

FƏLSƏFƏ VƏ TARİX
ФИЛОСОФИЯ И ИСТОРИЯ
PHILOSOPHY AND HISTORY

ГАЛИЯ КУРМАНГАЛИЕВА (Казхстан)*

ФИЛОСОФИЯ АЛЬ-ФАРАБИ КАК ФЕНОМЕН ДИАЛОГА
КУЛЬТУР

Резюме

В статье рассматривается философия великого тюркского мыслителя аль-Фараби, как результат межкультурной коммуникации и синтеза разных культурных миров. Автор показывает, что аль-Фараби является приверженцем диалоговой стратегии культуры, обусловленной полемическим характером исламского средневековья, и раскрывает фарабиевское понимание диалога в качестве глубинной онтологии общения с Богом и средства постижения истины.

Ключевые слова: аль-Фараби, диалог, коммуникация, исламская полемика, истина.

Когда мы задумываемся о роли и значении личности в философии и шире – в культуре, то непременно задаемся вопросом, что значит быть личностью, а также размышляем над тем, что делает творчество того или иного мыслителя феноменом в философии и культуре и заставляет современность обращаться к прошлому?

Прошлое и настоящее – две точки отсчета и опоры в движении к будущему. Они взаимосвязаны друг с другом и содержательно решают смысложизненные проблемы бытия человека, задавая тем самым вектор и эталон человеческого развития. Они – стороны диалогического пространства, дающего возможность состояться диалогу культур прошлого и настоящего, реализовать в нем стремление и потребность понять друг друга через своеобразие, инаковость и неповторимость, но вместе с тем взаимно изменяясь в диалоге друг с другом.

Явленность чего-то значимого, отвечающего смысложизненному вопрошанию человека и его жизнедеятельного созидания, проявленная и высвеченная проекция того, каким должен быть мир и человек в этом мире

*Институт философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук. E-mail: galiya2206@gmail.com

и есть то главное, что позволяет обнаружить значимость философа и его духовно-интеллектуальных поисков в культуре. Поэтому личностью в философии – в этом вечном процессе вопрошания – становится мыслитель, отмеченный печатью нахождения значимых, универсально-всеобщих решений и ответов на вечные и открытые вопросы.

Вместе с тем представитель философии, ставший феноменом в философии и культуре, будучи уникально-всеобщей явленностью смысла и предназначения человека в мире, рождается в определенных конкретно-исторических и жизненных условиях. Он творит в особой духовно-нравственной, интеллектуальной и социально-политической среде, обусловленной сложившимися формами общения, поведения и традиции, и это подводит нас к тому, чтобы задуматься над тем, что же такое происходит в жизнедеятельности этой личности, что делает ее способной выходить за рамки конкретно-исторической определенности и становиться вне времени, пространства и культурных границ? Очевидно, что этому способствует совокупность разнообразных факторов, которая создает благоприятную ландшафтную среду для произрастания такого рода личности.

Рассмотренный в данном контексте процесс становления личности аль-Фараби побуждает акцентировать наше внимание на такой важной характеристике той среды, что благоприятствовала его творческому становлению, как синтез разных культур и их взаимодействие, межкультурное общение. Будучи всегда на острие межкультурного взаимодействия, тонко чувствуя богатство общения разнообразных культур, аль-Фараби стал значимой и знаковой личностью в философии прежде всего потому, что реализовал в философии стратегию межкультурного диалога, поняв его онтологический, универсально-ценностный характер и оттенив его методологическое значение.

Абу Наср Мухаммад ибн Мухаммад ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби ат-Турки (870–950 гг.) родился в Отрарском оазисе (древнее название – «Округ Фараб», или «Отрар»), находящемся в настоящее время на территории современного Южного Казахстана. Отрарский оазис играл важную торговую и культурную роль на Великом Шелковом пути. «От Отрара, – пишут К.М.Байпаков и Н.О.Алдабергенов, – по Арыси шли дороги к Таразу, Баласагуну и далее в Восточный Туркестан; по Сырдарье вверх издревле проторенный путь вел в Шаш, Согд и потом к Мерву и Нишапуру, Кабулу, Герату и в Индию; вниз дорога направлялась в Приаралье и на Урал; на Запад через Кызылкумы путь вел в Хорезм, а оттуда – в Поволжье, на Северный Кавказ, Причерноморье и в Византию» [1.С.18].

