к элементам, минералам, растениям, животным и человеку). Аль-Фараби признавал пробуждение разума человека от «толчка», опосредованно

исходящего от Бога, но все его дальнейшее развитие, считал он, зависит от самого человека. Следовательно, за человеком признавалась способность к разумному самоопределению. Здесь проявляется связь между реализацией человеком своей истинной природы и полезностью философского постижения мира. Человек – высшее звено развития в «подлунном» мире. Он в наивысшей степени сходен не только с деятельным разумом, но, в конечном счете, с Первосущим, способен умом объять все иерархические ступени бытия, как бы завершить собою всю гармонию мира. Вышеуказанные принципы, на которых основано мироздание у аль-Фараби, подчинены одному, и, пожалуй, самому главному принципу – принципу универсальной гармонии.

Быть благоразумным, целеустремленным, совестливым, правдивым, отталкивающим порок, разврат, измену, ложь, уловки» [2, с. 185]. «Имеются, – говорил ученый, – множество вещей, о которых человек полагает, что они-то и являются основой и целью жизни. Чаще всего это приятное, полезное, деньги, слава... Но осознать, что такое счастье, сделать его целью и неуклонно идти к нему, невозможно без совершенствования разумной части души» [2, с. 187]. Чрезвычайно много занимавшийся общественно-политической и нравственной проблематикой, аль-Фараби в «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» выстраивает свою концепцию идеального государства и идеального правления. Критикуя недостатки, пороки общества, великий мыслитель Востока предлагал его усовершенствовать. Он разрабатывает такие глубокие идеи, как гармония и совершенство человека, просвещение, нравственное очищение и достижение счастья, гуманизм и торжество знания. Категории добра в его трудах по этике отведено центральное место. Особенностью философской мысли ученого является ее религиозно-этическая направленность исследования духовной сферы человека.

Духовное возрождение человека аль-Фараби рассматривает через формирование нравственного чувства в сознании, мировоззренческих установках и поведении человека. В своей философской системе, построенной на основах перипатетизма, аль-Фараби пытается «согласовать» креационистское мировоззрение с мировоззрением, основанным на извечности Вселенной. Для этого в основу «истинной», «добродетельной» религии аль-Фараби были положены переработанные идеи неоплатонизма.

Для становления арабо-мусульманской средневековой эстетики влияние, оказанное неоплатонизмом, имеет особое значение. Это важнейшее философское направление III–IV вв. н.э. является не только последним этапом греческой философии, но, согласно замыслу его представителей, является синтезом всех достижений античной мысли вообще.

Неоплатоники создали учение о красоте как чисто духовной области. Красота у них достигается лишь в результате борьбы духа с чувственной материей. Единство мира есть единство хора, который подчинен одному дирижеру и в котором участники исполняют единое музыкальное произведение, не отвлекаясь ни на что постороннее. Жизнь – это театральная сцена, каждый человек – актер, вся жизнь есть драма, которую исполняют люди, то выходя на сцену, то покидая ее.

Проблеме прекрасного посвящен специальный трактат Плотина «О прекрасном», где основным понятием является понятие эйдоса, поскольку степень выраженности эйдоса в вещи является главной характеристикой прекрасного. Прекрасное содержится в зрительных и слуховых восприятиях, в сочетании слов, мелодий и ритмов, в поступках, знаниях, добродетелях человека и т. д. Одни из предметов прекрасны сами по себе, а другие – только благодаря своему участию в чем-либо. Поэтому одни и те же тела могут быть, а могут и не быть прекрасными. Телесность и красота – не одно и то же. Есть какое-то начало, которое делает тело прекрасным. Красота у Плотина не возникает в самой материи. Существует нематериальная сущность, или эйдос, которая способствует тому, чтобы материя стала прекрасной. Следовательно, эйдос – мерило или критерий любых эстетических оценок. Он существует объективно, но, вместе с тем, отождествляется с внутренним, присущим каждому объекту содержанием. С точки зрения такого эйдоса, прекрасным предметом считается тот предмет, где эйдос преодолевает материю. В прекрасных звуках, например, эйдос проявляется как соответствующая числовая гармония. Стихийность души охвачена «умным» эйдосом, внутренний эйдос души есть эйдос ее любви к уму, и красота души есть величественный покой мудрости, пребывающей в себе, самоудовлетворенной, и ни в чем не нуждающейся. Единство души и ума у Плотина выражает как бы взаимосвязь любви: мужское и женское начало.

Смысл и образ объединяются в любви – красоте, рождая новое дитя – новое бытие. Здесь телесная любовь переходит в любовь душевную, а затем – в интеллектуальную любовь. Таким образом, любовь есть процесс становления, взаимопронизанность бытия и небытия. Красота не есть чувство, это – образ любви, то есть красота, ставшая смысловым образом. Вот почему прекрасным может быть только то, что любимо, а любимым может быть только то, что прекрасно. Прекраснее всего для неоплатоников Единое – Благо – источник Красоты. Затем следует Ум – сама Красота, еще ниже – Душа, живущая становлением Ума и, наконец, Тело, подчиненное власти Души.

По Плотину, красота иерархична, «внутренний» эйдос имеет иерархичное строение. Он мыслит красоту только как интеллектуальную, поскольку телесная и душевная красота есть лишь подготовка к ней. Красота же Единого превышает всякую оформленность и не может считаться красотой, явленной в мире. Это – надмировая красота. Присущие Уму сверхчувственные сущности, то есть идеи, обладают истинным бытием лишь настолько, насколько им присуще благо. Абсолютное благо, проявляющееся в идеях высшего Ума, не подлежит точному логическому определению. Абсолютное благо – не просто цель, к которой стремится все существующее, это – совершеннейшая красота, самодостаточная, это – великая творящая сила.

Телесные вещи привлекают к себе внимание не сами по себе, а посредством блеска и прелести отраженной в них Красоты, так и Благо освещает, расцветивает и придает блеск и великолепие всему, чего оно касается, воспламеняя вместе с тем и Любовь. Не испытывая любви, даже Душа равнодушна к красоте Ума, которая, если не содержит в себе света Блага, становится инертной и безжизненной, а Душа становится равнодушной и холодной. Плотин, продолжая идеи зороастризма и манихейства, разработал эстетику световой красоты, исходящей от Блага. Все бытие, с начала до конца, пронизано Светом. Единое у него – Солнце. Ум, тоже всегда свет. Душа же имеет световое начало или же, наоборот, темна по степени приближения к Уму [11].

Неоплатонизм с его идеей эманации – истечения всего существующего из Единого как первопричины – наряду со свойственными ему мистическими чертами (особенно в теории познания,

при подчеркивании экстатической любви к Богу и т. д.) содержал предпосылки для идеи единства Бога и мира, и, тем самым, для пантеизма. Несомненно, имеющиеся в составе учений аль-Фараби и Ибн Сины эманационные идеи противоречили ортодоксальному тезису о сотворении мира из ничего и разрабатывались в духе, близком к пантеизму. Однако следует отметить своеобразие подходов каждого к этому учению. В системе аль-Фараби учение об эманации отражено в трактате «Взгляды жителей добродетельного города». У Плотина эманация, достигая материального мира, постепенно превращается во тьму, у аль-Фараби ее действия ограничивается лишь небесным миром, а материя не получает отрицательного смысла, как это имеет у Плотина.

Различия во взглядах мыслителей на первоначала, то есть онтологические основы бытия, наглядно предстают и в трактовке ими явления эстетического разнообразия. Содержательное «созвучие» древних мыслителей и современных исследователей в отношении проблемы первоначал бытия, в том числе и поиск идеалов в эстетической сфере, свидетельствует о том, что до сих пор космологическая традиция объяснения мироустройства имеет своих сторонников. И многие из них не только соотносятся с опытом космогонических размышлений античных философов, но и интерпретируют ряд их положений.

Нравственный идеал должен звать к будущему. Он представляет собой нечто более совершенное по сравнению с тем, что имеется в наличии, это – высший образец, к достижению которого нужно стремиться. Он вбирает в себя такие человеческие черты и качества, которые нарождаются по мере развития общественных отношений и отражают стремление к новому, прогрессивному. Нравственно-эстетический идеал выдвигает задачу воспитания нового человека, гармонически сочетающего в себе духовное богатство, моральную чистоту и физическое совершенство.

Эстетический идеал земного человека, человека действия и воли, предприимчивого и пытливого, знающего истинный вкус и аромат жизни, познающего, приемлющего и подчиняющего себе мир, каков он действительно есть – этот эстетический идеал рождает искания необычайной смелости и новизны.

#### 4.3 Модернизация исламской культурно-духовной традиции аль-Фараби на современном этапе.

##### Преимственность эстетических ценностей аль-Фараби в современной культуре Казахстана

Тенденция эстетизации философского дискурса в современном мире означает продолжение процесса преодоления господства гносеологии в философии, ее возвращение к исконно философской проблематике бытия, а обеспечила это возвращение во многом именно эстетика. Онтологический и антропологический потенциал современной эстетики обусловлен ее взаимодействием с социальной философией, предоставившей пространство своего дискурса для непривычных почти художественных категорий.

Эстетическое приобретает статус сверхчувственного содержания исторического процесса, обрело в пространстве общества свой онтологический статус. Через социальную эстетику получила реальные основания для того, чтобы выступать в качестве онтологической дисциплины. В XX в. она выходит за пределы социальной онтологии, обретя право на самостоятельное изучение самых глубинных пластов человеческой природы.

