

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### Литература

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