Считается, что здесь аль-Фараби получил основы научных знаний, поскольку Отрар в IX–X вв. был крупным политическим и культурным центром. Именно здесь, полагают казахстанские исследователи, аль-Фараби проникся духом тюркской культуры, ее ценностным содержанием и мировоззренческими ориентирами. Отсюда, движимый жаждой знаний, он отправляется в центры культурной жизни халифата, особое место среди которых занимал Багдад. Крупный исследователь наследия аль-Фараби

М.М.Хайруллаев в свое время отмечал, что аль-Фараби до своего отъезда побывал в Шаше, Самарканде, некоторое время учился в Бухаре, а по пути в Багдад побывал в городах Ирана, среди которых были Исфahan, Хамадан, Рей и другие [2.С.43]. Последние годы своей жизни аль-Фараби провел в Алеппо и Дамаске. Все это говорит о том, что географическое и культурное разнообразие, с которым соприкасался уже в молодые годы аль-Фараби, подготавливало почву для формирования инокультурных влияний, широты и универсальности его философско-мировоззренческих позиций.

В Багдаде аль-Фараби активно приобщается к научно-познавательной деятельности, изучает различные языки. Согласно сведениям, оставленным известным биографом Ибн Халликаном, аль-Фараби знал более 70 языков, что безусловно следует рассматривать как метафору. Однако в этом прочитывается и другое. Полиязычность – свидетельство культурного богатства и культурной разносторонности, так как язык позволяет понять сердце и душу другой культуры.

Находясь в эпицентре духовно-интеллектуальной и культурной жизни, аль-Фараби постигает теоретические науки, обнаруживая в философии своих предшественников ориентиры магистрального общечеловеческого пути развития, которые его культура открыла благодаря ниспосланному Мухаммеду Откровению. Поставив целью своего интеллектуального труда открытие пути к счастью, аль-Фараби осваивает богатство культуры и знания, которым владела его эпоха. Это было время, когда формирующаяся исламская культура, впитывавшая и переплавлявшая разнообразие многих культурных влияний, создавая новое, ранее не известное мировой культуре, осознала и пыталась понять себя через иное, через культуру прошлого и творящегося настоящего. Вглядываясь в культурные миры древней Греции и Рима, Византии и Персии, Индии, исламская культура выстраивала собственную стратегию развития, формировала новое национальное самосознание.

Мировоззрение каждого человека является системой духовно-практического освоения действительности, в которой в совокупности представлены знания и убеждения, нравственные идеалы и ценности, выработанные в пределах культуры, которой они были обусловлены. Тюркская культура, представителем которой по рождению являлся аль-Фараби, выработала свои мировоззренческие универсалии и ориентиры, принципы бытия и ценности. Данные ценности на раннем этапе определяли личностное становление аль-Фараби.

Это стало основанием для современной интерпретации его творческого наследия как неотъемлемой части тюркской культуры, получающей все большее распространение в Казахстане. Длительное замалчивание в силу политических и идеологических факторов, а также господствовавших европоцентристских установок в отношении философии, рассматривавшейся в качестве феномена лишь только западной культуры, имело своим последствием утверждение об отсутствии у тюркских народов, в том

числе и у казахского, философии. Она заменялась понятиями «общественная мысль», «общественно-политическая мысль» и т.п.

Такая мировоззренческая установка, усиленная идеологической борьбой с идеями «пантюркизма», фактически привела к забвению многих страниц тюркской истории и культуры, что парадоксальным образом выразилось в Казахстане отсутствием как понятия «тюркская философия», так и «казахская философия», соответственно их содержательного наполнения. Но с обретением независимости, государственного суверенитета Казахстана, тюркская философия входит в орбиту философских исследований, вызывая все больший исследовательский интерес.

