

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

Развитие философии на территории бывшего СССР, как я уже подчеркивал выше, проходило под знаменем воинствующего атеизма. При этом характерной особенностью большинства исследований была логико-гносеологическая направленность, что обусловило преимущественное развитие когнитивного аспекта философского мировоззрения, в то время как философия, по своему существу, есть рефлексия над мировоззрением, синтезирующая в себе результаты не только познавательного, но и нравственного, эстетического, религиозного отношения к миру. Современная практика независимого развития Казахстана и казахстанской философии показала, что преимущественная ориентация человека на познавательную культуру и рациональность в форме научного знания – существенно важный компонент развития человека, но далеко не единственный. Более того, не будучи дополненным другими важными компонентами развития человека, к числу которых, прежде всего, следует отнести нравственность и духовность, он может привести к деформациям в воспитании человека. Сознательно отбрасывая каждую из ипостасей совокупной культуры, сциентистски ориентированная философия многое потеряла в содержательном плане, поскольку ее исследования в большей степени стали бездуховными,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Литература

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

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