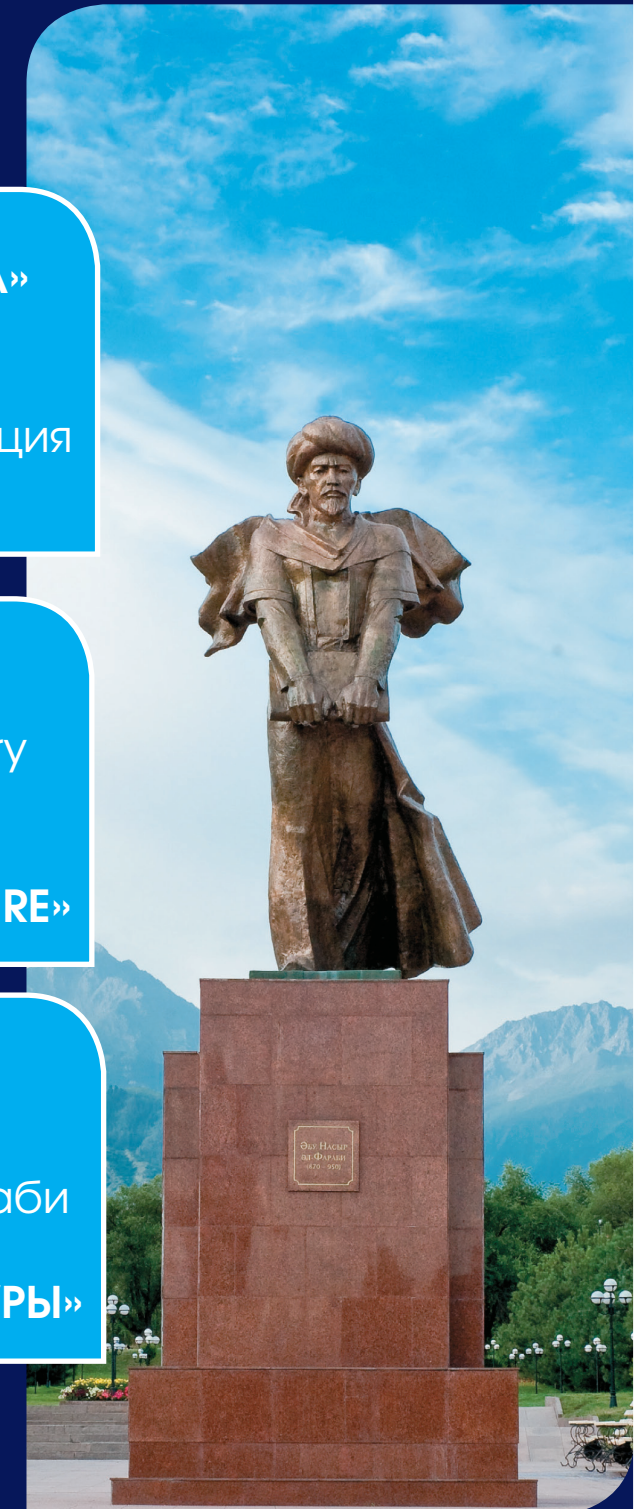


**«ӘЛ-ФАРАБИ ФИЛОСОФИЯСЫ
ӘЛЕМДІК МӘДЕНИЕТ АЯСЫНДА»**
Әбу Насыр әл-Фарабидің
1150 жылдығына арналған
халықаралық ғылыми конференция
МАТЕРИАЛДАРЫ

MATERIALS
international conference
dedicated to the 1150th anniversary
of Abu Nasr al-Farabi
**«PHILOSOPHY OF AL-FARABI
IN THE CONTEXT OF WORLD CULTURE»**

МАТЕРИАЛЫ
международной научной
конференции, посвященной
1150-летию Абу Насра аль-Фараби
**«ФИЛОСОФИЯ АЛЬ-ФАРАБИ
В КОНТЕКСТЕ МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ»**



ISBN 978-601-04-4886-5



9 786010 448865

► www.magkaznu.com



ӘЛ-ФАРАБИ атындағы ҚАЗАҚ ҰЛТТЫҚ УНИВЕРСИТЕТІ
ФИЛОСОФИЯ ЖӘНЕ САЯСАТТАНУ ФАКУЛЬТЕТІ



«ӘЛ-ФАРАБИ ФИЛОСОФИЯСЫ
ӘЛЕМДІК МӘДЕНИЕТ АЯСЫНДА»
Әбу Насыр әл-Фарабидің 1150 жылдығына
арналған халықаралық ғылыми конференция
МАТЕРИАЛДАРЫ

MATERIALS
international conference dedicated to the 1150th
anniversary of Abu Nasr al-Farabi
«PHILOSOPHY OF AL-FARABI IN THE
CONTEXT OF WORLD CULTURE»

МАТЕРИАЛЫ
международной научной конференции,
посвященной 1150-летию Абу Насра аль-Фараби
«ФИЛОСОФИЯ АЛЬ-ФАРАБИ В КОНТЕКСТЕ
МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ»

Алматы
«Қазақ университеті»
2020

*Баспаға әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті
философия және саясаттану факультетінің
Ғылым кеңесі шешімімен ұсынылған
(Хаттама №3, 30.10.2020)*

Пікір жазған

философия ғылымдарының докторы, профессор ***М.Ш. Хасанов***

Жалпы редакциясын басқарған:

философия ғылымдарының докторы, профессор ***Г.Ж. Нұрышева***
философия ғылымдарының кандидаты, доцент ***Ә.Х. Рамазанова***

«Әл-Фараби философиясы әлемдік мәдениет аясында» Әбу Насыр әл-Фарабидің 1150 жылдығына арналған халықаралық ғылыми конференция материалдары. – Алматы: Қазақ университеті, 2020. – 66 б.

ISBN 978-601-04-4886-5

Еңбекте әлемнің ұлы Үстаз-ғұламасы Әбу Насыр әл-Фарабидің 1150 жылдығына арналған республикалық шаралар аясында 2020 жылдың 29 қыркүйегінде әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің Философия кафедрасы Қазақстандық философия конгресімен бірлесе өткізген «Әл-Фараби философиясы әлемдік мәдениет аясында» халықаралық ғылыми онлайн конференция материалдары жинақталған.

Ғылыми қоғамдастыққа және әл-Фараби мұрасымен тереңірек танысуға ықыласты көпшілікке ұсынылады.

Автордың редакциясымен шығарылды.

ГАРМОНИЯ ЗВУКОВ И ЧИСЕЛ В ТРУДАХ АЛЬ-ФАРАБИ

*Алтаев Жакыпбек Алтаевич,
доктор философских наук, профессор,
Муканова Гюльнар Кайроллиновна,
кандидат исторических наук, профессор
КазНУ им. аль-Фараби, Gulnar_mukanova@mail.ru
Алматы.*

В 2020 году под эгидой ЮНЕСКО отмечается 1150-летие выдающего мыслителя Востока Абу Насра ибн Мухаммеда аль-Фараби, (в средневековой Европе его имя на латинском языке звучало как Alfarabius). Президент Казахстана Касым-Жомарт Токаев отметил важность обращения к духовному наследию аль-Фараби. Это важно в контексте процессов модернизации общественного сознания, при формировании ценностных ориентиров подрастающего поколения. Учение аль-Фараби без преувеличения входит в мировую сокровищницу идей человечества, объединяя Восток и Запад. Исследование наследия Мыслителя интегрирует интеллектуальные инновации Востока и Запада.

Научно-культурное наследие аль-Фараби многогранно и требует приложения знаний самых разных сфер, особое место в нем занимает теория музыки и математика. Уникальный труд аль-Фараби под названием «Kitab al-musiki al-kabir» или «Большая книга музыки» (далее БКМ – Авт.) с огромным интересом изучается за рубежом. Рукопись объемом свыше тысячи страниц, завершенная приблизительно в первой половине X века (943) символизирует новое направление музыковедения, а именно: самобытность исполнительской культуры и музыкальных сочинений мусульманских сочинителей (персов, тюрков, арабов и др.).

Чтобы как можно шире охватить культурно-историческую панораму, аль-Фараби не только творчески переработал музыковедческие сочинения предшественников (эллины, аль-Кинди и др.), но и подверг анализу собственные наблюдения. Он глубоко изучил истоки древнегреческой (римской) культуры посредством трудов, созданных Аристотелем, Платоном, Птолемеем, равно как уникальной культурой кочевых народов, населения Согда, Хорасана, могучих империй Сасанидов, Кушан, имевших влияние и на Великую степь. Фараби виртуозно играл на музыкальных инструментах. О его пассажах ходили легенды среди народов Востока.

Эстетические взгляды аль-Фараби на природу математики, музыки и поэзии еще не полностью изучены. Актуальность искусствоведческих трудов Абу Насра аль-Фараби – признанного мэтра средневековой исламской философии, – возрастает в контексте реставрации истории и культуры Великой Степи. Музыкой в древности исцеляли страждущих, и как любое снадобье, музыка может стать и ядом, и средством исцеления. Все зависит от характера музыки, и надо отметить, что особенность сочинений аль-Фараби заключается в применении математических методов: он переложил музыкальные звуки в числовые обозначения.

Теория музыки аль-Фараби действительно оригинальна: изучив характер и структуру звуков, он обращал внимание не только на каноны «музыкальной науки», но и на комплекс эстетических и теоретических принципов музыки. Мир музыки аль-Фараби воспринимал в гармонии с миром поэзии. В контексте идеи о добродетельном обществе, Фараби расценивает музыку как составную модели счастья, или гармоничного бытия. Согласно его социально-этическим взглядам, искусство (музыкальное) есть инструмент, проводник добродетели, гарант и одновременно – признак счастья, добродетельности. В прикладном аспекте, аль-Фараби обозначил мир звуков как данность, которую следует систематизировать на жанры, чтобы воспроизводить те из них, которые окажутся полезными для людей. Автор «Kitab al-musiki al-kabir» абсолютно прав, когда пишет: «Сочинять, создавать музыку человеку позволяют естественные, врожденные душевные свойства». Мыслитель полагал, что ощущение Времени

напоминает об усталости, которую порождает Движение, тогда как Движение в свою очередь измеряется Временем, так же, как и Время измеряется Движением. Духовная музыка заставляет забыть об усталости, вдохновляет и пробуждает воображение. Народы научились петь, сочинять и преумножать мелодии, передавая их от поколения к поколению. Эту особенность использовал Фараби, обработав бесчисленное количество артефактов, песен и инструментов различного этнокультурного наполнения, обнаружив их вдоль трасс Шелкового пути, прежде чем вывел систему совершенного звукоряда.

Фараби относят к основателям «ильм аль-мусика» – теории музыкознания. Он также ввел в научный обиход термины, к примеру «ритмическая мимика». В монументальных исследованиях Фараби доказал не только целебные свойства и положительные эффекты музыки, но и ее воспитательную и образовательную ценность. Колыбельная звучит нежнее, нежели азан либо песня караванщика. Труды аль-Фараби создавались в теологическом обществе, раздираемом спорами: слушание музыки – запретно (харам) либо – дар свыше. Если музицирование в араб-исламском социуме было привычным занятием и видом развлечения, то в других регионах оно презиралось. Накал дискуссии отражают более поздние труды ибн Хурдадбега (X в.), аль-Худжвири, аль-Газали (12 в.).

Мультикультурное своеобразие БКМ как нельзя лучше отражает универсализм учения аль-Фараби, будучи плодом синтеза множества стилей и жанров, персидских, тюркских, индийских и арабских музыкальных и инструментальных творений. Труд Фараби был переведен на латынь примерно в XV веке и до сих пор оказывает большое влияние на европейские музыкальную теорию и искусство. Изданы многочисленные переводы Книги на языки мира: латинский, немецкий, испанский, голландский, французский, английский, фарси, русский. Музыкальный эксперт Г. д'Эрланже в 1930 году перевел «Большую книгу музыки» на французский язык, признав превосходство Фараби в этой области над более поздними арабскими сочинителями. Крупный английский теоретик музыки Г. Фармер считал Фараби одним из величайших авторов средневековой музыки.

Большой вклад в изучение музыкального дарования Фараби внесли немецкие ученые. Так, Арнольд Шеринг [5, с.24] включил в свою книгу «История музыки в таблицах» имя аль-Фараби. По версии Шеринга, аль-Фараби создал «Kitab al-musiki al-kabir» в преклонном возрасте. Книга А. Шеринга была впервые переведена на русский язык в 1924 году и стала раритетом. В межвоенный период по этому пособию учились советские студенты центральных музыкальных училищ и консерваторий. Вернуть книгу в научный оборот и перевести на казахский язык – насущная задача фарабиеведов.

Востоковед, знаток Туркестана В.Бартольд в книге «Культура мусульманства» 1918 года упоминает Фараби. В нашумевшем издании «Закат Европы» немецкого философа Освальда Шпенглера 1918 года также фигурировало имя Абу Наср Мухаммед ибн Тархан аль-Фараби, символа мусульманского Ренессанса.

Другие научные исследования аль-Фараби: «Классификация наук», «Книга классификации ритмов» также содержат идеи Мыслителя относительно теории и разделов музыкознания: объект изучения, методика преподавания музыки; основы учения о музыке, взаимоотношения тонов; методы изучения основ теории музыки (практика), характер музыкальных ритмов, музыкальные мелодии, способы их производства (композиция).

Старт официального возвращения имени и трудов Фараби в анналы истории и культуры Казахстана и Центральной Азии начался лишь с середины XX столетия, когда казахстанский сектор Академии наук Союза сосредоточил интеллектуальные усилия на реанимации наследия уроженца Отрара (Фараба). В тот период «Трактаты о музыке и поэзии» аль-Фараби, опубликованные под руководством профессора М.С. Бурабаева, и монография «Эстетические взгляды аль-Фараби» профессора А.Х. Касымжанова, были в ряду первых отечественных исследований эстетики и музыкального наследия великого уроженца Отрара.

В 1967 году трактат «Большая книга музыки» Фараби был опубликован в Каире Махмудом Ахмедом Хафизом. Публикации А.В.Сагадеева, Б.Г.Гафурова, Г.Курмангалиевой,

монографические труды Баркешли (1975), Матякубова (1986) дополнили библиографию исследования «БКМ». Музыкальные трактаты Фараби охватывает не только проблемы музыки, но и смежных отраслей науки: философию, математику, историю, психологию, этнографию и т. д. Книга интересна всем, независимо от социального статуса и этно-предпочтений.

Большим достижением отечественного фарабиеведения является то, что в 2008 году «Большая книга музыки» впервые зазвучала на казахском языке. Фолиант вышел под редакцией академика А. Нысанбаева, при финансовой поддержке мецената С. Искакова, основателя Общественного благотворительного фонда «аль-Фараби и Султан Бейбарс». Перевод с арабского осуществил кандидат наук Жалгас Сандыбаев. Казахстанский исследователь Саида Даукеева впервые систематизировала на русском языке понятийный аппарат музыкальной теории аль-Фараби [1].

Восток обязан туркестанцу, Второму Учителю, систематизацией традиционных музыкальных предпочтений. Благодаря гению Фараби, впервые инструментарий и мелос самобытных исполнителей от Индостана до Магриба (Северная Африка) были сплетены в единый стройный ряд, завораживающий своими неповторимыми ритмами и богатством тонов. Рифмы и ритмы, канонизированные великим мыслителем, спустя десятки веков отнюдь не случайно восхитили казахского поэта Магжана Жумабаева, обозначившего роль музыки Фараби в тюркской культуре (стих. «Туркестан»). В год 1100-летия Фараби, композитором Кенжебеком Кумисбековым (1927-1987) был написан кюй-поэма «Фараби сазы» (1975), в том же году увидела свет баллада Утеубая Турманжанова. Ранее, в 1972-ом году была создана пьеса Ш. Кусайынова и О.Бодыкова «Әбу Наср әл-Фараби».

Труды аль-Фараби о музыке заслуживают глубокого внимания и изучения на его Родине. Ведь они есть блестяще скомпонованное отражение важнейших моментов эволюции музыки как искусства, музыкального творчества, знаний о музыке, эстетике и даже медицине народов Востока в том виде, в каком Мыслитель застал их на момент зарождения уникального замысла. Мы уверены, что в контексте Госпрограммы «Рухани жаңғыру» и 1150-летия Абу-Насыр Мухаммад Ибн-Мухаммад Ибн-Тархан ибн-Узлаг аль-Фараби, отмечаемого под эгидой ЮНЕСКО, уместно внедрить *Kitab al-musiki al-kabir* на государственном языке в программу специализированных учреждений образования (музыкальные школы и колледжи, консерватории и Академии), с целью упрочения национальной идентичности и популяризации у творческой молодежи.

Международный кворум ученых сложился вокруг изучения еще одной грани таланта аль-Фараби – его математических сочинений. Не являясь специалистами в сфере, признанной царицей всех наук, мы не углублялись в содержание трактатов. Наша цель – напомнить полузабытые имена тех, кто ввел их в научный оборот в XX-м столетии, дав возможность казахстанцам приобщиться к наследию уроженца Отрара. Одним из них был Кубесов Ауданбек, доктор педагогических наук. Он рано ушел из жизни и несмотря на это, успел издать очень интересные книги «Математическое наследие аль-Фараби», «Астрономия в трудах аль-Фараби», др. [3].

Ауданбек Кубесов к тому же автор книги по педагогическому наследию Фараби [3]. Он работал заведующим кафедрой в КазГУ. Курс аспирантуры прошел в Москве под руководством Б. А. Розенфельда. Борис Абрамович был уникальным человеком, имея базовое образование математика, самостоятельно изучил арабский язык. Розенфельд оставил заметный след, исследуя творчество Омара Хайяма, аль-Фараби, Бируни, Улугбека, ал-Хорезми и многих других средневековых мусульманских ученых и поэтов. Розенфельд был научным руководителем А.Кубесова, успешно защитившего в 1963 году кандидатскую диссертацию на соискание степени кандидата физико-математических наук на тему «Развитие идей Архимеда в работах Насир ад-Дина ат-Туси». Розенфельд активно помогал казахстанской Академии наук, по просьбе президента республиканской Академии Шахмардана Есенова. Так, в Алма-Ате в 1972 году вышла книга «аль-Фараби. Математические трактаты», вступительная статья «О математических трудах аль-Фараби» к этому изданию и комментарии написаны профессором

Б. А. Розенфельдом. [3] В качестве ответственного редактора и автора предисловия к другой книге «Астрономия в трудах аль-Фараби» также выступает Розенфельд. Благодаря его содействию, статьи в соавторстве с А.Кубесовым увидели свет за рубежом, в престижных научных журналах.

В жизни переплетаются судьбы книг и их авторов. О Б.А.Розенфельде известно, что его коллегами были знаменитые А. Н. Колмогоров и А. П. Юшкевич. Вынужденно эмигрировав из СССР в США до распада страны, в 1990 году, Борис Абрамович стал профессором Университета штата Пенсильвании, читал лекции по геометрии. Эмигрант Б.А.Розенфельд был отлучен в Союзе от своих научных достижений, его имя перестали упоминать в печати. Профессор сотрудничал с Российской Академией наук позже, в 2000-е.

А.К.Кубесов успешно обрел докторскую степень по педагогике по трудам аль-Фараби в 1990-м году в Ташкенте. Обширные знания обеспечили ему звание доктора «в форме научного доклада». Судьба развела учителя и ученика, однако их духовная связь была неразрывна. Ученый-математик и педагог Б.Розенфельд скончался в 2008 году в США в 90-летнем возрасте, в том же году в Алматы ушел из жизни его ученик А.Кубесов. См.мемуары Розенфельда «Пространства, времена, симметрии. Воспоминания и мысли геометра». [4]

В книге воспоминаний в числе лучших своих учеников, защитивших кандидатские диссертации в Москве, Борис Розенфельд указал казаха А.Кубесова. Наставник пишет: «Особенно активно изучал творчество ал-Фараби мой ученик казах Ауданбек Кубесов. Ал-Фараби был автором огромного энциклопедического труда «Второе учение» («Первым учением» считалась «Первая философия» Аристотеля), самого ал-Фараби называли «Вторым учителем». «Второе учение» состояло из изложения логики, физики, математики, астрономии, музыки и метафизики («божественной науки»). Сохранились только логическая, астрономическая и музыкальная части этого труда». [4, с.68]

Далее мэтр (Б.Розенфельд) вспоминает: «Мы с Кубесовым издали русские переводы математических трактатов ал-Фараби, важнейшие из которых – его комментарии к Евклиду и трактат о геометрических построениях, а также астрономическую часть его энциклопедии – комментарии к "Алмагесту" Птолемея. В Алма-Ате и Ташкенте изданы также русские и казахские переводы многих трактатов ал-Фараби. Трактат ал-Фараби о геометрических построениях был дополнен багдадским математиком и астрономом Абу'л-Вафой ал-Бузджани (940-998) учеником ученика Сабита ибн Корры». [4, с. 123]

Немало зарубежных и казахстанских исследователей посвятили и посвящают себя постижению наследия великого Мыслителя. С 1993 года в КазНУ им.аль-Фараби функционирует Центр аль-Фараби (первый директор А.Х.Касымжанов), с 1997 года читается спецкурс о наследии аль-Фараби. С 2013 года спецкурс называется «аль-Фараби и современность». Что интересно, его выбирают студенты естественных факультетов, ведь аль-Фараби был энциклопедистом, много писал по математике, физике, геологии, астрономии. Издаются новые книги. [6, с.54]

Образ великого ученого аль-Фараби украшает художественную композицию Монумента Независимости, символа суверенитета республики. Личность неординарного мыслителя и гуманиста аль-Фараби должна воплотиться в масштабных художественных полотнах: оперных и драматических постановках, как дань уважения к самородному таланту уроженца Великой Степи. Его образ и наследие являются интегрирующим фактором для продолжения масштабных мультидисциплинарных проектов.

Литература:

1. Даукеева С. Д. Философия музыки Абу Насра Мухаммада аль-Фараби. Алматы: Фонд Сорос-Казахстан, 2002.– 351 с.
2. Кубесов А.К. Математическое наследие Аль-Фараби. Алма-Ата. 1974; Его же. Астрономия в трудах Аль-Фараби. Алма-Ата: Наука, 1981; Его же. Педагогическое наследие аль-Фараби. Алма-Ата: Мектеп, 1989; Его же. Естественно-математическое наследие аль-Фараби. Алматы: Қазақ университеті, 1997.

3. Розенфельд Б. А. О математических трудах аль-Фараби // Аль-Фараби. Математические трактаты. Алма-Ата, 1972. – С. 7-14; Розенфельд Б. А. Примечания к «Комментариям к трудностям во введениях к первой и пятой книгам Евклида» // Аль-Фараби. Математические трактаты. Алма-Ата, 1972. – С. 255-276; Розенфельд Б. А. Математика аль-Фараби // Изв. АН КазССР. Сер. обществ. 1976. № 1. С. 83-84. – Рец. на кн.: Кубесов, А. Математическое наследие аль-Фараби / А. Кубесов. Алма-Ата: Наука, 1974. – 246 с.; Розенфельд Б. А. О математических трудах аль-Фараби // Аль-Фараби. Научное творчество: сб. статей. М., 1975. С. 31-37.
4. Розенфельд Борис. Пространства, времена, симметрии. Воспоминания и мысли геометра. Онлайн-версия. <https://libking.ru/books/nonf-/nonf-biography/376157-boris-rozenfeld-prostranstva-vremena-simmetrii-vozpominaniya-i-mysli-geometra.html>
5. Шеринг Арнольд. История музыки в таблицах. Перевод с немецкого С.Гинзбурга. Под ред. И.Глебова. Ленинград, Российская Государственная Академическая типография, 1924. 156 с.
6. Эпоха аль-Фараби и диалог цивилизаций. Гл. ред. Г.М. Мутанов; авт. колл.: А. Касымжанов, Б. Гафуров, А. Дербисали, Ж. Алтаев, Г. Муканова, Ж.Иманбаева. Алматы: «Қазақ университеті», 2020. 368 с.

ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАСЫНДАҒЫ ДІНИ ИДЕЯЛАР

Барлыбаева Г.Г.

*ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және
дінтану институтының бас ғылыми қызметкері,
философия ғылымдарының докторы
gbarlybaeva@mail.ru*

Кельдинова А.Б.

*Гуманитарлық ғылымдар магистрі,
«Философия» мамандығының PhD докторанты
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
aitana_th@mail.ru
Алматы*

Әл-Фараби философиясы мәңгілікке жатқызылады, оның шығармашылық мұрасының идеялық бағыттары кең ауқымды, әрі көп қырлы. Әл-Фараби дүниетанымдық жүйесінің ажырамас бөлігі ретінде діни және философиялық мәселелердің интеграциясын айтуға болады.

Аристотельден кейін «Екінші ұстаз» құрметіне лайық болған әл-Фараби, философия мен логика саласында әлемдік мәселелерді қарастырған. Оның ғылыми көзқарастары өз заманынан әлдеқайда озық екенін байқауға болады. Әлемдік деңгейдегі ойшыл өз жұмысында грек, парсы, үнді, араб және түркі мәдениеттерінің жетістіктерін өзара синтездеп, дамытты.

Ойшыл және ғалым-энциклопедист әл-Фараби өзінің көп қырлы шығармашылығында түркі дәстүрлеріне сүйене отырып, діни идеяларды қарастырды. Діни-философиялық бағытының дамуы сол кездегі тарихи жағдайларға тұспа-тұс келді. Мәселен, қоғамдық-саяси жағдай мен рухани өмірінде түбегейлі бетбұрыс кезеңі, діндердің таралуы VII ғасырда Араб түбегінде жаңа мұсылман діні – ислам дінінің пайда болуымен ұштасты.

Орталық Азия дәстүрлі түрде ислам әлемімен тығыз байланысты болды. Тарихи мәліметтерге бет бұрсақ, ислам мемлекет тарапынан қабылданды және уақыт өте келе халықтың өзіндік санасының органикалық бөлігіне айналған. Сонымен қатар, исламизация үрдісі бір жақты емес, өзара еркін өтті. Ислам мен араб мәдениеті халықты байытты, жаңа ғылыми және мәдени ілімдер пайда болып, нәтижесінде араб және ислам әлемі ортасы мен дүниетанымының синтезінде жаңа керемет мәдениет орнады.

Ислам – монотеистік діндердің дәстүрлерінде, VII ғасырда пайда болған мұсылман діні. Сондықтан, әл-Фараби діни ұстанымдарының туындауы мен қалыптасуына, ең алдымен, араб тілді ортағасырлық Шығыстың шарттары ықпал етті. Оның жетекші дүниетанымы – діни монизм, ал ондағы басты мәселе – Құдайды, әлем мен адамды тану. «Алладан басқа құдай жоқ» деп жариялай отырып, ислам өзінің пайда болуынан бастап және одан әрі даму үрдісінде таухид, адамгершілік, құқық, сенім, ислам қоғамының бірлігі идеясын дәйекті түрде қолдады. Таяу Шығыс аймағындағы политеизмнің «соңғы негіздерін» жеңе отырып, ислам монотеизмнің позициясын нығайта түсті. Құдай арқылы және Құдайдың атынан, өз өмірін Құдайдың еркіне бере отырып, адам әлемді түсініп, оның құдіретті құрылымын және әлемдегі өз мақсатын түсіне алды. Ислам әлемінің осындай құнды рухани жағдайында теология қалыптасып, дамыды. Сол атмосферада философия да қалыптасты.

Әбу Насыр Әл-Фараби шын жүректен діндар мұсылман болған. Жалпы, оның кезеңінде Шығыста атеист немесе агностикті кездестіруге мүмкін болмады, бұл діннің қоғамдық және рухани өміріндегі маңыздылығын дәлелдейді. Ұлы ойшыл, керемет интеллекттің иесі Құдайды дәлелдемелер мен ақыл, ой арқылы іздеді. Аристотель тәрізді, Құдайды «Бірінші себеп» деп есептеді.

Әл-Фарабидің философиялық, әлеуметтік-саяси көзқарастарына, әсіресе адамгершілік және адам бойындағы қасиеттері туралы идеяларына, діни тұжырымдамаларына Халифат негіздері, өз халқының рухани құндылықтары, өзінің этикалық ортасы және өз заман кезеңінің

қоғамдық өмірі жағымды әсер етті. Әл-Фарабидің діни, философиялық, әлеуметтік-саяси көзқарастары – оның өмір сүрген дәуірінің өнімі. Осылайша, әлем қаласы – Бағдат қаласына әл-Фараби білімге деген құштарлығымен, керемет білімімен келді. Әл-Фараби өмірінің көп бөлігін Араб халифатының ірі мәдени және ғылыми орталықтарында, соның ішінде Шамда өткізді.

Діннің мәселелері, оның философиялық аспектілері, діни және моральдық мәселелер ойшылдың көптеген жеке шығармаларында маңызды орын алады. Фарабидің жалпы философиялық сипатындағы бірқатар трактаттарында дінмен, атап айтқанда, исламмен байланысты мәселелердің арнайы тұжырымы жүзеге асырылады, белгілі бір діни мәселелер ашылады.

Әл-Фараби, сол заманғы өзге де түркі ойшылдары тәрізді, дінге ерекше көңіл бөле отырып, «Мейірімді, қайырымды, Алланың атымен бастаймын!» деп, «Дін туралы» трактатында, дінге және тағы да басқа анықтамаларға өздігінен түсіндірмелер берген. «Дін – бірінші Билеушінің жазған шарттары бойынша, бұл барлығы үшін алдын-ала анықталған көзқарастар мен әрекеттер. Діннің көмегімен, өздеріне қойылған мақсатқа барлығы жетеді. Барлығы, бұл – тайпа, қала, аймақ, тіпті мүмкін бұл – бір үлкен халық немесе көпшілік халықтар» деп жазған [1, 77 б.].

Ғұлама діннің, әсіресе исламның адамгершілік-тәрбиелік әлеуетін жақсы көрсете білді. Адамның рухани-адамгершілік жетілуімен байланысты, бұл әлеует Фарабидің «Дін туралы» трактатында ашқан өзіндік жолдары мен құралдарымен жүзеге асырылады. Мұнда ол ізгі діннің түсінігі мен мағынасын ашады.

Әл-Фарабидің дінді тұжырымдамалық түсіндіруінің маңызды ерекшелігі -оның мәнін философиямен, олардың өзара байланысы арқылы ашуға талпынуы. Себебі, оның дін мен философиясының арақатынасы мәселесін қарастыруында, оларды адамзат қоғамында дифференциаланған, ерекше өздігінен саралануымен тығыз байланыстырады. Мысалы, Әл-Фараби өзінің әлеуметтік-этикалық трактатында: «Дін – бұл олардың бейнелері немесе жандарында (адамдардың) бейнеленуі. Бұл нәрселерді түсіну көпшілікке қиын және олар іс жүзінде бар болғандықтан, оларды басқа жолдармен, атап айтқанда, еліктеу арқылы түсіндіруге тырысады» деп пайымдаған болатын [2, 134-135 бб.].