Предпринятая в последние годы казахстанскими учеными попытка интерпретировать философию аль-Фараби в тюркском ключе имела своим результатом обоснование ее свободомыслия и отличия от ортодоксальных течений исламской философии именно тюркским мировоззренческим истоком, который был обусловлен номадической духовно-нравственной парадигмой [3.С.62-64]. Казахстанские исследователи подчеркивают, что вопрос о тюркском истоке философии аль-Фараби, как любой сложный вопрос, неоднозначно и по-разному решается в литературе. Тюркское влияние обнаруживается одними авторами в космологических взглядах мыслителя [4;5], другими – в ментальных архетипах и в характере мировоззрения, но в большей степени в социально-политических взглядах, в его идеале общества и человека, учении о счастье [6;7]. Эти положения, полагают они, находятся на пересечении и встрече тюркского, исламского и античного культурных миров, их мировоззрений.

Таким образом, трактуя философию как феномен культуры, рожденный ее условиями, мы должны подчеркнуть, что философия относится к тем духовным феноменам, сущность которых во всей полноте раскрывается в контексте содержательного богатства рождающей ее эпохи. Но при этом необходимо учитывать, что явления духовной культуры, определенным образом связанные с социально-экономическими условиями жизнедеятельности общества, далеко не всегда и во всем объяснимы ими. Рассматривая философию лишь только с точки зрения ее социально-экономических предпосылок и условий, мы тем самым лишаем ее жизненной энергии, «души», не всегда и во всей полноте объясняемой материально-производственными и экономическими факторами. Понять философию и философские идеи невозможно без обращения к внутреннему опыту самой культуры, без знания психологии, быта и нравов, религии, факторов бессознательного характера и других особенностей, характеризующих жизнь этноса или общества. В силу этих причин тюркская духовно-нравственная парадигма обоснования истока философского мировоззрения Абу Насра аль-Фараби, открывая новые страницы библиографической базы фарабиеведения, актуальна на современном этапе исследовательских ожиданий и предпринимаемых новых решений.

Духовное наследие аль-Фараби формировалось и развивалось на протяжении всей жизни, определяясь с точки зрения мировоззренческих

условий и идейных истоков влиянием разных культур. Сложный комплекс разнообразных культурных взаимодействий, сложившийся в средневековую эпоху, был переплавлен исламским мировоззрением и одухотворен им. Эпоха аль-Фараби характеризовалась культурным разнообразием и сотрудничеством представителей различных культур, которые совместно трудились на благо исламской цивилизации. В ней приумножились под одухотворяющим влиянием ислама разнородные элементы ближневосточной, североафриканской, древнегреческой и древнеримской культур.

Это наиболее ярко проявилось в процессе освоения исламской культурой высоких завоеваний предшествующих культур, в частности в развернувшемся с особой интенсивностью переводческом движении. Выдающаяся плеяда замечательных переводчиков трудилась над изучением и введением в духовную культуру исламского мира философских, математических и естественнонаучных произведений предшествующих эпох и других народов. Благодаря этому движению, недооценивать которое не позволяет история, а переоценивать - современность, духовно-интеллектуальная культура исламского средневековья получила значительный импульс в своем развитии, обретя особое своеобразие.

Переводы, повлекшие за собой внедрение в исламский дискурс философских взглядов представителей иных культур, потребовали выработки соответствующего отношения к ним со стороны исламской культуры и зародившегося философского знания. Они также способствовали вовлечению в исламское умозрение новой аргументации и новых способов постижения истины. Поскольку средневековая культура была культурой Слова, культурой Книги и Коранической Истины, открывавшейся человеку через прочтение Божественного Слова, она отличалась разным прочтением Священного текста, своеобразно выразившимся в различных способах интерпретации Коранического Слова.

