

КАЗАХСТАНСКИЙ ДИАЛОГ
АБУ НАСРА АЛЬ-ФАРАБИ
И МЕРАБА МАМАРДАШВИЛИ

Нысанбаев А.Н., Соловьева Г.Г. (Алма-Ата)

Два великих имени. Две различные эпохи со своими культурными традициями и ценностями. Возможна ли их встреча, их диалог в пространстве культуры?

Такая встреча и диалог безусловно возможны, если принять во внимание, что, расставшись с марксистскими догмами, мы открыли совершенно иной образ аль-Фараби, признав его Первым Учителем Востока, создателем оригинального философского учения, выразившего дух исламской цивилизации и вступающего в диалог с современными философскими концептами.

Два последних десятилетия независимости в Республике Казахстан интенсивно развивается фарабиеведение — с новых мировоззренческих и методологических позиций. В рамках национального проекта «Культурное наследие», инициированного Президентом страны Нурсултаном Абишевичем Назарбаевым, издано десяти томное собрание сочинений аль-Фараби с обширным научным комментарием и вступительными статьями, излагающими итоги многих исследовательских проектов по наследию Первого Учителя Востока. В десяти томник включены не только трактаты, изданные ранее, но и переводы с арабского языка новых трактатов, полученных нами в дар от Каирского университета Египта.

Еще одно крупное событие в области фарабиеведения — перевод с арабского на русский и издание «Книги букв» аль-Фараби, совершенно неизвестного еще российскому читателю текста.

«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 еще не прожитую жизнь.

Именно этот новый, еще не всем знакомый аль-Фараби и через века «вступает в диалог», конечно лишь мыслимый нами с Мерабом Мамардашвили, причем по самым кардинальным философским проблемам, признанным сегодня в мире глобализации чрезвычайно актуальными и востребованными — понимание и взаимопонимание, язык и коммуникация.

И Мераб Мамардашвили всегда был в принципе готов вступить в заинтересованный диалог с восточной философией, которая содержит, по его словам, величайшие сокровища мысли — в ней закодировано нечто сокровенное, еще не раскрытое, недоступное и недостижимое.

Два мыслителя — Абу Наср аль-Фараби и Мераб Мамардашвили — «встречаются», таким образом, в пространстве межкультурного диалога.

Тема взаимопонимания для аль-Фараби — не второстепенная, но ключевая, причем в двух смыслах. Во-первых, восточный мыслитель, как никто другой в арабоязычном ареале, осуществляет объективный «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, как бы 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, порождаемая энергией взаимопонимания и диалога.

Во-вторых, взаимопонимание — одна из основных категорий целостного онтологического концепта аль-Фараби. Предпосылкой взаимопонимания в его учении является пребывание в общем поле духовности. Исходной «клеточкой» социального целого признается не отдельный индивид, не «я», но единство «я» и «ты», т. е. «мы», достигаемое через Первосущего. Добродетельный город подобен совершенному здоровому телу, все органы которого помогают друг другу с тем, чтобы сохранить жизнь живого существа и сделать ее наиболее полной. Обще-

ние, 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.

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 города «помогают друг другу в достижении последнего совершенства, т. е. высшего счастья»¹.

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 иную социально-онтологическую модель, где условием счастья одного является счастье всех остальных, т. е. осуществляется некая духовная солидарность. «Ты» — не просто «другой», познаваемый только в отношении к моему «я». «Ты» имеет исключительную ценность.

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 богатств, стяжанием почестей, славы и власти. Аль-Фараби четко различает типы общения и диалога: функциональные, прагматические, скользящие по поверхности бытия и глубинные, мы бы сказали, экзистенциальные, связанные с совместной духовной деятельностью и поисками обретения духовной сущности в процессе взаимопонимания.

Со-равность «я—ты», изначальность «мы» в добродетельном городе достигается совместными усилиями в поисках «начала»,

¹ Аль-Фараби Абу Наср. Афоризмы государственного деятеля // Социально-этические трактаты. Алма-Ата: Наука, 1973. С. 197.