Бұл өте ауқымды және мазмұнды түсіндірмеде Фарабидің дінге деген көзқарастарының квинтэссенциясы бар. Діннің философиямен байланысын екі аспект бойынша қарастыруға болады – олардың нақты әдістері мен құралдарын қолдану. Дін үшін бұл құралдар – образдар мен ойлау әдістері, риторикалық және поэтикалық болып табылады.

Ойшыл сипаттағандай, діннің моральдық әлеуеті исламға қойылатын моральдық талаптардың барлығын қамтиды. Бұл, ең алдымен, мейірімділік, жақындарына және барлық адамдарға деген сүйіспеншілік, жетімдерге қамқорлық, білімге деген ұмтылыс және әділеттілік. Жалпы, дін мен философия өздерінің рухани-адамгершілік функцияларын белгілі бір әлеуметтік жағдайларда ғана орындай алады, нақтырақ айтқанда, тек қайырымды қоғам мен қайырымды мемлекет айналысында шарықтау шегіне жетеді.

Ойшылдың пікірінше, дін мен сенім, шарифат пен сүннет тәрізді синоним сияқты көрінеді. Көптеген адамдарда (шарифат пен сүннет) алдын ала анықталған діни әрекеттермен ұқсастырылған. Сонымен қатар, дін екі бөліктен тұрады деп әл-Фараби тарапынан айтылған, алғашқысы – көзқарастар, екіншісі – әрекеттерді анықтау. Дінде қалыптасқан көзқарастар екіге түрленеді: оның көмегімен көрсетілетін және дәлелденетін әдеттегі көзқарас, және оның мәні, екіншісі – оның ізбасарларының мәні көрсететін көзқарас.

Әл-Фарабидің «даналықтың інжу-маржандары» трактатында «қажет» деп аталатын жүз жоғары сатысы – Құдай, әлем сияқты мәні бар деп айтылады. Әл-Фараби Құдайды әр түрлі жойылудың бастапқы көзі, алуан түрліліктің пайда болу себебі деп атайды [3, 228-229 бб.].

Неоплатонизм Фараби философиясының қайнар көздерінің бірі ретінде оларға заттардың алты принципін түсіндіруге әсер етті: Құдайдың принципі немесе бірінші себеп; қайталама себептер немесе аспан сфералары; белсенді интеллект; жан; форма; абстракті материя. Оның философиясында неоплатониктер сияқты, материя ғаламның жүйесінде ең төменгі орын алады. Бірақ егер неоплатониктерде материя инертті, енжар болса, онда әл-Фараби оны белсенді, тәуелсіз, мәңгілік ретінде қалыптастырады. Материя – жоғары сфералардан төменгі

жаққа қарай келетін эманацияның нәтижесі. Құдай, эманацияның ең жоғары сатысы ретінде, тек бірінші себеп ретінде әрекет етеді, ол жеке емес дерексіз тіршілік иесі. М.М.Хайруллаев жазғандай, «Әл-Фараби жүйесінде Құдай материядан, табиғаттан соншалықты алыс, сондықтан оның күші мен еркінің әсері оған жетпейді, оны басқару ериді, аралық сатыларда әлсірейді және материя өзін-өзі басқарады» [4, 199 б.].

X ғасырдағы Бағдат ойшылы әл-Фараби өзінің философиясында эллиндік идеялардың алуан түрлілігін пайдаланды, атап айтқанда Платон мен Аристотельдің философиясын өз заманына бейімдеп, кеңейтті. Әл-Фарабидің ең айқын философиялық мұрасы оның мұсылман әлеміндегі шығармашылық өрнекті бақылау туралы көзқарасы деп санауға болады.

Әл-Фарабидің діни санасы өз ерекшеліктеріне ие болды. Ол қасиетті кітаптарда баяндалған негізгі идеяларды толығымен ажыратқан. Мұсылмандардың сенімі бойынша, бір ғана Құдай бар және оған толығымен мойынсұнуы қажет. Әл-Фараби бұл постулатқа қарсы емес, ол оған терең сенімді болды. Демек, адамның Құдаймен байланысы абсолютті, белгілі бір жоғарғы күшпен байланыстырылған деп есептелді. Әл-Фараби өз еңбектерінде Құдайды қарапайым, көрінбейтін және белгісіз құбылыс ретінде түсіндіруге бейім. Сонымен қатар, оның философиялық идеяларында таза адамның моральдық қасиеттері жоғары дәрежеде бейнеленіп, оны діни ойға жетелеген. Нәтижесінде, әл-Фараби араб-мұсылман әлеміндегі мемлекет пен діннің қызмет етуінің қасиетті сипатын ашады.

Қорыта келгенде, діни дүниетаным аспектісінде әл-Фараби – өз заманының, өз дәуірінің өкілі. Ұлы ойшыл Қазақстанның оңтүстігіндегі Фараб қаласында 20 жылдай тұрып, түркі ойшылдардың идеяларын өз бойына сіңірді. Ал сол кезеңде олардың арасында ислам мен араб мәдениетін білу жоғары бағаланған. Сол себептен де, исламды мойындау және адал мұсылман болу мәселелері құрметті іс екенін, үлкен әдептіліктің белгісі екенін білді. Әл-Фараби адам білімінің көптеген салаларында аса іргелі мәселелер бойынша пікір білдірген әмбебап ойшыл болған. Әл-Фараби өзінен кейін бай ғылыми мұра қалдырды – шамамен 160 трактат. Эллиндік, араб-парсы және түркі философиялық дәстүрлерінің идеяларын сіңіріп, игерген ұлы ортағасырлық ойшыл-энциклопедист мұрасы Қазақстанның рухани мәдениетінің қазынасына мықтап еніп, ел тарихы мен мәдениетінің ұлттық мақтанышына айналды.

Әдебиеттер:

1. Әл-Фараби. Дін туралы трактат. //Мұғалімнің оралуы . – Алма-Ата: Жазушы, 1975. 77 б.
2. Әл-Фараби. Азаматтық саясат. // Әлеуметтік-этикалық трактаттар. – Алма-Ата: Наука, 1978. 134-135 бб.
3. Әл-Фараби. Философиялық трактаттар. Алма-Ата, 1972, 228-229 бб.
4. Хайруллаев М.М. Әл-Фарабидің дүниетанымы және оның философия тарихындағы маңызы. Ташкент, 1967, 199 б.

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ЭТИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ АЛЬ-ФАРАБИ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ИДЕИ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

Бектанова Айгуль Карибаевна

доктор философских наук,

профессор кафедры философии Кыргызско-

Российского Славянского университета, bektanovaa@mail.ru

Бишкек.

Гражданское общество – явление западной теоретической мысли и социальной практики, которое ассоциируется с рыночными отношениями в экономике, уважением и гарантией индивидуальных свобод граждан, функционированием правового государства, развитой системой добровольных союзов и ассоциаций, составляющих институциональный стержень гражданского общества, приверженностью общей системе ценностей, важнейшими из которых являются солидарность, доверие, толерантность, согласие, открытость и т. д.

Историко-философские предпосылки идеи гражданского общества были заложены еще в трудах античных мыслителей Платона, Аристотеля и Цицерона, предвосхитивших возникновение этого учения. Классик античной философии Платон еще не применял понятие гражданского общества, более того, в его трудах нет и конкретного определения государства. Тем не менее, его представления о государстве, обществе и гражданине стали отправной точкой формирования теории гражданского общества. Возникновение государства Платон объясняет необходимостью удовлетворения своих потребностей. «Испытывая нужду во многом, многие люди собираются воедино, чтобы обитать сообща и оказывать друг другу помощь: такое совместное поселение и получает у нас название государства...» [11, с. 116].

Понятие гражданского общества, по мнению многих исследователей, впервые встречается именно у Аристотеля [7; 9; 13]. В третьей книге своей «Политики», рассуждая о различных видах общения, общение, главной целью которого является стремление к благу и справедливости, Аристотель назвал государством, или «общением политическим» (*politike koinonia*) [5, с. 376]. Причем оно «является наиболее важным из всех и обнимает собой все остальные общения» [Там же], которые выступают в виде семьи и селения и предшествуют государству. Аристотель считает, что «государство создается не ради того только, чтобы жить, но преимущественно для того, чтобы жить счастливо» [Там же, с. 509]. Главной целью *politike koinonia* является достижение всеобщего блага и счастья, которое невозможно без блага и счастья каждого гражданина. Всеобщим благом, по убеждению Стагирита, является справедливость. А справедливое правление основано на праве, соблюдении закона. «Понятие справедливости, – писал он, – связано с представлением о государстве, так как право, служащее мерилom справедливости, является регулирующей нормой политического общения» [Там же, с. 380]. Из этого явствует, что *politike koinonia* – это категория, в содержании которой синкретически объединены как этические, так и политические компоненты.

Думается, что можно согласиться со словами американских исследователей Дж. Л. Коэна и Э. Арато о том, что «*politike koinonia* определялось «как публичная этико-политическая общность свободных и равных граждан, существующая в условиях основанной на законе системы правления. Между тем сам закон считался выражением этоса, совокупности общезначимых норм и ценностей, определяющих не только политические процедуры, но и содержательную сторону жизни, строящуюся в соответствии с развитыми представлениями о совершенных добродетелях и формах общения» [9, с.132].

Идеи античных философов были восприняты и развиты средневековыми арабоязычными мыслителями, величайшим из которых по праву считается Абу-Наср аль-Фараби, прозванный Вторым Учителем, или Аристотелем Востока. Важное место в его философских

воззрениях занимает учение об обществе и государстве. Как и Платон, возникновение человеческого общества аль-Фараби объясняет материальными причинами: «По природе своей каждый человек устроен так, что для собственного существования и достижения наивысшего совершенства он нуждается во многих вещах, которые он не может доставить себе один, и для достижения которых он нуждается в некоем сообществе людей, доставляющих ему каждый в отдельности какую-либо вещь из совокупности того, в чем он испытывает потребность» [4, с. 303]. Объясняя природу общества, он исходит из органической теории и сравнивает общество с живым организмом, и подобно органам человеческого тела, выполняющим определенные функции, каждый член общества и каждое сословие выполняют отведенную им роль. В своей социальной стратификации аль-Фараби отталкивается от Платона, с той лишь разницей, что в ней выделяется не три слоя, как у Платона, а пять: достойнейшие, мастера слова, измерители, воины и добыватели богатства [1, с. 217].

Так же, как и Платон, аль-Фараби разделяет государства на совершенные и несовершенные. К совершенному государству относится добродетельный город, который восточный мыслитель характеризует как «город, в котором объединение людей имеет своей целью взаимопомощь в делах, коими обретается истинное счастье, является добродетельным городом, и общество, где люди помогают друг другу в целях достижения счастья» [4, с. 307]. Несовершенные общества он классифицирует на невежественный, безнравственный, переживший и заблудший грады [Там же, с. 322].

Конечно, в социальной и политической философии аль-Фараби не было понятия «гражданское общество», как и не было самого понимания гражданского общества. Но многие черты добродетельного города и его граждан вполне соответствуют свойствам и признакам гражданского общества, к формированию которого стремятся многие современные государства. Прежде всего это социокультурные и духовно-нравственные характеристики добродетельного города.

Что же относится к социокультурным характеристикам современного гражданского общества? Полагаем, что к ним принадлежат, прежде всего, уровень культуры, как общей, так и гражданской, ценностные ориентации, направленные на демократическое развитие и признаваемые большинством граждан; высокая степень активности, самостоятельности и независимости как отдельной личности, так и различных общественных организаций и объединений, являющаяся показателем реализуемых ими прав и свобод, умение людей объединяться в гражданские структуры, действующие на принципах самоорганизации и самоуправления, их способность формировать, выражать и защищать свои интересы и потребности, развитое чувство солидарности, взаимного согласия и доверия в обществе [6, с. 46]. Духовно-нравственные основы гражданского общества предполагают идеологический и мировоззренческий плюрализм, свободу совести, цивилизованность, высокие морально-нравственные качества.

Вернемся к описанию идеального общества – добродетельного города аль-Фараби. Выше уже было сказано, что многие элементы политического и социального устройства идеального общества были заимствованы аль-Фараби у Платона. Но совершенство добродетельного города состоит не столько в его социальной структуре и политической организации, а сколько в его нравственных устоях и идеалах. Как справедливо отмечает Г.Г. Курмангалиева, у аль-Фараби «при всей важности и значимости различных форм собственно политической организации государства, форм его хозяйственной, экономической, социальной жизни, сущностным и определяющим, главенствующим является нравственное бытие человека» [10, с. 52]. И характеризуя эту сторону бытия идеального государства, Второй учитель, опирается уже на Аристотеля. Следуя Стагириту, восточный перипатетик отмечает, что главной целью добродетельного города является достижение блага и счастья его граждан. В нем «жители помогают друг другу в достижении самых превосходных вещей, с которыми связаны истинное бытие человека, его существование, пропитание и сохранение его жизни <...> Части города и разряды его частей объединены и связаны между собой любовью; они сплачиваются и сохраняются справедливостью и [вытекающими из] нее действиями» [1, с. 222]. Как видим, неотъемлемыми

признаками добродетельного города являются справедливость, взаимопомощь, взаимовыручка, солидарность, согласие и сплоченность на пути к достижению высшего счастья. Можно смело провести параллель между ними и атрибутами современного гражданского общества.

Орудием, с помощью которого можно достичь совершенного счастья, по аль-Фараби, являются образование, просвещение и воспитание. Как пишет мыслитель в своих «Афоризмах государственного деятеля», «это такая цель, которая достигается добродетельными поступками, вроде усвоения знания при обучении и получении уроков и усвоения искусств при их изучении и старательном выполнении (соответствующих им) работ» [1, с. 240.]

В гражданском обществе таким орудием выступает гражданское образование и воспитание, посредством которых формируется нравственное сознание граждан. Специфика нравственного сознания состоит в том, что его принципы распространяются на все сферы человеческой жизнедеятельности. Как справедливо отмечает российский философ В.П. Старостин, «гражданские отношения определяются не столько рамками правовых норм, сколько системой нравственной регуляции, назначение которой – упорядочение поведения членов общества, утверждение образцов гражданской позиции. Регуляторами устремлений личности, выбора жизненных целей и линии поведения, гражданской позиции выступают совесть, долг, достоинство, от степени развитости которых зависит уровень нравственного сознания, цивилизованность индивида» [12, с. 25-26]. Действительно, все многообразие отношений и связей в обществе преломляется сквозь призму нравственности. Гражданская сознательность и личности, и всего социума измеряется, прежде всего, уровнем развития их нравственных показателей. Ведь, как пишет аль-Фараби, «добродетельный человек, обладающий этическими добродетелями, всегда желает и жаждет целей, которые действительно являются благом, и делает их предметом стремления» [1, с. 208].

Еще одним немаловажным средством достижения счастья, по аль-Фараби, является следование законам. При этом важнейшим условием законотворческой деятельности правителей должна быть разумность. «Воспитание, – утверждает аль-Фараби, – порождает разумность. У кого отсутствует воспитанность, тот находит приятными пороки, а обладающий воспитанностью находит приятными только блага. Закон – это путь к благам, и, следовательно, законодателю следует приложить усилие в укреплении воспитания» [3, с. 165]. Как видим, философ и здесь делает упор прежде всего на знании и воспитании. Другими словами, для аль-Фараби, так же, как и для Аристотеля, закон – это выражение этоса, совокупность общезначимых норм и ценностей.

Субстанциональной основой гражданского общества, той социокультурной «клеточкой», исходя из которой оно формируется, важнейшим его субъектом является личность. Это подчеркивал еще Гегель в «Философии права», отмечая, что гражданское общество базируется на двух основополагающих принципах: 1) «конкретное лицо, которое есть для себя как особенная цель», обладающая своими потребностями и интересами; 2) взаимосвязь, взаимозависимость индивидов [8, с. 228]. Основополагающими характеристиками гражданской личности являются социальная активность и ответственность, развитые гражданская культура, сознание и самосознание, и, конечно, высокие духовно-нравственные качества.

Главным субъектом совершенного града Второго учителя является его правитель, от деятельности которого зависит правильное функционирование всего общества. Следуя Платону, Второй учитель, считает, что во главе государства должен стоять мудрец, философ. Только правитель-философ, по мнению аль-Фараби, обладает теоретическими знаниями о путях достижения счастья, и в то же время может на практике донести эти знания своим подданным. Важнейшими качествами правителя должны быть мудрость, просвещенность, строгое следование законам, справедливость, правдолюбие, благородство, великодушие, умеренность во всем. Благодаря этим качествам он обеспечивает взаимосвязь и взаимодействие всех горожан. В связи с этим аль-Фараби писал: «Дело правителя города, то есть главы – управлять городом так, чтобы устанавливалась взаимосвязь и взаимосогласованность частей города и достигался

такой порядок, при котором [жители] помогают друг другу в искоренении зла при обретении благ, и рассматривать все то, что дано небесными телами, сохраняя и увеличивая то, что как-то содействует и приносит пользу достижению счастья» [2, с. 132-33].

Как видим, между главными субъектами современного гражданского общества и добродетельного города аль-Фараби тоже можно провести определенные параллели.

Особенно интересным в контексте идеи гражданского общества является описание восточным перипатетиком коллективного города, являющегося разновидностью невежественного города. Многие характеристики коллективного города удивительно похожи на признаки гражданского общества. Во-первых, это свобода горожан: «Коллективный город – это такой город, каждый житель которого полностью волен делать то, что пожелает» [Там же, с. 156]. Во-вторых, это равенство всех жителей коллективного города перед законом и между собой. В-третьих, это выборность своих руководителей: «Его обитатели не имеют никаких [отношений] к своим главам, управляющим ими, ибо [его обитатели] сами назначают их своими главами, и те, кто ими руководит, делает это только по воле подчиненных» [Там же]. В-четвертых, это многообразие различных общественных объединений: «Их жители образуют бесчисленное количество сходных и отличных друг от друга групп» [Там же], «этот город состоит из многообразных, входящих друг в друга объединений с отличными друг от друга частями» [Там же, с. 158]. В-пятых, это плюрализм взглядов, мнений, устремлений: «Среди них встречаются различные нравы, разные заботы, желания, наслаждения бесчисленными вещами» [Там же, с. 156].

Вспомним его высказывание о том, что в добродетельных городах «лишь через объединения многих помогающих друг другу людей, где каждый доставляет другому некоторую долю того, что необходимо для его существования, человек может обрести то совершенство, к которому он предназначен по своей природе» [1, с. 303]. Перечисленные качества коллективного города сближают его с добродетельным, поэтому, по мнению аль-Фараби, «образование добродетельных городов и добродетельных руководств наиболее всего возможно и легко [осуществимо] в <...> коллективных городах» [2, с. 160].

Рассмотренные выше признаки добродетельного и коллективного городов присущи и современному гражданскому обществу. Можно сказать, что воззрения аль-Фараби на идеальное общество и государство в определенной степени предвосхитили более поздние учения о гражданском обществе.

Таким образом, в учении Аль-Фараби о совершенном обществе на первый план выходят не столько проблемы его социально-политического устройства, а сколько когнитивно-этические аспекты его бытия. И если для Аристотеля гражданское общество, или государство, – это этико-политическая общность, то для Аль-Фараби добродетельный город – это этико-политическая общность, основанная на разуме и просвещении. На первое место здесь выходят интеллектуальные и духовно-нравственные ценности, господствует согласие, взаимопонимание, взаимопомощь и солидарность. Он говорит: «Если город не имеет в своем узаконении подлинной любви, полной воспитанности, совершенного ума, то участью его будет гибель и разложение, а если ему сопутствуют эти три [добродетели], то в итоге он придет к благу и счастью» [3, с. 169]. Именно такой подход к обществу и государству является актуальным сегодня. Поэтому взгляды великого арабоязычного мыслителя имеют для современной социогуманитарной мысли непреходящую ценность и значимость.

Литература:

1. Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля//Аль-Фараби. Социально-этические трактаты / Пер. с араб. – Алма-Ата, 1973. – С. 169-274.
2. Аль-Фараби. Гражданская политика//Аль-Фараби. Социально-этические трактаты / Пер. с араб. – Алма-Ата, 1973. – С.45-168.
3. Аль-Фараби. Сущность «Законов» Платона//Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1985. – С. 133–208.

4. Аль-Фараби. Трактат о жителях добродетельного города // Аль-Фараби. Философские трактаты / Пер. с арабского. – Алма-Ата: «Наука», 1970. – С. 193-378.
5. Аристотель. Политика // Аристотель. Соч.: в 4-х т. – М., 1983. – Т. 4. – С. 376-644.
6. Бектанова А. К. К проблеме социокультурных оснований гражданского общества // Вестн. Кырг.-Рос. Славян. ун-та. – 2018. – Т. 18, № 3. – С. 45-48.
7. Гаджиев К. С. Гражданское общество и правовое государство // Мировая экономика и междунар. отношения. – 1991. – № 9. – С. 5-18.
8. Гегель Г. В. Ф. Философия права / Пер. с нем.; ред. и сост. Д. А. Керимов, В. С. Нерсесянц; авт. вступ. ст. и примеч. В. С. Нерсесянц. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.
9. Коэн Дж. Л. Гражданское общество и политическая теория/ Пер. с англ.; общ. ред. И.И. Мюрберг. – М.: Весь Мир, 2003. – 784 с.
10. Курмангалиева Г. Г. Идеалы аль-Фараби и социогуманитарное развитие современного Казахстана // Коллективная монография / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2014. – 232 с.
11. Платон. Государство // Платон. Собр. соч.: в 4-х т. – М., 1994. – Т. 3. – С. 79-420.
12. Старостин В. П. Воспитание гражданственности у учащихся // Общество. Культура. Образование: моногр. / под общ. ред. В. П. Старостина. – М., 2016. – Кн. 2. – С. 20-38.
13. Черниловский З. М. Гражданское общество: опыт исследования// Государство и право. – 1992. – № 6. – 140-156.

НАСЛЕДИЕ АЛЬ ФАРАБИ В НЕМЕЦКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

Едильбаева Сания Жакеновна
доктор философских наук, доцент кафедры философии
КазНУ имени аль-Фараби
saniya.edilbaeva@mail.ru
Алматы

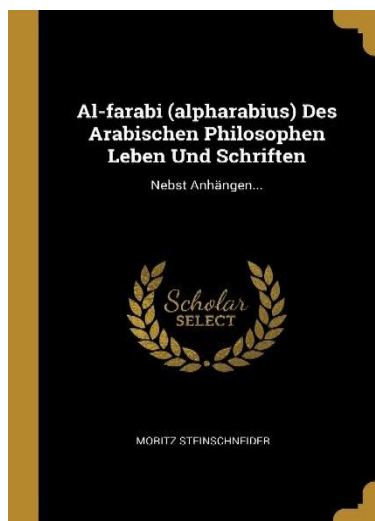
Сочинения аль-Фараби переводились и публиковались на латинском и древнееврейском языках в европейских странах уже в XII-XIII веках. Многие произведения аль Фараби сохранились и известны благодаря этим переводам.

С середины XIX в. и по настоящее время научное наследие аль-Фараби, его трактаты и жизнедеятельность широко изучаются в немецкоязычном пространстве.

Исследование великого творческого наследия аль-Фараби историками философии и востоковедами проводится в основном по нескольким направлениям: научные переводы на немецкий язык философских, естественнонаучных, социальных трудов аль-Фараби, издание арабских текстов рукописей, комментирование творчества великого философа, публикация монографий, учебных пособий и научных статей

Большое внимание уделяется изучению трактатов в различных отраслях как естественнонаучного, так и гуманитарного знания. Многочисленные исследования посвящены логике, метафизике, этике, политической и социальной философии, музыке и медицине аль-Фараби.

Весьма ценным является вклад в развитие европейского востоковедения, а также в становление западного фарабиеведения во второй половины XIX – начала XX в. немецкого востоковеда М. Штейншнейдера. Объемный труд М.Штейншнейдера «Аль-Фараби. Жизнь и сочинения арабского философа» (M.Steinschneider «Al-Farabi. Der arabischen Philosophen Leben und Schriften») был переведен на русский язык и издан Петербургской академией в Санкт-Петербурге в 1869 г., в 1966 году переиздан на немецком языке Амстердаме



Это одно из важнейших произведений в мировом культурном наследии, посвященном духовному наследию аль-Фараби и арабо-мусульманской культуре. Он был скопирован с оригинального артефакта и заново переиздан с в 2011 году на немецком языке, и остается максимально близкой к оригиналу, с оригинальными ссылками.

Обширный источниковедческий и библиографический труд М. Штейншнейдера не потерял ценности и актуальности до настоящего времени. Написанный на основе изучения оригинальных работ мусульманских авторов XI и XII веков, древнееврейских источников по аль-Фараби, он дает ценные сведения о всех источниках о жизнедеятельности, творчестве и

произведениях, рукописях сочинений аль-Фараби. Большую ценность представляет подробный библиографический анализ всех известных произведений аль-Фараби: дана классификация трактатов по содержанию, проблемам, по области научных знаний. Особое внимание уделено истории греческой науки среди арабов, изложению философии Платона, и Аристотеля.

После фундаментального исследования М. Штейншнейдера следует отметить вклад в изучение творческого наследия Фараби арабиста и историка философии Фридриха Генриха Дитерици (1821 -1903).



Немецкий востоковед и историк философии Ф. Г. Дитерици опубликовал арабский текст нескольких фундаментальных философских трактатов аль-Фараби, а также перевел их на немецкий язык. Среди них изданы на арабском и переведены такие трактаты как «Взгляды жителей добродетельного города» с собственным предисловием немецкого автора, «Гражданская политика» и другие философские и психологические труды великого мыслителя. Среди них: «Философские трактаты аль-Фараби». Перевод с арабского д-ра Ф. Г. Дитерици. – Лейден: Е. Брилль, 1892); (Alfarabi's Philosophische Abhandlungen. Aus dem Arabischen. Übersetzt von Dr. Fr. Dieterici. Friedrich Heinrich Farabi & Dieterici. – Leiden: E.J.Brill, 1892); «Трактат Аль-Фараби об идеальном государстве» (Alfarabi's Abhandlung der Musterstaat. Friedrich Farabi & Dieterici. – Leiden: E.J.Brill, 1895).

Изучая аль-Фараби Ф. Г. Дитерици занимается проблемами средневековой арабоязычной философии и дает высокую оценку философии аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сины, Ибн Рушдта (Аверроэса) и других в исследовании: Дитерици Фридрих Генрих, "Философия арабов в X веке нашей эры, доктора Фр Дитерици", (Dieterici, Friedrich Heinrich, «Die philosophie der Araber im X. jahrhundert n. Chr., von dr. Fr. Dieterici» 216 S.).

Аль-Фараби по праву занимает в истории мусульманского Востока одно из почетных мест считает и Мюллер А.Г.

Мюллер Адам Генрих (1779, Берлин -1829, Вена) (Müller Adam Heinrich) – немецкий философ, литературный критик, экономист, теоретик государства. В трудах как «Двенадцать речей о красноречии и его упадке в Германии» – Лейпциг, 1817. (Zwölf Reden über die Beredsamkeit und deren Verfall in Deutschland (Лейпциг, 1817 г.), «Die Elemente der Staatskunst», Berlin, 1809 и в многих других оценивает аль-Фараби как выдающегося мыслителя исламской культуры, восходящего к античным традициям, малоизвестной греческой философии.

Из работ, опубликованных на немецком языке во второй половине XIX – начала XX вв. следует отметить работу голландского ученого Т. Й. де Буура «История философии в исламе», (*Geschichte der philosophie im Islam* / von T. J. de Boer | Boer, T. J. De Stuttgart : F. Frommanns Verlag (E. Hauff); First Edition (1. Januar 1901).

Анализируя исламскую философию де Буур в ряду арабоязычных философов выделяет и аль-Фараби. Кратко раскрыв биографию мыслителя дает широкий анализ его трактатов и особо отмечает деятельность аль-Фараби в изучении трактатов Аристотеля и его заслуги в

развитии метафизики и логики. Подчеркивая роль учения Аристотеля в становлении мировоззрения аль-Фараби, де Буур отмечает важность логического учения аль-Фараби. Также отмечает естественнонаучные, этические и социологические воззрения ученого, его вклад в физику, математику, медицину.

Вместе с Ф. Г. Дитеричи, А. Мюлленром, Т. Й. де Бууром к поколению немецких ученых, которые пытались провести фундаментальную систематическую оценку арабской философии в целом и философии аль-Фараби в частности, принадлежал и Макс Хортен.

М. Хортен (1874-1945) крупный немецкий востоковед и историк философии, профессор восточных языков в университете Бонна, католический теолог. Хортен перевел несколько важнейших произведений арабской философии на немецкий язык.

Среди них текст трактата аль-Фараби «Смысл мудрости» с комментарием автора XVI века эмира Исмаила ал-Хусейни ал-Фарани (около 1485 г.), переведенный с арабского на немецкий язык, с введением и примечаниями на немецком языке. (*Das Buch der Ringsteine al-Farabis, mit dem Kommentare des Emir Isma'il El-Hoseini El Farani (um 1485)* (Münster : Aschendorff 1906).



В своих исследованиях «Философия ислама» и др. (Horten Max, *Die Philosophie des Islam* (München Ernst Reinhardt, 1924) он предполагает влияние индийской мысли на арабскую философию и теологию. Будучи знатоком индологии, он проводил идею, что исламский мистицизм (тасавуф) имеет не подлинное, а индийское происхождение.

М. Хортен также был хорошо знаком с латинской схоластикой, что позволило ему представить исследования о взаимосвязи между верой и разумом в исламской философии в работе «Тексты о споре между верой и знанием в исламе: учение пророка и откровение исламских философов Фараби, Авиценна и Аверроэс» (*Texte zu dem Streite zwischen Glauben und Wissen im Islam : die Lehre vom Propheten und der Offenbarung bei den islamischen Philosophen Farabi, Avicenna und Averroes*, Bonn : Marcus und Weber 1913).

Отмечается, что среди исламских философов можно выделить направления в соответствии с преобладанием естественнонаучной или духовно-научной тенденции и противостоящие этим двум тенденциям. Развитие исламской философии представляет собой феномен параллельный теологическому процессу христианского средневековья и должно было также стать таковым, ибо существовали такие же условия. В конфликте между разумом и истинами веры в зависимости от своего интеллектуального предпочтения, одни больше придерживались голоса разума, другие прислушивались к голосу откровения, Корану и традициям. Как видим, как знаток латинской схоластики он рассматривает на этом фоне взаимосвязь между верой и разумом.