Сегодня именно эстетический взгляд на вещи позволяет проблематизировать феномен и понятие общественного бытия как такового. Как может современный социальный мир бытийствовать, а не просто существовать, если в нем столько жестокости, отвратительного и безобразного? Кажется, современное общество серьезно нуждается в антропо- и социодидее. Возможно, это оправдание будет носить эстетический характер. Не случайно Ницше писал, что бытие и мир получают свое оправдание лишь как эстетический феномен. В какие бы сложные перипетии драматической истории современности ни попадал человек, потенциально он сохраняет в себе способность строить жизнь по законам художественного произведения. Несмотря на то, что человек современный нередко путает красоту и красивость, эстетику и эстетизм, а иногда даже прекрасное и безобразное, разрушая и уничтожая поэзию в мире и в себе, он может быть оправдан. Антроподидея также имеет эстетический характер: это оправдание человека красотой, которую он сам создает, хранит и просто носит в своем человеческом облике и лице.

Современные гуманитарные науки, особенно философия, эстетика, осознав кризис онтологии, на основе духовного наследия учений Востока и Запада, приходят к необходимости понимания истории как общекосмической эволюции. Реалии и проблемы функционирования, бытования, управления и изучения целостности Мироздания требуют синтеза многих сфер человеческой деятельности: науки, религии, философии, права, политики, эстетики и искусства. Причем синтез должен не просто объединять эти различные формы познания мира, но и моделировать мир как живой организм в объективной целостности и взаимосвязанности всех элементов, способствуя тем самым гармонизации человеческого бытия и сознания в этом мире.

Человек создан для того, чтобы в каждой ситуации находить свой путь к Универсуму, при котором, не теряя себя, вновь обрести себя в новом качестве как гармонической целостности с макрокосмосом.

«Покуда звучит Музыка – не погаснет огонь человечества, не упадет его Древо, не разверзнется Космос...И покуда звучит Музыка – не наступит Хаос, а торжествующим началом будет Гармония» [12, с. 258]. Но Гармония сегодняшнего дня не может быть той же, что и много столетий назад. Каждая эпоха созидает свою гармонию мироздания. Гармонический идеал современности заключается в поиске путей человека к Универсуму через вхождение в Онтологию Универсума как единого Целого, состоящего из гармонического сочетания восточного и западного способов бытия человека в мире.

И сегодня, в поисках выбора новых стратегий развития человечества формируется идеал глобальной цивилизации как единого соприродного комплекса, организованного на основе этнического полицентризма, который и позволяет задействовать механизмы, поддерживающие социоприродное равновесие планетарного масштаба. При этом современная научная картина мира «обосновывает в качестве своих мировоззренческих следствий новые способы понимания мира, которые перекликаются с забытыми достижениями традиционных культур. Развитие современной научной картины мира органично включено в процессы формирования нового типа планетарного мышления, основанного на толерантности и диалоге культур и связанного с поисками путей выхода из современных глобальных кризисов» [13].

Философско-эстетическое учение аль-Фараби остается актуальным в современном мире, что обусловлено рядом причин.

В числе первостепенных, конечно же, энциклопедичность и полиохватность его учения, где философия, исследующая первопринципы бытия, весь комплекс человеческого знания, тесно переплетена с искусством, наукой, религией (учитывая их средневековый уровень развития), а также с образованием и просвещением. Здесь важно отметить специфику учения восточных перипатетиков, для которых просвещение (= обучение) представляется в качестве универсального онтологического отношения, где Первосущий выступает абсолютным учителем для ученика-человека. Это в некоторой степени соответствует современному пониманию философии XXI века, когда размыкаются границы чисто философского знания, стираются национальные границы, признается равноценное и равнодействующее присутствие всех составляющих и всех компонент мирового цивилизационного процесса. Истина как источник мудрости, блага и гармонии движет человеком в его стремлениях познать мир и осмыслить свое назначение в нем.

Во-вторых, теоретический и практический потенциал мыслителя направлен на формирование нравственно совершенного человека. Аль-Фараби, основываясь на идеях Плотина, который считал человека третьим порождением Бога–блага–прекрасного, считал, что душе человека изначально присуща неосознаваемая им тяга к прекрасному, культивирование которой с необходимостью приведет к духовному совершенству.

Человек в философско-эстетическом учении аль-Фараби – высшее звено развития в «подлунном» мире. Он в наивысшей степени сходен с Деятельным разумом, и, в конечном счете, с Первосущим – причиной бытия. Он способен умом объять все иерархические ступени бытия, как бы завершить собою всю гармонию мира. Принцип универсальной гармонии, по аль-Фараби, есть, прежде всего, нахождение каждого объекта на своем месте, и в этом смысле некое «единомыслие» с целым, пластичная благоустроенность мирового тела.

Аль-Фараби утверждал, что человек – сам творец своей красоты, что только «человек способен создавать прекрасное, так как он наделен способностью искать и творить доброе». Человек всем

своим существом стремится к счастью, к прекрасному в жизни и достигает счастья только тогда, когда ему присуще прекрасное, и он способен к сохранению этого прекрасного» [14, с. 51].

В этом процессе восхождения к постижению гармонии мира, более сложным проявлениям прекрасного, тождественного с высшим благом, как он полагал, огромная роль принадлежит правителю Добродетельного города (философу, мудрецу), который, будучи вооружен диалектическим методом, раскрывающим сущность мира, научит людей восходить от низших, чувственных форм красоты к богатствам человеческого духа. Это формирует в человеке душевную потребность жить по законам гармонии и красоты. Но, помимо роли наставника, люди должны самостоятельно стремиться быть вовлеченными в единую интеллектуально-эстетически-нравственную систему универсума и приближаться к вершинам постижения духа.

В-третьих, формирование всесторонне развитой, гармонической, свободно реализующей свои творческие способности личности, необходимость «человеческого измерения» глобальных задач современности нацеливают, прежде всего, на предельное развитие «человеческого» в человеке, совершенствование и развитие его культуры, его духовности. Чтобы сформировать человеческое чувство, «человечность» чувств, соответствующих богатству природной сущности, а также образовать саму способность эстетического наслаждения природой, необходимо целенаправленное воспитание чувства красоты самим опытом восприятия природы.

Проблема человека в современном общественном развитии, в первую очередь, есть проблема его самоопределения. Причем, самоопределения в широком смысле: политического, культурного, нравственного. Понимание своей значимости задает направленность мировоззрению личности и затрагивает не только социальную практику, но и общественное сознание, которое освобождается от «ниш» и «шаблонов» путем активизации индивидуального сознания, всё возрастающей гражданской сознательности.

В человеке советского общества формировали «психологию застоя», согласно которой человек существует только в наличном бытии, в наличном способе деятельности; существующие устоявшиеся культурные формы он должен был принимать как должное и неизменное, что вело к заведомо неререфлексивному подража-

нию и принятию им готовых (навязанных) ценностных норм. Для современного общественного мнения характерна успокоенность провозглашением «гражданина правового и демократического общества» (как бы автоматически наделенного определенными нравственными качествами). Это способствует дальнейшему отчуждению личности от процесса своего нравственного становления. Пассивная моральность ведет к неустойчивости жизненной позиции («все равно ничего не изменишь»), бездуховности (двуличие в официальной обстановке и вне общественного контроля) и догматизму.

Человек объективно и принадлежит наличному бытию, и выходит за его рамки. За рамками наличного бытия он выступает как культурно-исторический субъект, принадлежащий культурно-историческому бытию, способный критически оценить, действовать «от себя» согласно своим способностям и интересам. Духовный мир личности является образованием идеальным. Сокровенный мир – это не освоенный и порой неведомый для личности внутренний ценностно-духовный потенциал личности. Он выступает в качестве идеала самопознания, как цель внутреннего развития духовного мира. Человек не может абсолютно познать свой сокровенный мир, ибо он есть величина, относящаяся к возможности человеческого сознания как целое к части.

Реализация сокровенного мира личности, воплощение сокровенных мыслей, чувств, желаний определяется проблемно-творческой природой духовного мира.

Человеческая природа обладает специфической способностью к развитию духовности, где природа человека – только возможность духовного развития, она не содержит в себе духовности в качестве имманентного свойства. Духовность является важнейшим аксиологическим критерием, определяющим качественный потенциал глубинных пластов духовного мира личности. Осмысленность личного бытия, своих поступков составляет основу подлинно духовного существования личности. Творчество – единственный способ универсального человеческого освоения и осмысления мира.

Проблема самосовершенствования человека тесно связана с проблемой воспитания. Формирование и возвышение духовной культуры личности предполагает в качестве необходимого усло-

вия совершенствование и формирование всех ее основных компонентов, одним из которых и является нравственная культура. Среди факторов, определяющих особенности формирования нравственных убеждений, можно выделить объективные (общественные отношения, ценности) и субъективные (уровень общей подготовки к жизни, общекультурный уровень личности, богатство жизненного опыта индивида).

Искусство обладает большим воспитательным потенциалом, позволяющим сквозь призму развития данной формы общественного сознания проследить процесс усиления его влияния на духовный мир личности.

Расширение эстетической сферы воздействия, связанное с художественным прогрессом в эпоху мусульманского средневековья, способствовало росту уровня духовности. Идеалы этой эпохи несли большой мировоззренческий и эмоциональный заряд, оказывающий влияние на рациональную и эмоциональную сферы духовного мира человека. Художественное развитие включает в себя процесс катарсического воздействия искусства на духовный мир человека. Художественный смысл интегрален, он влияет на все уровни духовного мира личности, обогащая его, прежде всего, переживанием экзистенциальных смысложизненных ценностей, тем самым, расширяя ограниченность индивидуального жизненного опыта человека.