Об этом свидетельствуют трактаты аль-Фараби, в которых отразилась полемическая атмосфера духовно-интеллектуальной жизни исламского средневековья и разнообразие ее направлений. Так, например, в трактате «Об общности взглядов Божественного Платона и Аристотеля», «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» и других мы находим глубокую философскую рефлексию аль-Фараби над различными способами аргументации и достижения истины, имевшими место как в средневековой исламской культуре, так и в античной. Оппоненты или приверженцы взглядов аль-Фараби являются участниками философского дискурса мыслителя, отличавшегося лаконичностью и точностью стиля, умением всесторонне рассмотреть предмет. В его текстах, написанных не в форме диалога, происходит диалог и ощущается постоянно присутствие другого, они полемичны, в них постоянное обращение к тому или иному источнику, взгляду, точке зрения. Из общения с современниками и предшественниками, критического осмысления их взглядов рождалась и философская позиция самого аль-Фараби.

Он стал представителем тех интеллектуальных кругов исламского общества, которые глубоко постигали философскую мысль своих предшественников в лице натурфилософов, софистов, Платона и Аристотеля, а также представителей неоплатонизма, стоицизма, эпикуреизма и скептицизма. Следуя рационалистической традиции мутазилитов и вступая в полемический диалог с другими направлениями философской мысли ислама, такими, как калам, суфизм, философия Абу Насра аль-Фараби способствовала самостоятельному и самобытному развитию исламской философии, осознанию ею своих собственных задач и собственного статуса в культуре.

Философское творчество мыслителя, созданное на основе и посредством изучения творений философов античного мира, дало основание считать аль-Фараби последователем Аристотеля и квалифицировать в качестве представителя «восточного перипатетизма». Так возникла наиболее распространенная характеристика философских взглядов мыслителя, интерпретирующая его творчество в античном ключе и с точки зрения европоцентристского взгляда на возникновение философии. Она же позволила, утверждая, что аль-Фараби был прекрасным знатоком и комментатором трудов Аристотеля [8.С.20], рассматривать комментирование лишь как повторение и озвучивание уже ранее известного, требуя от лица, произносящего слова своего предшественника, лишь их аутентичной передачи.

Отсюда же проистекала оценка творчества и других представителей исламской философии и науки, в частности Ибн Сины, Ибн Рушда, в качестве знатоков Аристотеля, его комментаторов и истинных передатчиков высоких образцов античного знания, и всей исламской средневековой культуры, как промежуточной фазы между античной и ренессансной культурами, уподобляемой олимпийскому факелу, где философия восточных перипатетиков являлась лишь простым повторением и подражанием древнегреческой философии.

Зададимся вопросом: что собой представляет комментирование? И уже при первом приближении к исследованию этой темы можно констатировать, что речь идет о философской коммуникации между различными философами и философскими системами, учениями, где определенная позиция и определенные тексты подвергаются осмыслению, изложению, переводу в иную культурную, языковую, историческую среду, где осуществляется диалогическая и герменевтическая коммуникация. При этом следует подчеркнуть, что эта коммуникация реализуется через две взаимосвязанные функции – функцию апологии, защиты определенных положений, принципов, оценок и установок и функцию критики, опровержения этих положений, принципов, оценок и установок.

На самом деле вопрос о «комментаторстве», «эkleктизме» аль-Фараби и других представителей исламской философии является частью дискуссионной проблемы о самостоятельном статусе философии на исламском Востоке, о признании аль-Фараби самостоятельным философом, о

характере и стиле философствования в исламской культуре и т.д. Круг этих вопросов рождает многообразную палитру историко-философских и современных исследований, где благодаря критической рефлексии, последовавшей в первую очередь от представителей исламской философии в адрес западного ориентализма [9.С.7-10; С.42-60], данная точка зрения уступает место иной трактовке места и значения восточного перипатетизма, как и всей исламской философии.

Творчество аль-Фараби и его последователей рассматривается не как подражание и слепое следование Аристотелю, о чем предупреждал сам аль-Фараби, говоря, что любовь к Аристотелю, как и подражание ему, не должны быть предпочтительнее истины или доходить до ненависти и желания во всем его опровергать, а рассматривается как самостоятельное знание, необходимым условием которого является историческая процессуальность и критическая рефлексия по отношению к ней. Для аль-Фараби очевидно, что предметной областью философии является общезначимое знание, знание, складывающееся исторически и включающее в себя все, что говорили об этом предшественники.