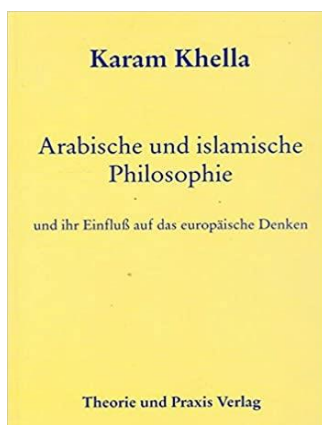
Кроме вышерассмотренных трудов западноевропейских немецкоязычных авторов второй половины XIX-начала XX веков, за последние годы наблюдается огромное и усиливающееся внимание к наследию аль-Фараби, а также истории социально-философской мысли на-

родов средневекового Востока. Собран огромный фактический материал, опубликованы большое количество работ (монографий, статей), посвященных учению аль-Фараби, ряд рукописей и переводов трактатов аль-Фараби.

Современные научные исследования творческого наследия аль-Фараби осуществляется по естественнонаучным, философским, социологическим, политическим, этическим воззрениям аль-Фараби, теории музыки, медицины, поэзии, грамматики и т. п.

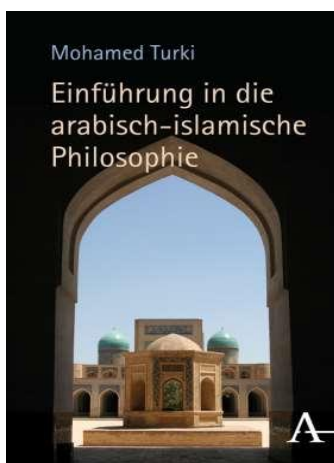
Рассмотрим кратко три направления современных научных изысканий по аль-Фараби, отдельным его трудам в области философии, политики и музыки.

Классическая арабская средневековая философия является одним из важных этапов в истории философии. Труд Х. Карам знакомит с этой философией и раскрывает ее содержание.

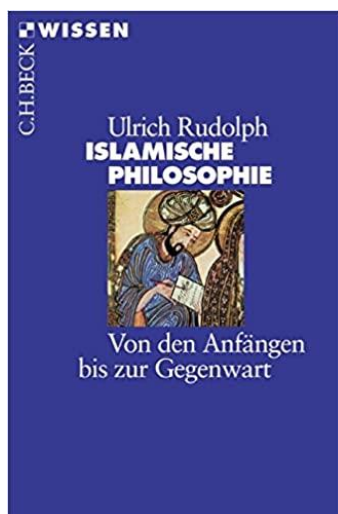


Хелла, Карам «Арабская и исламская философия» (Khella, Karam Arabische und islamische Philosophie. Hamburg: Theorie und Praxis Verlag. -2006. 430 с.). Раскрываются основные черты арабского философского мышления. Представлены в доступной каждому форме учения таких выдающихся философов как аль-Кинди, Рази, аль-Фараби, Ибн Сина (Авиценна), Ибн Рушд (Аверроэс) В работе также изложены философские и музыкальные взгляды аль-Фараби.

В работе Мохаммед Турки «Введение в арабо-исламскую философию» (Mohammed Turki "Einführung in die arabisch-islamische Philosophie". «Verlag Karl Alber Auflage», 2015 г. – 232с.) исследовано происхождение и развитие арабо-исламской мысли как введения в арабо-исламскую философию, средневековую классику. Философия Средневековья рассмотрена в связи современной философской мыслью. Работа посвящена актуальным вопросам традиции и современности, например, уникальности и просвещенности и др. Дав системный философский анализ, автор характеризует аль-Фараби как «основателя арабо-исламской философии» («Al Farabi, Begründer der arabisch-islamischen Philosophie»).

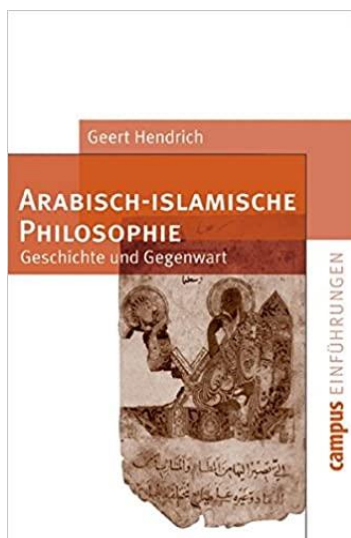


Ульрих Рудольф презентует историю исламской философии в «Исламская философия от начала до современности». Мюнхен 2008. (Ulrich Rudolph: Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. C. H. Beck, München 2008, 3. Aufl. 2013).



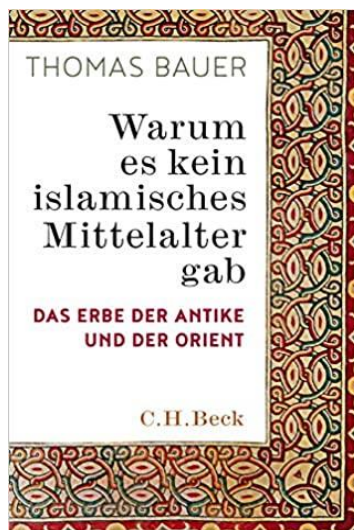
Описание Ульрих Рудольфом начинается с процесса греко-арабских переводов, затем речь идет о плеяде арабо-мусульманских мыслителей, как аль-Бируни, Авиценна, Аверроэс и других. Также анализируются философские взгляды аль-Фараби.

Средневековая европейская культура многим обязана Востоку, пользовалась знаниями и достижениями арабо-исламского мира, считает Хендрих Герт в работе «Арабо-исламская философия, история и современность» – Нью-Йорк: Кампус. (Hendrich, Geert (2005). Arabisch-islamische Philosophie Geschichte und Gegenwart. New York: Campus).



Герт Хендрих знакомит с важными философами арабо-исламского мира, начиная с основ философии в исламской культуре, с детальной главой о современной философии. Фокусируется на таких выдающихся философам как аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн-Сина, Ибн-Баджа, Ибн-Туфейль, Ибн-Рушд (Аверроэс) и др. Четвертая глава книги посвящена аль-Фараби, его естественно-научным трудам в области математики, астрономии, оптики, химии, медицины и философии.

Томас Бауэр задается вопросом: «Почему не было исламского средневековья: наследие Древнего мира и Востока» (на немецком языке) – 2019 г. (Thomas Bauer «Warum es kein islamisches Mittelalter gab: Das Erbe der Antike und der Orient» (Deutsch) Gebundenes Buch – 2019).



Ислам остался в средневековье, упустил эпоху Возрождения, Реформации и Просвещения. Но что, если бы не было исламского средневековья? Томас Бауэр использует многочисленные примеры, чтобы показать, как древняя цивилизация существовала в исламском мире с процветающими городами и науками, в то время как в средневековой Европе только руины напоминали о потерянной культуре. И этим опровергает установленные эпохальные границы и образ «средневекового» ислама, нуждающегося в реформе. Наблюдается расцвет науки, поэзии. Великие философы как аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сина, Ибн Рушд, Ар-Рази и многие другие внесли вклад в философию, медицину, математику, логику.

Наряду с философской деятельностью аль-Фараби большое внимание уделяется и его политической философии (*Al-Farabi und seine politische Philosophie*).

Норберт Кампанья опубликовал обширное исследование «Аль-Фараби – мыслитель между Востоком и Западом: Введение в политическую философию, Берлин 2010, – 212 стр. (Norbert Campagna: *Alfarabi. – Denker zwischen Orient und Okzident: Eine Einführung in seine politische Philosophie*, Berlin, «Parodos» 2010,- 212 S.)



Он отмечает, что в своих философских взглядах аль-Фараби исходил из греческих традиций. Политическая философия аль-Фараби определялась вопросом: должна ли философия или религия, естественный разум или сверхъестественное откровение играть ведущую роль, быть руководством в общественной организации государства и частной организации индивидуальной жизни?

Опираясь на традицию греков, аль-Фараби возводит философский мост между Востоком и Западом, что оказало влияние и на историю западной философии. Аль-Фараби не уклонялся от противодействия консервативным тенденциям в мусульманском богословии того времени,

когда он утверждал примат философии над религией в политических вопросах. По его словам, последнее всегда выражает истину только в определенной форме, адаптированной к конкретным людям, которым она адресована. Напротив, философия представляет истину в ее универсальной форме.

Среди прочего, именно этот тезис о примате всеобщего над частным, при котором последнее не игнорируется попросту, делает аль-Фараби важным для современности.

Книга Фарид Хафеза «Исламские политические мыслители: введение в историю исламско-политических идей» – Питер Ланг, Франкфурт 2014 г. (Farid Hafez «Islamisch-politische Denker: Eine Einführung in die islamisch-politische Ideengeschichte». Peter Lang, Frankfurt. – 2014) раскрывает историю политических идей.



Ее предметом является изучение исламских политических мыслителей (таких как аль-Фараби, Низам аль-Мульк, Ибн Таймийя, Ибн Халдун, и др), их влияния и интеллектуального наследия для принятия реальных политических решений и построения порядка.

Нынешний интерес к исламско-политическому мышлению, конечно, также связан с различными конфликтами между исламистами и западными и незападными государствами. Фарид Хафез, по сути, хочет взглянуть на вопрос о политической мысли в исламской традиции с точки зрения политологии, анализирует политическое мышление в истории ислама. Хафез также ссылается на общую дискуссию между политической теологией и политической философией.

Специфика философско-политической мысли рассмотрена и Кристофером Бургером в «Аль-Фараби и его политическая философия», Мюнхен, GRIN Verlag, 1998. (Christofer Burger, Al-Farabi und seine politische Philosophie, München, GRIN Verlag, 1998).

Литература по проблеме арабского влияния на музыку и поэзию Западной Европы в средние века обширна. Работа Э. А. Байхерт «Наука музыки аль-Фараби», Регенсбург, 1931. (E. A. Beichert: Die Wissenschaft der Musik bei Al-Fārābī, Regensburg 1931) посвящена музыкальному творчеству аль-Фараби, привлекающее внимание музыковедов. Она интересна не только музыковедам, поскольку они показывают роль музыки в других контекстах, таких как философия, культура и др.

Следует также отметить исследование Генри Джордж Фармера «Аль-Фараби» в труде «Музыка в истории и современности» том 1. -1952, с. 315. (Henry George Farmer: Al-Fārābī, in: Die Musik in Geschichte und Gegenwart, Bd. 1 (1952), S. 315). Исследуя историю арабской музыки, он подчеркнул ее влияние на средневековую европейскую теорию музыки. Фармер исследовал арабскую музыку основываясь на архивных арабских рукописях. Он переводил, комментировал и интерпретировал произведения известных арабских и персидских теоретиков музыки и историков. Его источники включали и труды философа аль-Фараби, его «Большую книгу музыки».

Представляет интерес работа Насер Канани «Традиционная персидская художественная музыка: история, музыкальные инструменты, структура, исполнение, характеристики», 2-е

пересмотренное и расширенное издание, Gardoon Verlag, Berlin 2012 (Nasser Kanani: Traditionelle persische Kunstmusik: Geschichte, Musikinstrumente, Struktur, Ausführung, Charakteristika. 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, Gardoon Verlag, Berlin 2012). В ней также дан содержательный анализ музыкального учения аль-Фараби.

Таким образом, вышеизложенное большое внимание творческому наследию аль Фараби в немецкоязычном пространстве свидетельствует об огромном вкладе европейской науки в современное западное фарабиеведение.

Литература.

1. M.Steinschneider «Al-Farabi. Der arabischen Philosophen Leben und Schriften») – BiblioLife (5. Mai 2011).- 282 S.
2. Alfarabi's Philosophische Abhandlungen. Aus dem Arabischen. Übersetzt von Dr. Fr. Dieterici. Friedrich Heinrich Farabi & Dieterici. – Leiden: E.J.Brill, 1892.
3. Alfarabi's Abhandlung der Musterstaat. Friedrich Farabi & Dieterici. – Leiden: E.J.Brill, 1895.
4. Müller A.H. Zwölf Reden über die Beredsamkeit und deren Verfall in Deutschland – Лейпциг, 1817.
5. Müller A.H. Die Elemente der Staatskunst – Berlin, 1809.
6. Boer, T. J. *Geschichte der philosophie im Islam* / von T. J. de Boer – Stuttgart, F. Frommanns Verlag (E. Hauff); First Edition – (1. Januar 1901).
7. Horten M. Das Buch der Ringsteine al-Farabis, mit dem Kommentare des Emir Isma'il El-Hoseini El Farani (um 1485) (Münster : Aschendorff -1906.
8. Horten Max. Philosophie des Islam – München: Ernst Reinhardt, 1924.
9. Ulrich R. Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. C. H. Beck, München-2008, 3. Aufl. 2013.
10. Mohammed Turki "Einführung in die arabisch-islamische Philosophie". «Verlag Karl Alber Auflage», 2015. – 232S.)
11. Khella, Karam Arabische und islamische Philosophie. Hamburg: Theorie und Praxis Verlag. -2006. 430 с.).
12. Norbert Campagna: Alfarabi. – Denker zwischen Orient und Okzident: Eine Einführung in seine politische Philosophie, Berlin, «Parodos» – 2010,- 212 S.
13. Hafez F. «Islamisch-politische Denker: Eine Einführung in die islamisch-politische Ideengeschichte». Peter Lang, Frankfurt. – 2014
14. Farmer H. G. Al-Fārābī, in: Die Musik in Geschichte und Gegenwart, Bd. 1 (1952),- 315 S.

КОММЕНТИРОВАНИЕ КАК ФОРМА ФИЛОСОФСКОГО ПОЗНАНИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ АЛЬ-ФАРАБИ

Иманбаева Жулдыз Машинбаевна
PhD докторант по специальности «Философия»
Казахский национальный университет
имени аль-Фараби.
izhuldyz@list.ru
Алматы

В оценке творчества аль-Фараби одним из дискуссионных моментов является вопрос обладал ли Второй учитель своим собственным оригинальным видением или же его творчество выполняло функцию ретрансляции идей двух крупнейших древнегреческих философов – Платона и Аристотеля. В данной статье мы попытаемся раскрыть сущность философского комментирования.

Спорным моментом в историко-философской науке является вопрос о том, сводится ли комментирование к простому пересказыванию, уточнению, разъяснению положений содержащихся в наследии предшествующих мыслителей или же комментирование как форма творчества не исключает самостоятельности и оригинальности философского мышления. В научной литературе вполне заслуженно получила признание точка зрения согласно которой комментирование – это «форма выражения творческой мысли» [1, с. 13]. Комментирование предполагает творческую оценку всей предшествующей философии. Такой подход практиковал и аль-Фараби.

«Комментирование – это такой вид философского мышления, предметом которого выступает некоторая философская система, школа и традиция» [1, с. 13]. Комментирование также можно обозначить как особую форму философского самосознания. Здесь в качестве предметной области в своем историческом процессе становления и развития выступает сама философия. Данный феномен философского самосознания выступает как теоретическая предпосылка историко-философской науки в целом. Аль-Фараби искал истину в «мнениях предшественников» т.е. обращение к наследию Платона и Аристотеля является не целью, а средством. Аль-Фараби вслед за Аристотелем ставит задачу взять из предшествующей философии самое лучшее, правильное и отбросить ошибочное. Во «мнениях предшественников» не может быть одного лишь заблуждения, как не может быть одной лишь истины. Таков принцип рационального познания Второго учителя, выделившего философские взгляды древнегреческих мыслителей в отдельную предметную область исследования.

Следует отметить, что традиция изучения предшествующей философии была заложена Аристотелем, полагавшего, что решение той или иной проблемы необходимо должно сопровождаться рассмотрением различных точек зрения на эту проблему. Созданная Аристотелем философская система служила отличным источником информации по всей предшествующей античной мысли для арабоязычных философов. Аль-Фараби сосредоточился на комментировании и развитии идей Платона и главным образом Аристотеля, что отнюдь не свидетельствовало о слепом следовании чужим идеям и намерении предпочесть их истине.

Философия есть способ рационального постижения действительности. Аль-Фараби видел в философском наследии двух великих мыслителей источник знаний по различным умозрачительным предметам. К древнему знанию по свидетельству аль-Фараби обращались многие из его современников, сам же Второй учитель строит свое исследование в русле критического анализа этого знания. Поиск истины таким образом ведется в умозрачительном мире идей. Комментирование это способ обнаружить истину основываясь на сходстве между суждениями. Истина в широком смысле обозначает соответствие логики, опосредованных суждениями, мыслей порядку вещей в природе. «Аль-Фараби говорит, что суждения и убеждения только

тогда истинны, когда они соответствуют другим существующим суждениям и убеждениям» [1, с. 17]. Трактат «Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля» начинается словами: «я решил в этом сочинении показать общность взглядов этих философов и объяснить смысл их высказываний, чтобы выявить единство их убеждений и устранить сомнение и неверие из сердец тех, кто изучает их книги. Я хочу пояснить их позиции, объяснить отдельные места их сочинений, вызвавшие сомнения, ибо это – самое важное и полезное, что достойно комментировать и разъяснять» [2, с. 41]. Сущность комментирования как формы философского познания состоит в том, что познающее мышление в качестве исходного, так сказать эмпирического материала рассматривает не предметный мир вещей, а мысль. Сходство между суждениями обозначает определенную логическую последовательность мысли, а значит с необходимостью в комментировании особую значимость приобретает апеллирование к научному авторитету. Таким научным авторитетом в эпоху аль-Фараби, несомненно, была фигура Аристотеля.

Аль-Фараби не располагал большим количеством источников по всему многообразию философских школ античности и неизбежно был вынужден черпать информацию из наследия Аристотеля и Платона, неизбежно должен был пойти по пути комментирования их трудов. Особенно трудов Аристотеля, который обобщил предшествующую философскую мысль и создал логику как науку о достоверном знании. Истина или достоверное знание по аль-Фараби достигается, когда множество различных мнений совпадут в одном убеждении, найдут общую точку пересечения. «Когда же различные умы сойдутся после размышления, самопроверки, споров, прений, дебатов, рассмотрения с противоположных сторон, то тогда не будет ничего вернее того убеждения, к которому они придут, доказав его и единодушно согласившись с ним» [2, с. 45]. Между тем, к философии аль-Фараби неприменимо понятие эклектизма, обозначающего стремление внешне соединить различные учения, не заботясь о логической последовательности мысли и связи между ними. Второй учитель, путем критического переосмысления и глубокого анализа учений древности пытался определить общие принципы развития мировой философской мысли. Известный философ М.С. Бурабаев так описал процесс поиска собственной философской позиции аль-Фараби: «Нахождение же единого логического принципа для объяснения различных философских воззрений – это не эклектизм, а выражение конкретного подхода к предшествующей философской мысли, приближающееся к идее философии как таковой» [1, с. 41]. Комментирование есть пересказ на свой особый лад, под углом своей оригинальной точки зрения учений других философов.

Творчество аль-Фараби не сводимо к простому воспроизведению философии Аристотеля. Наследие Стагирита для аль-Фараби было лишь исходным «эмпирическим» материалом, унаследованным из прошлого. Подобные умозрительные опыты привели его к созданию собственной философской системы. Платон и Аристотель стоят у истоков систематической разработки обширного комплекса философских, логических, социально-этических и эстетических проблем. Многогранное учение аль-Фараби сумело обобщить и всесторонне развить идеи античных мыслителей обогатив тем самым науку и философию средневекового арабско-мусульманского Востока.

Литература:

1. Аль-Фараби, Историко-философские трактаты, Алма-Ата: Наука, 1985
2. Аль-Фараби, Философские трактаты, Алма-Ата: Наука, 1970.

ТҮҢҒЫШ ФАРАБИТАНУШЫ-ҒАЛЫМ АҚЖАН ӘЛ-МАШАНИДІҢ ҒЫЛЫМИ МҰРАЛАРЫНДАҒЫ ШЫНДЫҚ ҚАҒИДАТТАРЫ

Иманғалиев Алмас Темірбекұлы

*Л.Н.Гумилев атындағы ЕҰУ докторанты,
ҚР МСМ «Қолжазбалар және сирек кітаптар*

ұлттық орталығы»

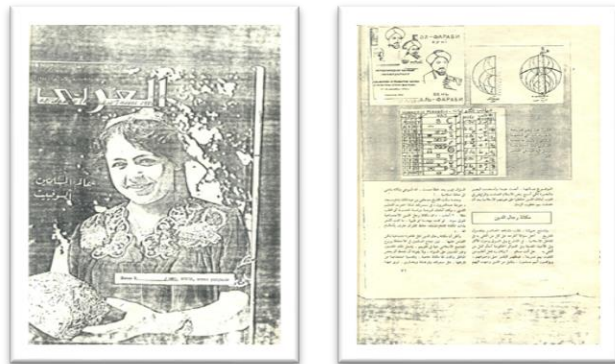
РММ-нің ғылыми қызметкері

imangaliyev_historian@mail.ru Нұр-Сұлтан.

Әл-Фараби есімін және мұрасын Орталық Азия мен Қазақстанға ғылыми тұрғыда ренессанстық сенсация жасаған мәшһүр ғалым Ақжан Жақсыбекұлы Машановтың тұлғасы мен оның қаламынан туындаған ғылыми мұралардың Отандық және жаһандық деңгейдегі ғылымда алатын орны өте зор. Осы орайда, «әл-Фараби және Сұлтан Бейбарыс» қорының Вице-президенті Самир Али Дерехтің ғылыми мақаласында: «Я являюсь этническим арабом-сирийцем, родился и вырос в городе Дамаске, в городе, в котором долгое время жил и творил замечательный ученый Древнего Востока – славный сын казахского народа Абу Наср Аль-Фараби. Я считаю, что мне выпало счастье посещать памятные места, связанные с деятельностью Аль-Фараби у меня на родине в Дамаске. Прибыв в вашу страну 14 лет назад, я узнал, что замечательный и выдающийся мыслитель современности – уважаемый Акжан Машани посвятил всю свою жизнь науке, и в частности изучению культуры Востока, а также глубокому и Подробному постижению, развитию и анализу трудов Аль-Фараби. Научное наследие и вклад мировую науку Акжан Машани велики и неопределимы» [1, 15 б.]. Осы ретте, фарабитанушы-ғалым Ақжан әл-Машани ұлттық тарихымыздың бір парағына ортағасырдың ғұлама ойшылы Әбу Насыр әл-Фараби есімімен толықтырды.

Ғұлама ғалым Ақжан Жақсыбекұлының қаламынан бірнеше ғылым салалары сабақтасқан ғылыми еңбектер, монографиялар және мақалаларын басылымдарда жариялап оқырман назарына ұсынды. Атап айтатын болсақ, Ақжан Машани ғұламаның «Әл-Фараби еңбектері туралы» атты мақаласы 1961 жылы ҚР ҰҒА Хабаршысының №5 нөмерінде жарық көрсе, [2, 25 б.] кейін 1971 Мәскеуде өткен ғылым тарихына арналған ЮНЕСКО-ның 13-конгресінде Әл-Фарабиге арналған симпозиумда Фараби туралы ғылыми тұжырымдарын ортаға салып, дәйекті де дәлелді ғылыми тұжырымдарын атады [3, 38 б.]. 1973 жылы қыркүйек айының 5-7-күндері Ташкентте өткен Әбу Райхан әл-Бирунидің туғанына 1000 жыл толуына орай, «Беруни и горно-геологическая наука» атты баяндамамен қатысып [4, 9 б.], ғұлама Берунидің тау-кен ғылымы жайындағы еңбектеріне және әл-Фараби мұраларына тоқталды [2, 101 б.]. Нәтижесінде, 1970 жылы «Жазушы» баспасынан шыққан «Әл-Фараби» тарихи романы [5, 3 б.] мен 1994 жылы Абайдың 150 жылдығына орай, екі ғұламаның арасындағы рухани сабақтастықтың туралы «Әл-Фараби және Абай» [2, 3 б.] атты ғылыми еңбегін жарыққа шығарып, келешек ұрпаққа баға жетпес мирас етіп қалдырды. Бұл дегеніміз Ақжан әл-Машанидың екі ұлы дара да дана тұлғалардың рухына тағзым етіп, тұғыры биік ғылыми еңбектерді жазып, зерттеуші-мамандарының қаламдарына үлкен серпіліс бергендігін атап өткеніміз жөн.

Ақжан Хазірет тек Отандық ғылымда ғана емес, әлемдік аренада ғылыми-зерттеу жұмыстарымен бөлісіп, ой-тұжырымдарын алға тартып отырды. Атап айтатын болсақ, ол 1984 жылы Кувейтте шығатын «Әл-Фараби» журналына «Орта Азияның мәдениет шамшырақтары» атты мақала жариялап, онда Иоганн Кеплердің «Аспан музыкасы» атты кітабындағы жазғандарының бірсыпырасы ойшыл-ғұлама Әл-Фарабидің еңбектерін пайдаланғандығын анықтап, өз ғылыми тұжырымын дәлелдеді [3, 68 б.].



*А.Машанидың Кувейтте жарық көрген мақаласынан үзінді
(«Руханият – Әбу Насыр әл-Фараби мұражайы»-ның сирек қорынан алынды) [6]*

Осыған байланысты, белгілі ғалым Махмұд Фаһми Хижази «Машани (1906-1997) мұраларындағы қазақи құндылықтар және Араб мемлекеттерімен мәдени байланыстар» атты мақалада былайша негіздейді: «Шындығында да, Машани – күллі Орта Азияға әйгілі адам. Әрі, 1984 жылдан бері Кувейтте оның еңбегі жарияланған уақыттан бастап араб елдеріне де мәлім болған» деп атай келе, әлемдік деңгейдегі орнын атап көрсетті [7, 29 б.]. Бұл дегеніміз, тұңғыш әл-Фараби мұраларын халық назарына ұсынған Ақжан әл-Машанидың ғылымға қосқан сүбелі үлесі хақ.

Фарабитанушы-ғалым Ақжан әл-Машанидың жоғарыда аталған ғылыми еңбектерінен ғылым және шындық тақырыптары аясындағы бірнеше өзекті мәселелерді көруімізге болады. Осы ретте, Ақжан Хазіреттің 1994 жылы «Зерде» ғылыми-көпшілік журналының №5 нөмірінде «Шындық іздеген заман жетті» атты сұхбатында Әл-Фараби бабасының мұралары арқылы өмір дүниесінің шындық көзі турасында ғабратты да ғақлия сөздерге толы келесідей ойларымен танысуымызға болады: «Әл-Фарабидің ұзақ ғұмырындағы іздегені – өмірдің шындығы, мәңгілік рухтың сыры. Шындық іздеген адам адаспайды, азбайды. Сол себептен мен талапты жастарға Әл-Фараби бабаңнан шындық іздеу әдісін үйрен дер едім. Тегінде адам өмірінің мазмұны сол шындықта. Шындық жоқ жерде тұрақтылық, әділет, уағда, инабат, махаббат, қанағат, рахымдық, ар-ұят мензелдес адамгершілік категориялары жоқтың қасы». [8, 2 б.]. Осы ойды әрі қарай тарқататын болсақ, Ақжан Әл-Машани «Табу» атты ғылыми еңбегінде дүниенің шындығы туралы былайша өрнектейді: «...Соның бірінде жаңылысып, адасып, шатасып кетпес үшін арқа сүйейтін екі нәрсе бар. Оның бірі аят пен хадис, екіншісі қазіргі дәлді табиғат ғылымдары. Осы екеуінің айтқаны дәл бір жерден шықса, сонда шындық деп білеміз. Айтылған екеуінің үстіне қосымша тағы бір нәрсе бар, ол көне замандардан қалған мәдени мұра, таңбалы тастар. Осы үшеуінің айтқаны бір жерден шығатын болса, сонан айырылмаңыз» [9, 173 б.]. Осылайша, Әл-Машани Ұлы даланың ойшылы Әбу Насыр әл-Фарабидің қаламынан туындаған мұраларын оқып, зерттеп-зерделеп, дүниенің шындығын іздеуге талпынуды өскелең жас ұрпаққа өсиет етіп қалдырды.

Ғұлама ғалым Ақжан әл-Машани өзінің көптеген еңбектерін ғылымның барлық салаларымен сабақтастыра отырып әл-Фарабидің мұраларын зерттеп зерделеді. Әсіресе, ғалымның тағылымды зерттеулерінен ислам дініне байланысты бірнеше ғылыми тұжырымдарымен бөліседі. Солардың ішінде, «Әл-Фараби және ислам» атты іргелі зерттеуінде былайша өзектейді: «Ислам діні барлық діндердің таза асылдарын тегіс ішіне алған қорытынды, жиынтық-жамияғи дін, заманның ақырғы дәуірінің діні. Ислам діні әрі дін, әрі ғылым. Екеуін бір-бірінен ажыратып алыстатуға болмайды» [10, 145 б.]. Осылайша, Ақжан әл-Машанидың ғылыми мұраларының басым көпшілігі Ислам діні арқылы өрбіген өзекті мәселелерді қамтыды. Солардың бірі ретінде, Ақжан әл-Машанидың мұраларын оқып зерделейтін болсақ, ортағасыр мұсылман дәуірі реннесансының озық ойшылы әл-Фарабидің заманындағы және сол кезеңдегі ғылыми мирастарын «АБЖД» ғылымынсыз түсіну мүмкін еместігін алға тартады [10, 145 б.].

Тұңғыш фарабитанушы-ғалым Ақжан Машани «АБЖД» есебі туралы келесідей ойларымен бөліседі: «Заттың атаулық мағынасы мен сандық мәнін сабақтастыра түсінік, ұғым беру араб – ислам мәдениетінің құндылығына жатады. Мұны АБЖД (әбжәд) есебі дейді. Есептеудің есімі араб алфавитінің алғашқы төрт әріпін біріктіруден шыққан, яғни $A+B+Ж+Д=1+2+3+4=10$ » Әбжадтың төрт әріптен құралуы – оның әріптер сандарының қосындысы кәміл санды беруінен» деп атап көрсетеді. [11, 273 б.].

Осы ретте, Фарабитанушы әл-Машанидың қолжазбалары топтасқан 2010 жылы жарық көрген «Әл-Фараби және музыка» атты 16-томдық жинақта «АБЖД» ғылымы турасында бірнеше ғылыми түсініктерді алға тартып, оның маңыздылығы туралы ерекше атап өтеді. Яғни, АБЖД есебін қолдану ғылымның, өнердің, түрлі саласында жақсы қорытынды берген және АБЖД есебінің қызықты жұмбақ қолданулары бар, солар ғылымға қызығушылықты оятар. Сондықтанда бұл әдісті қайтадан қолданып зерттеген жөн екендігін баса атайды [10, 149 б.]. Осылайша, ғұлама ғалым Ақжан Машани Әл-Фарабидің мирастарын пәнаралық байланыс негізінде зерттеп зерделеді.