Современная система нравственно-эстетического воспитания должна базироваться на выдвинутом еще античными философами принципе калокагатии – единстве этического и эстетического, блага и красоты, когда умение постигать красоту чувственного мира понимается не как самоцель, но лишь как ступень на пути становления духовно богатой личности.

Значительную роль в обогащении духовного мира человека испокон веков играет музыкальное и поэтическое искусство [15].

В настоящее время созданная средствами массовой информации возможность «растворения» музыки в сфере производства, быта, досуга, возможность слушать музыку как фон («слушать, не слушая») формирует поверхностно-потребительский тип музыкальной культуры в целом, когда не происходит полной субъективизации эмоциональных, интеллектуальных, нравственно-гуманистических сторон музыкального произведения. Проблемы

добра и зла, любви и ненависти, истинного и ложного возможно решить методами музыкального выражения. Заложенное в серьезном музыкальном произведении содержание постигается слушателем параллельно с большим эмоциональным воздействием, такая музыка способна возвысить духовные устремления человека, воспитать его эстетический вкус в соответствии с законами красоты и гармонии.

В музыке находят свое специфически эмоциональное выражение такие порожденные объективной реальностью стороны человеческой психики, как «идея», «представление», «волевые побуждения» и т. д. Вместе с тем, не следует искать в содержании музыкального произведения эмоций, адекватных жизненным, ибо жизненные эмоции заново осмысливаются, обогащаются в соответствии с творческими намерениями, музыкальным мышлением и эстетическими взглядами композитора. Таким образом, развитие чувств, эмоций в музыке (как и в литературе), прежде всего, неразрывно связано с человеческим мышлением, с раскрытием идейного замысла музыкального произведения.

В действительности существуют типы восприятия музыки, связанные с чувством наслаждения физической красотой звуков, реакцией на музыку лишь эмоционально, не вникая в общее идейно-эмоциональное содержание музыкального произведения. Подобная эмоциональная реакция указывает на эстетическую ограниченность восприятия, снижает эстетическую оценку и переживание музыкальных образов.

Аль-Фараби в своем учении о музыкальной гармонии развивал философско-эстетическую идею о чувственно воспринимаемой сущности музыкальной гармонии, как об одном из способов формирования всесторонне развитой и свободно реализующей свои творческие способности личности. Этому посвящена его «Большая книга о музыке». Сама тематика музыкально-теоретического трактата, включающая: методологию музыкальной науки; концепцию музыкальной гармонии, связанной с общей системой мировоззрения ученого; философскую концепцию музыкальной науки, тесно связанную с осмыслением философских и культурологических проблем в контексте арабо-мусульманской культуры.

Основные идеи «Большой книги о музыке» раскрываются в следующем:

• Подчеркнуть роль эмоций, переживаний, чувств и эмоционального восприятия как эстетических критериев, способствующих формированию нравственно-совершенной личности.

• Подлинный композитор в процессе воплощения музыкальных образов не просто воспроизводит звуки природы, занимаясь натуралистическим копированием (подражанием). Он стремится воплотить чувства и переживания, пропустить услышанное через себя, выразить образы соответственно своему духовному мироощущению, окрашивая их в эмоциональные тона, не противоречащие музыкально-эстетическим вкусам народа, его музыкальному мышлению.

• Главная отличительная особенность образа в музыке заключается в том, что предмет отображения в нем – само «звучащее чувство» художника. По своему характеру, как ни одно другое искусство, посредством исторически конкретного отображается общечеловеческое. И важно здесь то, что через выражение музыкального образа раскрывается главное: как именно идейно осмысливает и передает своим слушателям композитор жизнь, открывающуюся ему через определенные субъективные чувствования.

Ценностная значимость музыкального искусства заключается в совершенном подражании эмоциональным состояниям человеческой души. Аль-Фараби определяет ее в контексте философского обоснования сущности «совершенства» в музыке, которая опирается на критерии «естественности» музыкальных средств и музыкального языка и «гармоничности (согласованности)» его элементов [16, с. 124].

Закрепленные в памяти различных людей следы их прошлого индивидуального опыта, впечатления и представления в процессе прослушивания музыкального произведения как бы снова оживают, способствуя тем самым сотворчеству, соучастию слушателя в самом художественном акте. Чем богаче у человека содержание его жизненного опыта (художественно-эстетического, не в последнюю очередь), тем больше эстетической информации он способен почерпнуть из идейно-эмоционального содержания произведения искусства.

Рассматривая окружающий мир как источник бесконечных ощущений, аль-Фараби приходит к выводу, что возникновение контуров будущей мелодии в сознании музыканта происходит

под действием воображения, извне. Поэтому выбор наиболее реально исполняемых образов, по мнению аль-Фараби, всецело зависит от личности музыканта, от его природного дара и опыта. Исполнительское мастерство и, следовательно, совершенство мелодии достигаются опытом и навыками. Для создания мелодии музыкант, помимо развития своих природных качеств, должен анализировать мелодию, иметь чувствительный слух, с тем, чтобы выявить по-настоящему естественные ощущения, вызывающие удовольствие.

Аль-Фараби различает три рода естественной мелодии, по его собственной терминологии, это:

- мулазза («наслаждение»);
- инфиал («действие»);
- мухайла («чувство»).

Мелодии первого рода исполнялись с целью доставить приятные ощущения, отдохнуть, забыв о времени и заботах. Мелодии второго рода старались либо укрепить, либо рассеять то или иное состояние души, разжечь или умерить страсть. Мелодии этого вида не проходят бесследно, они всегда оставляют отпечаток в сознании слушателей.

Третий вид – мухайла – чувственная музыка, по мнению аль-Фараби, музыка в собственном смысле этого слова. Мелодии третьего рода исполнялись для того, чтобы придать большую выразительность своим стихам и сильнее возбудить воображение слушающих [17, с. 63].

Наиболее совершенна та музыка, которая объединяет в себе три рода. Она служит как бы средством пленить воображение слушателя, придать больше силы стихам, добиться того, чтобы полученное впечатление надолго сохранилось в его душе, доставив ему тем самым эстетическое наслаждение. Данная эстетическая эмоция знаменует собой высший этап человеческой чувственности в ее действительном проявлении. Это может быть мгновенная человеческая духовная реакция на объективные эстетические воздействия, субъективное преломление отраженной реальности, закрепленной в сознании. Такой совершенной мелодией является вокальная. Когда музыка гармонирует со стихами, она способна произвести сильное эмоциональное впечатление, но нельзя отрицать и влияние инструментальной музыки на слушателя. Отделившись от

слов, инструментальная музыка, в зависимости от профессионализма исполнителя, может обладать такими возможностями, которые приближают ее к абсолютной музыке. Инструментальные произведения подчиняются законам внутренней причинности развития образа, свободного самодвижения музыкальной идеи, и в данном случае возникновение образности не требует словесного пояснения. Именно желание, связанное со стремлением к идеальному образу прекрасного, и определяет духовный уровень эмоциональной жизни человека. Положительные и отрицательные эмоции на этом пути перерастают в эстетические переживания, которые побуждают человека к активной деятельности.

Исследуя проблему инструментальной музыки, аль-Фараби разрабатывает важнейшие эстетические категории, такие, как подражание и гармония. Гармония той или иной мелодии зависит от степени созвучности и диссонанса музыкальных звуков. По мере этого различаются совершенные и несовершенные мелодии. Аль-Фараби полностью отказался от астрологической концепции пифагорейцев, утверждающей прямую зависимость гармонии в музыке от космического движения небесных сфер. Он провозгласил опыт основой познания. Человеческие ощущения, действующие на наши органы чувств, – это определяющий признак, по которому слушатель различает естественное (совершенное) ощущение, которое вызывает у него удовольствие и эмоциональное наслаждение, и неестественное – вызывающее утомление и раздражение. С точки зрения эстетического содержания идея гармонии у аль-Фараби выражала, прежде всего, представление о взаимодействии, взаимоприспособленности и соподчиненности частей универсума, об иерархической структуре Вселенной и о закономерностях, ритмично повторяющихся в различных сферах бытия [18, с. 477].

Характеризуя созвучия, аль-Фараби перечисляет первые принципы, которые учение о музыке восприняло из практики. Он называет их «совершенствами» и насчитывает десять таких совершенств, десять гармоний:

- гармония всего того, что добавляется к композиции, служит для насыщения мелодий;
- гармония времени, определяющая ритмы тонов;
- гармония соединения тонов, создающих мелодию;

- гармония особой группировки ступеней, составляющих гамму совершенной мелодии;
- гармония, занимающаяся распределением предшествующих и последующих тонов в их соединении;
- гармония однородных тонов (созвучий);
- гармония – связь основных деталей, на которых потом будет построена мелодия;
- гармония интервалов, расположенных согласно их порядку в шкале и служащая для определения высокого или низкого звучания;
- гармония одинаковых видов, взятых в различных тональностях, служащая для подготовки тонов в различных музыкальных рядах;
- гармония ступеней музыкальных тонов.

Аль-Фараби доказывает взаимопронизанность мелодии и гармонии. Любая совершенная мелодия складывается из совершенных аккордов, которые, в свою очередь, подчиняются этим десяти гармониям. Тогда, пользуясь сравнением аль-Фараби, мы получаем орнамент, в котором сочетание цветов радует глаз и приносит эстетическое наслаждение.