По всем его основным произведениям видно, что изучению той или иной проблемы с необходимостью должно предшествовать изложение точек зрения всех тех, кто уже высказывался по ней, так как полное определение и философское обоснование, считал он, «достигается путем доказательства и объединения», а «ближайший и надежнейший путь для достижения определения есть поиск всего характерного и общего в сущности и субстанции данного предмета» [10.С.55-56]. Умозрительный способ рассмотрения, к которому, несмотря на близость к практике эксперимента и естественнонаучной методологии, все же тяготел восточный перипатетизм, обуславливал поиски истинности в сфере мышления, ибо восточные перипатетики считали, что только мышление, осуществляемое по правилам логики, является истинным путем достижения знания о предмете. Мерилом же и инструментом такого поиска являлся разум.

Разум, отмечает аль-Фараби, обладает способностью синтезировать, соединять, обобщать и, следовательно, создавать всеобщие суждения и понятия, которые в силу их всеобщности необходимо принимать за истинные. «Знай, – подчеркивает мыслитель, – что суждение об общем, покоящееся на индукции частных, находит столь прочное подтверждение в природе вещей, что от него нельзя отказаться, нельзя удержаться или избавиться ни в одном вопросе, будь то в знаниях, мнениях и убеждениях, религиозных законах и праве или в гражданском общежитии и в вопросах жизни» [10.С.46]. «Компиляцию» или «комментирование» аль-Фараби при таком подходе следует рассматривать как особенную форму умозрительного способа философствования, где мышление делает предметом своего исследования саму мысль в ее историческом движении.

Таким образом, для аль-Фараби определяющим стал подход, явившийся закономерным следствием развития умозрительного метода познания, когда философское сознание в качестве исходного эмпирического

материала использовало предшествующие философские учения, которые объединялись в единую систему по принципам логики. Поэтому такое согласование не было ни компиляцией, ни эклектикой, ни простым пересказом древнегреческих классиков. Оно было пониманием философии через самое себя, причем в качестве такой философской традиции, которая логически обосновывает в себе богатство всеобщего, родового мышления.

Межкультурное взаимодействие в золотой век исламской культуры выразилось также «в изобретении и усердном изучении сравнительного богословия» [11.С.44]. Эта очень важная особенность в духовно-культурной атмосфере средневекового ислама определила развитость культурных условий для осуществления диалогической формы общения. Поиски ответов на вопросы нравственного воспитания, связи нравственности, просвещения и познания находили свою реализацию через диалог разных культур и конфессий. Аль-Фараби в этом контексте занимается решением вопроса об отношении философии к религии, их способности быть мировоззренческой силой и идеологическим регулятором общественно-политических процессов. И в русле своей диалоговой стратегии и культуры вопроса их сосуществования и взаимодействия, рассматривая и ту, и другую как два способа постижения истины, доступные один – для широких кругов общества и обыденного сознания, другой – для образованной и в этом смысле элитарной его части.

Проблема диалога занимает важное место в философском мировоззрении аль-Фараби и составляет методологическое ядро его философских взглядов, нашедших воплощение в основных его трактатах, но прежде всего, в трактате «Диалектика», где исследуется полемическое искусство, выражающее стремление разных сторон найти истину. Трактат аль-Фараби «Диалектика» начинается с определения, характеризующего диалектику как беседу, проходящую в виде вопросов и ответов и преследующую цель достижения истинного знания путем построения правильной, доказательной аргументации, которая не приводит к противоречию [12.С.361-362]. Но такое понимание диалектики проистекало не только из того, что он добросовестно изучал и прекрасно владел текстами древнегреческих классиков, но прежде всего из запросов эпохи, многочисленные дискуссии которой исторически были неотъемлемо связаны с рассуждениями, размышлениями и интуитивными прозрениями. – словом, поисками истины.