Осы мәселе аясында, Алматы шаһарындағы Орталық Мемлекеттік архивінің 2285-қорының 104-іс-деректік құжатында Ақжан Машанидың «АБЖД жыры» (12/IX,1976) атты қолжазбасы бар. Аталған қолжазбаның үзінді нұсқасы келесідей беріледі:

Адамға Абжад білмек болды парыз
Сегіз сөзбе жиырма сегіз әріп.
Ай-Қамардың аяғы, бір байқаңыз,
Он төрттен бөлінеді сол харыштар.
Аталып айлық, күндік Шамси Қамар,
Он төртінде екі апта Ай толады
Ойласаң осы санда бір зор кәп бар.
Төрт тұлға жер төңірек құрған саны,
Бесінші аспан саны – қос ғаламы,
Күн мен Түн екі қосағы сол
Ондық сан әулие деп аталғаны [12, 2-3 бб.].

2010 жылы «Ғалами мөр» атты томдық еңбек Ақжан Машановтың «Даналар тағылым» атты іргелі зерттеуінде өзекті мәселелерді алға тартады. Яғни, ғұлама ғалымның ғылыми тұжырымы бойынша ғылыми ізденіс жолында алдымен табиғат дүниесін танудан бастау керек. Ал табиғатты танудың басты шарттары – тіл білу, есеп білу. Дүниені тануда көру есту қабілеттері тұр. Ақжан Машанов тіл, есеп, һандас, астрономия, музыка – табиғат ғылымының салалары болып табылады. Онан кейін, соларды толық меңгерген соң адами танымға үлес қосқан ірі ғылымдар ғана жалпы дүние тану жөнінде ой-толғау – даналық жолға, фәлсафа жолына қадам жасау керек. Сондай адам ғана ғылымға жол ашады

Фарабитанушы ғұлама ғалым Ақжан Әл-Машани қаламынан туындаған ғылыми еңбектерінде елімізде табылған көне мәдениет жәдігерлерін, яғни таңбалы тастарды әлемдік археологиялық зерттеулер нәтижесінде табылған артефактілермен салыстыруды мақсат етті. Осы ретте, Ақжан Әл-Машанидің таңбалы тастар турасындағы ғылыми зерттеулерге тоқталып өтейік. Қазақ халқы даналығында «Тасқа таңба басқандай» атты мәтел кездеседі. Бұл мәтелден аңғаратынымыз, тастағы таңбалардың ешбір жалғаны жоқ айқын шындық деген сөз. Яғни, шындық көзі тек таңбалы тастарда ғана қалды. Осы ойды тарқата келе, білікті геолог-маркшейдер Ақжан Машанов кен қазу тарихына шолу жасайды. Тарихи мұра – таңбалы тастардың бір түрі – кен тастары. Төрт-бес мың жылдар бұрын Жезқазғанның мыс кені, Алтай мен Арқаның алтын, күміс, қалайы, қорғасын, мыс, мырыш, темір және көмір кендері Алатаудың, Қаратудың қорғасын кендері қазылып, көптеген құнды жәдігерлер арнасы табылып табылған тасқа салынған таңбалар, ескерткіш мұралары сонау Сібірден Каспий жағасына дейін кең тарағандығы жөнінде атап өтеді [13, 29 б.].

А.Ж. Әл-Машани «Әлемдік археологияның соқпағымен» атты зерттеу жұмысында тасқа салынған таңбалар туралы атай келе, ең алдымен назар аудартатын нәрсе, жануарлардың,

андардың суреті еді. Таңбалы тастарда жылқы, сиыр, қой, ит, доңыз тәрізді мүшел жылына кіретін жануарлар суреті кездесетіндігі жөнінде атайды. Яғни, бұдан шығатын қорытынды, тасқа салған ерте заман суретшілерінің өз заманының ғалымы, астрономы болғандығы жөнінде ақпараттардың беретіндігі туралы ойды атайды. Баршамызға белгілі, тастардағы жануарлар бейнесі, қазіргі жыл айыру мүшелдері болып табылады [9, 174 б.].

Қорытындылай келе, әл-Фараби мұраларының алғашқы зерттеушісі Ақжан Машани қолжазбаларына үңілер болсақ, тарихтағы ғажайып сыр тарихынан сыр шертетін дүние шындығы көрініс тапқан.

Ғұлама ғалым Ақжан Жақсыбекұлының өмірдің соңына дейін халқына білім мен ғылымның, өнеге мен үлгінің нұрын шашып, таусылмайтын рухани қазына қалдырды. Ақжан әл-Машанидың еңбектері қазақ халқының баға жетпес асыл мұралардың бірі болып табылады.

Әдебиет:

1. З.О. Дүкенбаева. Әл-Машани- XX ғасырдың Әл-Фарабиі. // Қазақстан мұрағаттары. – Астана. 1 (29) / 2014.
2. А. Машанов Әл-Фараби және Абай – Алматы: Қазақстан, 1994. – 192 б.
3. Фараби ғибратты ғалым: Фарабитанушы ғалым А.Ж. әл-Машаниге арналады / Құраст. Ш.Абдраман. – Алматы, 2006. – 340 б., суретті. – «Ұлы тұлғалар» ғылыми-ғұмырнаамалық сериясы.
4. Қостанай облыстық Ыбырай Алтынсарин мемориалдық-мұражайының сирек қорынан алынды.
5. А.Машани. Аль-Фараби и современная наука. Солнечные часы в Казахстане. Монография, научная статья. «Алатау» 2008. 219 стр.
6. «Руханият – Әбу Насыр әл-Фараби» музейінің сирек қорынан алынды.
7. А.Машани. Ақжан Машани ғибраты. 7-ші т. – Алматы: «Алатау» баспасы. 2007 – 266 б.
8. А.Ж. Машанов. Шындық іздеген заман жетті. // Зерде. – 1994. – №5. – 42 бет.
9. А. Әл-Машани. Табу. – Алматы: «Алатау» баспасы, 2007 – 296 бет.
10. Әл-Машани Ақжан. Көп томдық шығармалар жинағы. – Алматы: «Алатау» баспасы, 2010. 16-том. Әл-Фараби және музыка. – 368 бет.
11. Машани А. Әл-Фараби және Абай. Т.2. – Алматы: «Алатау» баспасы, 2005, 296 б.
12. А.Ж.Машани. АБЖД жыры. Орталық Мемлекеттік архиві. 2285-қор, 1-тіз., 104-іс.
13. Әл-Машани Ақжан. Көп томдық шығармалар жинағы. – Алматы: «Алатау» баспасы, 2010. 15-том. Өгізханның қол таңбасы. – 352 б.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ АЛЬ-ФАРАБИ: КОНЦЕПТ «ДОБРОДЕТЕЛЬНОГО ГОРОДА»

*Качеев Денис Анатольевич,
кандидат философских наук,
доцент КРУ им. А. Байтурсынова
kacheev@mail.ru
г. Костанай*

Наследие Аль-Фараби широко и многогранно, затрагивает различные сферы научного знания. Для нас особый интерес представляет философское наследие мыслителя, которое не утратило свою актуальность даже спустя тысячу с лишним лет. Философские идеи Аль-Фараби о человеке и социуме, звучат вполне современно, являются хорошим назиданием для граждан и правителей государств.

В истории философии есть достаточно примеров, когда мыслители пытались создать модель идеального общественно-политического устройства – будь то «государство» Платона или «город Солнца» Кампанеллы. В этом ряду, учение Аль-Фараби о «добродетельном городе», занимает особое место.

«Добродетельный город» – это, видение того, как должно быть устроено человеческое общежитие (в терминологии А.А. Зиновьева – «человейник»), каким должно быть государство/город, чтобы люди, проживающие в нем были счастливы. Немаловажен вопрос о правителе «добродетельного города» и качествах, которыми он должен обладать. Многие Аль-Фараби показывает на контрасте с «невежественным городом», что помогает лучше оттенить положительные стороны общественного устройства. Конечно, как и многие идеалы и утопии, проект «добродетельного города» не осуществим в реальности, в силу сложности человеческой природы и диалектических противоречий общественного развития. Однако концепты, предложенные мыслителем, являются актуальными по сей день и могут послужить основой для переосмысления нами самих себя и общества, в котором мы живем.

Свою идею «добродетельного города», Аль-Фараби строит на одной простой мысли, очевидной, казалось бы, для всех – человек может стать счастливым только находясь среди других людей, живя в обществе. Общество формирует человека как личность, создавая из него тот самый «ансамбль общественных отношений», о котором писал много столетий спустя, К. Маркс. Человек, будучи органической частью общества, связан с другими людьми отношениями взаимопомощи и солидарности. Правильное воспитание, управление и взгляды (мировоззрение как одного, конкретно взятого человека, так и совокупности людей, составляющих общество) – вот необходимые условия достижения «согласного проживания» людей. В рамках данного «согласного проживания» и возможно достижение личного счастья человеком. В этой мысли Аль-Фараби мы наблюдаем очень важный процесс взаимовлияния общества и личности, когда система воспитания формирует человека, готового к соблюдению норм человеческого общежития и способного принимать развитие общего «целого» выше, чем благо своего индивидуального «я». Это яркий пример так называемого «восточного» коллективизма, определенной корпоративности в рамках общественной системы. Только понимание необходимости формирования и поддержания «согласного проживания», то есть, общественного согласия и политической стабильности, есть залог счастья человека, живущего в обществе, государстве.

Государство, согласно мыслителю, возникает как необходимость коллективного выживания человеческого сообщества, добычи и производства средств существования и обустройства жизни. И если изначально, в ходе возникновения государства, преобладали материальные причины, то уже в ходе развития, важное значение приобретают культурные факторы. Государство перестает быть формой выживания и обороны и становится комплексной саморегулирующейся системой, генерирующей граждан в рамках заданных культурных,

социальных, политических и иных норм. Стоит отметить, что нормы, указанные нами, находятся в перманентном состоянии трансформации, однако корневая основа общества, дающего человеку возможность общения, всестороннего развития и образования, а также передачи и сохранения культурных ценностей, остается неизменной. Указывая на то, что «... каждый человек для достижения доступного ему совершенства нуждается в окружении других людей, в объединении с ними... этому существу от природы свойственно искать прибежище и жить в окружении других представителей его вида», – Аль-Фараби отмечает синтез биологического и социального в человеке, – «Поэтому-то он и называется человеческим или гражданским животным» [1, с.296].

Человек может стать счастливым при условии благоденствия государства, и наоборот, государство может благоденствовать, только если населяющие его люди, условно, «счастливы». Налицо диалектическое единство «человек-государство», в котором неизбежно имеются противоречия, нивелирующиеся одним общим стремлением к идеалу, когда человек живет во благо общества/государства, а общество/государство обеспечивает условия достижения счастья. Интересен и требует дополнительного исследования вопрос – что есть счастье в контексте жизни человека в обществе? Аль-Фараби дает общее определение счастья, говоря о том, что «счастье в числе благ является наибольшим благом» [2, с.3]. Вероятно, счастье – это уверенность человека в том, что в данном обществе/государстве его жизнь и здоровье в безопасности, что все его потребности будут удовлетворены, а быт обустроен. Возможно, мы ошибаемся и экстраполируем на средневековое восточное мировоззрение паттерны современных представлений об «обществе благоденствия», но коль скоро идеи Аль-Фараби об идеальном обществе/государстве актуальны сегодня, то и наша актуализация вопроса счастья тоже может быть допустима.

Идеальность организации социума у Аль-Фараби не случайна, так как она аналогична принципам космической упорядоченности. Повторение принципов космической иерархии, заключается, к примеру, в том, что в добродетельном городе, как и в мире в целом, имеется первое начало, за которым следуют остальные начала. Такая аналогичность структуры городского объединения с мирозданием, по мнению мыслителя, предопределяет логичность и взаимосвязанность всех элементов добродетельного города, их стремление к совершенному космическому устройству.

Следует отметить, что такое стремление к проведению аналогий между социумной организацией и мирозданием, или даже с биологическим организмом, было одной из характерных черт средневекового мировоззрения. Социальная философия Аль-Фараби, в этом плане, включает в себя не только уподобление подлунного «добродетельного города» надлунному мирозданию/космосу, но и аналогию этого города человеческому организму. Как в живом организме, согласно мыслителю, все органы взаимосвязаны друг с другом, выполняя каждый свою функцию и в то же время обеспечивая здоровое функционирование всего организма, так и в государстве все его члены помогают друг другу в достижении счастья как цели благополучного функционирования государства в целом и его граждан в отдельности. «Аналогиями способностей», – пишет Аль-Фараби, – «естественно образующих органы тела, являются у членов городского объединения их способности и положения, имеющие своим источником волю» [3, с.307-308].

Говоря об «органах» государственного целого, раскрывая социальную структуру, Аль-Фараби определяет следующие части «добродетельного города»: наиболее достойные лица; ораторы; измерители; воины; богачи [4, с.217]. Особую надежду мыслитель возлагал на тех, кто был нравственен и образован – именно они должны были стать основой «добродетельного города». Важно отметить, что для Аль-Фараби политические институты как таковые и сама форма политической организации общества, второстепенны и необходимы для нравственного совершенствования человека. Последнее, в свою очередь, есть залог нравственности, «добродетельности» всего общественного организма, что является неизбежным при условии того, что каждый человек будет иметь условия и желание совершенствования. Если же политическая организация подавляет нравственное совершенствование, то тогда, по мнению Аль-Фараби,

мы имеем дело с «невежественными городами». При классификации последних, мыслитель основывается именно на нравственных пороках. Главный недостаток «невежественных городов» заключается не в форме правления, а во взглядах и поступках, как правителей, так и жителей данных городов/государств. И если, к примеру, критика Платона была направлена на формы правления, институционализированные в демократии, тимократии, тирании и олигархии, то Аль-Фараби, напротив, выявлял нравственные недостатки социума в целом, вне зависимости от политического оформления. Подход Аль-Фараби, на наш взгляд, более исторически оправдан, так как, в силу невозможности реализовать идеальную форму правления, можно реализовать систему воспитания человека и его духовно-нравственного развития. А последнее, на наш взгляд, даже существеннее формы правления, так как ведет к счастью человека и благу для государства.

Аль-Фараби также считал, что благом для общественного целого, является следование разуму в государственных делах. Основой законодательской деятельности должен быть, исключительно, разум. Именно он должен способствовать такому правлению, которое бы воспитывало человека в рамках высоких нравственных идеалов, всесторонне заботилось о человеке. Не заставляя человека исполнять волю правителя, а воспитать его так, чтобы человек сам стремился ко благу общественного целого, устроенного с помощью разумных законов – вот идеал Аль-Фараби. «Воспитание, – утверждает мыслитель, – порождает разумность. У кого отсутствует воспитанность, тот находит приятными пороки, а обладающий воспитанностью находит приятными только блага. Закон – это путь к благам, и, следовательно, законодателю следует приложить усилие в укреплении воспитания» [5, с. 165].

Правитель «добродетельного города», следует божественному закону, а не собственному волеизъявлению. Следование божественному закону имеет своей целью достижение счастья, смысл которого заключен в разумном устройстве социума и нравственном совершенствовании всех членов данного социума. Такое управление принимается всеми людьми как непреложный закон, декларируемый носителем истины (правителем), и ведущий всех, следующих ему, к счастью. Божественный закон не прописан в священных книгах религий, и точно так же, как и принципы устройства мироздания, является идеалом организации общества. Если социум имеет рациональную структуру, систему нравственных принципов, и ведет каждого человека к счастью, то это угодно мирозданию и богу. Эта, на первый взгляд, простая мысль, показывает нам, что общество, как и природа, интегрировано в систему мироздания, сотворенного богом. И если природа следует своим законам, то человек, будучи частью природы, имеет еще один закон – нравственный. Освященная разумом нравственность, положенная в качестве принципа человеческого общежития, не только делает человека Человеком, но и выделяет социум из природы.

Логичность и рациональность общественной организации, являющиеся практической реализацией неписаного божественного закона, присущи «добродетельному городу». И наоборот, социум, в котором отсутствует упорядоченность жизни, правитель следует своим прихотям, и система воспитания нравственным принципам не установлена, является примером «невежественного города».

Важное значение в «добродетельном городе», отводится философии, без которой невозможно формирование мировоззрения граждан (общественного сознания), логичность организации социума и процесс нравственного воспитания. Понимание принципов мироздания, на основе которых строится общественная организация, как и божественного закона, реализация которого в рациональном правлении ведет людей к счастью, возможно посредством философии. И если Платон писал о необходимости правителей-философов, что представляется весьма сомнительным и практически не реализуемым, то у Аль-Фараби философия не является видом деятельности правителя, но теорией государственного устройства. Можно даже сказать, что посредством философии происходит устройство социума, как единого целого, все части которого гармонически взаимосвязаны и скреплены системой нравственного совершенствования человека. Подобное понимание философии, не как свода абстрактных

принципов и норм, далеких от реальной жизни, но как работающей системы по формированию гражданского мировоззрения и нравственного воспитания, является основой существования «добродетельного города».

Рассмотренный нами в общих чертах, концепт «добродетельного города» в социальной философии Аль-Фараби, является одним из замечательных примеров попытки формулирования идеи государственного устройства. И если некоторые элементы этой идеи, такие как соответствие социума принципам космического мироустройства или следование божественному закону, на сегодняшний день не являются актуальными, то ряд других элементов, таких как включение философии в систему воспитания нравственности человека и необходимость стремления к счастью (благу) человека и общества в неразрывной связке между собой, актуальны вполне.

Мы не склонны переоценивать влияние философии на общественное сознание и государственное развитие, но недооценка философии всегда ведет к внутреннему разлому общества, социальным потрясениям и кризису всей государственной системы. Это тоже назидание Аль-Фараби, великого мыслителя человеческой цивилизации, к которому необходимо внимательно прислушаться.

Литература

1. Аль-Фараби. О достижении счастья. // Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата: Наука, 1973. сс.275-349.
2. Аль-Фараби. Указание пути к счастью. // Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата: Наука, 1973. сс.1-44.
3. Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города. // Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата: Наука, 1972. сс.193-377.
4. Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля. // Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата: Наука, 1973. сс. 169-274.
5. Аль-Фараби. Сущность «Законов» Платона // Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. Алма-Ата: Наука, 1985. сс. 133-208.

ФИЛОСОФИЯ: ВЕКТОРЫ В БУДУЩЕЕ

*Колчигин Сергей Юрьевич,
профессор, доктор философских наук, главный научный сотрудник
Института философии, политологии и религиоведения
КН МОН РК, skolchigin@mail.ru
Алматы*

Сегодня перед человечеством встала великая трудность. Она состоит в том, что после пандемии нужно будет пересмотреть не просто многое – в идеале пересмотреть нужно все, без единого исключения. Если общество станет всего лишь реформировать (улучшать) имеющееся, то оно достигнет еще худшего результата, чем до сих пор. Потому что улучшать то, что оказалось малоприспособленным для жизни (цивилизацию, основанную на эгоцентрических интересах, на природно-инстинктивных потребительских началах), значит делать его еще менее приемлемым для человека и общества.

Глобально-критическая эпоха взывает к новым основаниям жизни человека, что, в свою очередь, требует новой, истинной духовности и новой культуры.

Этот процесс расцвета человека предусматривает и коренные изменения в самой философии как квинтэссенции культуры. Чтобы стать силой первостепенной по своему значению, силой консолидирующей, сама философия должна внутри себя стать единой и истинной, своего рода ключом к освоению единого истинного миропонимания.

Философ – родственник альпиниста-экстремала. И летчика-испытателя. И астронавта, ступающего на Луну. Потому что все они стремятся к тому, что в глазах других выглядит невозможным. Экстремалы трансцендируют границы доступного, открывая иные миры. Правда, истинный философ, будучи метафизиком, имеет дело с тем, к чему не прикоснешься ладонью. И, следовательно, выходы в запредельные области делают его миссию особенно благородной.

Разумеется, философы способны ошибаться, поскольку философия – это во многом индивидуально окрашенный тип мышления, индивидуальное восприятие истины. Тем не менее (точнее – тем более) философия сегодня объективно востребована как едва ли не единственная возможность прийти к целостному пониманию бытия человека и мира. Во-первых, именно потому, что она неразрывно связана с проблематикой человеческой жизни, что она имеет личностный смысл. Во-вторых, потому что для осуществления своей высокой общечеловеческой миссии у философии имеется целый арсенал средств: методологические принципы, законы логики, категориальный аппарат – все, что наработано тысячелетиями истории мысли.

Смысл философии грядущего, философии подлинной человечности, духовности – раскрыть и осмыслить всю полноту законов развития духа. Только на этой основе осуществляется властное требование времени – социально-психологическое сознательно-волевое самоизменение каждого человека.

Мертвым логицизмом, бесплодным занятием в ценностном и экзистенциальном отношении являются исследования человека без учета его души и духовности. Человек – существо прежде всего духовно-чувственное. В его архитектонике важнейшую роль играют не мысли и идеи сами по себе, а чувственные проявления, которые и окрашивают мышление человека в тот или иной цвет и задают ему те или иные ориентиры. Сердцевину подлинно человеческих проявлений личности составляют чувства высшие, нравственные: любовь, дружелюбие, чувства прекрасного, священного и т.д.

На передний план в философии должно поэтому выходить исследование базисного отношения – отношения человека к человеку. И только потом (и на основе этого) – отношений человека к компьютеру и иным техникам и технологиям. Виртуальная мультиреальность должна играть в жизни человека не более чем вспомогательную роль: не следует полагать, будто срастание плоти и сознания человека с компьютером в разновидность кентавра-кибергоминида способно продвинуть людей по пути истинного развития [1].

Новая эпоха подразумевает превращение философии из узкой дисциплины академического и профессорского характера в расширение сознания, сплав философского и научного, религиозного и художественного отношения к миру.

Философия, наряду с психологией и экономической наукой, сегодня становится самой важной сферой познания и живой жизни. Потому что глобальные вызовы требуют соответствующего осмысления: глобального, всестороннего и целостного. На вопросы всеобщего смысложизненного характера не смогут ответить ни математика, ни цифровые технологии, ни физика с химией, ни лингвистика, ни экономическая наука...

Кроме того, если современный мир находится в кризисном, пограничном состоянии, то пограничные состояния – вотчина именно философии.

Но философия – область обширная. Какие же конкретно философские темы и направления объективно востребованы сегодня и завтра?

Летом нынешнего, 2020 года по линии Казахстанского философского Конгресса мы провели соответствующий опрос в социальной сети Фейсбук [2]. В опросе приняли активное участие десятки казахстанских ученых и профессиональных философов: Айдар Амребаев, Еркин Байдаров, Денис Качеев, Нуржан Кулумжанов, Назгуль Мингишева, Елена Музыкина, Светлана Шакирова и многие другие.

Размышлений и предложений поступило множество. И чтобы как-то сориентироваться в этом тематическом богатстве, пришлось их обобщить и сгруппировать.

В результате получилось четыре больших блока.

Блок 1. Эта подборка поступивших предложений по дальнейшему развитию казахстанской и мировой философии включила в себя проблемы **внутрифилософского характера**. Главными из них стали:

*Философия в эпоху пандемии: ценностное измерение и гуманность
Как и чему обучать в вузе*

Что касается этой второй темы, то хотелось бы отметить следующее. Сегодня часто слышатся гимны онлайн-обучению, дистанционному образованию. Оно экономит время и деньги, к тому же позволяет преподавать и учиться почти по заветам древних даосов, которые считали, что познать мир можно не выходя из дома. Однако если насаждать его везде и всюду, без всяких оговорок и безо всякой меры, то преимущества дистанционного образования будут сведены на нет – уже по одному тому, что такое образование резко сужает круг человеческого общения и возможность найти свое место среди людей, так же, как свое призвание в жизни.

По отдельным областям философского знания сложились следующие блоки предложенных тем.

Блок 2-ой. Философская антропология:

*Человек: какой он сегодня
Человечность в условиях пандемии*

*Достоинство человека
Вера и вирус. Доверие и страх.*

Темы интересные, причем каждая из них подразумевает множество под-тем, под-вопросов. К примеру, тема «Человечность в условиях пандемии» включает в себя такие проблемы, как врачебный долг, доверие медицине, взаимопомощь, единство общества, прощение, служение и т.д.

Блок 3-ий. Социальная философия. Он включил в себя такие темы:

*Социальное бытие в контексте философии истории: прошлое, современное, будущее
Философия власти во время пандемии*

Неформальные лидеры и вожди во время кризиса

Фуко и его концепция биополитики: как государство контролирует тело и болезнь

Смыслы и формы социального отчуждения в постглобальном мире

Центрально-азиатская цивилизация в глобализирующемся мире: социально-философский анализ

Национал-социализм как иллюзия прогресса

Распад человеческих связей в условиях пандемии. Превращение общества в пространство разобщения.

Блок 4-ий. Это, конечно, **этика**. Блок содержит такие темы, как:

Биоэтика

Границы профессионального долга и человеческой совести

Этика прощения

Проблема насилия над непосредственным ближним в мирное время

Большие данные, искусственный интеллект и этические проблемы

Этические вызовы: традиционные – справедливость, бедность, биоэтика – и новые: цифровое общество, нейротехнологии и т.д.

Все темы, как видим, весьма злободневны. Но наиболее важны, как мне кажется, те, которые непосредственно выводят в будущее. Это три крупных направления, которые покрывают собой все остальные вопросы.

1. *Философия экологии в условиях пандемий и других глобальных вызовов. Деурбанизация и новые формы человеческого общежития.*

2. *Природа и техника, естественное и искусственное.*

3. *Проблема «жизнь или смерть». Выживание человечества и/или его развитие.*

Или, если говорить еще более обобщенно, то предлагается, по сути, триединая тема, которая складывается из наиболее важных философских проблем:

1. *Философия природы – 2. Природа и техника – 3. Человечество: его смерть и жизнь, деградация и эволюция.*

Будущее – это то «место», куда никто еще не ходил. Поэтому для вхождения в будущее требуется доверие бытию, доверие себе и окружающим.

Кроме того, конечно, будущее – это то, чего еще нет, что еще только предстоит сделать, создать. Поэтому вхождение в будущее предполагает творческие усилия.

Иными словами, движение в будущее есть *духовно-творческая задача*. А значит, и человек должен развиваться духовно-творчески. Значит, и философия должна акцентировать духовность человека и его креативные возможности. В творческом одухотворении окружающего и состоит предназначение человека в мире. От понимания и осуществления закона духовного развития зависит сама возможность быть человеком. Именно поэтому философия грядущего призвана знать всю полноту законов и правил развития души.

* * *

В целом по результатам проведенного опроса можно сделать некоторые выводы.

Поскольку предложенные темы буквально зывают к будущему, то и ответы на поставленные вопросы требуют нового миропонимания, всеохватного, при этом единого и конкретно-целостного.

В этой связи вспоминается аль-Фараби. Свой трактат о жителях добродетельного города он, как известно, начинает очень издавна, с Бога, с происхождения Вселенной. Почему? Вероятно, потому, что считал жителей добродетельного города обязанными иметь единое миропонимание: от знания истоков Вселенной до знания законов человеческого общежития. «Общими вещами, кои надлежит знать всем жителям добродетельного города, – писал Фараби, – являются следующие. Во-первых, они должны знать Первопричину и все ее атрибуты; затем – вещи, существующие отдельно от материи, и свойственные каждой из них атрибуты, а также – занимаемые ими ступени вплоть до деятельного разума и деятельность каждой из них; далее, они должны знать небесные субстанции и свойственные каждой из них атрибуты; далее – природные тела, расположенные ниже этих субстанций, и то, как они образуются и разрушаются...» [3, с. 338].

Как видим, аль-Фараби считает, что люди должны иметь единое миропонимание, поскольку без этого возникает и множится рознь, неизбежно появляются невежественные города. Если же люди Земли достигают единства в понимании Бога и Мира, они обретают настоящее счастье. Потому что в обществе в этом случае складывается взаимопонимание, взаимопомощь, социальная гармония.

Действительно так, ведь вся политическая и общественная жизнь зависит от той или иной философии и, прежде всего, от понимания природы и сущности человека. Кто он: существо природное, социальное, универсальное? Или какое-то иное?

Литература

1. См.: *Капышев А., Колчигин С.* Философия на сломе эпохи: Обращение к мыслящему сообществу // Мысль. – 2012. – № 8. – С.24-30.
2. См.: <https://www.facebook.com/groups/959078387440016/> – 12 июля 2020.
3. *Аль-Фараби.* Философские трактаты. – Алма-Ата: «Наука» Казахской ССР, 1970.

УЧЕНИЕ ФАРАБИ О ОБЩЕСТВЕ И ГОСУДАРСТВЕ

*Куйлиев Тулкин,
к.ф.н., доцент кафедры
гуманитарных наук ТашГАУ,
berdiyarsaparov@mail.ru
Сапаров Бердияр,
док.ф.н. (PhD), доцент кафедры
гуманитарных наук ТашГАУ,
berdiyarsaparov@mail.ru
Ташкент*

Период IX-XII вв., которому предшествовало возникновение Аравии новой религии – ислама, насильственно и широко распространенного позже во многих странах Ближнего и Среднего Востока, в том числе и Средней Азии, характеризуется развитием феодализма и обострением феодальных противоречий. В это время наблюдаются, с одной стороны, развитие производительных сил, рост ремесленного производства, городов и повышение их роли в жизни общества, некоторое развитие земледелия, основанного на искусственном орошении, расширение торговли, морских и сухопутных связей между различными странами, с другой – усиление классовой борьбы, различных форм феодальной эксплуатации, бесправие и закабаление трудящихся масс, рост влияния мусульманского духовенства.

В области духовной жизни происходит крайнее обострение идейной борьбы между ортодоксальной мусульманской идеологией, отражавшей стремления господствующего феодального класса, и прогрессивной общественно-философской мыслью, формировавшейся па базе светских знаний. Широко распространившаяся во второй половине VIII и IX вв. борьба между мутакаллимами (сторонниками философии ислама – калама) и мутазилистами (сторонниками пропагандистами светского знания и древнегреческой мудрости) была началом этой идеологической борьбы.

Этот период в истории народов Ближнего и Среднего Востока, в том числе и Средней Азии, выдвинул на историческую арену выдающихся мыслителей, разносторонних по образованию ученых, каждый из которых оставил неизгладимый след в истории мировой культуры.

В этот период в результате взаимодействия и синтеза культур многих народов формируется богатая арабо-язычная культура, в том числе и общественно-философская мысль.