Музыкальное искусство связано с особыми функциями в общественной жизни: воспитательной, магической, врачебной. Музыка считалась средством, способным образовывать душу человека, подобно гимнастике, формирующей его тело. Эта традиция была развита еще в античной Греции. «Прекрасно с античной точки зрения только то, что максимально утилитарно, максимально полезно, удобно и выгодно, но что, с другой стороны, в то же самое время есть предмет любования и доставляет вполне бескорыстную радость» [19].

Греческое слово «философия» в своем первоначальном варианте означало «любить мудрость», то есть говорить так, как «говорит Логос», созвучно с ним. Гармония и обозначает эту самую любовь. Эстетическое начало, следовательно, было изначально присуще древнегреческой философии.

У аль-Фараби оно имеет другой исторический подтекст и другую тональность. «Любование», ведущее к распущенности и озлоблению, изнеженности категорически он не приемлет, отсюда – идея жесткой регламентации допустимой музыки и соответ-

ствующих ладов с запретом на то, что возбуждает нежелательные, с социальной точки зрения, настроения. Практическая и моральная стороны у аль-Фараби на первом месте в оценке влияния музыкального искусства: оно может служить для развлечения, но ни в коем случае не переступить порога «естественности» (портить вкус и слух) и, тем более, культивировать злое и безобразное.

Музыкальная терапия, в принципе, рассматривает все то, что воспринимает наш слух, независимо от того, является ли ощущение естественным или нет. Поэтому основным в изучении теории музыки аль-Фараби признавал естественные ощущения, а неестественным оставалась вторичная роль, роль косвенного дополнения.

Красота материального мира вытекает из самой природы вещей, и существование ее не зависит от сознания человека. Восприятие же прекрасного всегда субъективно. Аль-Фараби утверждал: каждый человек убежден в том, что то, что он видит или полагает – это является счастьем. Цель человека при этом – понять это прекрасное. Красивое в природе аль-Фараби видит в предметах, обладающих гармоническим сочетанием совершенства цвета и формы и т. д. Красивое в человеке и обществе – это гармония совершенства физического и духовного, где духовное, безусловно, возвышается над физическим. По мнению аль-Фараби, великолепие, красота и украшение человека состоит в том, чтобы прожить свою жизнь наилучшим образом и достичь своего полного совершенства.

Благо, Истина, Красота, рожденные Первоединым, согласно аль-Фараби, составляют главную сущность всего в мире. Красота – завершение всего совершенства и последняя глубина каждой вещи. Художник постоянно добивается успеха в той мере, насколько ему удастся приблизиться к идеальному первообразу Красоты.

Человек сам по себе, по мнению ученого, по своей природе предназначен для добра и совершенства, люди имеют склонность к гармонии, ритму и красоте. Естественная красота человека, для аль-Фараби, является совершенной формой организации живых существ, гармоничным единством качеств, свойств и форм целесообразного творчества природы. Прекрасное в человеке мыслитель связывал с его здоровьем, активностью, постоянной трудовой и умственной деятельностью, считая, что совершенство тела чело-

века – это его здоровье: если оно есть, то его следует сохранять, а если нет, то его следует приобрести.

По убеждению аль-Фараби, одни и те же природные силы способны служить источником как «прекрасных» (благих), так и «безобразных» (дурных) деяний, у человека врожденными являются только сами эти силы, нравственные же и эстетические качества им приобретаются. Психическая сила, считает аль-Фараби, которая заложена в человеке от природы, т. е. способность мыслить, отличает его от прочих живых существ. Посредством этой силы человек способен пользоваться категориями, овладевать науками и искусствами, а также различать прекрасное и безобразное в своих и чужих поступках. Таким образом, в человеке аль-Фараби усматривает два аспекта красоты: достижение разума (внутренняя, духовная красота) и физическое совершенство (внешняя, телесная красота), причем красоте разума аль-Фараби отдает предпочтение перед красотой телесной.

В соответствии с разделением разума человека на теоретический и практический, аль-Фараби различал красоту познавательной способности человека и красоту его нравственного облика. Наряду с этим, он усматривал различие между добродетелью как нравственным достоинством и прекрасным поступком как внешним проявлением норм морали. Прекрасное у аль-Фараби во многом совпадает с добром, общественным благом, справедливостью. Для Второго Учителя разумность совпадает с добродетельностью и совершенством, с человеческой красотой, то есть интеллект и нравственность носят характер эстетических ценностей. Разум как специфическое благо составляет подлинную внутреннюю ценность человека, его внутреннюю красоту, в отличие от внешней привлекательности.

Формирование эстетической культуры зависит, в первую очередь, от решающего воздействия социальных (общественно-политическое устройство, условия материального существования) и психологических (субъективный опыт человека) факторов. Важным фактором накопления эмоционального опыта, являющегося регулятором интеллектуальной и вообще всей духовной жизни человека, является уровень и характер его социальной активности. На уровне единичной эмоциональной реакции гармонически переплетаются разные уровни психической жизни человека:

бессознательная (неосознаваемая) и сознательная, эмоциональная и интеллектуальная, чувственная и рациональная, материальная и духовная. Потенциально богатая в эстетически-эмоциональном отношении жизненная среда, воздействующая на образ жизни людей, является основной для формирования нравственно совершенной личности, активного гражданина мира, общества, народа. Конечно, одна лишь разносторонняя эмоциональная подготовка еще не решает всех проблем эстетического развития личности. Тем не менее, только через целенаправленное эмоциональное отношение к миру возможно формирование активного, жизнедеятельного, а главное – счастливого человека.

Эстетические эмоции и переживания разрешаются во вполне определенных чувствах. Причем характер последних определяется не просто свойствами воздействующего объекта или условий среды на личность, а особенностями взаимодействия, отношения определенного объекта с конкретным субъектом, а также одного субъекта с другим. Чувственная основа выработанного эстетического идеала является основой личностного смысла, идеального мотива разносторонней деятельности человека, включая общение, взаимодействие и взаимопонимание.

В эпоху Фараби, проникнутую духом рационализма, перед философией встала задача создания целостной, гармоничной, не разделенной на противоположные сферы – божественную и человеческую – картины мира, человеческого бытия. Однако следует учесть тот факт, что в период господства диктата исламской концепции человека как безгласной твари среди прочих тварей, как законопослушного раба воли Божьей, осуществление этой задачи казалось нереальным. Выполнение ее стало одной из целей Фараби. Он первым среди других мыслителей того времени расширил границы рационального миропонимания тем, что выдвинул в качестве философского осмысления вопросы совершенствования человека и человеческого общества.

Фараби понимал разумную деятельность как смысл, цель человеческого бытия, доставляющую человеку наибольшее благо. Он выделял человека из всего мироздания, утверждая, что «первая ступень, на которой человек становится человеком, это та, когда появляется природная форма, способная и готовая стать разумом в действии. Именно она является общей для всех» [2, с. 314].

Видя в разумной деятельности высшее проявление творческой активности человека, Фараби трактует его жизнь как непрерывный процесс познания, в результате которого человек совершенствуется, восходя по «ступеням человечности», соответствующим ступеням становления разума: разум потенциальный, разум приобретенный и разум деятельный. Согласно Фараби, знание, приобретенное с помощью разума, должно доставлять человеку счастье и радость, которые возрастают в той мере, в какой растет его достоверность: познавая, человек обнаруживает в себе красоту и совершенство. Философ, чья душа имеет чистоту и содержит все формы, имеющиеся в Деятельном разуме, должен быть правителем идеального государства. Благодаря контакту с Деятельным разумом, он знает истину, и здесь он философ; но, обращаясь к людям, которым недоступны умопостигаемые формы, он должен дать им представление о существовании единого и всемогущего творца, становясь тем самым пророком религии.

В учениях арабо-мусульманских философов, начиная с аль-Кинди, задается социально-значимый теоретический поиск: счастье – цель человеческой жизни. Поскольку этот мир – вечно изменяющийся и непостоянный, мир возникновения и уничтожения, где неизбежны потери, то счастье необходимо искать в мире постоянного: Мире Разума. Под влиянием учений Аристотеля и Платона в арабо-мусульманской философии развивались три основных тезиса по проблеме человека:

- цель и высшее средство человека – счастье;
- это счастье должно быть интеллектуального свойства, ибо само по себе является философствованием, умопостижением;
- счастье рождается (достигается) во взаимодействии. Счастье человека – результат совместной деятельности людей.

В чем заключается совершенство человека? В счастье. Как достичь счастья? Через знание и поведение. Какого рода это знание? Это – знание сущности всего и всякого сущего. Каково должно быть поведение, дающее счастье? Добродетельное поведение. Как постигается это знание? Оно постигается теоретическим знанием, дающим истинное знание о сущем (это – философия), а также практическим искусством, «выправляющим деяния и направляющим души к счастью» (это – политика). Практическое искусство и теоретическое знание должны существовать в единстве, как еди-

ный в двух лицах философ-политик, дающий искомое знание и искомое поведение.

Средневековая философия Востока наиболее адекватно выразила потенции, реализацию и пределы философского мышления в социально-идеологическом и общественно-политическом аспекте. Идея единства строения человеческого тела, социума и космоса – основополагающий принцип социально-политической рефлексии. Неправомерно, конечно, политизировать в современном смысле слова социально-философские концепции арабо-мусульманских мыслителей. Их следует рассматривать как попытку спроектировать идеальное человеческое объединение, основанное на познанных принципах вселенской гармонии, целью которого являлось бы достижение счастья в социуме на принципах космической гармонии. У аль-Фараби разрабатывалась идея Добродетельного Града; у Ибн Сины – Справедливый Град; у Ибн Баджи – Совершенный Град. Рационализм фальсафы в конкретных исторических и культурных условиях эпохи придавал ей высшую степень гуманизма. Поскольку все люди разумны, постольку они могут участвовать в достижении счастья.