Его обращение к греческой мудрости, попытка изложить философию древних не есть пересказ основных положений древнегреческих мыслителей, а историко-философский подход и методологическое средство решить проблемы своего времени, так как философия и есть самая высокая форма постижения божественного, что было открыто уже в глубочайших рассуждениях Платона о божественном. Аль-Фараби своей позицией утверждает принципиальную важность диалоговой стратегии, в которой он рассматривает разные способы постижения истины – риторический, софистический, диалектический, аподейктический – не только как логические способы обоснования истины, но и как способы, каждый со своими особенностями,

используемые в формировании мировоззренческих ориентиров человека. Они также используются как идеологические регуляторы общественно-политической жизни общества и способы идеологического воздействия на общественное и индивидуальное сознание, которые рассматриваются аль-Фараби в его «Добродетельном городе».

Однако, аль-Фараби исследует диалектику не только в качестве методологического средства познания, но и углубляет ее онтологическим пониманием диалога. Ведь в средневековой исламской культуре диалог – это не только средство познания, логический метод постижения истины, а глубокий пласт бытия человека, верующего в Бога, в разговоре с которым он не просто вступает в пространство личностного общения, зная, что будет услышан, но изменяется как личность, поскольку несет в себе одухотворенное нравственное начало. Диалог-общение с Богом, как и само постижение этого трансцендентного начала, ставят перед человеком новые смыслы, цели и задачи во всех сферах его жизнедеятельности, поэтому такой диалог – это постоянное конструирование нового смыслообразования человека.

Проникаясь и осознавая постоянную связь с Богом, человек обретает подлинное бытие и постигает через это божественный порядок. Однако понимание предполагает и подготовленность к пониманию, что в условиях разнородного общества с разной степенью образованности и открытости сердца к восприятию Божественного Слова представляло собой проблему, ибо понимание постигающим Божественного Слова было обусловлено его подготовленностью, а она была различна. Именно поэтому аль-Фараби в своих изысканиях справедливо ставит вопрос о способности человека и возможных границах человеческого постижения божественного.

В философских воззрениях аль-Фараби постижение истины рассмотрено как процесс, в котором участвуют разные индивиды с разной степенью устремленности к постижению истины и разной степенью подготовленности к такому постижению. Так, например, жители невежественных городов – ограничены. Они не способны постичь истину иногда даже в первом приближении. Лишь жители добродетельного города, воспитывающие высоконравственные качества души, способны постичь истину. Поэтому процесс обретения истины, а значит и смысла, равносильный обретению подлинного бытия, выступает как процесс, требующий индивидуальных волевых и интеллектуальных усилий, обучения посредством приобретения знаний и воспитания соответствующих этому нравственных качеств человека.

Однако процесс постижения истины не рассматривается аль-Фараби только лишь со стороны постигающего индивида. Он рассматривается им и как процесс, имеющий обратную связь. Индивидуальный процесс постижения истины включается аль-Фараби в единый, общечеловеческий процесс коммуникации и связи с Богом, выступающий в единстве двух его векторов – нисходящего и восходящего. С одной стороны, изреченная и ниспосланная истина, в процессе ее постижения субъектом, пытающимся понять

абсолютное начало, доходит до его субъективности, а с другой стороны, она, пройдя через эту субъективность, вновь возвращается к самой себе, возвышаясь до сокровенных вершин.

Аль-Фараби оставил после себя богатое философское наследие, изучаемое философами Востока и Запада и имеющее устойчивую исследовательскую традицию на исторической родине средневекового мыслителя. Значимость его наследия в философии определяется глубоким постижением аль-Фараби смысла бытия человека, культуры и общества, его способностью быть на острие и в эпицентре решения общечеловеческих проблем. Каждая культура претендует на всеобщность и стремится к ней, равно как и человек без стремления к своей всеобщности не может реализовать себя как индивидуальность. Реализуя себя в философии как индивидуальность, аль-Фараби реализовал своим творчеством диалогическую стратегию понимания и всеобщий запрос человечества в межкультурной коммуникации.