Первым из средневековых мыслителей Фараби разработал проблему изучения особенностей и структуры общественной жизни и посвятил ей ряд специальных работ [1]. Эти заслуги его обще признаны. Фараби внес важный вклад в разработку проблем общества, осветив значительный круг вопросов: 1) предметы задачи науки об общественной жизни; 2) происхождение, состав и виды общественных объединений, формы человеческого общества и критика неправильных, сточки зрения Фараби, теорий по этим вопросам; 3) город-государство, особенности и жизнь государственного объединения, функции государства и формы его управления; 4) место и обязанности человека в обществе, вопросы интеллектуального и нравственного воспитания; 5) задачи и конечная цель государственного объединения, пути и способы достижения всеобщего объединения, пути и способы достижения всеобщего счастья.

Трактовка этих вопросов в комплексе выражает экономические, политические, юридические, этические и педагогические воззрения Фараби.

К наукам об общественной жизни Фараби относит науку о городе-государстве, или политическую науку (илм ал-маданийа), юриспруденцию (фикх) и мусульманскую теологию (калам).

Отводя каламу весьма скромное место среди других наук (да и к тому же критикуя се сторонников), Фараби главное внимание уделяет политической науке, которая занимается

изучением: а) различных групп: сознательных действий, обычаев, нравственных норм, привычек, естественных склонностей, характеров и т. д.; б) целей, к которым они направлены и ради которых осуществляются; в) способов и форм их существования и проявления в человеке; г) методов управлениями и способов закрепления их в человеческих действиях [2, 235-238с].

Управление государством, говорит Фараби, бывает двух типов: действительно ведущее жителей государства к истинному счастью и ведущее к иллюзорному, ложному счастью. Искусство управления предполагает как теоретическое знание общих законов управления, так и практическую деятельность по управлению государством. Сочетание теоретического знания с практикой дает возможность правильно определить действия в каждом конкретном случае.

Фараби не выделяет этику и педагогику в самостоятельные науки. Они, по его мнению, достижения всеобщего счастья. Этику Фараби рассматривает как знание о нравственных поступках человека – члена общества, а политическую науку – как знание об управлении нравами и поступками всех членов общества в целом [3, 94с].

Касаясь проблемы происхождения общества, Фараби отвергает утверждения об объединении людей в общество в результате вонии и насилия. В свою очередь он выдвигает тезис, согласно которому общество, человеческие объединения возникают в результате стремления людей удовлетворить материальные потребности в средствах, необходимых для собственного существования и достижения наивысшего совершенства [4, 136с]. В этой связи характерно, что он выступает против широко распространенной в религиозно-философских учениях мысли о происхождении людей, объединенных в общество, в результате внезапного творения.

Фараби не понимает решающей роли трудовой деятельности человека, но, стремясь найти естественные причины возникновения общества, выдвигает на первый план определяющее значение материальных потребностей и тем самым делает большой шаг вперед по пути научному решению проблемы о сущности общества. Фараби подчеркивает социальную природу человека, хотя и не может раскрыть причины этого. Человеческое общество, согласно Фараби, состоит из ряда народов, которые отличаются друг от друга: а) естественными привычками и нравами; б) характерами; в) языком. Свообразие в естественных нравах и характерах различных народов Фараби объясняет особенностями географических условий, в которых живет та или иная нация [6, 40-41с].

Согласно Фараби, географическая среда оказывает влияние на организацию общества через социальную психологию людей. Следует, однако, отметить, что и здесь у Фараби весьма ценные идеи переплетаются с мистикой и фантастическими утверждениями. Так, к числу факторов, оказывающих влияние на социальную психологию, он относит и действие небесных сфер и звезд. Фараби разделяет города-государства на «добродетельные» или «идеальные» и на «невежественные», в свою очередь имеющие несколько разновидностей. Идеальным он считает тот город, который существует на базе взаимопомощи жителей. Вообще объединение на основе взаимопомощи и дружбы мыслитель считает необходимыми первичным условием достижения счастья.

Тезис Фараби о возможности установления на земле единого добродетельного общества и необходимости взаимной помощи всех народов звучит как обвинение в адрес современных ему владык, во имя своих корыстных интересов ввергавших народы в пучину кровавых войн.

«По отношению к людям, пишет он, связывающим началом выступает человечность, и людям, поскольку они принадлежат к роду человеческому, надлежит поддерживать между собой мир» [4, 158с].

Идеальное государство Фараби уподобляет здоровому человеческому организму, все органы которого взаимно связаны и помогают друг другу с тем, чтобы сохранить жизнь живого существа и сделать ее наиболее плодотворной.

Характеризуя различные виды «идеальных» и «невежественных» городов, Фараби в абстрактных категориях рисует современное ему общество. Описывая общественную жизнь в

«идеальных» городах, Фараби обращает внимание на значение ремесла, указывает на роль различных его видов – земледелия, скотоводства, ткачества, рыболовства и т. д., но далек от понимания их общественной сущности.

Сложная классовая структура феодального общества также нашла отражение в трудах Фараби. Он резко выступает против рабства, лишаящего человека всех его достоинств. Общество, основывающее свое благосостояние на постоянных войнах, на завоевании чужих стран, превращении их населения в рабов, строящее свое счастье на рабском труде, Фараби отвергает как несправедливое и невежественное [5, 88-93с]. Однако эксплуатацию человека человеком он признает естественным явлением.

В своем идеальном государстве он группирует людей по различным признакам, но определяющее значение придается естественным свойствам – способностям, прежде всего умственным, и знанию, приобретенному в процессе изучения наук и жизненного опыта. При этом Фараби резко осуждает учение о смирении и тех представителей духовенства, которые, используя религиозные догмы и ритуалы, строят свое благосостояние и авторитет на обмане, вымогательстве и лицемерии.

Характерно, что Фараби чужд религиозного фанатизма и выступает как сторонник веротерпимости [6, 56с]. Вообще же религиозный признак для него отнюдь не доминирующий. Основное значение он придает просвещению, которое должно служить достижению всеобщего счастья.

Государство, согласно Фараби, имеет внешние и внутренние задачи. Внешняя – это организация обороны города и охрана его от нападения иноземцев, внутренняя – обеспечение счастья жителям города, Фараби указывает на три формы правления: единовластие; правление небольшой группы людей; правление наиболее достойной личности, избранной народом [6, 60-70]. Решающим для Фараби при этом являются не сами формы правления, а разумность его.

У Фараби встречается рассуждение и о том, что в культурных городах и в обществах, достигших на и высшего совершенства, существует возможность свободного выбора профессии, царят подлинная свобода и равноправие, отсутствует единоличная власть. Жители этих городов избирают себе главу, который ими в любой момент может быть лишен власти. Главы этих городов в своей деятельности исходят из принципа справедливости, равноправия и всеобщего блага [7, 250с].

Эта форма правления у Фараби освещена очень слабо-характерно, однако, что, рассматривая вопрос о требованиях, при которых тот или иной человек может быть избран главой этого государства, Фараби особое значение придает тому обстоятельству, что кандидат настолько высокий пост должен иметь собственное имущество, необходимое для обеспечения некоторых материальных потребностей общества. Но одновременно Фараби требует, чтобы глава государства был рассудительным, честным, скромным, правдолюбивым, ученым и, главное, мудрым. В «идеальном» обществе глава его – это своего рода учитель, обучающий своих подопечных наукам и показывающий пути достижения счастья. Но, видя трудности воплощения всех этих требований в одном лице, Фараби считает возможным групповое управление, каждый член которого олицетворяет какое-либо одно из этих качеств.

«Знание – указывает Фараби, – должно быть украшено хорошим поведением». Стремление человека к знанию, согласно Фараби, «подытоживается нравственностью, подобно тому, как плодом увенчается все, то, что произрастает на дереве» [8, 78-79].

Социальное совершенство и всеобщее счастье достигаются в процессе повсеместного внедрения высоких интеллектуальных и нравственных норм, вырабатываемых при помощи науки. А поскольку наука познается посредством естественных способностей человека – ощущениями и разумом, то, следовательно, и приобретение высоких нравственных качеств, достижение духовного совершенства и предельного счастья – все это зависит от самого человека, от его стремлений, воли. Человек сам созидает свою судьбу, свое счастье.

Фараби выступает против религиозного фатализма и стремится при помощи разума и науки всесторонне обосновать идею о свободе воли.

Люди по рождению равны. Под влиянием среды и воспитания одни идут по пути добра, а другие – зла, но все они стремятся к достижению счастья. В последней части «Ихсо-ал-улум» Фараби критикует мутакалли-мов, считавших, что навыки, нравы и взгляды людей заранее предопределены богом и причины и пути их изменения недоступны человеку. Фараби считает человеческий разум способным не только познать их, но изменить и направить их к осуществлению желаемой цели» [9, 108-109с].

Литература:

1. «Фараби» Книга воззрений жителей добродетельного города, Каир, 1905; Гражданская политика, Хайдарабад, 1927; О достижении счастья, Хайдарабад, 1926; Указание путей счастья, Хайдарабад, 1927; Ftisus Al Maclnni, Aphorisms of the statesmans; ed. and engl. transl. by D. M. Dunlop, Cambridge, 1961.
2. F, “Najjar,, On political science-canonical jurisprudent anddialectical theology”. Islamic culture, v. 4. No. 3. 1960, p. 235-238.
3. Фараби, Китабат-Танбих ала Сабил ас-Саадат, Хайдарабад, 1927, с. 20–21: The muslim world, v. 48. No.2. 1958.с. 94.
4. Фараби, Трактат о взглядах жителей добродетельного города, В кн.: С. Н. Григорян, «Из истории философии Средней Азии и Ирана x11-x111 вв”, С приложением избранных философских произведений Фараби, Газали и Маймонида. М. 1960.стр. 136,158
5. Farabi, El-Medlnetul Fazila, Istanbul, s. 88–93.
6. Фараби, Ас-сиясат ал мадания. стр. 40,41,56,60-70.
7. Мажмуатраезил ал-хукума, Институт востоковедения им. Беруни АН Уз ССР, рукопись, нив. № 2385, стр. 250 а.
8. Вауһақи, Tatimrnasuvanulhikma, Islamic Culture, v. 34, No. 2, 1960, p. 78–79.
9. Фараби, Ихсо-ал-улум, Каир, 1949, стр. 108–109.

АЛЬ-ФАРАБИ О ЯЗЫКЕ И КУЛЬТУРЕ РЕЧИ

*Маркаев Зокир,
кандидат философских наук, доцент кафедры
гуманитарных наук ТашГАУ,
Сапаров Бердияр,
Доктор философских наук, доцент кафедры
гуманитарных наук ТашГАУ
berdiyarsaparov@mail.ru
Ташкент*

В развитии мировой просветительской школы в ряду таких выдающихся мыслителей, как Шекспир, Тагор, Гёте, Кашгари, Навои, Ломоносов, Пушкин, Толстой, Маяковский, своё значимое место занимает восточный просветитель Абу Наср Аль-Фараби.

Аль-Фараби (псевдоним, полное имя Абу Наср Мухаммед ибн Мухаммед ибн Узлаг ат Тюрки, родился в 873 году в городе Фороб, скончался в 950 году в Дамаске, похоронен на кладбище «Боб ас-саъир» в Дамаске) – мыслитель, внёсший весомый вклад в мировую культуру, известный среднеазиатский философ, учёный-энциклопедист, знавший более 70 языков мира. С его именем связано не только определённое число научных открытий средневековья, но и развитие просветительской социально-философской мысли стран Ближнего и Среднего Востока вообще. В совершенстве изучивший все науки своего времени и внёсший свой вклад в их развитие, комментариями к трудам греческих философов способствовавший их широкому распространению в восточных странах, аль-Фараби был высоко оценён на Востоке, где его называли «Ал Муаллим ассоний» («Второй учитель», после Аристотеля) или «Аристотель Востока».

Об Абу Насре аль-Фараби и его научных заслугах в развитии восточной философии, логики, медицины, математики, этики и эстетики, литературоведения и языкознания и других отраслей естественных и общественных наук имеются значительные работы европейских, восточных исследователей, в том числе и узбекских ученых [1]. Особый интерес к творчеству аль-Фараби вызван тем, что его научные труды посвящены культуре, социально-этическим и эстетическим проблемам [2].

Творчество Абу Насра Аль-Фараби и его научные труды были высоко оценены его современниками и исследователями. Среди них известные ученые Востока, великие мыслители Абу Али ибн Сина (980–1037), Захуруддин ал-Байхакий (умер 1169), Жалолуддин ибн алКифтий (1172–1248), Ибн Абу Усайба (1203–1270), Ибн Халликон (1211–1282) и др.

Высказывания вышеуказанных ученых об Абу Насре Аль-Фараби и его научном наследии были тщательно проанализированы проф. М. М. Хайруллаевым и А. Ирисовым [3, 141–146; 150–151; 173–176с].

Имеющей и теоретическое, и практическое значение проблемой современного языкознания является проблема культуры речи. Культура речи является важнейшим орудием изучения и усвоения неиссякаемых богатств языка, эффективного и целенаправленного использования их, средством совершенствования культуры и духовности человека, воспитания всесторонне развитой личности. Однако отношение людей к языку не только как к средству общения, но и как к важнейшему фактору в деле воспитания человека, его совершенствования в разные исторические периоды было разным.

Эти закономерности ярко отражены и в трудах одного из мыслителей Востока – Абу Наср аль-Фараби. В частности, отдельные взгляды Аль-Фараби на проблемы культуры речи, ораторское искусство, особенности поэтической речи, своеобразии речи произведений различных жанров нашли своё отражение в его труде «Шеър санъати» [4, 53 с.] («Искусство стихосложения»).

Высказывания Абу Насра аль-Фараби о стихосложении, поэтике и поэтическом искусстве, о предъявляемых занимающимся поэтическим творчеством требованиям требуют внимания и небесполезны в исследованиях лексики и стиля художественных произведений и лингвистики в целом.

Абу Наср аль-Фараби подчёркивает необходимость отличать поэта, обладающего природным поэтическим даром, от поэтов другого рода, при этом он отдельно останавливается на отношении поэтов к языку, лексическому богатству языка, различиях в использовании художественных стилистических средств.

Автор делил поэтов на три категории:

- 1) не овладевшие искусством стихосложения, методами художественного искусства, опирающиеся на природный дар поэты;
- 2) поэты, овладевшие искусством стихосложения и имеющие врождённый дар;
- 3) подражающие вышеприведённым категориям, не имеющие достаточного врождённого дара поэты.

Абу Наср аль-Фараби так оценивает действительно одарённых поэтов: «Такие люди действительно овладевают поэтическим искусством, ни одна особенность стихосложения, к какому виду поэзии бы не принадлежала, всё равно не избежит сей закономерности. Очень искусно использующие все применяемые в поэзии метафоры и сравнения, такие поэты достойны называться талантливыми поэтами [4, 36 с.].

«Однако самыми лучшими поэтами считаются имеющие врождённый дар» – таким выводом завершает свои рассуждения учёный [4, 37с.]. Абу Наср Аль-Фараби говорит, что иногда, бывает, самый несведущий в искусстве стихосложения поэт создаёт замечательное стихотворение высшего класса. Это, по мнению учёного, связано с темой произведения; или же и с поэтическим даром автора [4, 38 с.].

Безусловно, вышеприведённые суждения Абу Насра Аль-Фараби помогут при исследовании языка поэтических произведений. В особенности сейчас, когда уделяется большое внимание изучению лингвостилистики, лингвопоэтики, художественности и художественного мастерства, такие суждения ученого, несомненно, принесут большую пользу в исследованиях.

Отдельные высказывания Абу Насра Аль-Фараби о языке, речи, культуре речи встречаются в его книгах: «Китоб ал-алфоз ва алхуруфт» (Книга о словах и буквах), «Калом лахлу фи маъно исм ал-фалсафа» (О смысле слова «философия»), «Абу Наср Аль-Фарабий сӯзи» (Книга высказываний Абу Насра Аль-Фараби), «Китоб фи синлат ал-китоби» (Книга об искусстве письма), «Китоб фи ал-лугат» (Книга о языках), «Об искусстве стихосложения», «О правилах искусства стихосложения», «Город достойных».

В своей книге «Взгляды жителей города достойных» Абу Наср Аль-Фараби высказывает такую мысль: «Нет ни одного живого существа совершеннее того, кто владеет речью и понятием» [5, 144 с.]. По мнению Аль-Фараби, кто ценит это благо, стремится им владеть, тот должен обладать рядом достоинств. В частности, он должен «быть оратором, уважать знания и мудрых людей» [5, 182 с.].

Говоря о том, каким требованиям должны отвечать правитель, имам, письмоводитель города достойных, Аль-Фараби отдельно останавливается на их отношении к языку, ораторских качествах. Например, правитель города достойных должен «быть от природы тонкого ума, быстро вникать в слова собеседника, улавливать его мысли», «с целью наиболее точно донести до собеседника свои мысли уметь выражать их с использованием красивых слов» [5, 154–160с.]. Говоря о шести качествах, необходимых городскому имаму, Аль-Фараби отмечает такое качество: «Пятое качество – имам должен обладать даром оратора, чтобы пламенным словом побуждать народ следовать законам, установленным предыдущими имамами, а также созданным им самим по примеру предшественников» [5, 161 с.].

Говоря о различных ремёслах, учёный отдельное внимание уделяет искусству каллиграфии и выделяет несколько уровней владения каллиграфией. «Чтобы хорошо владеть этим

ремеслом (каллиграфией), писец должен основательно знать язык, искусство речи, письмо и счёт, естественные науки. Например, один владелец данного ремесла умеет красиво писать и хорошо знает естественные науки, другой знает язык, искусство красноречия и отдельные аспекты каллиграфии, третий же мастерски владеет всеми этими науками» [5, 165–166 с.].

Выражая свои мысли по поводу происхождения наук, Абу Наср Аль-Фараби считает, что первичная и самая первая наука – это язык, наука дать название понятиям предмета, объекта, события-явления: «Говоря о том, как учить и учиться, как выразить мысль, высказать, как говорить и отвечать, я утверждаю, что первейшей из этих наук является наука давать названия предметам, то есть субстанциям и акциденциям» [5, 179 с.]. Речь здесь идёт о единице языка – слове, которое именуется, составляет лексическое богатство языка.

Явление речи возникает лишь при использовании слов. Но, кроме того, есть нечто, что обеспечивает взаимосвязь слов в речи, порядок их расположения, то, что АльФараби именуется второй наукой: «Вторая наука есть грамматика, она учит правильно располагать данные предметам названия, субстанцию и акциденцию а также правильному составлению исходящих из этого поучительных предложений и речей» [5, 179 с.]. Третьей наукой АльФараби называет логику.

Говоря о философии, логике, познании, разуме, нравственности, духовности и др., Аль-Фараби заостряет внимание на значении и месте в данной сфере языка. Он, обозначая 12 требований и условий, которым должен соответствовать нравственный человек, приводит следующие требования, связанные с речью, культурой речи, ораторским искусством: «(Во-вторых), должен быстро и правильно понимать суждения по любым обсуждаемым вопросам, вникать в их смысл, должен уметь распознавать истинность или ложность сказанного собеседником, его истинную цель; (в пятых), слова его должны быть точными, он должен уметь ясно и ровно выразить своё мнение; (в седьмых), должен любить истину и сторонников истины, должен ненавидеть ложь и сторонников лжи» [5, 186-187 с.].

В вышеприведённых отрывках нашли отражение почти все требования культуры речи нашего времени: полностью и точно понимать мысль говорящего (собеседника), основную цель сказанного; использовать в речи слова с точным значением, говорить ясно и ровно, без задержек; речь должна содержать истину; порицать использующих речь для распространения сплетен, неуместных известий, быть правдивым и так далее.

Аль-Фараби так оценивает ложь: «Как фальшивые деньги не считаются деньгами, так и ложь никогда не заменит истины» [5, 196 с.].

Как мы видим, наши предки, великие мыслители Востока оставили нам в культурное и духовное наследство язык, речь, культуру речи, языковые и неязыковые требования к ней, нравственные нормы использования языка и многое другое. Одной из важнейших задач языкознания и педагогики является использование сего неопережимого наследства для воспитания человека нашего времени в духе внимания и уважения к языку.

Бережное, уважительное отношение к языку, целевое и уместное его использование, а также оценка его как средства воспитания и совершенствования человека имеет очень долгую историю. Издавна наши предки сознавали пользу языка, речи для жизни людей, воспринимали его как средство, положительно влияющее на человека, направляющего в социальном потоке, могущего даже изменить его жизнь. Поклонение языку, культ языка есть древнее явление, наши предки считали, что язык, речь человека способны сделать его счастливым или несчастным, потому были разработаны особые правила, определённые нормы бережного и целевого пользования языком. Следование этим правилам заложило основы культуры речи.

1. Относящиеся к культуре речи обычаи, нормы, которые унаследовали наши предки, сохранились на страницах произведений устного народного творчества, в языке древних письменных памятников, в народном устном языке – диалектах и говорах.

2. Издревле народ считал язык, речевую деятельность фактором, демонстрирующим культуру, духовность и нравственные качества человека.

3. Сохранившиеся в веках и дошедшие до нас сведения из сохранившихся памятников письменности, произведений устного народного творчества говорят о том, что наши предки считали язык человека, культуру его речи основным мерилем и условием хорошего человека, который, уважая язык, для использования его в благих целях должен соответствовать следующим требованиям:

- речь должна быть содержательной;
- речь должна быть простой и понятной;
- во время речевой деятельности необходимо учитывать личность и состояние слушателя;
- речь должна быть выразительной и впечатляющей;
- содержание речи должно быть логичным и собранным;
- и по содержанию и по форме речь должна быть изящной и красивой;
- речь должна быть краткой и ясной;
- во время речи должно следовать требованиям данного условия, нормам этики;
- речь должна быть свободной от грубых слов, звучной, логически выразительной, соответствовать цели и др.

И в наши дни, когда перед нами стоит важнейшая задача – воспитание духовно богатого человека, вопросы эстетики речи, уважения к языку, этики общения актуальны всегда и для всех. И в решении этой проблемы весомую роль играет наследие наших мудрых предков, в частности, труды Абу Насра Аль-Фараби.

Литература:

1. См.: Хайруллаев, М. М. Мировоззрение Аль-Фараби и его значение в истории философии. Ташкент : Фан, 1967; Его же. Аль-Фараби. Эпоха и учение. Ташкент : Узбекистан, 1975; Казибеков, А. Л. Абу Наср ал – Аль-Фараби : исследование и переводы / А. Л. Казибеков, С. А. Муталлибов. Ташкент : Фан, 1986; Ал-Аль-Фараби. Научное творчество : сб. ст. М. : Наука, 1975.
2. См.: Гафуров, Б. Г. Ал-Аль-Фараби в развитии культуры / Б. Г. Гафуров, А. Х. Касымжанов. М. : Наука, 1975; Ал-Аль-Фараби. О разуме и науке. Алма-Ата : Наука КазССР, 1975; Касымжанов, А. Х. Эстетические взгляды Аль-Фараби. Душанбе : Ирфон, 1990; Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата : Наука КазССР, 1973.
3. См.: Хайруллаев, М. Уйғониш даври Шарқ мутафаккирлари. Тошкент : Ўзбекистон, 1971. С. 141– 146; 150–151; 173–176; Ирисов, А. Аль Фарабий адиб. Тошкент : Фан, 1975.
4. Абу Наср Аль-Фараби. Шеър санъати / пер. с араб., предисл. и коммент. Абдусодика Ирисова. Ташкент : Изд-во лит. и искусства им. Г. Гуляма, 1979. С. 53
5. Абу Наср Аль-Фараби. Фозил одамлар шахри. Ташкент : Изд-во Народ. наследия им. А. Кадыри, 1993. С. 144.

FROM AESTHETICS TO POLITICS: A REVIEW OF MODERN INTERNATIONAL AL-FARABI DISCOURSE

Nurysheva Gulzhikhan,

*Ph.D. Philosophy, professor, Department of Philosophy,
Kazakh National University,
gulzhikhan-nurysheva@yandex.ru*

Khasanov Marat,

*Ph.D. Philosophy, professor, Department of Philosophy,
Kazakh National University,
hasanov.marat.41@mail.ru*

Petrova Vera,

*Ph.D. Philosophy, professor, Department of Philosophy,
Kazakh National University,
verapetrova.50@mail.ru*

Khasanova Asya,

*Ph.D. student, Department of Philosophy,
Kazakh National University,
a.khasanova.kaznu@gmail.com*

Almaty

The article seeks to provide an account of modern al-Farabi studies from the international perspective and to point themes that can be of the common interest to Kazakhstan's al-Farabi scholar's community. We present a brief comparison of Kazakhstan's school of al-Farabi studies and international Farabi discourse of the last half century. The main part of the article is devoted to a review of a number of selected international Farabi scholars' works that were published in the 1970-2010-s. The topics covered range from aesthetics to politics, from poetics to formal logic, from philosophy of language to philosophy of religion, and from community studies to globalization issues. We draw a conclusion that an international portrait of a modern Farabi scholar conjoins representatives of different generations, sometimes with opposite views and scientific interests, with their specific Eastern or Western cultural backgrounds. We reckon that such universal culture integration agents as was Abu Nasr al-Farabi are especially valuable to the humanity because they allow to expand the ties of international scientific community as it is happening today, in al-Farabi's 1150th anniversary year.

Introduction

In the modern world, which has long shifted from industrialism to post-industrialism and from modern to postmodern discourse, our cultural heritage still occupies very important place. Outstanding medieval philosopher Abu Nasr Al-Farabi has made significant contribution to the formation of the scientific picture of the world. He set the framework for the development of sciences and this rationalist approach has been since continuously elaborated by Islamic as well as European philosophers. Al-Farabi's teachings and writings remain highly relevant to current philosophical and multidisciplinary discussions.

The Kazakh school of Farabi studies originated back in the 1960s. The scholars that had contributed to the origin of the Kazakh school of Farabi studies represent various areas of theoretical research. Akin to the Second Teacher's universalism a cohort of multidifield studies conducted by Kazakhstani philosophers and theologians, geologists and translators, diplomats and orientologists, writers and poets – A. Mashani, A. Kasymzhanov, A. Alimzhanov, A. Derbisali and many others – have facilitated the development of a coherent multidisciplinary approach. As a result, over the past several decades a holistic vision of the role and place of Farabi's heritage as well as fundamental principles of research, systematization and interpretation of his teachings were formed in Kazakhstani science.

Taking a broader view at al-Farabi studies we can surely state that within the international scientific community of the second half of the XXth century, the spiritual heritage of the Second Teacher has been broadly studied and the interest continued to grow. Thus, while back in 1975 the events dedicated to the 1100th anniversary of al-Farabi were held in three main centers, Alma-Ata, Moscow and Baghdad, now, almost half a century later, profound research is being carried out within special research programs in a number of Central Asian, Middle Eastern, European and American universities and research centers. Concurrently there are many individual and independent scholars around the world specializing in medieval philosophy, history of Arab philosophy, cultural and interdisciplinary doing their research on al-Farabi heritage.

International al-Farabi discourse can be characterized by a highly thorough approach to the studies of Farabi's writings. It is important to mention that most of the Western scholars have a proper linguistic background to examine the original texts and comments by medieval Islamic philosophers. At the same time, many Eastern scholars have the opportunity to conduct research, teach and publish their works both in Arab countries and in the West – Europe and the USA. However, unlike the Kazkhstani school of al-Farabi studies, the international account looks much more discrete and divided into many separately examined subfields.

Review of modern international al-Farabi discourse

In this article we provide an overview of selected al-Farabi research conducted by Middle Eastern, European and American scholars in 1970-s – 2010-s. The topics covered literally range from aesthetics to politics not to mention poetics, philosophy of language, formal logic, philosophy of religion, etc.

Thus, one of the most acknowledged experts in the field of medieval philosophy, Islamic and Arabic studies, an Iraqi-American scientist **Muhsin Mahdi** (1926-2007) has devoted his efforts to the restoration, translation and editing of many works of al-Farabi that were previously unknown to the world community. The importance of his meticulous work with the original texts can hardly be overestimated. His monograph "Al-Farabi: the Philosophy of Plato and Aristotle" [1], first published in 1969, was reprinted 33 times and published in four languages. The author gives a profound analysis of the works of al-Farabi and presents the Second Teacher as an outstanding thinker who sought to lay new foundations for understanding religion and its relationship to political philosophy.

Another acknowledged Farabi scholar, professor **Majid Fakhri** (born 1923), expert in medieval Islamic philosophy, has taught in Lebanon, Great Britain, and the USA. He is author of the repeatedly published "History of Islamic Philosophy" [2], as well as a survey monograph devoted to the study of the life and works of the Second Teacher, "Al-Farabi: the founder of Islamic Neoplatonism, his life, works and influence" [3]. In his book M. Fakhri stresses the importance of Farabi as the main link between Greek and Arab philosophy, as well as between the Muslim East and the Latin West. The author provides his account of the historical significance of al-Farabi philosophical heritage, his influence on such thinkers as al-Ghazali, Ibn Badj, Ibn Rushd, and on Eastern and Western philosophy in general.

In the 1980s and 90s the interest of Middle Eastern philosophers to the works of al-Farabi shifted towards the philosophy of language and to his interpretation of the foundations of formal logic previously outlined by Aristotle. Thus, professor of the American University of Beirut **Fuad Haddad** in his work "Al-Farabi Theory of Communication" [4] studies Farabi's views on logic and its relation to grammar. Another researcher of the Middle East, author, translator and editor of a number of scientific books and articles, professor **Shukri Abed** in his monograph "Aristotelian Logic and the Arabic Language in the Works of Al-Farabi" [5] considers Farabi's teaching through the prism of language as an instrument of logic and logic as a tool for analyzing language. As it turned out, many of the provisions expressed by al-Farabi back in the X-th century remained relevant and applicable to modern philosophical issues. Thus, Sh. Abed demonstrates that according to Farabi (and quite in the spirit of modern theories of linguistics), language is not built within the language, as the Arab logicians argued. Many factors influence its formation, but in fact it is the philosophical meanings of the terms that are the most original and essential meanings. Sh. Abed shows that al-Farabi's analysis of some aspects of the Arabic language (for example, connectives; the system of Arabic verbs in

relation to Aristotelian logic; the elusiveness of the present tense and other features of the Arabic verb system) demonstrates that Arabic, like any natural language, corresponds to the universal logical structures, and natural languages are only their concrete expression [5].

Another fundamental study on al-Farabi was published in 1991 by the British philosopher **Salim Kemal**. Studying Kant and Nietzsche, S. Kemal devoted one of his studies to the problem of reflecting the Hellenistic logical tradition in the medieval Muslim interpretation of poetics and aesthetics. Asking the question whether poetics can be considered a logically consistent form of argumentation, S. Kemal in his book "The Poetics of Al-Farabi and Avicenna" [6] conducts a historiographic study and analyzes how al-Farabi and Avicenna substantiated the logical and moral power of poetic discourse and why they considered poetry as a form of discourse that can be perceived logically, and therefore as universally true. In his further research, S. Kemal examined how al-Farabi, Avicenna and Ibn Rushd interpret the concept of poetic truth (beauty) and fair relations between people in society (virtue).