Истина, любовь и красота, озарение изначальным Светом – основные понятия в гуманистической трактовке в философии арабо-мусульманских мыслителей. Любовь есть устремление по ступеням мироздания к высшему принципу, олицетворяющему наивысшую красоту и идеал совершенства. Любовь выступает связующим мостом между низшим земным миром и высшим небесным миром. Дуалистическое противопоставление этих двух миров в эстетическом плане выдвигает проблему идеала как «внутреннего зрения», позволяющего отличить прекрасное от безобразного, хорошее от плохого. «Эстетический идеал – это образец человечески чувственного отношения к действительности, получающий воплощение в произведениях искусства, а также во внешнем облике, в предметах материального производства» [20]. На каждой ступени общественного развития эстетический идеал отражает уровень гуманизации (очеловечения) отношений людей друг к другу, к их предметной среде и к природе, достигнутой человечеством.

В понятие идеала входят представления:

- о нравственно совершенной личности; для средневековой арабо-мусульманской традиции было характерно учение об адабе;

- о наиболее полном и гармоническом развитии форм самоутверждения человека в мире (творчество по «законам красоты»).

Идеал есть высшее воплощение совершенства, восполняющее дисгармонию, творчески использующее наличную гармонию в действительности. Идея гармонии занимала центральное место в культуре мусульманского средневековья. Применительно к человеку эта идея наполнялась разнообразным содержанием в зависимости от аспекта:

1. С точки зрения физического бытия человека, как животного, наделенного разумной душой.
2. Рассмотрение человека как «политического животного».
3. Учение о благородно воспитанном и всесторонне образованном человеке (учение об адабе).

Рассмотрение идейной и гражданской позиции аль-Фараби в вопросах человека и общества позволяет выделить три основных элемента: общую рационалистическую установку, эвдемонический принцип жизнепонимания, а также принцип взаимосвязи разумного и нравственного. Моменты, выделенные в качестве основ гуманизма аль-Фараби, нашли свое отражение в учении о разуме, счастье и добродетели, как ценностях, присущих человеческому бытию.

Учение о счастье как цели человеческой жизни у аль-Фараби неразрывно связано с его учением о разуме. Официальная идеология, исходя из коранической догмы о ничтожестве человеческого существования, утверждала трансцендентную природу счастья, достигаемую и связывающую его достижение в потустороннем мире. «Земная жизнь – только игра и забава, будущее жилье лучше для тех, которые богобоязненны» [21]. Концепция аль-Фараби по сути надрелигиозна, так как противостоит религиозной догме о загробном воздаянии.

Счастье, наряду с разумом и добродетелью, является основной категорией гуманистических воззрений аль-Фараби. Счастье для него – совершенство, к которому человек стремится. «Это добро, искомое ради самого себя: к нему никоим образом и никогда не стремятся, чтобы добиться чего-то другого, и по ту сторону (счастья) не находится ничего более значительного, чего бы человек не мог достигнуть» [2, с. 289]. Счастье является необходимым для того, чтобы человек жил в гармонии с самим собой. Аль-Фараби

связывал реализацию счастья с реальным человеческим существом со всеми его слабостями, достоинствами и недостатками, в противоположность исламскому идеалу праведника, неукоснительно следующего религиозным предписаниям. Человек способен достичь счастья посредством прекрасных действий и таких же прекрасных состояний души, которые совершаются по доброй воле и по свободному выбору. Аль-Фараби доказывает равенство людей в праве на счастье, опираясь на врожденные способности человека сделать себя счастливым.

Считая человека общественной ценностью, аль-Фараби рассматривал его как нечто индивидуальное и неповторимое, хотя и ограничивал эти качества рамками какой-то отведенной ему роли в иерархическом обществе. Человек, по Фараби, представляет собой телесно-духовное единство. Человеческий разум, как высшая способность души, олицетворяя природу человека, связан с общественным бытием человека. Таким образом, разум, кроме того, что он есть свойство отдельного человека, представляет собой и общественную ценность.

Связывая общественное положение индивида со степенью совершенства, аль-Фараби тем самым ставит вопрос о соотношении природной одаренности, с одной стороны, воспитания, обучения и силы воли – с другой. В итоге получается гармонически развитая личность, сочетающая физические и душевные качества: здоровое тело, ясный ум, богатое воображение, хорошую память, выразительную речь, разумность в чувственных наслаждениях, благородство души и др. Человек, совмещающий в себе все эти качества, достоин быть правителем. Идеал совершенного человека аль-Фараби совпадает с идеалом главы государства потому, что только совершенному во всех отношениях человеку можно верить судьбы людей: тот, кто сам разумен, может научить людей разуму, тот, кто сам добродетелен, воспитывает в людях добродетельность, тот, кто сам счастлив, способен и других сделать счастливыми. Совершенный человек для мыслителя – личность, отдающая все свои силы на благо общества и познающая счастье в деле служения общественным интересам. Это – образец истинного философа.

Аль-Фараби, как человек своей эпохи, не пошел дальше и разрабатывал учения о человеке как о разумном существе. Но рационализм его учения в конкретно-исторических и культурных усло-

виях эпохи придавал высокую степень гуманизма. «...Лишь через объединения многих помогающих друг другу людей, где каждый доставляет другому некоторую долю того, что необходимо для его существования, человек может приобрести то совершенство, которому он предназначен по своей природе» [2, с. 303]. Поскольку все люди разумны, постольку они могут участвовать в достижении счастья. Различные социальные группы, объединенные в идеальное общество, достигают счастья в сотрудничестве – что по себе представляет гуманистический идеал. Идеальное государство, по аль-Фараби, – это, как бы, здоровый организм человека, в котором все органы гармонично связаны друг с другом. Добродетельный Град организуется на разумных принципах, единых и космосу, и человеческому телу и душе. Линия космического единства, унаследованная от античности, тяготеет к пантеизму («единство бытия»). Социум подчиняется парадигме Вселенской гармонии. Роль же человеческой личности в государстве велика, она служит гармоническому развитию общества. В специальном разделе трактата «О взглядах жителей Добродетельного города» аль-Фараби рассматривает двенадцать врожденных природных качеств, необходимых для главы государства. В частности, среди них указаны:

- глава должен иметь «абсолютно совершенные органы»;
- хорошо разбираться в окружающей обстановке;
- обладать совершенной памятью;
- быть проницательным;
- обладать выразительным слогом;
- иметь врожденную склонность к знаниям и способность к обучению других;
- быть воздержанным в еде; в прочих удовольствиях, доставляющих чувственное наслаждение;
- быть сторонником правды;
- обладать гордой душой и дорожить честью;
- не быть корыстолюбивым;
- любить от природы справедливость и ненавидеть тиранию;
- проявлять в каждом деле решительность и смелость [2, с. 317–319].

Все эти качества характеризуют человека как нравственно совершенную личность, носят на себе печать соразмерности как основного признака прекрасного в человеке.

Большое место среди социально-этических взглядов аль-Фараби занимают вопросы нравственности и воспитания совершенной личности. Целью адаба служило формирование добродетельного во всех отношениях человека, способного воздерживаться от физических удовольствий и проявляющего эмоциональное равновесие перед лицом событий. Образование, по мнению аль-Фараби – надежный руководитель в формировании у человека нравственных и интеллектуальных навыков, ведущих к подлинной гуманности и счастью.

Адаб осуществлял на Востоке ту же нравственно-общественную и интеллектуальную миссию, что и латинский *humanitas*. Это подразумевало знание ценностей городского, утонченного поведения, было показателем воспитанности и образованности. Первоначально адаб был видом гуманитарного образования в светской мусульманской культуре. Контакт с другими культурами сделал содержание адаба более широким (включая неарабскую литературу, выражая более универсальные формы гуманизма).

Адаб украшает богатство богатого и скрывает бедность бедного, считал аль-Фараби. Мы видим, что человеческая личность рассматривалась мыслителем как высшая ценность. Этические и эстетические нормы он объясняет не чем-то божественным, заранее установленным, а правилами, выработанными в повседневной общественной жизни людей.

Вера в разум человека позволяет аль-Фараби утверждать, что совершенство человека, его достоинство могут быть выработаны как в жизни отдельного индивида, так и в деятельности целого коллектива. Наряду с этим, аль-Фараби уделяет внимание и внешней красоте человека, данной от природы. Но моральные и интеллектуальные добродетели стоят неизмеримо больше. «Хороший нрав и сила ума вместе являются совершенным человеческим достоинством» [3, с. 11]. Нравственные добродетели и умственные способности явно рассматриваются Фараби как эстетические ценности, украшающие личность. «Знание истины и достоверное знание – это, безусловно, прекрасно» [3, с. 33]. Первое и главное место в познании аль-Фараби уделяет разуму. Разум является самым специфичным благом, которым наделен только человек. Разум познает, что за цветом находится нечто окрашенное и за голосом – нечто слышимое; точно так же обстоит дело и с остальными чувствами.

Итак, совершенство человеческой природы предопределено изначально в ее способности к разумному, устремленному к добру существованию. Разум руководит добродетелями и направляет желания и поступки людей к тому, что им необходимо и полезно. Выбор между добром и злом зависит от свободной воли человека – при умелом руководстве со стороны разума воля утвердит его на правильном пути.