Многогранное наследие аль-Фараби выражает общечеловеческие гуманистические ценности. Они способствуют налаживанию продуктивного диалога между Западом и Востоком, который становится залогом будущего движения человечества к единому сообществу, основанному на взаимопонимании, взаимопомощи и солидарности, о которых говорил аль-Фараби. Поэтому к его идеям познание будет неоднократно обращаться и тем самым вновь и вновь возвращать нас в глубокий и притягательный мир философских изысканий, всегда открытый и не заверченный для пытливых умов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Байтаков К.М., Алдабергенов Н.О. Отрарский оазис. Памятники археологии, искусства и художественных ремесел. Алматы: изд-во «Баур».
2. Хайруллаев М.М. Абу Наср ал-Фараби (873-950). Москва: Наука, 1982.
3. Аюпов Н., Нысанбаев А. Тюркское мировоззрение и ислам // Тюркская философия. Десять вопросов и ответов. Алматы, 2006.
4. Аюпов Н., Нысанбаев А. О тюркской фальсафа // Тюркская философия. Десять вопросов и ответов. Алматы, 2006.
5. Аюпов Н.Г. Доисламские традиции тюркской философии в творчестве аль-Фараби // Наследие аль-Фараби и мировая культура. Алматы, 2001.
6. Телебаев Г.Т. Философия аль-Фараби в контексте традиции существования // Наследие аль-Фараби и мировая культура. Алматы, 2001.
7. Аязбекова С.Ш. Картина мира этноса: Коркут-ата и философия музыки казахов. Алматы: КИЦ ИФП МОРК, 1999.
8. Сеййид Хусейн Наср. Философы ислама: Авиценна (Ибн Сина), ас-Сухраварди, Ибн Араби / Перевод с английского, предисловие и комментарии Р.Псху. Языки славянской культуры: ООО «Садра», 2014.

9. *Ардакани, Ризо Довари. Фараби – основоположник исламской философии. Перевод с персидского А. Абсаликова. М.: ООО «Садра», 2014.*
10. *Аль-Фараби. Об общности взглядов двух философов - божественного Платона и Аристотеля // Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад. Философские трактаты. Пер. с арабского. Алма-Ата: Наука, 1970.*
11. *Меу А. Мусульманский Ренессанс. /Перевод с немецкого, предисловие, библиография и указатель Д.Е.Бертельса. Москва: Издательство «ВиМ», 1996.*
12. *Аль-Фараби. Диалектика // Аль-Фараби. Историко-философские трактаты / Перевод с арабского. Алма-Ата: Наука, 1985.*

Qaliya Kurmanqaliyeva

Əl-Fərabî fəlsəfəsi mədəniyyətlər dialoqunun fenomeni kimi

X ü l a s ə

Məqalədə böyük türk mütəfəkkiri əl-Fərabî fəlsəfəsi mədəniyyətlərarası kommunikasiyanın nəticəsi və müxtəlif dünya mədəniyyətlərinin sintezi kimi təhlil edilir. Müəllif əl-Fərabinin mədəniyyətlərarası dialoq strategiyasının tərəfdarı olduğunu qeyd edir, Orta çağ İslam polemikasına əsaslanan fəlsəfi düşüncəsinə görə dialoqun Haqq ilə ünsiyyət və həqiqəti anlama vasitəsi olduğunu izah edir.

Açar sözlər: *əl-Fərabî, dialoq, kommunikasiya, İslam polemikası, həqiqət.*

Galha Kurmangaliyeva

Philosophy of Al-Farabi as Phenomenon of Dialogue of Cultures

A b s t r a c t

In the article philosophy of the great Turkic thinker Al-Farabi is analyzed as a result of cross-cultural communication and synthesis of different world cultures. The author mentions Al-Farabi as a supporter of the dialogue strategy of culture conditioned by the polemical character of the Islamic Middle Ages, and reveals Al-Farabi understanding of dialogue as the deep ontology of communication with God and as a means of comprehension of the truth.

Key words: *Al-Farabi, dialogue, communication, Islamic polemics, the truth.*