A comprehensive comparative analytical study on the history of Arabic logic was conducted by **Joep Lameer**, professor of Leiden University (Netherlands), and translator from Persian and Arabic. J. Lameer examined the problem of paradigm in Aristotle's and al-Farabi's analytics. As was pointed by a famous British Farabi scholar I. Netton, Lameer's monograph "Al-Farabi and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice" [7] "is a major work obligatory for everyone who studies Arab logic". In his studies professor J. Lameer also touched such topics as history of Islamic law, theology and political philosophy of Islam.

The heyday of Farabi studies in the United States in the mid-1990s was also marked by **Herbert Davidson's** book "Al-Farabi, Avicenna and Averroes on Intelligence: Their Cosmology, Theory of Active Intelligence and Theory of Human Intelligence" [8]. This research is supported by a deep and qualitative analysis of the original texts, both Greek and early Arabic, and of some medieval studies on the problem of intelligence. The Journal of Neoplatonic Studies has called the book by G. Davidson an "anthology of original texts which must be studied by researchers of medieval philosophical and religious thought" [9].

Another study which fellow philosophers consider "the best book on philosophy of al-Farabi in English" is the book by American philosopher and political scientist **Christopher Colmo** "Breaking with Athens. Al-Farabi as Founder" [10]. Referring to certain aspects of al-Farabi's philosophical doctrine C. Colmo argues that the Second Teacher was not a follower of Plato or Aristotle in the conventional sense. Moreover, C. Colmo argues that Farabi in his treatise "On the Achievement of Happiness" has conducted a final break with antiquity, and built a new political philosophy as "the philosophy of achievement of happiness".

Among relatively recent research studies of the legacy of the Second Teacher is a book by an American philosopher **Joshua Parens** "Islamic Philosophy of Virtuous Religions: an Introduction to the Teachings of Al-Farabi" (2006) [11]. J. Parens claims that today al-Farabi's philosophical findings are more relevant than ever. He notes that the study of al-Farabi's ideas should be carried out in the wide context of the Islamic political world, with the themes of war, tyranny, religion and world rule that are so familiar to it. Parens emphasizes that in his treatise "On Achieving Happiness", al-Farabi questions what kind of government and religion are needed to achieve the Islamic aspirations for its universal acknowledgement. And he concludes that, while questioning whether more than one virtuous religion is possible or not, the Second teacher suggests that the solution is not to declare all religions equal. "On the contrary, al-Farabi does not separate religion from politics; he does not hesitate to declare one religion higher than the other. Farabi is rather interested in educating his reader" [12]. And such education, in J. Parens opinion, is especially important today for both Muslims and non-Muslims.

Georgios Steiris, a Greek scholar and expert in ancient and medieval philosophy, in his works turns to the issues of globalization. G. Steiris points out that al-Farabi drew attention to such political phenomena as the superiority of political philosophy over religion and possibility of providing philosophers with the implementation of global governance of society. Moreover, in his article "Globalization in Early Arab Philosophy" [13] G. Steiris argues that while being a supporter of the

early form of globalization, al-Farabi criticized the city as a form of political association, precisely because it presupposes tyranny. The author states that re-evaluating al-Farabi's reasoning about the difficulties of creating a global political association can be useful for the modern audience as well.

Another interesting research that draws a parallel with modernity is presented by a young American political scientist and comparative scholar **Alexander Orwin**. In his monograph "Redefining the Muslim Community: Ethnicity, Religion and Politics in the Thought of Alfarabi". A. Orwin notes that for the history of political philosophy, al-Farabi is unique for his extensive rhetoric on the topic of nation, or *ummah*. At the same time, the term *ummah* means both the Islamic religious community as a whole and the various ethnic formations that make up this community, such as Turks, Persians and Arabs, etc. A. Orwin bases his statements on the study of al-Farabi's political writings, logical commentaries, his encyclopedic work as "The Book of Music" and other treatises. In the preface to his book, A. Orwin points out that "the ties and tensions between ethnic and religious *ummas* that al-Farabi explored in his time, persist today in ongoing political and cultural disputes among different nationalities in Islam. Al-Farabi has anticipated the modern concept of "Islamic civilization" which emphasizes culture at least as much as religion [14]. A. Orwin argues that Al-Farabi advocated a new *ummah* that would be less rigid and more creative than the usual Muslim community, and therefore less inclined to unite various ethnic and religious groups into one integral structure by force [15]. He concludes that al-Farabi's proposed a reasonable combination of cultural pluralism, religious flexibility and political prudence that can serve as guideline for reducing of intercommunal strife in a region that continues to experience these problems today.

To sum up this brief review of the modern international al-Farabi discourse we would like to reiterate that the interest in spiritual heritage of the second Teacher continues to grow over the years. Modern comparative and interdisciplinary research makes it possible to assess from a new angle the foundations that he laid down in his teaching over one thousand years ago and to apply them to the analysis of contemporary realities. The results of these studies are published as monographs and scientific journal articles. They are as well as updated on a regular basis in the thematic sections of Encyclopaedia Iranica, the Oxford and the Stanford Encyclopedias of Philosophy and other editions.

An international portrait of a modern Farabi scholar can be hardly compiled into one solid image though: it conjoins representatives of different generations, sometimes with opposite views and scientific interests, and with specific Eastern or Western cultural backgrounds. That is why such universal teachers and culture integration agents as Abu Nasr al-Farabi are so valuable to the humanity: these never-ending efforts and achievements reveal the potential of international scientific community to expand their ties as it is happening today, in 2020.

The fact that a significant number of international scientific conferences and other events were initially planned around the world – including such countries as Kazakhstan, Greece, India, Iran, UAE, Portugal, Russia, USA, Tunisia, Turkmenistan, Turkey, etc. – for al-Farabi's 1150th anniversary year, verifies the importance of cultural integration and reiterates the strength of traditions in the modern philosophical.

References:

1. Mahdi M., "Al-Farabi: the Philosophy of Plato and Aristotle", Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1969, 158 pp.
2. Fakhri M., "History of Islamic Philosophy", Columbia University Press, 2004, 430 pp.
3. Fakhri M., "Al-Farabi: the founder of Islamic Neoplatonism, His Life, Works and Influence", Oneworld Publications, Oxford. ISBN 1-85168-302-X, 2002, 177 pp.
4. Haddad F., "Al-Farabi Theory of Communication", Syracuse Univ. Press, ISBN-10: 0815660820; ISBN-13: 978-0815660828, 1989, 192 pp.
5. Abed Sh., "Aristotelian Logic and the Arabic Language in the Works of Al-Farabi", Albany: State University of New York Press, 1991, 201 pp.
6. Kemal S., "The Poetics of Al-Farabi and Avicenna", Leiden: E.J. Brill, ISBN: 978-90-04-09371-3, 1991, 284 pp.
7. Lameer J., "Al-Farabi and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice" (1994), Brill, ISBN-10:9004098844, 1994, 351 pp.

8. Davidson H., "Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect", Oxford University Press, ISBN: 9780195074239, 1992, 384 pp.
9. <https://www.amazon.ca/Alfarabi-Avicenna-Averroes-Intellect-Cosmologies/dp/0195074238>
10. C. Colmo, "Breaking with Athens. Al-Farabi as Founder", Lexington Books, ISBN: 0739110160, 2005, 200 pp.
11. Parens, J. "Islamic Philosophy of Virtuous Religions: an Introduction to the Teachings of Al-Farabi", State University of New York Press, ISBN-10: 0791466906, 2007, 182 pp.
12. <https://thegreatthinkers.org/al-farabi/commentary/an-islamic-philosophy-of-virtuous-religions-introducing-alfarabi/>
13. Steiris G., "Globalization in Early Arab Philosophy", Athens: International Scientific Society of Ancient Greek Philosophy, 2009, 77-86 pp.
14. Орвина. "Redefining the Muslim Community: Ethnicity, Religion, and Politics in the Thought of Alfarabi" («Пересматривая мусульманское общество: этничность, религия и политика в учении аль-Фараби»), University of Pennsylvania Press, 2017, ISBN: 9780812249040, 250 с.
15. <https://www.upenn.edu/pennpress/book/15661.html>

ӘЛ-ФАРАБИДІҢ АҚИҚАТТЫ ІЗДЕУІ ЖӘНЕ СҰХБАТ МӘСЕЛЕСІ

*Нұрмұратов Серік Есентайұлы.,
философия ғылымдарының докторы, профессор,
ҚР БҒМ Ғылым комитеті
Философия, саясаттану және дінтану
институты директорының орынбасары,
Алматы қаласы, s.nurmuratov@mail.ru
Молдағалиева Айжан Есқалиқызы,
гуманитарлық ғылымдар магистрі,
ҚР БҒМ Ғылым комитеті Философия,
саясаттану және дінтану
институтының ғылыми қызметкері,
Нұр-Сұлтан қаласы, aizhana_kz@mail.ru*

Әл-Фарабидің ілімі бойынша, ақиқатқа жету тек қана тікелей сұхбаттың нәтижесінде жүзеге аспайды, ол әлде қайда тереңде жатқан табиғаты бар экзистенциалдық мағынадағы күрделі процесс. Ойшыл ақиқатты іздеуде сұхбаттық әдістің маңыздылығы танымдық қатынастарды анықтауда айқын байқалатындығын атап көрсетеді. Ақиқатты іздеуде бір-біріне қарама-қарсы пікірлер көп болған сайын, қайшылықтар молайған сайын пікірталастар уақыты созыла түсетіні ескертіледі. Дегенмен, ойшылдың пайымдауынша, бұл процестегі ең маңыздысы сол пікірталасқа кеткен уақыттың ұзақтығы емес, философтардың ақиқаттың жалғандықтан айырмасын дәл анықтауы болып келеді [1, 392б].

Сұхбаттың түпкі мәнін ойшыл иллюзиямен емес, нақты құрылымдармен байланыстырады. Осындай сипаттағы дәстүр философия әлемінде, философия тарихында кейінгі дәуірлерде беки түседі. Түсіну, түсіндіру, ұғыну сияқты танымдық құрылымдар арқылы шынайы сұхбаттың мүмкін екендігі дәйектей түсетіні анық. Сонау ежелгі грек дүниесіндегі Платоннан бастап өткен ғасырдың көрнекті философы болып табылатын М.Хайдеггерге дейінгі ірі философтардың арасындағы жоғарыдағыдай рухани қатынасты, өзіндік рационалдық элем эволюциясының субъектілерін Г.Гадамер «шексіз сұхбаттың қатысушылары» деп атайды [2, 12б]. Яғни, философтар бір заманда өмір сүріп, өзара тікелей сұхбатта болмаса да олар бір-бірімен үздіксіз сұхбаттық кеңістіктен шығып кетпейді, олардың ілімдері арасындағы сұхбат үнемі жүріп отырады, сөйтіп, адамзаттың рухани әлемі үшін маңызды үлкен философиялық механизм даналықтың әртүрлі қырларын бейсаналық түрде екшей түсумен, айшықтай түсумен айналысатыны бағамдалады.

Аристотельдік метафизикада алғашқы бастама, яғни бірінші себеп – Ғарыштың абсолютті себебі ретінде мәңгі, өзгеріссіз және қозғалыссыз, таза өзектілік ретінде көрініс тапты. Осындай сипаттағы құдайлық Зерденің негізгі қырлары – абсолюттік ойлау, формалардың формасы, яғни бәрін жаратушы, оның ішінде кез келген формаларды да, барлық идеяларды да қалыптастырады. Бұл сипаттамалардан Анаксагордың іліміндегі барлығын басқарушы және тәртіпке келтіруші Нустың қасиеттерімен сәйкестікті көреміз. Платондық және аристотельдік көзқарастардың өзара ұқсас келетін тұстары да, айырмашылықтары да бар екені белгілі. Олар негізінен классикалық онтологияның теологиялық ой-толғамдарды байыптау жолында қандай деңгейге, қандай мағыналық сатыға көтерілгеніне байланысты анықталады. Онтологиялық жүйелердің барлық философиялық бағыттарда орнықты қалыптасуына және олардың белгілі бір деңгейде дамып отыруына теологиялық ілімді сараптау мәселесі үлкен маңыздылық танытты.

Өткен екімыңжылдықтың алғашқы жылдарында қоғамдық санада философиялық – теологиялық сипаттағы ой-толғамдардың кең таралуы жаңа платоншылдық бағытының пайда болуына түрткі болды, ол кейін Пифагордың, Платонның және Аристотельдің ілімдерін біріктірген тарихтағы алғашқы діни-философиялық жүйеге айналады. Міне, сол жаңа пла-

тоншылдар арқылы ислам философтары классикалық сипаттағы ежелгі грек заманы ойшылдарының көзқарастарымен, дүниені рухани игеруімен жете танысты. Жаңа платоншылдықтың діни және философиялық мағынасын, сонымен қатар платондық және аристотельдік онтологиясы исламдық теологиялық тұрғыдан қарастыруды әл-Фараби барлық ынтасымен, өз ықтиярымен қолға алып, философиялық түсіндірмелер жазумен айналысады. Әрине, ақиқатқа қарай ұмтылудың сан қырлы тәсілі мен әдістері, бағыты мен бағдарлары болады, оларды шектеу, немесе бір қалыпқа салу мүмкін емес. Адамға тән шығармашылық еркіндік ғана адамзаттың ғылыми танымының өркендеуіне себепкер екені анық Осындай жасампаз әрекеттердің түптамыры тұлғалық шынайылықтан, адалдықтан бастау алғаны барлығынан маңызды екені ақиқат.

Жаңа платоншылдықтың негізін салушылардың бірі Плотин өз ілімінде Дараның бәрінің абсолютті және игілікті қайнар көзі және оның ғаламдағы әмбебапты, алғашқы бастауы ретіндегі мағынасына назар аударды. Осындай түсініктер ғаламдағы барлық дүниенің басын біріктіретін бір құдайды мойындайтын исламның діни дүниетанымдық жүйесіне үндес келгенін айта кету керек. Осындай дүниетанымдық бастаулардың кейбір мағыналық тұстарының құндылықтық бағдар жағынан алғанда сәйкестенуі, үндесуі мәдениеттерді жақындатады және сонымен қатар олар географиялық және өркениеттік факторларға тәуелді болып келеді.

Гректің тарихтағы классикалық дәуірі де, иудаизм де, ортағасырлық арабтілді және еуропалық мәдени дәстүр де – Жерорта теңізінің жағалауындағы әртүрлі аймақтарға жатады, немесе соған жақын территориялардағы өркениеттік-географиялық кеңістікке орналасқан елдер болып табылады. Осыған орай Батыс пен Шығысты тарихи-өркениеттік тұрғыда жіктеп қарастыруда Үндістан мен Қытайды негізінен Шығыс әлеміне жатқызатын К. Ясперспен келіспеуге болмайды. Ол Жерорта теңізінің «кұрлықтық шеңберін», тіптен, сонау Ганг өзеніне дейінгі кеңістікті «батыстық» мәдени-тарихи қауымдастыққа жатқызады. Бірақ ол сонда да іштейгі біршама сапалы айырмашылықтар болғандықтан «батыстық» қауымдастықтың құрамындағы батыстық пен шығыстық құрамдас бөліктерді ажыратудың керек екендігін де ескертеді.

Бұл жерде бізді әртүрлі жерортатеңіздік мәдениеттерді біріктіретін нәрселер қызықтырады. Ислам мен христиан діндерінің және иудаизмнің ортақ идеялық тамырлары болды (оларды жіктеме жасаушы кейбір мамандар бір топқа жатқызып, «Киелі аян кітаптары діндері» деп атайды) [3, 9б.] және олардың ежелгі грек философиясы мен жаңа платоншылдыққа ортақ тарихи-философиялық негіздері болған. Жалпы Еуропалық мәдениет өзінің грек және ежелгі Рим дәстүрлерінен алады деген түсініктер бар. Дегенмен, айта кететін жайт: ортағасырлық Еуропа ежелгі гректердің философиясымен және ғылымымен арабтілді ойшылдардың шығармашылығы арқасында қайта қауышты, кейбір қырларымен танысты және оны қабылдады деуге де болады. Осы игілікті істі жүзеге асыруда түркілік ойшыл Әбу Насыр әл-Фарабидің шығармашылығы үлкен қызмет атқарды. Сондықтан Батыстың рационалды өркендеуіне тарихи уақыт пен өркениеттік кеңістікте ойшылдың интеллектуалды тасымалдаушы қызметті шынайылықпен атқарушы рөлін кейінгі ұрпақ жоғары бағалағаны байқалады.

Сонымен, философия тарихында ұзақ уақыт бойы жаңа көзқарастар пайда болудан гөрі бұрыннан рационалды кеңістікте орын алып келген пифагоризм, платонизм және аристотелизм сияқты жүйелердегі даналық үлгілерін дамыту бағыттары басымдық танытып келді. Міне, осыған орай әл-Фарабидің философиялық ілімінде орын алған антикалық әлемді кейбір «қайталау» белгілерін Аристотельден кейінгі философтардың көбісіне тән құбылыс деп айтуға болар еді. Философияның осындай сипатта дамуы кейбір тарихи кезеңдер үшін заңды екенін мойындауымыз керек. Ол кездейсоқ қадамдар емес, керісінше, саналы кейіпте, кейде бейсаналы түрде жалпы адамзаттық философиялық ой эволюциясының логикасына бағыну, соны қуаттау болып келеді. Адамзатқа тән даналық үлгілері стихиялы сипатта фрагментарлы түрде, үзік-үзік формада қалыптаспайды, оның да Жер бетіндегі тұтас тарихқа қызмет ететіндей үздіксіз сабақтастығы, ішкі байланыстары бар, яғни кез келген ойшылдың шығармашылығы осы қисынға сәйкес өрбиді, осы ақиқаттың ауқымында рауажданады, паш етіледі. Әл-Фараби

осы әмбебап заңдылықты терең сезініп, өзінің рухани ұстаздары Платон мен Аристотельдің шығармашылығындағы өзара ұқсас дүниелерді айшықтауға арнайы трактат та жазып қалдырады.

Тарихи сабақтастық пен идеялық негіздерді мұралауды философия әлемінде осылай түсіну шын мәнінде тарихта орын алған бұрынғы және кейінгі философиялық көзқарастар арасында сұхбаттық қатынастарды орнату практикасы болатын. Осы тәсілді жете меңгерген ойшыл көптеген өзінен кейінгі философтар үшін нағыз әдістемелік бағдарды ұсынғанын байқаймыз. Ортағасырлық араб тілді өркениеттің ежелгі грек дүниесінің классикалық құндылықтарын оңай қабылдай қоюы мүмкін емес еді. Оның үстіне монотеистік исламның догматтары көпқұдайлы Антикалық мәдениеттің дүниетанымымен белгілі бір танымдық, құндылықтық қашықтықта болатын. Дегенмен, Шығыс пен Батыстың арасындағы байланыс сан қырлы сипатта өрбуі тиіс болды, тек соны жүзеге асырудың тиімді тетіктері анықталуы қажет еді. Осындай жағдайлар ғұламаның шығармашылығының өнімдері өз заманында өмір қажеттілігіне, гуманитарлық саланың теориялық зәрулігіне айналады. Міне, тарихтың адамзаттың гуманистік сұраныстарына сәйкес пәрменді дамуы үшін тиімді боларлық кейпі мен осындай жасампаз мәдени сұхбаттың өзегін ашқан ғұламалардың бірі және бірегейі түркілік ортағасырлық данагөй әл-Фараби болатын. Ойшылдың жеке басының ғылыми кемелдігін, ізденімпаздығын, оның асқақ адамгершілігімен астасып отырғандығын фарабитанушы зерттеушілер өздерінің еңбектерінде нақтылап атап өтетіндігін де байқаймыз [4, 6 б.]

Ортағасырлық қоғамның рухани-зияткерлік ортасында талқыланатын мәселелер сан қырлы болып келгені мәлім. Олар саяси, жаратылыстанулық, логикалық және діни мәселелер болып жіктеледі. Олардың әрқайсысымен айналысатын белгілі бір дайындықтағы тұлғалар болатындығы әл-Фарабидің трактаттарында айтылады. Сонымен қатар, дін саласына зейін қойған адамның рухани шабыттануы тиіс екендігі баса айтылады. Себебі, діни философиямен айналысу оңай шаруа емес, ол үлкен жауапкершілікті қажет ететін дүние екендігі атап өтіледі. Ойшыл өзінің философияға арнаған трактаттарында Ақиқатты іздеудегі ең мықты әдіс діни сеніммен, рухани шабытпен дәлелдер келтірген тәсіл екендігін көрсетеді [3, 90б].

Аристотельдің түсінігіндегі Құдай сипаты, Асмустың пайымдауынша, мистикалық емес, ол жоғары деңгейдегі космологиялық түрде бейнеленеді және ол туралы ұғым рационалистік тәсілмен туындайды [5, 309 б]. Міне, сондықтан Аристотельдің философиялық ілімінің осы қыры әртүрлі діни бағыттардың, оның ішінде христиан, мұсылман және еврей діндерінің монотеистік түсініктеріне, догматтарына белгілі бір деңгейде сәйкес келді. Олардың ежелгі грек философиясын қабылдауға олардың барлығы үшін жоғарыдағы жағдай өзіндік «көпірдің» рөлін атқарды. Осыған орай діни сенімдердің өзі философиядан, әлемді даналықпен зерделеуден алшақ кетпрудің барлық жолдарын іздейді. Себебі, нағыз шынайы философия өзінің түпкі мәнінде даналықты, әлемдік үйлесімділікті іздейді, діни догматтарды логикалық тұрғыдан дәйектеп беруге де қауқарлы болып келеді. Философияны теріске шығару арқылы емес, оны барынша тиімді пайдалану арқылы көптеген тұжырымдарды әлеуметте өтімді, таным процесінде игілікті әсері бар ете түсуге болады.

Философияның ерекше мәні мен ұғымдары бар екеніне дау айтуға болмайды, сондықтан діни мағынадағы құбылыстарға барынша түсіндірме бере алатын рухани сала екеніне де күмән келтіру қиын. Фараби дінді барынша байыпты түсіндіреді, бірақ оны негізінен «діншіл тұрғыдан емес, философиялық өлшемдер тұрғысынан бағалады» [6, 9 б]. Әрине, ойшыл діннің пайда болуындағы, оның қоғамда кең қанат жайып, өрбуіндегі пайғамбардың рөлін жоғары бағалайды, ол сонымен қатар діни бар қоғаммен қатар дінсіз қоғамның да болуы мүмкіндігін жоққа шығармайды. Адамзат тарихындағы өткен XX ғасыр мен қазіргі жаһандану тарихи кезеңі ғұламаның айтқан ойларының шындық екеніне дәлел бола алады. Атеизм басымдық танытқан әлеуметтік орталар да орын алды, ол ерекше дүниетанымның сипаты ретінде екіжүзді, үстірт діншілдікке қарсы тұрған көзқарастар жүйесі екені де белгілі.

Өкінішке орай, кейбір ғылыми түсініктері шектеулі деңгейдегі ғалымдар тек эмпириялық дәлелдеудің ауқымынан аса алмайды да философияның жалпы ұғымдарды зерделеп,

сараптауға, түпкі себептерді анықтауға, әлемді рационалдық игеруде біртұтас кейіпте ойлауға ұмтылған табиғатын жете бағамдалмай алмайды. Шамасы шектеулі тұлға өзінің қарапайым санасы арқылы тікелей деректер мен дәлелдерсіз ешнәрсенің мәнісіне түсінуге шамасы келмей жатады, яғни ол әлемді теориялық деңгейде қамтитын логикалық ойлаудың құдіретін білмейді, оған жүгінуге тырыспайды. Осындай кәдеуілгі сипаттағы танымның шектеулі мүмкіндіктерін көрсететін зерттеушілер өз шәкірттерін, өз замандастарын эмпириялық деңгейден асырмауға тырысады, сөйтіп, олар әлеуметтік кеңістікте, білім саласында жаңашылдықтан гөрі дайын нәтижелерді қолдану ауқымында ұстау арқылы ғылыми прогресті, зияткерлік пәрменді жылжуларды тежейді.

Әлемнің құрылымдық ұйымдасуын, оның өзгеруі мен дамуын эманациялық принцип арқылы түсіндіруге тырысқан әл-Фараби өзінің жаратылыстану саласындағы ізденістерін діни тұжырымдарымен үйлестіруге мүмкіндік алады. Ол осы процестің өзіндік эволюциялық сипатын осы эманация ұстанымына сүйене отырып дәлелдеуге тырысады. Ойшыл «табиғаттың бойындағы Абсолют заңдылығына сәйкес келетін өзгермелі үрдістер Құдай туралы түсініктерге өзіндік түзетпелер енгізбейді» деген пікірде болады. Яғни ол барлық болмыстың мызғымас алғашқы және негізгі себебі болғандықтан өзін жаратқан дүниесіне тәуелді бола алмайды. Ал жаратылған әлем де өзіндік қозғалыста, өзгерісте болғандықтан, үнемі жаңғыру, жетілу жағдайында болады. Сөйтіп, Алланың мәңгі болғандығы туралы ойды оған серік қоспау туралы дәйектеумен толықтыруы нағыз іргелі мұсылмандық қағиданың ауқымынан шықпағанын білдіреді. Дегенмен, ойшыл барлығының Біріншіден немесе Алғашқыдан қалай тарайтынын түсіндіретін эманация идеясын философияның көптеген мәселелерін шешудің ең тиімді тәсілі ретінде қарастырады. Фарабидің эманациялық теориясы ортағасырлық дәуірде жаппай қолдау таба қойған жоқ, әсіресе, бұл теорияға қарсы болған ашариттер болатын, діни философ әл – Ғазали ойшылдың идеяларына сын көзбен қарады.

Эманация теориясын кейінгі ойшылдардың ішінен ибн Сина толық қолдайды, ал ибн Рушд болса ішінара ғана қолдайды және дегенмен біршама зертеушілер оны өздерінің онтологиялық пайымдауларының іргетасына айналдырады. Жалпы ортағасырлық философиядағы «болмыс туралы ілім күрделі дүниетанымдық қыспақтан өтті» деген түсініктер зерттеушілер арасында кең тараған. Шын мәнінде ортағасырлық даналық сол дәуірдің жалпы ділін, әлемді рухани игеру деңгейін шынайы түрде бейнелейді. Эманацияны басқаша айтқанда пайда болу теориясы деп атайды.

Ойшыл заттарды бірнеше топтарға бөледі және олардың барлығы қажеттілікке қатынасы бойынша сұрыпталады, әсіресе, заттардың мәртебелері олардың Біріншіге деген қатынасы бойынша анықталады деп реттелген субординациялық қатарды жасайды. Жаратылыстың сатылы түрде жүзеге асқанын тұжырымдай келіп, барлық заттарды рухани заттар және материалдық заттар деп жіктемелейді. Материалды заттарға төмендегілерді енгізеді: аспан денелері, адам денелері, адами емес денелер, өсімдік, минералдар және төрт элемент. Барлық заттар Алла Тағаланың құдіретімен барға айналады. Сонымен, эманация – дәлелдеуі мен дәйектелуі күрделі болып келетін рационалдық әрекет және жаратушының құдіретті іс-әрекетінің бір түрі деп түсініледі.

Жалпы эманация теориясы арқылы дүниедегі жақсы мен жаманның, бір мен көптің арасындағы айырмашылықтарға біршама түсініктемелер беріледі. Жоғарғы Алғашқы себептің, Біріншінің жаратқан дүниесінің бойында кездесетін кейбір кемелдікке жетпеушілікті танытатын екі жақты қатынастарды білдіретін, мүдделердің конфронтациялық, шендесулік қатынасының туындауының себептері осы эманация теориясы арқылы сараптауларға ұшырайды. Адамдардың болмысында күрделі құрылымды құндылықтар жүйесі бекерден бекер қалыптаспайтындығы жоғарыдағы теорияның көмегімен рационалдық сипатта пайымдалады, зерделенеді.

Әдебиеттер:

1. Аль-Фараби Историко-философские трактаты. Алма-Ата: Наука, 1985.-489с.
2. Гадамер Г. –Г. Актуальность прекрасного. М.: Наука, 1991.-234с.

3. Малерб М. Религии человечества. Москва-Санкт-Петербург: «Рудомино», «Университетская книга», 1997.- 600 с.
4. Философия аль-Фараби и исламская духовность. Г.К.Курмангалиева, М.С.Бурабаев, Ж.Т.Амребаева, Н.Х.Жолмухамедова, А.М.Кенесарин, Г.Р.Коянбаева, Н.Л.Сейтахметова, Г.Г. Соловьева. Алматы: КИЦ ИФиП МОН РК, 2005.-298с.
5. Асмус В.Ф. Античная философия. М.: Высшая школа, 1976.-367с.
6. Момынкүлов Ж.Б. Әл-Фарабидің дүниетанымындағы діннің алатын орны. Автореферат. Алматы, 2009.- 24б.

ӘБУ НӘСІР ӘЛ-ФАРАБИДІҢ ІЗГІЛІК ҚАЛАСЫ – «AL-FARABI UNIVERSITY – SMART CITY» ЖОБАСЫНЫҢ РУХАНИ НЕГІЗІ

*Серікбай Гүлжан Жанысқызы,
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
«Философия» мамандығының
1 курс докторанты.
2 Алматы.*

Философия тарихында, әлемдік ғылым мен мәдениет тарихында Фараб қаласында дүниеге келген данышпан, ойшыл, философ, ғалым-энциклопедист Әбу Наср әл-Фарабидің алатын орны ерекше. «Екінші ұстаз» деген атқа ие болған ұлы ойшыл 870 жылы Фараб маңында, Арыс өзенінің Сырдарияға құятын жерінде дүниеге келген (Қазіргі Қазақстанның оңтүстігіндегі Шәуілдір ауданына сәйкес келеді). Әл-Фарабидың нақты өмірбаяны туралы мәліметтер аз, олар аңыз түрінде немесе тарихшылардың (әл-Қифти, Ибн Әби Усейба) құжаттары негізінде келтірілген. Бізге жеткен мәліметтер бойынша, Әл-Фараби ауқатты отбасында дүниеге келген, мұның дәлелі оның толық есімінде тархан сөзінің болуы: Абу-Наср Мухаммад Ибн-Мухаммад Ибн Тархан Ибн-Узлаг аль-Фараби ат-Турки. Мәдениет тарихын зертеушілер әл-Фараби дүниеге келген аумақтың бірқатар ерекшеліктерін атап өткен. Мәдени және этникалық тұрғыда бұл аймақ Орталық Азияның отырықшы мәдениеті мен Орталық Қазақстанның көшпелі мәдениетінің шекарасында орналасқан, ол жерде сан алуан тайпалар мен халықтар өмір сүрген (қыпшақтар, қаңлылар, оғыздар, қарлұқтар, соғды, шығыл, яғма), олардың әрқайсысының өзіне тән мәдениеті, дәстүрі, наным-сенімі (шаманизм, зороастризм, несториандық, манихейлік, буддизм) болған. Түркілік ортада өзіндік жазба дәстүрі дамыған. Демек, бұл аймақтың халықтары мен елдері ерте кезден бастап тұрақты мәдени, экономикалық, этностық қарым-қатынаста болған.