Воззрения аль-Фараби близки таким принципам античной этики, как естественный характер позитивных свойств человеческой природы, ее способность к самосовершенствованию, высшая роль разума в этом процессе. Признание абсолютной ценности добродетели, идея разумной умеренности сближают взгляды арабо-мусульманского гуманиста со стоической этикой, а учение о добродетели – с доктриной Аристотеля. В учении аль-Фараби о человеке доминирует идея гармонии.

Гармоничное сочетание физического совершенства, интеллектуального развития и высоких эстетических качеств – вот признак прекрасного и совершенного человека и прекрасного в человеческих действиях. Примечательно, что при оценке способностей человека аль-Фараби не связывает красоту, как внешнюю, так и внутреннюю (духовную), с религиозными понятиями. Его учение о гармонически развитой личности и путях достижения совершенства служило подлинному духовному раскрепощению человека.

В свете гуманистического мировоззрения, главным признаком ценности является наличие в ней благотворных для человека качеств, свойств, возможности использовать эту ценность во благо человека, или ее способность соединяться с положительными качествами индивида. Общей чертой ценностей гуманизма является заключенная в них человечность, все то, что связано с утверждением жизни, положительными качествами людей, с творчеством добра в его многообразных формах.

Гуманистическая аксиология (учение о ценностях) руководствуется шкалой: «человечность – бесчеловечность». Все, соответствующее или не противоречащее человечности становится ценностью гуманистического мировоззрения. Все, что противоречиво в себе и состоит из «смеси» положительного и отрицательного, заслуживает названия псевдо- или квазиценностей и подлежит критической оценке. Все, что бесчеловечно, то не является ценностью.

В результате образуются три области: область ценностей, область псевдоценностей, область антиценностей.

Область ценностей – это вся область человеческого существования. Она простирается как внутри самого человека, так и вне его, даже за пределами его досягаемости: ведь человек гуманный заботится и о том, что будет, когда не станет его самого. Особая роль на современном этапе принадлежит образно-визуальному воспитанию, раскрывающему подлинное богатство – любовь, красоту, мир, веру, жертвенность, святость, праведность, противостоящие безнравственности, деградации человека – антикультуре.

Одной из важных функций эстетического в культуре является преображающая. Одной из идеальных задач совершенствования личности является реальное преображение духа и тела человека в прекрасные, совершенные, гармоничные и т. п. субстанции, т. е. фактически – преображение в более высокий эстетический феномен.

Главным смыслом жизни человека является умение творить красивое, где он пытается выразить свое любование тем, что его окружает. То есть, он любит творение Бога. Он любит, созидает и любит этим творением. Любуясь, он меняет структуру мира материи. Смысл жизни человека – начать менять структуру мира материи своим умением любоваться. Любоваться может только человек, только существо, которое наделено духовной тканью, душой. Это создало сложность в его развитии, в его жизни. Но только человек имеет этот уникальный смысл. Поэтому человеку нужно правильно определиться с главными ценностями, чтобы потом сообща направить свои усилия в развитие и достижение этой цели.

Как ни сложно человеку согласовывать и соединять любовь с разумом, с уважением, ответственностью, доброжелательностью и терпимостью по отношению к собственной личности любимого человека, его свободе, он просто обязан стремиться к тому, чтобы это была жизнеутверждающая, созидательная, добрая и неэгоистичная, разумная и истинная любовь. Союз истины и любви рождает премудрость.

Творчество – это гениальная попытка воплотить в жизнь человеческий идеал, сделать его действительным и доступным, достижимым. Творчество неотрывно от мечты, надежды и идеала. Надежда для подлинного творца важнее его личного существования.

Будучи охваченным вдохновением, он не только выходит за пределы обыденности и нормы, но и входит в мир, простирающийся за границами его персональных выгод, пристрастий и взглядов. Творчество – это и есть человеческая способность самосовершенствования. Гуманное творчество, созидание новых ценностей является самым эффективным и надежным средством улучшения качества человеческой жизни и жизни мира.

Гуманистическое отношение к народу как ценности предполагает не только ассимиляцию всего лучшего, чем обладает народ, но и деятельное участие в народной жизни, его гуманизацию посредством честного труда, воспитания детей, личного нравственного примера, активной общественной и политической позиции. Долг и миссия организованного гуманизма в отношении народа состоит в разработке и реализации конкретных программ просвещения, содействующих упрочению и развитию ценностей морали и свободы, идей здравомыслия и реализма в народном сознании, укреплению созидательных начал народной жизни.

Особое значение для гуманизации государства имеет формирование и упрочение гражданского общества, т. е. общества свободных и ответственных граждан, самостоятельных и сознательных, способных вести равноправный диалог с властью того государства, гражданами которого они являются.

Гуманизм – это базовая мировоззренческая парадигма, модель, идея гражданского общества, стратегическая основа общественно-исторического прогресса, гражданского мира, согласия и сотрудничества личности и личности, личности и общества, общества и окружающей среды.

От нас самих и от условий нашего существования зависит смысл нашей жизни. Смысл жизни не ищется в жизни, заведомо отделившейся от человека. Человек не волен говорить своей жизни «да» или «нет» в зависимости от того, найден этот смысл или нет. Смысла жизни нет и не может быть вне человека, без человека.

Смысл творится нами тем, как мы живем. Он возникает на основе свободного выбора, на основе конкретных ценностей, на основе наших возможностей. Гуманистический выбор наделяет жизнь исключительно высокой ценностью.

Как бы велика ни была роль среды, природы, общества и иных внешних реальностей в жизни человека, именно он является са-

мым главным, по сути, единственным носителем, субъектом и творцом нравственных реальностей в области той жизни, которую он может назвать своей. Сформировавшийся, ставший человек способен радикально изменять ценностные приоритеты. Как существо самостоятельное, он способен непрестанно возвращать и творить добро. И быть в этом смысле активным, ведущим, целевым началом, по отношению к которому все остальное: общество, природа, небытие и неизвестность – могут выступать в качестве условия, среды и средства.

Жизнь настолько невероятно прекрасна, что заслуживает того, чтобы придать ей, вдохнуть в нее самый высокий смысл. Если универсальным и единственным способом нашего бытия является жизнь, то необходимо сделать ее максимально гуманной, доброй, истинной, возвышенной, справедливой и ответственной. Ее надо сделать предельно творческой, потому что творчество – один из мощных источников смысла и ценностей, усваивая которые, жизнь становится поистине небывалой, оригинальной, без конца обновляющейся и удивительной.

Самосовершенствование, таким образом, способно охватить весьма широкий спектр внутренней и внешней жизнедеятельности человека: от мужества и подвига до радости и веселья, от самодисциплины и «мук творчества» до чувства истинного удовлетворения своими достижениями.

Но все это – только одна сторона совершенства. Другая его сторона раскрывается как совершенство в отношениях с другими людьми и обществом. Многие моральные и иные качества и ценности человека имеют смысл только тогда, когда мы вступаем в коммуникации, обнаруживаем свою вовлеченность в реальность себе подобных, общества и природы.

### Литература

1. Столович Л.Н. Эстетическая и художественная ценность: сущность, специфика, отношение // Эстетика. Серия «Знание». – 1983. – № 1. – С. 19–25.
2. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – 430 с.
3. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата, 1973. – 399 с.

4. *Валицкая А.П.* О статусе эстетики // Эстетика сегодня: состояние, перспективы / Материалы научной конференции. 20–21 октября 1999 г. Тезисы докладов и выступлений. – СПб: Санкт-Петербургское философское общество, 1999. – С. 21–24.
5. *Бычков В.В.* Эстетика отцов церкви. – М., 1995. – С. 8–9.
6. *Лосский Н.О.* «Мир как осуществление красоты». – М., 1998. – С. 60.
7. *Философия в духовном развитии человека.* – Алматы: КИЦ ИФиП МОН РК, 2003. – 184 с. – С. 10–11.
8. Священный Коран. Перевод и комментарии И.Ю. Крачковского // [Islam-book.info/ koran-tafsir/koran-na-russkom-yazike/perevod-i-kommentarii-i-u-krachkovskogo](http://Islam-book.info/koran-tafsir/koran-na-russkom-yazike/perevod-i-kommentarii-i-u-krachkovskogo)(11.09.2014).
9. *Шахид Мортеза Мотахари.* Совершенный человек в исламе. Лекция 1 (часть 1) // <http://abna.co/data.asp?lang=4&Id=188102> (25.08.2014)
10. *Аль-Фараби.* Историко-философские трактаты. – Алма-Ата, 1985. – С. 335.
11. Эннеады Текст / Плотин // Хрестоматия по западной философии. – М.: Астрель Аст, 2003. – 799 с.
12. *Аязбекова С.Ш.* Картина мира этноса: Коркут-ата и философия музыки казахов. – Алматы: КИЦ ИФиП МОН РК. – 285 с. – С. 258.
13. *Степин В.С., Кузнецова Л.Ф.* Современная картина мира, русский космизм и диалог культур «Восток-Запад» / Философия русского космизма. – М.: Фонд «Новое тысячелетие», 1996. – С. 5–25.
14. *Аль-Фараби.* Трактаты о музыке и поэзии. – Алма-Ата: Гылым, 1992. – С. 51.
15. Исламская духовность и поэтическая традиция // Философия аль-Фараби и исламская духовность. – Алматы: КИЦ ИФиП МОН РК, 2005. – 298 с. – С. 89–124.
16. *Даукеева С.* Философия музыки Абу Насра Мухаммада аль-Фараби. – Алматы: Фонд «Сорос-Казахстан», 2002. – С. 124.
17. *Матякубов О.* Фараби об основах музыки Востока. – Ташкент, 1986. – С. 63.
18. *Сагадеев А.В.* Очеловеченный мир в философии и искусстве мусульманского средневековья // Эстетика и жизнь. Вып 3. – М., 1974. – С. 477.
19. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. – М., 1963. – С. 30.
20. Краткая литературная энциклопедия. – Т. 3. – М., 1966. – С. 48.
21. Коран. Перевод И.Ю. Крачковского. – М., 1963. – С. 32.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Идеалы аль-Фараби олицетворяют собой стремление человека и общества к совершенству, что сформулировано в Стратегии «Казахстан-2050» как задача построения «общества прогрессивных идеалов». Именно поэтому оно привлекает к себе внимание философов, ученых, обществоведов Востока и Запада, начиная с эпохи средневековья и до настоящего времени. Казахстан – историческая родина средневекового мыслителя, где он является культурным символом страны, национальным достоянием, олицетворяющим непреходящую ценность совершенствования человека.