«конца» и того, что лежит между ними. Начало — это постижение Всевышнего. «Конец — это счастье. То, что находится между ними — это действия, которыми достигается счастье»¹. Духовная основа общения позволяет аль-Фараби предугадать формы подлинного глубинного диалога. В диалоге можно рассматривать «ты» только как средство, игнорируя принципиальную взаимность отношений. Можно пойти дальше и признать другость 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: 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 модернизирующей 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.

И для Мераба Мамардашвили через века проблема понимания — одна из центральных. Что значит понимать? — вопрошает он. Это значит — выйти за пределы самого себя, измениться. Но не будет ли подобный шаг отказом от собственной позиции, от своего внутреннего «я»? А если не изменяться, точка зрения другого окажется недостижимой.

Мераб Мамардашвили решает философский ребус в своем концепте сознания. Дело философа — не воспроизводить мысли других словесно, вербально: что, скажем, думал по определенной проблеме Платон или Гегель. Такой метод, утверждает Мамардашвили, свойственен бесчисленным учебникам и учебным пособиям, которые только отталкивают от философии, вызывая естественное отвращение к казенным формулам и малопонятным мыслительным конструкциям.

Мамардашвили вообще не одобрял подобное «преподавание» философии, да еще негуманитариям — физикам, химикам, биологам. Единственно возможный путь — изучение источников, оригиналов, что доступно далеко не всем и каждому.

Именно в таком изучении оригинала возможна «встреча с автором» — если не пересказывать его мысли вербально, не облекать их в словесную форму, а самому совершить этот же мыс-

¹ Там же. С. 198.

лительный акт, оживить мысль, решиться на нелегкий эксперимент. Только тогда и возможно понимание, к примеру, Платона, когда мы совершим те же мыслительные акты, что и сам Платон.

Мамардашвили не устает повторять, что понимание возможно лишь в том случае, если от словесного переложения мысли мы переходим к самому акту ее рождения. Это мгновенная вспышка сознания, пронизывающая собой все остальные акты и придающая всем им смысл. И только то, что мы сами создаем, мы можем далее проанализировать.

И он приводит свое любимое сравнение с нотами. Вот перед нами нотная запись симфонии. Но это еще не живая музыка, способная тронуть нашу душу. Требуется самое важное — живой акт исполнения. Так и с мыслью. Мы должны исполнять ее акты сами. «Ведь мысль существует только в исполнении, как и всякое явление сознания, как и всякое духовное явление»¹.

Мамардашвили называет философский акт событием, которое позволяет состояться нам как мыслящим. И действительно, это событие, если вспомнить, что по большей части мы заняты усердным переложением мыслей в их вербальном обрамлении — в статьях, диссертациях, докладах.

Акт философской мысли предполагает обязательное обращение к другому, к собеседнику, т. е. понимание подразумевает взаимопонимание: обязательно должен быть тот, к кому мысль обращается, — иначе акт ее рождения просто не состоится! Если же такого другого нет рядом, то следует взглянуть на свою мысль глазами предполагаемого другого. Коммуникация необходимо включается в философский акт.

Но как возможно посмотреть на себя глазами другого? Надо выйти из привычной ситуации, отстраниться от обыденного, будничного, оказаться в иномирии — что напоминает феноменологическую редукцию Гуссерля. «Этим иным, или другим миром, может быть другой человек, другая точка зрения, другая перспектива, вообще другой мир или другой космос»². Человек, как белка в колесе, втянут в круговорот будней. И как белка может соскочить с колеса, так и человек может вырваться из привычного круга вещей — сравнение самого Мамардашвили.

Та мысль, которая не имеет в виду собеседника, просто не промысливается, настаивает Мамардашвили: надо найти дру-

¹ Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1992. С. 21.

² Там же. С. 42.

гую точку зрения, другое пространство, где мысль могла бы возникнуть, где мог бы состояться акт философского мышления — уже другим человеком. Философия — «это публичное сознание, то есть сознание, которое нельзя не высказать, сознание — вслух»¹.