Әбу Наср әл-Фараби Шығыс өркениетінде «Екінші Ұстаз» деген атаққа ие болған. Ұлы ғұламаға бұл атақтың берілуінің өзіндік мәні бар. «Бірінші Ұстаз» Аристотельден кейін әл-Фарабиді атау, біріншіден, арабтардың грек ойшылының мұрасымен толық танысып, оны жоғары бағалай білуінде десек (ал бұл дегеніміз арабтардың грек философиясына тәнті екенін дәлелдейді), екіншіден әл-Фарабидің «Екінші Ұстаз» атануы бүкіл шығыстық музыкалық дәстүрді тәмәмдайтын музыкалық теорияны құрастыруымен байланысты [1, 107 б.]. Ол «Ғылымдар тізбесі» еңбегінде өз заманында белгілі ғылымдарды жүйелеген болса, музыка теориясын зерттеуде де үлкен табысқа жеткен.

Әл-Фарабидің ұшқыр ойы, тамаша білімі – сарай маңында өмір сүруіне керекті барлық қасиеттеріне қарамастан, қарапайым күн кешкенді жөн көрді. Ол күндік төрт дирхемді қанағат етіп, өзінің бағында сарқылмас сары қазынасын молайтады. Әл-Фараби 80 жасында дүниеден қайтты. Ойшылдың мәйіті Дамаскіде «Бәб әс-Сағир қабірінде жерленеді [2, 14 б.].

Әл-Фарабидің ізгі қала құру идеясы толығымен ізгілік ұғымымен байланысты. Осыған байланысты пен қайырымдылық түсініктерін тереңірек алып қарасақ. Қайырымдылық өз қатарында этикалық және интеллектуалды болып қалыптасады. Интеллектуалдық – ақыл және парасатпен байланысты. Яғни бұл жерде ақыл-ойдың дамуымен және ұғымталдықпен негізделеді. Этикалық қайырымдылық – адамның талпынысына және ұмтылу процессіне байланысты. Яғни ұстамылыққа, әділдікке, адамгершілікке деген талпынысты мысал қылып келтіруге болады [3, 195-196 б.].

Әл-Фарабидің философиясында адам туғаннан не ізгілікке не надандыққа жақын болмайды деп пайымдайды. Адам бойына осы қасиеттер тума қалыптасады. Бірақ адам бойында ізгі қасиеттердің қалыптасуы тәрбиені және мініз-құлықпен байланысты. Егер қайырымдылық негіздері жақсы тәлім-тәрбиенімен орнықса бұл қасиет адам бойына берік қонады. Ол адам

қайырымды жан деп сипаттайды. Адам бойындағы ізгілік пен ұстамдылық екеуі әртүрлі қасиеттер. Ұстамды адам өз өмірлік жолында жақсы істер жасай отыра бойындағы надан істерге деген талпынысын өз жігерімен басып отырады. Аз ізгілікті адамда ондай надандық не ізгілік арасындағы қайшылықтар болмайды деп айтып кеткен. Яғни ол өз табиғатынан ізгі. Істеген жақсы істері үшін және түзу ниеті үшін ізгі адам іштей марқайып қуанып жүреді. Оның жасаған жақсы істері оған рухани күш береді. Ізгі адам шынайы бақытқа талпына отырып өлім алдында батылдық танытады. Әл-Фарабидің пайымдауынша ізгі қаладағы надан істер жойылу үшін, ең алдымен адамдардың бойына ізгі қасиеттерді қондыру қажет жеп сипаттайды. Адамдар рухани ізгілік пен адамгершілікке талпынған кезде ғана қалада барынша үндестік орнайды. Қайсыбір бойынан жауыздылық пен надандыққа бой алған жанды адамгершілік пен ізгілік қасиеттермен өзгерте алмаса ол қаладан алыстайды [4].

Ізгілікті қаланың құрылуы – төменнен жоғарыға қарай көтерілетін саты секілді өте күрделі процесс болып келеді. Ізгі қала өз құрылымы бойынша ортағасырлық мемлекетке барынша еліктейді. Қаланың әлеуметтік процесстерін алып қарасақ, ең алдымен қоғам дамуы өте маңызды. Фараби олардың арасындағы айырмашылықты былай деп ажыратады: жоғарға игілік пен ең биік кемелділікке ең алдымен қала жетеді, ал кемелділікке ұмтылмаған қоғам бұған жете алмайды. Әл-Фарабидің Ізгілікті қала идеясын барынша түсіну үшін ең алдымен оның өмір сүрген заманына шолу жасау керек. Ғалымның туған заманы білім мен өнердің қарыштап дамыған заманы деп айтсақ та болады. Бұрын ешқандай дәлелдері болмаған құпия заттар ғылым мен білім арқылы адам баласына түсінікті бола бастады. Әл-Фараби ең алғаш рационалистік тұрғыдан адам және қоғам мәселесімен айналысты. Адамның еркі мен санасының үлкен күш қуатын байқаған Фараби адам өмірінің үздіксіз таным процесі ретінде сипаттайды. Осы өмірлік таным барысында адам кемелдену шынына жетеді. Әл-Фарабидің ілімінде бақытқа жеткізетін бірден бір жол ол шынайы білім жолы деп айтылады. Ақылдың барлық сатыларынан өткен нағыз кемеңгер философ ізгілікті қоғамның басшысы болуы тиіс. Шынайы ақылмен ақиқатқа қол жеткізген адамды философ деп сипаттаса, халықпен құдаймен бастама алатын дүниенің болмысын түсіндіретін адам – діни білімнің өкілі деп түсіндірген. Ғалымның қалаларға байланысты жасалған анализдерінің бәрінде әлеуметтік философия басым және осы бағытта жазылған еңбектерінің барлығы қаралады. Осылардың ішінде ең үздіктерін алып көрсетсек, оларға «Азаматтық саясат» және «Китаб ас-Сиияса ал Маданийа» сияқты еңбектерді көрсетуге болады. Ойшылдың Азаматтық саясат атты еңбегінде қалаларға байланысты көзқарастар және негізгі ойлар еңбегінде айталады. Ізгі адамның өмірінің нағыз мақсаты шынайы бақытқа жету болса, оған жету жолдарын іздеген кезде ізгі қалалар сұрыптамасына кенеледі. Қала тұрғындарының бақыттан алар үлесі әр адамға әр түрлі болып келеді. Сонымен қатар бақыттың үлесі сапасы және саны жағынан да әр түрлі болады. Сондықтан философ адамдарға берілетін бақыттың артық-кемдігі олардың іс-әрекеттеріне байланысты деп айтады. Бақытты отбасының бәрі ұқсас ал бақытсыз отбасылар әр түрлі болатын сияқты қоғамда осыған ұқсас болады. Яғни философ қоғамды отбасына теңейді. Оның айтуынша надан қоғам немесе ізгіліксіз мемлекеттер әр түрлі сипатта болады.

Әл-Фараби өз философиясындағы қоғамдағы таптық шиеленістергі және қарама-қайшылықтарға назарын қатты бөлмеген. Сонымен қатар ол өз еңбектерінде қоғамды бәріне бірдей және ортақ қылыду да негіздемейді. Оның әлеуметтік ойларында басты бағыт ол қоғам және олардың орны мен рөліне байланысты. Философтың пайымдауынша қоғамда әр адам өз орнын білуі қажет. Әр қала тұрғыны өзінің дағдыланған ісін жасай отырып сол арқылы мемлекетке оң әсерін тигізеді. Қоғам мүшелерінен бұндай әрекеттерді талап ету мынаумен байланысты: Ең алдымен адам табиғи болмысынан бір өнерге бейім болып келеді және барлық өнер түрлерін меңгере алмайды, яғни әр аламның күш – қабылеті әр түрлі. Келесі себеп, егер адам бір жұмыспен айналысып жетістіктерге жетсе онда ол адам өз қоғамы мен мемлекетінің күшеюіне үлкен үлес қосады. Яғни адам бірдей екі жұмыста еңбек етсе онда оның уақыты сәйкес келмеуі мүмкін. Ол жұмыстың талаптарына және нәтижесіне әсерін тигізуі мүмкін. Әл-Фараби қаланың ізгілік деңгейінің оның бақытқа деген талпынысымен өлшейді [5]. Қаладағы бақыт пен ізгілік деңгейі бір дәрежеде тұрады. Ойшылдың түсінігінше адамның жаны

материядан тыс бөлініп ақылмен қауышқанда пайда болады. Нағыз кемелділікті философ шынайы бақытқа жетумен байланыстырады. Яғни шынайы бақытқа жеткен адам ғана ізгілік категориясын жүзеге асыра алады деп пайымдайды. Шынайы бақыт адамның жүріс-тұрысымен, рухани болмысымен, іс-әрекеттерімен және парасат-ақылының көтерілген деңгейімен байланысты. Шынайы бақыт адамның тәнінің жанының және ақылының қосылуы нәтижесінде пайда болады. Изгілікті қалада адамдар басқа адамдарды өздеріне еліктеттіруші және өзене тартушы күш ретінде қабылдағаны жөн. Олар өз ізгілігімен басқа қалаларға түзу үлгі болуға тиіс және надан қалаларды ізгілікті қалаға айналдыруға әрқашан тырысу керек. Әл Мадинат әл-фадила тұрғындары ғылым мен білімнен хабардар көздері ашық жандар. Жүрегі ғылым мен ағартушылыққа ашық халық өз мемлекетін әрқашан алға сүйрейді. Надан қалаларда кездесетін қараңғылық пен тәккапарлық бұл қалаға тән емес. Білімі мол қоғам әділетті қоғамға жеткізетін мұраттарға жетуге үлкен үлес қосады. Кемелденген қоғам өзінің білімінің жоғарылығымен, әдеп пен тәртіптің сақталуымен және әдептілік негіздерінің қалыптасуымен ерекшеленеді. Әл Фарабидің қоғам туралы ақыл-тұжырымдары мен көзқарастары Платон мен Аристотель ілімдерімен өзара байланысты. Платон идеалды мемлекетек құру жайындағы ойларында мемлекетті Азаматтық бірлестік ретінде қалыптастыру дұрыс деп пайымдаса, Әл Фараби оның қала туралы ойларын Азаматтық ғылымға жалпы философиялық негіздеме ретінде тарту еткен. Фарабидің «Изгілікті қала тұрғындарының көзқарастары туралы» атты еңбегінде философ қоғамның пайда болуын мынандай шарттармен не себептермен байланыстырады: Ең бірінші адамдарды қоғам ретінде біріктіруші фактор ол қажеттілік деп сипаттайды. Бірігудің екінші себебі адамдарға керекті ең басты құрал яғни қорғаныстың қажет болуында. Бірігу қажеттілігі адамдардың өз сұраныстарын қанағаттандырумен байланысты болса, сол себептен философтың ілімінде адамдардың бірігуі мәжбүрліктің бір көрінісі ретінде қалыптасқан. Адамдардың қоғам болып құрылу идеясы басқарушы не басқармалы топтың пайла болуына алып келеді. Келесі жағдайда қоғам болып бірігу адамдардың генетикалық және туыстық тұптамырларын күшейтеді. Соның салдарынан адамдар бірге жұмыла өздерінің елдері мен жерлерін қорғауға асығады. Мұндай адамдардың өмір сүруі бір біріне барынша мұқтаж болғандықтан, тұлға ретінде бірігу процессі адамдардың сүйіспеншілік және жылы туыстық сезімдерімен негізделеді [5].

Изгілікті қалада сол қалаға сай ғана ерекше үйлесімділік орын алады. Ол өз аллында адам факторымен байланысты. Фарабидің ой тұжырымдаларында қайырымды қаланы былай деп сипаттайды: « Қайырымды қала кемелденген әрі денеге ұқсас». Яғни салауатты дене өз тіршілікті барынша жақсартуға және сақтауға тырысса, ізгілікті қаланың тұрғындары да сол секілді қаланың барынша күшеюі үшін еңбек етеді.

Университет ректоры, академик Ғ.М.Мұтанов ұсынған «Al-Farabi university – smart city» жобасы түркі дүниесінің ұлы ойшылы Әбу Нәсір әл-Фарабидің ізгілік қаласы туралы іліміне негізделген. Қазіргі заман талаптарына сай университеттің жаңа формациясын құру мақсатында жасалған жоба бойынша технологиялық және рухани-ізгіліктік ұстанымдардың синергизмінің негізінде қоғам дамуының инновациялық жолдарын жоғары оқу орнының қабырғасында қалыптастыру міндеті қойылды және ол біртіндеп жүзеге асырылуда [6, 206 б.]. Әл-Фарабидің философиялық ілімінде «қала» түсінігі біріккен ортаны, қоғамды немесе мемлекетті сипаттайды. Өз трактаттарында Әл-Фараби ізгілік қаласы деп мінездеме берген қала – әділетті және игілікті. Оның ең негізгі сипаты – әмбебап рухани құндылықтар мен жақсы өмір жағдайының ажырамас тұтастығы.

Осы идеяға сараптама жасай отырып, оның қазіргі заманмен тығыз байланысын байқаймыз. Мұндай қоғамда өмір сүрген адам ең негізгі ізгілік – *бақытқа* жете алады. Бақыт – әл-Фараби философиясының басты категориясы. Шынайы бақытқа жеткізетін жол әлем туралы дұрыс метафизикалық бейне қалыптастыру арқылы ашылады. Өзін-өзі білімге жетелеген және мінез-пейілін жақсы жаққа бұрған адам шынайы бақытты.

Смарт университет – интеллектуалды ұлт қалыптастырудың сенімді кепілі. Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ сияқты университеттер смарт қалалардың негізі бола отырып, болашақта смарт Қазақстанды қалыптастырады [6]. 2017 жылдың 31 қаңтарында жарияланған Қазақстан

халқына Жолдауында Елбасы Н.Ә. Назарбаев Қазақстанды Үшінші жаңғырту міндетін қойып, елдің жаһандық бәсекеге қабілеттілігін қамтамасыз ететін экономикалық өсімнің жаңа моделін құру қажет деп, негізгі бес басымдықты ұсынды және оның төртіншісі – адам капиталын құру. Бұл идея қазіргі заманғы технологиялар жаңа экономиканы және өз азаматтарының өмірінің жаңа сапасын қалыптастыратын смарт қоғам теориясымен үндес. Жолдауда ғылымға негізделген экономика құру идеясына да ерекше назар аударылған. ҚазҰУ Қазақ Ұлттық университеті осы бағытта белсенді жұмыс жасауда. Зор ғылыми потенциалға және заманауи инфрақұрылымға ие университетімізді мемлекеттің экономикасының инновациялық дамуының және адам капиталын жетілдірудің сенімді кепілі деуге болады.

Әдебиеттер:

1. Әл-Фараби. Ғылымның логикалық негіздері // Әлемдік философиялық мұра: 20 т. – Алматы: Жазушы, 2005. – Т.4: Әл-Фараби мен Ибн Сина философиясы. – 316 б.
2. Қасымжанов А.Х. Әл-Фараби дүниетанымындағы парасат мәселесі // Қазақ халқының философиялық мұрасы: 20 т. – Астана, 2006. – Т. 16: Фарабитану. – 180-195 бб.
3. Қазақстан Республикасы Н.Ә.Назарбаевтың «Интеллектуалды ұлт-2020» ұлттық бағдарламасы. /Айқын. 2008.
4. Қасымжанов А.Х. Аль-Фараби. – Алматы, 1997. – 128 с
5. <https://egemen.kz/2013/>.
6. Mutanov G.M. zhane baskalar. Al-Farabi zhane kazirgi zaman. Almaty: Khazakh universiteti, 2014. – 239 б.

AL-FĀRĀBĪ'S WORLD-STATE¹

Georgios Steiris

*Ph.D., Associate Professor of Medieval and
Renaissance Philosophy, Department of Philosophy,
National and
Kapodistrian University of Athens,
gsteiris@philosophy.uoa.gr*

According to al-Fārābī, humans seek their perfection. The political order whose guiding principle is the realization and preservation of happiness is the virtuous regime. Humans achieve perfection, theoretical and practical, only in political associations. The perfect political associations are three: the city, the nation and the union of the inhabited part of the world. In the 21st century, humanity faces almost the same problems concerning globalization, which is simultaneously a vision and a developing reality.

Al-Fārābī holds that humans could not protect themselves from nature and the hostility of other humans outside of organized societies. In addition, perfection which is man's ultimate goal is not achievable without the aid of his fellow citizens and the cooperation of societies (*ijtimā*). The supreme happiness (*al-khayr al-afḍal*) – a very rare term in Greek philosophy- and the theoretical and practical perfection, are achievable only in the city and not in smaller political associations. According to al-Fārābī there are three perfect political associations (*madīna*), depending on their sizes: large (*ma'mūra*) – the union of all the nations and associations of the inhabited part of the world-, medium – a nation (*umma*) situated in a certain land- and small – the city–state (*madīnah*). The smaller societies, such as the village (*qarya*), the neighborhood (*mahalla*), the quarter (*sikka*) and the household (*manzil*) are imperfect.

It is of great importance to describe in detail the way al-Fārābī perceives ecumenism. In his *Talkhis Nawamis Aflatun* (8.7), he compares the state which is governed according to the written law with the hive. The bees produce honey which is, in turn, collected and consumed by the bee-keepers. The workers, in fact, and the drones are treated equally. The workers are forced to produce; work is a kind of punishment for them, while the typical attitude would have been to coerce the drones. According to al-Fārābī, the same happens when the city–state tends to be ecumenical and apply its laws outside of its limited area. The outcome of such an expansion would be tyranny which is not an acceptable regime. Al-Fārābī visualizes an ecumenical state based on laws and institutions appropriate for its size and goal: a political association of justice which serves the totality of the citizens and not only dominant and powerful groups. His message remains valid to the present day because modern globalization falls victim of the same mistake: leaders disregard the characteristics and the cultures of nations and groups of people and attempt to enforce the Western administrative and cultural model all over the world. They coerce people for their advantage. Though one could add that economic goals, mostly of individuals within the states, are what drive the imposing of one culture rather than the other. In other words, the western/eastern division is the perfect analogue of the bee/drove example. Joshua Parens reads al-Fārābī's ecumenism in a different way. As Parens claims, al-Fārābī studies the Platonic *Respublica* and realizes that the virtuous city–state is not realizable. If the virtuous city–state is an *atopia* – i.e. if there is no place for it in the world, then there is no place for a virtuous ecumenical state since, according to al-Fārābī, the latter is the sum of the virtuous nations which, in turn, are the sum of virtuous cities. Moreover, if Islam – the virtuous religion – was able to conquer the entire globe, then every nation would automatically be virtuous. As a result, the two arguments are in contradiction. I support the view that Parens misinterpreted al-Fārābī's argument. In fact, al-Fārābī ascribes different levels of perfection to each virtuous regime. Humans could achieve happiness in every virtuous regime, but its achievement is easier and more

¹ My speech is largely based on my article: «Al-Farabi's ecumenical state and its modern connotations», *Skepsis* XXII/iii (2012), 253-261.

complete in an ecumenical state. That is the reason why al-Fārābi adds the ecumenical state to the virtuous political associations and not because he thinks that the Platonic ideal city–state is an atopia.

In addition, Parens claims that al-Fārābi holds that every religion has to comply with the specific character of every nation determined by both material and spiritual factors in a certain historical period. As a result, the virtuous ecumenical state would include several religions and al-Fārābi's political vision would be incompatible with the expansion of Islamic religion and the caliphate. Parens misconstrues once again al-Fārābi's thought. As I mentioned earlier, the philosopher argues that the ecumenical state should not be organized under the laws and institutions of its constitutive city and nations, but it should have new institutions, proper for its qualities and needs. Consequently, the ecumenical state needs a singular religion that serves its goals and should be capable of empowering the philosophers and the members of the ruling political order to manipulate the public. Certain scholars indicate that al-Fārābi's political philosophy did not address the actual political situation of his era and remains distant even though al-Fārābi's ambition was to preserve its practical dimensions. This is, however, al-Fārābi's main advantage: he did not want to narrow his ecumenism to the historical reality of his era; he was not a political scientist. In addition, he did not ignore the limitations of the caliphate and the other major religions; rather, he found ways to surpass them so as his political proposition shall not be restricted by the medieval paradigm.

Another crucial issue concerns the person who governs the perfect political associations: Al-Fārābi supports that such person should have achieved happiness on a personal level so that he guides others. The supreme ruler (malik) is obliged not only to know the path to happiness, but to have crossed it as well: without empirical evidence of his ability to achieve happiness, he would not have been king. Al-Fārābi claims that such a virtuous person is the imam, who governs the virtuous city-state, nation and the ecumenical state.

It is worth noticing that al-Fārābi also accepts other, larger types of regime, if the virtuous ruler is not available in a specific period. The only rigid premise is that the governing elite must include philosophers. The virtuous political regime – whether it is based on philosophy or on religion – entails a thorough understanding of metaphysics so as to grasp humans' place in the cosmic hierarchy.

Al-Fārābi draws from the Islamic tradition, as far as it concerns the status of religion in the ecumenical state, a matter that affects the state's administration. According to him, religion is a possible threat to ecumenism, if it does not support the dimensions of an ecumenical state. He combines his philosophy with the Islamic theory of just war and diverges from the tradition of ancient Greek philosophy. He does not reject the offensive war, a war which is a means for rectitude and for the restitution of the proper political order.

Religion, according to al-Fārābi, is a human construction. As a consequence, it is inferior to philosophy; religion's goal is the guidance of people through theory and practice in a simple and clear way while this is not in the nature of what philosophy does. Religion and philosophy lead humans to the truth, but via different approaches: religion addresses the wide, uneducated public, whereas philosophy addresses the selected few. Religion, which is posterior to philosophy, expresses a logically founded, philosophical truth through imagery and symbols. If religion depends upon an uncertain and ambiguous philosophy, both theology and jurisprudence, which depend upon the latter, would also suffer and be inadequate. Al-Fārābi does not reject *a priori* all religion, but he insists that religion, whether true or not, is based upon philosophy. Religion, as a simplified version of philosophy, may be transferred to a nation or to the ecumenical state without explicitly citing that it depends upon philosophy. This fact could be kept silent and consequently the citizens might be misled to believe that this religious imagery stands for reality. Things could, however, take a different course if philosophy, upon which religion is dependent, is spread to a nation which has already espoused the religion in question. Then philosophy and religion might come into conflict. When the advocates of philosophy are aware of the fact that religion contains images of philosophical truths, they may not be so inimical. However, the supporters of religion usually become very eristic if they think that they know the truth. The result of this conflict is the marginalization of philosophy and its followers, which, in turn, leads the latter to withdraw their support of religion. Furthermore, since the position of philosophers is a precarious one and they may be subject to prosecutions, it is more prudent for

them to counter religious dogmas which contradict philosophy instead of attacking religion as a whole. The emergence of philosophy and political science does not presuppose nor does it indicate the existence of an apocalyptic religion, theology or jurisprudence. Their coexistence in the Islamic paradigm, as al-Fārābī has in mind, is coincidental and does not thereby create a historical precedent. Notwithstanding this position, al-Fārābī does not hesitate to ascribe to the divinely-inspired legislator elements which pertain to the ruler or even the king. A powerful state and a prosperous society presuppose a religion established upon philosophy and the involvement of philosophers in the application of political power. The ecumenical state needs philosophy as its founding element and philosophers for its guidance.

Al-Fārābī's ecumenism is integrated in the intellectual climate of his era, but at the same moment it lacks the cornerstone of the Abbasid's ideology, namely Islam. It is worth mentioning here that al-Fārābī suggests ecumenism as a gradual process starting from the city. It is the progress and not the outcome of imposition by a certain authority. The cities–states should unite so as to form nations while nations, in turn, should form the union of the inhabited part of the world. In this way, al-Fārābī avoids the hazard of tyranny and imposition.

As I mentioned before, al-Fārābī was well aware that ecumenism can easily convert to tyranny if a certain city–state attempts to impose its laws outside its territory. State legislation depends on specific cultural and historical factors which deprives it from being universal because culture and history could not unite different nations in an ecumenical state. Legislation has to be built on universal premises, e.g. on philosophy, so as to serve the needs of a global state. Philosophy is the bond which unites humans and communities, while religion and legislation are disruptive factors. Despite the fact that in our days there are different philosophies, philosophy encourages dialogue, not hatred. As a result, al-Fārābī was right when he founded his ecumenical state on philosophy. Consequently, philosophers ought to persuade the citizens through rational arguments, dialectic, symbols and religion so as to accept the existence of an ecumenical state. The goal of this state is the supreme good, understood as the theoretical living. Al-Fārābī's ecumenism is a means for the perfection of human beings and societies and not simply for the augmentation of wealth, as it is seen today. Al-Fārābī dreams of an anthropocentric ecumenical state. I support that this should be the form of modern ecumenism. While modern scholars have strong objections to the governing of philosophers, we should agree that philosophy is the appropriate universal language. The persistence on power and other divisive factors, such as religion or tradition, is doomed to fail.

КАЗАХСТАНСКОЕ ФАРАБИЕВЕДЕНИЕ: ЭВОЛЮЦИЯ И ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИЯ (ПРОЧТЕНИЕ ВОСТОКОВЕДА)

Туллубаева Самал Абаевна
доктор филологических наук, доцент,
профессор кафедры востоковедения
ЕНУ им. Л.Н. Гумилева,
г. Нур-Султан, samaltu@mail.ru

Абу Наср аль-Фараби (870/872/874-950) получил второе рождение на своей исторической родине, в Казахстане, в 1940-1960-е гг. До начала XX в. его имя и творчество было известно представителям казахской интеллигенции, поэтам и писателям. А. аль-Машани предполагает, что через труды Ш. Маржани его хорошо знали Абай и Шакарим [1, с. 80-92]. Одно из последних упоминаний «Второго учителя» мы встречаем в стихотворении М. Жумабаева «Түркістан», а также сочинениях представителей движения «Алаш». Затем в связи с установившейся идеологией и новыми историческими реалиями оно надолго было предано забвению. Хотя специалисты указывают на тот факт, что в период с 1918 по 1940-е гг. имя ученого упоминалось около 30 раз в различных исследованиях.

1943 г. становится поворотным в возрождении аль-Фараби в Казахстане. Именно тогда доктор геолого-минералогических наук, заслуженный деятель науки КазССР Акжан Жаксыбекулы Машани (1906-1997), который считается основателем казахстанского фарабиеведения, впервые услышав имя аль-Фараби на научной конференции в Алма-Ате во время выступления чешского ученого Э.Я. Кольмана, потратил более 20 лет на «возвращение «Второго учителя» на его историческую родину. Благодаря его личным стараниям, а также поддержке руководства страны в 1967 г. на базе Института философии и права АН КазССР (ныне Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК) была создана специальная творческая группа (группа фарабиеведов) под руководством д. филос. н. А.Х. Касымжанова, которая стала первым институциональным центром фарабиеведения в Казахстане. Члены группы, в которую вошли Агжан аль-Машани, А.Н. Нысанбаев, Н.Н. Караев, А.К. Кубесов, Б.Я. Ошерович, К.Х. Таджикова, Б.К. Тайжанов, Е.Д. Харенко, М.С. Бурабаев, Г.К. Курмангалиева, А.М. Кенесарин, А.С. Иванов и др., приступили к осуществлению «долгосрочной программы исследования творческого наследия аль-Фараби».

В 1991 г. на основе данного коллектива был создан отдел фарабиеведения, усилиями сотрудников которого было подготовлено несколько монографий, в т.ч. «Духовное наследие аль-Фараби: история и современность», «Аль-Фараби и развитие восточной философии», «Философия аль-Фараби и исламская духовность», «Мир ценностей аль-Фараби и аксиология XXI века», «Наследие аль-Фараби и формирование нового интегрального мировоззрения» «Идеалы аль-Фараби и социогуманитарное развитие современного Казахстана» и др. С трудами, изданными в Институте в период с 1991 по 2012 гг., можно ознакомиться в библиотеке «Наследие Абу Насра аль-Фараби в трудах Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК» [2].

В 2000 г. Институт философии организовал в г. Алматы международный конгресс «Наследие аль-Фараби и мировая культура», посвященный 1500-летию г. Туркестана и 1130-летию аль-Фараби. С 2002 г. здесь издается философско-политологический и духовно-познавательный журнал «Аль-Фараби». Позже отдел фарабиеведения был преобразован в сектор казахской философии и фарабиеведения Отдела философии Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, который многие годы возглавляла д. филос. н., профессор Г.К. Курмангалиева. В настоящее время данным центром руководит д. филос. н. Г.Н. Барлыбаева (с 2020 г.).

Казахстанское фарабиеведение до обретения независимости можно условно поделить на 2 этапа.

1. Первый период охватывает промежуток до 1975 г., когда осуществляется сбор сведений об аль-Фараби, поиск его трудов, начинают выходить первые переводы и исследования по его творчеству. В 1965 г. Д. Досжан издает свою повесть «Фараби». В 1968 г. А. аль-Машани вместе с казахстанской делегацией в составе 15 человек посещает г. Дамаск и находит там могилу аль-Фараби. Так с момента смерти ученого спустя 10 веков потомки смогли впервые почтить его память. В 1970 г. в издательстве «Молодая гвардия» в Москве выходит роман известного казахского писателя А. Алимжанова «Сувенир из Отрара».

2. Второй период – с 1975 до 1991 гг., когда под эгидой ЮНЕСКО в Алма-Ате в 1975 г. прошла международная конференция «Аль-Фараби и развитие науки и культуры стран Востока», посвященная празднованию 1100-летия аль-Фараби (подобные конференции также состоялись в Москве и Багдаде), что закрепило статус Казахстана как головного центра по изучению жизни и творчества аль-Фараби на советском пространстве. В это время пополняется фонд сочинений аль-Фараби, составляются библиографические указатели, осуществляется перевод новых трудов. Так, в 1978 г. выходит в свет «Библиографический указатель», подготовленный К.Б. Жарикбаевым. В 1979 г. в г. Москве в издательстве «Советский писатель» на русском языке выходит второй роман А. Алимжанова «Возвращение учителя», что популяризирует имя ученого на советском пространстве и факт его рождения на казахской земле. Ранее, в 1975 г., он в сокращенной версии выходит в Казахстане. На казахском языке роман в переводе С. Муратбекова будет издан в 2013 г.