Главным в данной коллективной монографии было развитие выраженной в Стратегии «Казахстан-2050» идеи о том, что нельзя допустить разрушения нации в результате нарушения ее культурного кода, так как, когда нарушается культурный код нации, нарушается и сама нация.

Духовное наследие прошлого составляет неотъемлемую часть культурного капитала, стержень культурной памяти нации, системообразующий принцип формирования национального самосознания, исток, из которого произрастает казахстанский патриотизм. Обращение к культурному наследию в лице выдающегося представителя тюркского Востока аль-Фараби является продуктивным способом поиска ответов на духовно-нравственный вызов современности и сохранения, благодаря традициям и культуре, генетического кода нации.

Идеалы аль-Фараби надолго остались в истории мировой философии и культуры как выражение гуманистических идеалов человечества. Они близки и созвучны задачам, стоящим перед нашей страной в настоящем. Выдающийся мыслитель осуществил межкультурную коммуникацию, перекинув мост от прошлого к будущему. Его идеи оказались востребованы социокультурным развитием современного Казахстана, осознающего не только свою причастность к мировым событиям, но и глубокую ответственность за происходящее.

Казахстанская стратегия социогуманитарного развития, изложенная в новом идеологическом документе «Казахстан-2050», основана на парадигмальной установке на то, что человек – альфа и омега социогуманитарного развития. В этой мировоззренческой установке заложен высокий ориентир на нравственное совершенствование человека и общества и опору в нем на генетический код нации, на лучшие образцы духовной культуры прошлого, в числе которых культурный символ Казахстана – Абу Наср аль-Фараби.

Философия аль-Фараби развила много продуктивных идей. Одной из первых на средневековом арабо-исламском Востоке она подняла и разрешила проблемы философского осмысления социальной жизни, разработала концептуальные основы исследования социально-политической и морально-этической жизни общества. Идеалы аль-Фараби по своей сути близки «обществу прогрессивных идеалов», к которому стремится суверенный Казахстан. Их тюрко-исламский контекст и связь проявляются в идеях о философии как свободолюбивом мировоззрении, о достижении счастья как цели индивида и общества, понятном в свете концепта «құт» казахской философии, об идеальном правителе, близком казахскому пониманию «мудреца», и др.

В философии аль-Фараби знание рассматривается как нравственная добродетель, и главным условием в достижении человеком – счастья, а обществом – благополучия является преодоление невежества и воспитание граждан в стремлении постичь, что такое Добро, Истина, Счастье, Красота, Справедливость. По существу, это – исторически выраженная в эпоху исламского средневековья идея «общества знания».

Внутренняя интенция социально-политического идеала аль-Фараби заключена в концепте «нравственное государство», что определяется современностью в качестве следующей после социального государства ступени в эволюции государства – социогуманитарного государства. В работе раскрыт гуманизм Я и Другого в трудах аль-Фараби, представленный в личностном измерении нелинейной стратегии коммуникации «Я как Другой» и важный для распредмечивания ее в контексте современной парадигмальной установки на единство и многообразие культур, толерантного дискурса казахской философии.

Философия аль-Фараби выполнила миссию осуществления культуры согласия и диалога. Она осознала способ существования философского знания как постоянного межкультурного и межличностного диалога, где толерантность рассматривалась как основополагающий принцип бытия общества и человека. Выработке «правильного» отношения к религии и к ее роли в жизни казахстанского общества могла бы способствовать исторически разработанная концепция аль-Фараби о соотношении философии и религии как способов бытия человека и идеологических регуляторов в жизни общества. В ней аль-Фараби показал прерогативу философии – светоносного аналога истечения Первосущего – в формировании «взглядов жителей добродетельного города», ее глубинную онтологию просвещения.

Его идеи оказались востребованными культурой глобализирующегося мира, где человечество все более осознает свою причастность к событиям не только на Земле, но и за ее пределами, более того, глубокую ответственность за все происходящее. Каждый человек все более приближается к пониманию личной ответственности за сохранение природного мира и причастности к мировым событиям и процессам.

Аль-Фараби показал ведущую роль личности в обществе, которая воплотила в себе идеал совершенного человека, каковым в его социально-политических взглядах являлся мудрый государственный правитель. Его идеи о государстве и правильном управлении им, высокой миссии правителя, способного воплотить в государственном устройстве принципы, онтологически укорененные в строении мироздания как высшие смыслы и ценности человеческого и общественного бытия, актуализируются в настоящей истории Казахстана. Аль-Фараби показал, каким должно быть общество, воплощающее в себе высокие идеалы. А эта задача стоит перед современным Казахстаном в качестве ключевой.

Аль-Фараби считал, что истина, добро и красота идут рядом, и воспитание жителей добродетельного города с точки зрения эстетической культуры не менее важно, чем утверждение добра и справедливости. Красота, выраженная через искусство и формирование эстетического вкуса, проистекает из глубинного смысла бытия человека, и поэтому выражает его «божественность» и возвышенность.

На примере многогранного наследия аль-Фараби и его идеалов мы видим, что ислам не является идеологическим выражением политического экстремизма и терроризма. В его лоне были рождены высочайшие образцы интеллектуальной и художественно-эстетической культуры. Они – противодействие и воспитательное средство в преодолении религиозного фанатизма, экстремизма и терроризма. Произрастая из тюркских основ, философское мировоззрение аль-Фараби развило жизнеутверждающие принципы исламского мировоззрения, сумев показать, что ислам и кораническая истина, выраженная Мухаммедом, находятся в согласии с истиной древних, которая была высказана античными и тюркскими мыслителями, и соответствуют онтологическому предназначению человека.

Идеалы аль-Фараби, включенные в идеологическое обоснование нового социогуманитарного курса развития Казахстана, в процесс формирования нового казахстанского патриотизма, могут выполнить функцию сохранения генетического кода нации и сыграть позитивную роль в идеологическом обеспечении построения «общества прогрессивных идеалов», которое опирается в своем развитии на общечеловеческие ценности, гуманистические идеалы прошлого и его лучшие образцы.

**Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі**  
**Ғылым комитетінің Философия, саясаттану және дінтану**  
**институты туралы мәлімет**

Институт 1999 жылдың ақпан айында 1958 жылы ашылған Философия және құқық институтының және 1991 жылғы Философия институтының негізінде құрылды. Ол 2012 жылдың мамыр айында ҚР Үкіметінің қаулысымен Философия, саясаттану және дінтану институты болып қайта аталды.

Институттың мемлекеттік ғылыми-зерттеу мекеме ретіндегі негізгі міндеттері қазіргі қазақстандық қоғамның зияткерлік және рухани-адамгершілік әлеуетін дамытуға бағытталған философиялық-дүниетанымдық, философиялық-әдіснамалық, саясаттанулық, дінтанулық және әлеуметтанулық зерттеулер жүргізу болып табылады.

Бүгінде Философия, саясаттану және дінтану институты жоғары кәсіби ғылыми-зерттеу орталығы болып табылады. Институт оның құрылымын айқындайтын үш басты бағыт бойынша жұмыс істейді: философия, саясаттану және дінтану. Онда ҚР ҰҒА 1 академигі, 2 корреспондент мүшесі, 21 ғылым докторы, 12 ғылым кандидаты, 3 PhD докторы, 13 PhD докторанты және 7 магистрант ғылыми-зерттеу жұмыстарымен айналысады. Олардың ішінде 5 PhD докторант және 6 магистрант 2014 жылы «Ғылым Ордасының» базасында ҚР БҒМ ҒК ҒЗИ-нің әл-Фараби атындағы ҚазҰУ-мен бірігіп жүргізетін ғылым мен білімнің интеграциясы жобасы шеңберінде магистратура мен докторантураға оқуға түсті.

Институт 2012–2014 жылдарға арналған «Елдің зияткерлік әлеуеті» басым бағыты бойынша гранттық қаржыландыру шеңберінде 24 ғылыми-зерттеу жобасын орындайды. «Ғылыми қазына» салааралық ғылыми бағдарламасы аясында зерттеу жұмыстарын, 2013–2015 жылдарға арналған «Қазақстан-2050» Стратегиясын және ғылыми ілеспелеу бойынша Тақырыптық жоспар аясында зерттеулер жүргізеді.