Через всех нас, людей, проходит ток коммуникации, и важно, чтобы в точках, где сосредоточено наибольшее напряжение тока, мы сумели сделать усилие — усилие мыслить и понимать. Что происходит при общении? — вопрошает Мамардашвили. Чисто рациональные процедуры, даже герменевтические, не объясняют, почему оно в одном случае может состояться, а в другом — нет. Возможно, кроме стрелы времени, направленной от жизни к смерти, существует нечто, о чем догадывался уже Платон, — движение от смерти к жизни, заключающее в себе те недоступные пока для нас возможности понимания.

Философ не призван что-либо опровергать, кому-либо угрожать, высказывать почтение или писать плановые проекты на заданные темы и к определенному сроку. «Поэтому и говорят о задаче философии: «Не плакать, не смеяться, но понимать»². Понимать себя и других.

В этих размышлениях Мамардашвили мы улавливаем активную переключку с мыслями и идеями аль-Фараби, для которого проблема понимания и взаимопонимания, как мы уже сказали, была одной из ключевых. Их сближает также, несмотря на тысячелетие, их разделяющее, — убежденность, что понимание возможно только через язык и посредством языка.

Прежде всего укажем на парадоксальное обстоятельство: задолго до современной эпохи аль-Фараби описывает характеристики языковой реальности, которые она обрела в эпоху коммуникативных технологий. Это объясняется особенностями восточного типа культуры, где языку всегда отводилась совершенно другая, нежели на Западе, роль.

Так, 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». Абсо-

¹ Там же. С. 32.

² Там же. С. 58.

лютность 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, не только высказывая мысль об «онтологичности» языка, но и демонстрируя метод сравнительного языкознания. Эти высказывания напоминают идеи Мамардашвили о том, что любой язык подразумевает определенный жизненный мир.

Вопреки западной традиции, превозносившей в деле понимания и взаимопонимания логику и рациональные процедуры, восточный мыслитель 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 изначальными его мудрецами и установителями, они были теми, кто [заново] вернул язык этому народу»¹. Обратим внимание, что мудрецами аль-Фараби именует раторов, знатоков языка, а не логиков, знатоков силлогистики. Язык, следовательно, это та форма общения, в которой осуществляется связь и взаимопонимание поколений.

Все умопостигаемые идеи, высказывания, посылки и умозаключения, утверждает аль-Фараби, являются изначальными речевыми, «изначально речевое является предшествующим»². 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 все-таки возоблада 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, его особая многозначность, многоцветность, нагруженность смыслом. Этот факт был установлен только в классическом дискурсе. Мераб Мамардашвили вместе с другими настаивал на том, что между словом и понятием существует тесная связь, поскольку изначально сам язык сравнивает и обоб-

¹ Аль-Фараби Абу Наср. Книга букв. Алматы, 2005. С. 2.

² Там же. С. 3.

щает, т. е. само слово выполняет функцию понятия, но в особом смысле, как метафора, аналогия, метонимия.

Уже в свою далекую эпоху аль-Фараби обсуждает проблему, которая стоит сегодня на повестке дня: взаимодействие языков, его значения для общения и взаимопонимания народов. Характерно, что восточный мыслитель озабочен сохранением языкового своеобразия и своеобразности народов, вступающих в процесс общения. Он замечает: 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»¹. В эпоху глобализации, правда, этот тезис утрачивает свою силу: всюду середина, всюду центр, всюду периферия. Чтобы сохранить языки и культуры, требуются иные усилия, иные меры.

Тысячелетие назад аль-Фараби писал о разнообразных языковых формах, связанных с особенностями общения и взаимопонимания. Речь, с которой один человек обращается к другому, 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»². Различные виды обращения вызывают различную реакцию того, к кому 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. «Востребованность [со стороны] другого — это прежде всего его ответ»³.

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 пу-

¹ Там же. С. 4.

² Там же. С. 7.

³ Там же. С. 10.

блики» во всех обсуждаемых им проблемах. «Ясно, что простые люди и [широкая] публика предшествуют по времени знати. Общие знания, являющиеся началом всеобщего мнения, предшествуют по времени практическим искусствам и тем знаниям, которые специально связаны с каким-либо видом искусства»¹.

Взаимопонимание достигается, согласно восточному мыслителю, не просто толкованием слов, но толкованием универсалий, т. е. выяснением смысла, что ведь и признается сегодня 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»².

Актуален опыт сближения герменевтики и риторики. Традиционным считается взгляд, согласно которому аль-Фараби приписывает 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; 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 имеет в виду 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.

¹ Там же.

² Там же. С. 12.

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)»¹. Эта позиция аль-Фараби приближается к тезису Мамардашвили: 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.

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, сравнивая 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 доказательствами средствами»².

И Мераб Мамардашвили исключительное внимание уделяет проблемам языка и коммуникации.

Хотя он большую часть жизни работал в условиях идеологического диктата, он сумел, вопреки обстоятельствам, состоять как самостоятельный, независимый мыслитель с ярким философским дарованием и обратиться к темам и проблемам,

¹ Там же. С. 13.

² Там же. С. 26.

наиболее актуальным в мировом философском дискурсе. Мамардашвили подчеркивал, что исходным пунктом его поисков были классические, картезианские размышления, но в то же время он подключился к переосмыслению природы философского знания, к разработке новых подходов к сознанию и языку, продолжая усилия Ницше, Фрейда, теоретиков феноменологии, Витгенштейна. Мамардашвили удалось выйти на самый передний край современных философских исканий.

Проблема языка занимала лучшие философские умы XX века и решалась она неоднозначно в различных философских направлениях. То, что говорит о языке Мамардашвили, как ни парадоксально, по смыслу очень родственно высказываниям на эту тему аль-Фараби.

Во-первых сознание вслух всегда подразумевает свершение посредством языка. Мы не только сообщаем нечто другим с помощью языка, но и сами уясняем свое сознание подобным образом. «Вне языка (в широком смысле этого слова), вне конструкции он (философ. — А.Н., Г.С.) даже не узнал бы о том, о чем он думает»¹. Язык, следовательно, по мысли Мамардашвили, живая ткань мысли, сознания.

Во-вторых, язык первичнее наших философских конструкций. Мы вопрошаем: что есть жизнь, причина, субстанция, пытаюсь уловить мир в эти категориальные сети. Это как бы разновидность охоты на зверей под названием «субстанция», «причина», «время», иронизирует Мамардашвили, ссылаясь на Зураба Какабадзе. Но уже до нашей охоты в самом языке «существует некоторое потенциальное вербальное присутствие философской мысли»², т. е. язык уже философствует, дает определенное понимание и мира, и субстанции, и причины.

В-третьих, акты мысли и понимания требуют усилий для того, чтобы самостоятельно пережить и новые, и уже известные истины. «Эта напряженность свободного усилия и есть то, что называется силой языка, которая предполагает внутреннее действие над самим собой и, кроме того, публичность, сообщаемость другим о нашем участии в тайне человечества»³.

В философии, как и в поэзии, остается нечто невысказанное, недоступное, выходящее за рамки понимания и мысли самого

¹ Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1992. С. 33.

² Там же. С. 16.

³ Там же. С. 394.

философа. Так случилось и с аль-Фараби, и тысячелетие спустя — с Мерабом Мамардашвили, тонким, проникательным, глубокомысленным философом, обладавшим ярким философским темпераментом, избравшим свой уникальный путь через страдание и личностный опыт переживания жизни.

Но самое важное, что сближает позиции Абу Насра аль-Фараби и Мераба Мамардашвили, — понимание ими человека и его предназначения. А человеческое предназначение следующее: «...исполниться в качестве Человека. Стать Человеком...» — утверждает Мамардашвили, как бы следуя призыву аль-Фараби, идущему из далекого прошлого. Этот призыв — к взаимопониманию и взаимосогласию эпох и цивилизаций, народов и культур, что только и может стать нашим спасением в беспокойную, полную тревог и опасностей современную эпоху.

Воспоминания