Институт қызметкерлері саясат, ғылым, білім беру, мәдениет, дін, қазақ және әлемдік философия мәселелері бойынша монографиялар мен ғылыми мақалалар жариялайды. Институт қызметкерлерінің ғылыми жарияланымдары таяу және алыс шетелдердің ғылыми рейтингтік басылымдарында сұранысқа ие.

Институт «Мәдени мұра» бағдарламасының шеңберінде «Шығыс Аристотелі» – әл-Фарабидің шығармалар жинағын (10 том), «Әлемдік философиялық мұраны» (20 том), «Қазақ халқының философиялық мұрасын» (20 том) шығарды.

Институт ҚР БҒМ Білім және ғылым саласындағы бақылау комитеті ұсынған екі журнал шығарады: «Адам әлемі» (1999 жылдан бері) және «Әл-Фараби» (2003 жылдан бері). Қазақ, орыс және ағылшын тілдеріндегі Институттың өз сайты бар.

Институт үнемі халықаралық ғылыми конференциялар, дөңгелек үстелдер, семинарлар, пікірталас алаңдарын өткізіп тұрады. Бұл іс-шараларға қазақстандық және шетелдік ғалымдар қатысады. Институт Ресейдің, Беларустің, Әзірбайжанның, Қырғызстанның, Қытайдың, Германияның, АҚШ-ның, Түркияның, Иранның, Өзбекстанның, Тәжікстанның және басқа да елдердің ғылыми-зерттеу орталықтарымен тығыз ынтымақтастық орнатқан.

Философия, саясаттану және дінтану институтының базасында әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, Абай атындағы ҚазҰПУ, Абылай хан атындағы ҚазХҚжӘТУ, ХБА және т. б. жетекші қазақстандық жоғары оқу орындарының магистранттары мен PhD докторанттары тағылымдама мен зерттеу тәжірибесін өткізеді.

Институтта қызметкерлердің кәсіби және ғылыми тұрғыда өсуі үшін барлық қажетті жағдайлар жасалған.

Философия, саясаттану және дінтану институты туралы анағұрлым кең ақпаратты мына мекен-жайдан алуға болады:

Қазақстан Республикасы, 050010  
Алматы қаласы, Құрманғазы көшесі, 29 (3 қабат)  
Тел.: +7 (727) 272-59-10  
Факс: +7 (727) 272-59-10  
E-mail: iph@iph.kz  
<http://www.iph.kz>

## **Информация об Институте философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан**

Институт был образован в феврале 1999 г. на базе созданного в 1958 г. Института философии и права, преобразованного в 1991 г. в Институт философии. В мае 2012 г. постановлением Правительства он был переименован в Институт философии, политологии и религиоведения.

Основной задачей Института как государственного научно-исследовательского учреждения является проведение философско-мировоззренческих, философско-методологических, политологических, религиоведческих и социологических исследований, направленных на развитие интеллектуального и духовно-нравственного потенциала современного казахстанского общества.

Сегодня Институт философии, политологии и религиоведения является высокопрофессиональным научно-исследовательским центром. Институт работает по трем ключевым направлениям, определяющим его структуру: философия, политология и религиоведение. Здесь проводят научные исследования 1 академик, 2 члена-корреспондента НАН РК, 21 доктор и 12 кандидатов наук, 3 доктора PhD, 13 докторантов PhD и 7 магистрантов. Из них 5 докторантов PhD и 6 магистрантов в 2014 г. поступили в магистратуру и докторантуру PhD НИИ КН МОН РК совместно с КазНУ им. аль-Фараби на базе «Ғылым ордасы» в рамках проекта интеграции науки и образования.

В Институте на 2012–2014 годы по приоритету «Интеллектуальный потенциал страны» выполняется 24 НИПа в рамках грантового финансирования, ведется работа в рамках междисциплинарной научной программы «Ғылыми қазына», проводятся исследования в рамках Тематического плана по научному сопровождению Стратегии «Казахстан-2050» на 2013–2015 годы.

Сотрудниками издаются монографии и научные статьи по вопросам политики, науки, образования, культуры, религии, казахской и мировой философии. Научные публикации сотрудников Института востребованы в научных рейтинговых изданиях ближнего и дальнего зарубежья.

В рамках программы «Культурное наследие» Институтом изданы собрание сочинений «Аристотеля Востока» – аль-Фараби (10 томов),

«Мировое философское наследие» (20 томов), а также «Философское наследие казахского народа» (20 томов).

Издаются два журнала: «Адам әлемі» (с 1999 г.) и «Аль-Фараби» (с 2003 г.), рекомендованных Комитетом по контролю в сфере образования и науки МОН РК. Институт располагает собственным сайтом на трех языках: казахском, русском и английском.

Институт регулярно проводит международные научные конференции, круглые столы, семинары, дискуссионные площадки, в которых принимают участие казахстанские и зарубежные ученые. Институт тесно сотрудничает с крупнейшими научно-исследовательскими центрами России, Белоруссии, Азербайджана, Кыргызстана, Китая, Германии, США, Турции, Ирана, Узбекистана, Таджикистана и других стран.

На базе Института философии, политологии и религиоведения проходят стажировку и исследовательскую практику магистранты и докторанты PhD ведущих казахстанских высших учебных заведений, таких, как КазНУ им. аль-Фараби, КазНПУ им. Абая, КазУМОиМЯ им. Абылай хана, МАБ и др.

В Институте созданы все необходимые условия для профессиональной работы и научного роста сотрудников.

Более подробную информацию об Институте философии, политологии и религиоведения можно получить по адресу:

Республика Казахстан, 050010  
Алматы, ул. Курмангазы, 29 (3 этаж)  
Тел.: +7 (727) 272-59-10  
Факс: +7 (727) 272-59-10  
E-mail: iph@iph.kz  
<http://www.iph.kz>

## **Information about the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies of Committee Science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan**

The Institute was established in February 1999 on the base of established in 1958 the Institute for Philosophy and Law, and the Institute for Philosophy in 1991. By the Decree of Kazakhstan Government in 31 May, 2012, Institute was renamed to Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies.

The main objectives of the Institute as a public research institution are conducting of philosophical world outlook, philosophical-methodological, political studies, religion studies and sociological studies aimed at social-cultural and social-political development and strengthening the independence of Republic of Kazakhstan, development its intellectual and spiritual-moral potential.

Institute of Philosophy, Political Science and Religion Studies is a highly skilled scientific research center. Institute has a three key directions that define its structure: philosophy, political science and religion studies. Currently, scientific research works is conducted by 1 Academician, 2 Correspondent Member of the National Academy of Science of RK, 21 Doctors of Science, 12 Candidates of Science, 3 PhD doctor in Political Science, 13 PhD Students and 7 Master Students. In 2014 5 PhD students and 6 Master's students enrolled in master's and doctoral PhD training programs of SRI CS MES RK in cooperation with the al-Farabi Kazakh National University on the basis of the «Gylym Ordasy» within the frameworks of science and education integration project. 24 scientific-research projects within the framework of grant financing for 2012–2014 years on priority of «Intellectual potential of the country» are being conducted, also the works within the framework of interdisciplinary scientific research program «Gylymi kazyna» are being carried out in the Thematic Plan on scientific support of the Strategy «Kazakhstan-2050» for 2013–2015.

Institute employees publish the monographies and articles on important issues of politics, science, education, religion, culture, Kazakh and world philosophy, etc. The quality of scientific publications of the Institute is determined by the demand for scientific articles in rating' journals of near and far abroad.

Under the «Cultural Heritage» State Program ten-volume collection of works called «Aristotle of the East» – al-Farabi, twenty volumes «World

philosophical heritage», twenty volumes «The Philosophical Heritage of the Kazakh nation», and other books were published by the Institute.

Institute publishes two magazines: «Adam alemi» and «Al-Farabi» recommended by the Committee for Control of Education and Science of RK that been published since 1999 and 2003. The Institute has its own website in three languages: Kazakh, Russian and English.

Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies science regularly organizes international scientific conferences, seminars, round tables, where not only leading Kazakhstani political scientists and philosophers, but also many scientists from foreign countries are participants. Institute has cooperation with scientific-research centers of Russia, China, Germany, USA, Turkey, France, Great Britain, Iran, Azerbaijan, Uzbekistan, Tajikistan, Kyrgyzstan, Belarus and others.

Undergraduate Master's degree and Doctorate students from leading Kazakh universities, such Al-Farabi KazNU, Abai KazNPU, Abylaikhan KazUIR&WL, IAB and others are conducting their research work and are trained at the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies.

The Institute has created all necessary conditions for professional and scientific development of employees.

More detailed information about the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies can be found at:

Republic of Kazakhstan, 050010  
Almaty, Kurmangazy Street, 29 (3rd floor)  
Phone: +7 (727) 272-59-10  
Fax: +7 (727) 272-59-10  
E-mail: [iph@iph.kz](mailto:iph@iph.kz)  
<http://www.iph.kz>

Для заметок

---

---

*Научное издание*

**ИДЕАЛЫ АЛЬ-ФАРАБИ  
И СОЦИОГУМАНИТАРНОЕ РАЗВИТИЕ  
СОВРЕМЕННОГО КАЗАХСТАНА**

Редактор: *Е.Н. Дремкова*  
Компьютерный дизайн и верстка: *Ж.А. Рахметова*

Подписано в печать 21.11.2014. Формат 70×100<sup>1/16</sup>  
Усл. п.л. 14,5. Тираж 500. Печать офсетная.

Отпечатано в типографии «ИП Волков А.И.»  
г. Алматы, пр. Райымбека, 212/1