После обретения независимости отечественное фарабиеведение получает новый импульс к развитию. Были организованы различные научные поездки в страны ближнего и дальнего зарубежья с целью сбора рукописей трудов ученого. Расширяется контент ранее созданных каталогов и библиографических указателей, посвященных аль-Фараби, с различных стран мира привлекаются не представленные в Казахстане трактаты ученого (это осуществляется как на государственном уровне, так и по личной инициативе – среди них жест первого Чрезвычайного и Полномочного Посла Казахстана в Иране М. Жолдасбекова (1993-1996), который после окончания своей дипломатической миссии передал в дар библиотеке КазНУ им. аль-Фараби несколько рукописей трудов аль-Фараби), проводятся международные конференции, появляются новые переводы, исследования, в т.ч. в рамках кандидатских и докторских диссертаций, осуществляется более близкое знакомство с трудами зарубежных фарабиеведов, устанавливается и расширяется международное сотрудничество в этом направлении.

Специалисты отмечают, что в течение 1960-2010 гг. в Казахстане было создано более 2000 трудов по различным аспектам наследия аль-Фараби.

В 1991 г. КазГУ им. С.М. Кирова было присвоено имя аль-Фараби. Большая заслуга в этом принадлежит профессору А.Б. Дербисали, который тогда занимал в университете должность проректора по языкам и международным связям (1991-1997). В 1993 г. на базе вуза был создан научно-исследовательский и научно-образовательный центр «Аль-Фараби и духовное наследие казахского народа», позже преобразованный в Международный центр фарабиеведов (Центр аль-Фараби), который в разные годы возглавляли д. филос. н., член-корреспондент НАН РК А.Х. Касымжанов (1993-2003), д. филос. н., профессор А. Азимхан (2003-2008) и д. филос. н., профессор Ж.А. Алтаев (2008-2020). В настоящее время им руководит к. филос. н. Б.Б. Мейрбаев. С самого начала своей деятельности центр, который стал вторым в республике важным очагом по изучению наследия аль-Фараби, внес большой вклад в развитие отечественного фарабиеведения и является флагманом и главным координатором в данной научной области. Центр тесно сотрудничает с факультетом философии и политологии (Ж.А. Алтаев, Г.Ж. Нурышева, А.Д. Курманалиева, М.Б. Аликбаева и др.), а также факультетом востоковедения. Совместными усилиями данные структуры способствуют продвижению фарабиеведческих исследований в Казахстане. Помимо этого, в рамках деятельности 12 Центров аль-Фараби,

созданных КазНУ им. аль-Фараби в различных странах мира, значительно расширилось взаимодействие с зарубежными фарабиеведами, что позитивно сказывается на осведомленности отечественных ученых о состоянии фарабиеведения за пределами Казахстана.

Заслуживает внимания и тот факт, что профессора КазНУ им. аль-Фараби, востоковеды-арабисты М.Н. Маженова и К.Х. Таджикова в свое время активно внедряли в учебный процесс на факультете востоковедения изучение текстов из трудов аль-Фараби и его терминологии.

В 1994 г. на базе КазНУ им. аль-Фараби прошла конференция «Аль-Фараби в истории науки и культуры народов Востока». 13 апреля 2013 г. в новом здании библиотеки аль-Фараби был открыт Музей аль-Фараби, посвященный культурному наследию великого мыслителя. С 2014 г. в университете ежегодно проходит Международный Фараби форум (к настоящему времени состоялось 6 форумов):

I – «Абу Наср аль-Фараби в диалоге времен»

II-VI – «Аль-Фараби и современность».

В учебный процесс здесь введен курс «Аль-Фараби и современность», который изучается на всех специальностях. В 2014 г. вышло в свет одноименное учебное пособие на казахском и русском языках [3], [4].

В КазНУ им. аль-Фараби учреждена специальная медаль аль-Фараби. В республике – Государственная премия в области науки и техники имени аль-Фараби.

18 марта 2011 г. начал свою деятельность Музей ГККП «Руханият – Абу Насыр аль-Фараби» Управления культуры Туркестанской области. Таким образом, сегодня можно говорить о формировании в республике третьего институционального центра по изучению наследия аль-Фараби в Туркестане. На него возлагаются большие надежды по сбору и обобщению данных археологических раскопок и местных преданий, касающихся Отрарского оазиса. Ранее, в 2007 г. на родине аль-Фараби, в Южно-Казахстанской области состоялась международная конференция «Әлем таныған Отырар азаматы» («Отрарец, которого признал мир»).

В 2019 г. была организована республиканская научно-исследовательская экспедиция «По следам аль-Фараби», включавшая ведущих фарабиеведов, а также общественных и культурных деятелей, которые посетили важные пункты в маршруте перемещения аль-Фараби.

Если до обретения независимости фарабиеведение, которое возникло и развивалось исключительно в научной среде, носило сугубо академический характер и было уделом лишь специалистов в области различных отраслей знания, то с 2000-х гг. оно приобретает и прикладной характер. К популяризации наследия аль-Фараби подключаются различные общественные организации. Так, в 2006 г. был основан Общественный благотворительный фонд им. аль-Фараби и Султана Бейбарса, президентом которого является известный казахстанский меценат Сапар Исаков. Благодаря содействию данной организации в 2008 г. был осуществлен и издан полный перевод трактата «Большая книга музыки» Абу Насра аль-Фараби на казахский язык (перевел Ж. Сандыбаев) [5]. В течение последних лет в Казахстане были переизданы переводы многих трудов «Второго Учителя» на казахском, русском и английском языках. Большую лепту в это дело вносит Международный клуб Абая (создан в 2002 г.), учредителем которого является известный казахский писатель и общественный деятель Р.Ш. Сейсенбаев. В 2014 г. при его поддержке было издано 4-томное собрание сочинений аль-Фараби, посвященное 1145-летию ученого. Изучение наследия аль-Фараби проводится и в рамках деятельности Международного общественного фонда «Аль-Машани» (создан в 2006 г.), президентом которого до самой своей смерти был ученик А. аль-Машани, основатель машаниеведения, д. пед. н., к. т. н., профессор Абдраман Шамшиден Абдраманулы (1937-2016).

По итогам первого официального визита Елбасы Н.А. Назарбаева в Сирию в 2007 г. было подписано межправительственное соглашение о строительстве историко-культурного центра аль-Фараби в Дамаске (где покоится наш предок на кладбище «Малые ворота» – «الباب الصغير») и возведении мавзолея ученому. В настоящее время объект готов к открытию. После прекращения войны и стабилизации ситуации в Сирии он призван стать важным центром по изучению и популяризации наследия аль-Фараби.

В последние годы было снято несколько документальных и анимационных фильмов, посвященных жизни и творчеству аль-Фараби. Среди них – «Мудрость веков. Аль-Фараби», «Аль-Фараби – мыслитель цивилизации», «Өркениет шырақшысы», «Екінші ұстаз», «Әл-Фараби – өркениет философы», «Возвращение Учителя», «Аль-Фараби – второй учитель», «Сердце, отданное людям. Аль-Фараби», «Аль-Фараби – выдающийся мыслитель Востока», «Великий аль-Фараби», «Аль-Фараби» и др. Большую лепту в это дело вносит КазНУ им. аль-Фараби. Многие фильмы транслировались на отечественных телеканалах, а также были размещены в сети Интернет.

В 2020 г. в Казахстане под эгидой ЮНЕСКО отмечается 1150-летие ученого. 29 января в г. Алматы состоялась официальная церемония открытия Года аль-Фараби. В рамках данных мероприятий Дворцу школьников в г. Нур-Султане было присвоено имя аль-Фараби (здесь также открыт учебно-методический центр «Аль-Фараби»). В столице планируется объединить несколько улиц и назвать их в честь ученого. В Нур-Султане и Шымкенте объявлен тендер на сооружение памятника великому «отрарцу».

В честь 1150-летия ученого в Национальной библиотеке РК открылся Научный центр аль-Фараби, целью которого является популяризация духовного и научного наследия выдающегося Учителя Востока. Центр представляет собой постоянно действующую в открытом доступе выставку трудов аль-Фараби и изданий о нем из фонда Национальной библиотеки РК (материалы о жизни и творчестве, труды философа и переводы его произведений на разных языках народов мира, исследования известных отечественных и зарубежных ученых, философов, историков, электронные издания, база данных документов из периодических изданий и др.).

При поддержке Международного клуба Абая вышло в свет 15-томное собрание трудов аль-Фараби на казахском (7 томов), русском (7 томов) и английском (1 том) языках, включающее также исследования по жизни и творчеству «Второго учителя».

В данной статье нами не ставится цель представить полную историю казахстанского фарабиеведения, а лишь показать его эволюцию и институционализацию. С его основными этапами развития и достижениями можно ознакомиться в обзорных статьях А.Н. Нысанбаева «Развитие фарабиеведения в Казахстане: итоги, проблемы и перспективы» [6], Г.К. Курмангалиевой «Казахстанское фарабиеведение до эпохи независимости» [7], Г.Ж. Нурышевой «Труды Второго учителя глазами зарубежных фарабиеведов» [8] и др.

Особо хотелось остановиться на вкладе казахстанских востоковедов-арабистов в становление и дальнейшее продвижение фарабиеведения. Их усилия предпринимались в нескольких направлениях, прежде всего, в силу владения ими арабским языком. Но это произойдет позже, поскольку в Казахстане до 1970-х гг. не было собственной школы арабистики на институциональном уровне, как сложно было найти и лиц, свободно владеющих арабским языком. Немногочисленные имеющиеся кадры получали образование в различных вузах Москвы, Ленинграда и Ташкента.

После того, как А. аль-Машани запустил широкомасштабный процесс по поиску и сбору сочинений аль-Фараби, на повестке дня встал вопрос об их переводе на казахский и русский языки. Как известно, все свои труды аль-Фараби создавал на арабском языке. Выходец из Фараби в довольно зрелом возрасте отправляется в Ирак, затем в Сирию, где пополняет и углубляет ранее полученные знания и полностью посвящает себя делу служения науке, избрав в качестве орудия своего творчества арабский язык. Последний к тому времени не только приобретает статус государственного языка в Арабском халифате, но и становится языком науки и носителем богатой информации, касающейся всей арабо-мусульманской культуры. Язык трактатов ученого – это литературный арабский язык IX-X вв. с соответствующими лексико-грамматическими и стилистическими особенностями.

В данной связи следует заметить, что перевод трактатов аль-Фараби на казахский и русский язык осуществлялся, начиная с 60-х гг. прошлого века, представителями различных направлений науки (философами, востоковедами, филологами-литературоведами, теологами, математиками, представителями музыкальных, технических специальностей, религиозными

деятелями и др.) с различных источников на арабском, русском, турецком и др. языках. В некоторых случаях один и тот же труд представлен несколькими переводами, осуществленными разными лицами. Данные переводы, сохраняя общий стиль аль-Фараби, тем не менее, разнятся между собой. При этом основная часть переводов приходится на специалистов в области философии, что представляется закономерным, поскольку перевод сочинений великого философа и мыслителя средневековья предполагает серьезную научно-теоретическую подготовку, умение оперировать философскими терминами и понятиями.

С самого начала процесс перевода в академической среде на базе Института философии и права АН КазССР, параллельно на казахский и русский языки, хотя следует отметить, что объем переводов на русском языке количественно превышал переводы на казахском языке. В начале комплексной переводческой деятельности (70-е годы XX в.) переводы на казахский язык в основном выполнялись с русских переводов. Вместе с тем, самые первые переводы трактатов Абу Насра звучали на его родине именно на казахском языке. Так, в 1962 г. в журнале «Білім және еңбек» был опубликован перевод трактата «Философияны үйрену үшін оның алдында не білу керек» (в «Библиографическом указателе», составленном К.Б. Жарикбаевым, указывается другое название – «Фалсафа (Философия) үйрену үшін қажетті шарттар туралы қағида (рисала)»), который был осуществлен непосредственно с арабского языка А. Машановым совместно с имамом Садуакасом Гылманулы (Гылмани, который был имамом нескольких казахстанских мечетей, членом Духовного управления Средней Азии и Казахстана, а в период с 1952 по 1972 гг. исполнял обязанности кадия в кадияте Казахстана) и тремя старцами – Габбасом Елеусизовым, Рахымом Сарсеновым и Кажыбаем Манбаевым. Как напишет позже А. аль-Машани, в то время представлялось сложным найти людей, хорошо владеющих арабским языком, в основном это были аксакалы, получившие религиозное образование в различных медресе, именно они и помогали ему тогда в освоении арабского языка и постижении смысла сочинений аль-Фараби.

Большое содействие оказывает и основатель казахстанского востоковедения и отечественной школы арабистики А.Б. Дербисали, который к этому времени совершенствует свои знания по арабскому языку, проходит обучение в аспирантуре в Институте востоковедения АН СССР. Так, в период с 1969 по 1973 гг. в казахстанских печатных изданиях («Білім және еңбек», «Лениншіл жас», «Орталық Қазақстан», «Оңтүстік Қазақстан», «Қазақ әдебиеті») публикуются переводы трактатов аль-Фараби о музыке, поэзии и отдельные его поэтические сочинения на казахском языке, выполненные совместно с А. Кубесовым и А. Нысаналиным. В 1980 г. выходит в свет казахский перевод «Трактата о канонах искусства поэзии», осуществленный А.Б. Дербисали с оригинала, напечатанного в итальянском журнале «Ориэнте Модерно».

В 1975 г. в книге «Возвращение Учителя. О жизни и творчестве Фараби» (под ред. А.Х. Касымжанова) впервые на русском языке публикуется трактат «О религии» в переводе известного казахстанского дипломата, общественного деятеля, кандидата экономических наук, позже первого Чрезвычайного и полномочного посла Казахстана в арабских странах (в Египте в 1993-1999 гг.), первого представителя РК в ОИК (ныне ОИС) в 1996-1999 г. Б.К. Тайжанова (1941-2007), который является одним из первых казахстанцев, окончивших в советское время МГИМО, где изучал английский и арабский языки.

Среди переводчиков первого поколения, которые переводили непосредственно с арабского языка, особо следует выделить Н.Н. Караева, А.К. Кубесова (математик со знанием арабского языка), Б.Я. Ошеревич, К.Х. Таджикову, Б.К. Тайжанова и др. Большую помощь в осуществлении переводов с арабского языка на русский оказали представители арабской национальности (Дж. Аль-Даббах, И.О. Мохаммед). Следует отметить, что некоторые переводы выполнялись в соавторстве, поскольку при переводе необходимо как знание арабского языка, так и предмета исследования – в данном случае это вопросы и проблемы философии, музыки, математики (А.Х. Касымжанов – Б.Я. Ошеревич, А. Кубесов – Дж. аль-Даббах, А. Кубесов – И.О. Мохаммед, А. Кубесов – С.А. Краснова, А. Кубесов – Р.Ш. Шарафутдинаева, М.М. Хайруллаев – Б.Я. Ошеревич, И.О. Мохаммед – Б.Я. Ошеревич и др.).

Среди первых переводов трактатов Абу Насра непосредственно с арабского языка на русский следует выделить переводы Б.Я. Ошеревич, которая в течение долгих лет занималась переводами трудов философа: в 1969 г. публикуется трактат «О возражении Галену по поводу его разногласий с Аристотелем относительно органов человеческого тела», в 1970 г. – трактат аль-Фараби «О значении (слова) «разум» в журнале «Вопросы философии».

Издание перевода большей части трактатов аль-Фараби приходится на 70-е гг. XX в. В 1970 г. выходят в свет «Философские трактаты» аль-Фараби, в 1972 г. – «Математические трактаты», в 1973 г. – «Социально-этические трактаты», в 1975 г. – «Логические трактаты», где также опубликован «Философский словарь аль-Фараби», который «является первой попыткой охватить всю философскую лексику аль-Фараби» и «составлен в алфавитном порядке, исходя из арабских корней».

В 1973 и 1976 гг. в Узбекистане публикуется русский перевод Б.Я. Ошеревич «Статьи о вакууме». В 1985 г. издаются «Историко-философские трактаты» аль-Фараби в переводе с арабского языка.

В 1987 г. выходят в свет «Естественно-научные трактаты», в которых переводы были выполнены российскими (А.И. Рубин, А.В. Сагадеев, М.А. Салье), узбекистанскими (М.М. Хайруллаев, А.Л. Казибердов, М.Н. Нуритдинов, А. Шарипов) и казахстанскими учеными (Б.Я. Ошеревич, К.Х. Таджикова, Е.Д. Харенко, Б.К. Тайжанов). В 1993-1994 гг. публикуются «Трактаты о музыке и поэзии» и другие труды аль-Фараби в переводах с арабского, латинского и английского языков.

В последние годы в рамках государственных программ «Мәдени мұра» и «Рухани жаңғыру» большое внимание было уделено дальнейшему изучению наследия аль-Фараби, изданию и переводу трудов ученого на казахский язык, как ранее опубликованных, так и не известных казахстанским читателям. Второй и третий тома серии «Қазақ халқының философиялық мұрасы» полностью посвящены философскому наследию аль-Фараби. Переводческая группа представлена К. Сагындыковым, Б. Сейсеновым, М. Жангалиным, М. Ишмухамедовым, Д. Кенжетай, А. Кулсариевым, Ж. Сандыбаевым и А. Отеули. Во второй том вошли девять трактатов ученого, отражающие его онтологические, социально-политические, этические и теоретическо-познавательные воззрения. Здесь впервые представлен краткий арабско-казахский толковый словарь к трактатам аль-Фараби с указанием транскрипции арабских терминов («Әл-Фараби трактаттарының қысқаша арабша-қазақша түсіндірме сөздігі»). Третий том выше указанной серии включает двенадцать трудов аль-Фараби, в которых представлены его философские, логические взгляды, анализ философии Платона и Аристотеля, классификация наук. Переводческая группа включает Т. Габитова, К. Затова, Д. Кенжетай, А. Курманалиеву, Г. Нурышеву, Ж. Сандыбаева и Д. Шауенова. Данный том также сопровождается кратким арабско-казахским толковым словарем к трактатам аль-Фараби с указанием транскрипции арабских терминов.

Ряд переводов трудов аль-Фараби на казахский язык был опубликован в журнале «Аль-Фараби» в разделе «Наследие аль-Фараби: переводы и исследования». Так, в 2003 и 2005 гг. здесь издаются ранее непереведенные сочинения или отдельные непереведенные части трактатов аль-Фараби – пятнадцатый раздел из трактата «Книга букв» под названием «Сущее» и «Книга по аналитике». Оба перевода осуществлены известным казахстанским востоковедом-арабистом, философом К.Х. Таджиковой, которая внесла большую лепту в дело изучения и перевода сочинений аль-Фараби. Ее большой опыт по переводу философских трудов в настоящее время перенимают молодые исследователи. В 2005 г. К.Х. Таджиковой была завершена перевод «Книги букв», одного из самых фундаментальных трудов аль-Фараби, в полном виде с арабского языка [9]. Эта работа заняла около 23 лет, впервые перевод извлечений данного трактата был опубликован в книге А.Х. Касымжанова «Абу Наср аль-Фараби» в 1982 г.

Среди значимых переводов трактатов аль-Фараби на казахский язык – перевод «Большой книги музыки» («Музыка туралы үлкен кітап»), который впервые выполнен Ж.С. Сандыбаевым непосредственно с арабского языка. Презентация книги состоялась в Национальной академической библиотеке в декабре 2008 г. На данный момент это – самое большое по объему

сочинение аль-Фараби, которое переведено на казахский язык. Ж.С. Сандыбаеву принадлежат переводы и других трактатов аль-Фараби на казахский язык («Азаматтық саясат», «Бақытқа жету жайында», «Теология», «Ғылымдардың жіктелуі туралы», «Қос данышпан» и др.).

Перевод фрагментов трактата «Большая книга музыки» с арабского языка на русский также был выполнен казахстанской исследовательницей С. Даукеевой в ходе работы над концепцией аль-Фараби касательно музыки. Свои переводы трактата «О классификации наук» и отдельные части «Большой книги музыки» представила и казахстанский арабист, д. филос. н. А.Д. Курманалиева.

Таким образом, в настоящее время можно говорить о появлении второго поколения переводчиков трудов аль-Фараби непосредственно с арабского языка на казахский и русский языки (Д.Кенжетай, А.Д. Курманалиева, С. Даукеева, Ж.С. Сандыбаев, А. Хаван и др.).

Несмотря на то, что наследие великого отарца по сей день изучается во многих странах мира (в арабских странах, Турции, Иране, Европе, Америке), именно на его родине эта работа осуществляется на институциональном и системном уровне. С момента формирования в стране данного научного направления детально изучены основные грани творчества «Второго учителя». Пройденный с 1943 г. путь показывает большую эволюцию казахстанского фарабиеведения, наполнение его новым смыслом и содержанием. И сегодня вполне можно говорить о превращении суверенного Казахстана в мировой центр фарабиеведения.

Литература

1. Машанов А. Әл-Фараби және Абай. – Алматы, 1994. – 190 б.
2. Наследие Абу Насра аль-Фараби в трудах Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК (библиография: 1991-2012 гг.). Под ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы, 2012. – 78 с.
3. Әл-Фараби және қазіргі заман (Ғ.М. Мұтанов, К.Х. Таджиқова, М.Ш. Хасанов, Г.Ж. Нұрышева, Г. Курманғалиева, Н.Л. Сейтахметова және т.б.). – Алматы, 2014. – 239 б.
4. Аль-Фараби и современность: учебное пособие (Г.М. Мутанов, К.Х. Таджиқова, М.Ш. Хасанов, Г.Ж. Нурышева, Г.К. Курманғалиева, Н.Л. Сейтахметова, А.С. Сыргакбаева, Б.А. Джаамбаева). – Алматы, 2014. – 223 с.
5. Әбу Насыр әл-Фараби. Музыка туралы үлкен кітап / Ауд.: Ж. Сандыбаев. – Алматы, 2008. – 751 б.
6. Нысанбаев А. Развитие фарабиеведения в Казахстане: итоги, проблемы и перспективы // http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=318&Itemid=52 [Дата обращения: 20.09.2020].
7. Курманғалиева Г. Казахстанское фарабиеведение до эпохи независимости // <https://zebra.today/i389> [Дата обращения: 20.09.2020].
8. Нурышева Г. Труды Второго учителя глазами зарубежных фарабиеведов // <https://kazpravda.kz/articles/view/trudi-vtorogo-uchitelya-glazami--zarubezhnih-farabievodov> [Дата обращения: 20.09.2020].
9. Абу Наср аль-Фараби. Книга букв (перевод, примечания и вводная статья К.Х. Таджиқовой). – Алматы, 2005. – 220 с.

СОВРЕМЕННЫЕ ФАРАБИЕВЕДЫ ФРАНЦИИ

Турарбекова Лаура Владимировна
Доктор философии (Франция, 2014 г.),
и.о. доцента,
Казахский национальный университет
имени аль-Фараби, г. Алматы,
l.turarbek@mail.ru

Введение

Современный Казахстан находится на этапе формирования полноценной независимой системы передачи, воспроизводства и производства нового знания. Реформы системы высшего образования и науки, начавшиеся с момента подписания Болонской конвенции, требуют от профессорско-преподавательского состава университетов Республики Казахстан все большей открытости новым начинаниям, стремления к освоению нестандартных инструментов для создания стабильной, прочной базы для будущих поколений ученых. Современные вызовы и перспективы открываются модернизирующемуся казахстанскому университету, связанные с выходом системы казахстанского образования и науки на мировую арену.

Отныне казахстанские ученые обязаны знать и понимать не только отечественные, но и мировые тенденции в своей области, разбираться в научных школах и направлениях, а также стремиться к созданию собственных казахстанских научных школ, которые были бы признаны в мире как оригинальные и заслуживающие внимания.

В данном контексте актуальное состояние казахстанского фарабиеведения служит показательным примером того, как остро казахстанская наука и культура нуждаются в свежем профессиональном подходе к изучению наследия Аль-Фараби. В самом деле, в период существования советской фарабиеведческой школы привлеченные к данному научному проекту кадры представляли разные области знания. Так, работа по активному изучению наследия Абу Насра началась еще в 60-х годах прошлого столетия. У ее истоков стоял исследователь, переводчик, академик А. Машани. В 1968 году была создана «Творческая группа исследования наследия аль-Фараби» в Институте философии и права Академии наук, руководителем которой выступал доктор философских наук, профессор А.Х.Касымжанов. Исследователи, задействованные в работе творческой группы, привлекались на всесоюзном уровне из разных стран и республик: И.О. Мұхаммед (Иран), специалист в области европейских языков Б.Я. Ошеревич, Е.Д.Харенко, специалист по восточной математике А.К. Кобесов, арабисты А.С.Иванов, К.Х.Таджикова, Н. Караев и другие. Также в работе участвовали московские специалисты в области арабистики – Гафуров Б. Г., Сагадеев А. В.

Благодаря этим, фактически первым казахстанским исследователям наследия Аль-Фараби, у широкой публики появилась возможность ознакомиться с произведениями Второго Учителя. Казахское фарабиеведение безусловно состоялось как научная, философская школа. На протяжении полувека его существования множество изданий увидело свет под авторством казахстанских фарабиеведов. Тем не менее, отечественное фарабиеведение нуждается в своего рода осовременивании существующих подходов. В особенности благодаря проведению «Международных фарабиевских чтений» ярко высветились проблемы этой важной отрасли философского знания. Необходимо модернизировать структуру собственно фарабиеведческой науки, стиль, подходы, методологию исследования. Нам необходимо знать и понимать зарубежные исследовательские практики для того, чтобы перенять необходимый опыт, ознакомиться с различными направлениями и школами. Одной из таких выдающихся исследовательских фарабиеведческих школ является французская школа.

Предтечи современного французского фарабиеведения

В целом, французское фарабиеведение зиждется, безусловно, на исторически обусловленных связях Франции с арабоязычным миром. Этим, в частности, можно объяснить большое

количество арабоязычных, персоязычных специалистов по творчеству Аль-Фараби в французских исследовательских центрах, университетах. Из числа французских авторов, которые вплоть до наших дней уже были известны казахстанским фарабиеведам, можно назвать И. Форгета, С. Дугата, Л. Лутхера, С. Мунка, Э. Ренана, И. Финнегена и др.

Однако современное французское фарабиеведение совершило значительный шаг вперед в изучении наследия великого философа. В целом и изначально французское фарабиеведение было неотделимо от изучения, во-первых, всех авторов эпохи золотого века арабоязычной философии и, во-вторых, от знания тех языков, которыми владели и на которых писали средневековые арабские философы. Речь не только об арабском или персидском языках, но также о древнегреческом языке и о латыни. При этом изучение арабоязычной философии данного периода не сводится к простому воспроизводству текстов. Огромное значение имеет анализ текстов средневековых философов с точки зрения современной методологии. К примеру, французская философская школа не всегда изучает наследие Аль-Фараби и других средневековых арабоязычных философов как цельный, неделимый корпус текстов. Весь средневековый арабоязычный корпус делится на своего рода отрасли философского знания.

Современные французские исследователи акцентируют внимание на определенном аспекте, как, например, эпистемологическая составляющая средневековой исламской философии, политический аспект философии Абу Насра и его современников и последователей, а вместе с ними, разумеется, аспект этический, религиозный и пр. Примером подобных исследований могут служить, в первую очередь, труды классика в области средневековой арабоязычной философии Анри Корбена, в особенности его «История исламской философии» 1964 года. Имеют значение не только труды Корбэна в области фарабиеведения, но и в целом труды, посвященные арабо-исламской философии и культуре, иранской суфийской мистике и шиитскому гностицизму. Являясь с 1939 по 1945 г. сотрудником Французского института в Стамбуле, Корбэн основал департамент иранологии в Французском институте Тегерана, стоял у истоков создания «Иранской библиотеки» («Bibliothèque iranienne»), издательской серии, опубликовавшей множество трудов, посвященных забытой в то время традиции визионерства в исламе. В 1947 году философ основал «Международный центр сравнительных духовных исследований» в Университете Сен-Жан в Иерусалиме, в котором сотрудничали специалисты по вопросам трех авраамических религий.

Наиболее значимым для французских фарабиеведов трудом является монография Анри Корбэна «История исламской философии», опубликованная в 1964 году. В данном труде Анри Корбэн высказывает точку зрения, согласно которой Аль-Фараби является философом персидского происхождения. К слову сказать, данный вопрос по сей день широко обсуждается в кругах фарабиеведов всего мира, и казахстанские специалисты должны быть способны аргументированно и веско отстаивать точку зрения, согласно которой Второй учитель родился на территории современного Казахстана. Вот почему нам необходимо привлекать или воспитывать своих философов, владеющих языками оригинальных текстов.

Во многих своих работах Корбэн настаивает на том, что мусульманская мысль не ограничивается эллинизирующими философами (к числу которых, без сомнения, относит он и Аль-Фараби, имя которого упоминается наряду с именами других арабских перипатетиков), суннитским каламом или даже суфизмом, а история мусульманской философской мысли не заканчивается Аверроэсом. По словам Корбэна, смерть Аверроэса положила конец арабскому перипатетизму и «диалогу глухих» между представителями калама и фаласифы, но не развитию исламской интеллектуальной традиции. Ценность трудов Корбэна для мирового фарабиеведения заключается в рассмотрении философии Аль-Фараби в контексте поступательного исторического развития мусульманских философских концепций вплоть до наших дней. В целом, теории Корбэна выходят за рамки исторической экзегезы и приобретают новое значение, представляя эзотерическую традицию авраамических религий в качестве возможного оплота против духовных опасностей секуляризации, десакрализации и нигилизма современного западного мира.

Особняком стоят труды немецко-американского историка философии Лео Штрауса, на идеи которого зачастую ссылаются многие французские философы. Хотя наиболее обширная работа Штрауса об Аль-Фараби, Маймониде и других средневековых исламских и иудейских философах в 1930-х годах – это работа *Philosophy and Law* («Философия и Закон», 1935 г.), его взгляды на средневековую исламскую философскую традицию наиболее очевидно высказаны в небольших произведениях, которые были опубликованы после «Философии и Закона». Это, например, *Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi* («Некоторые замечания о политической науке у Маймонида и Аль-Фараби» 1936), а также *Persecution and the Art of Writing* («Преследования и искусство письма», 1952), в которой утверждается, что великие писатели пишут эзотерически, то есть используя множественные или многослойные значения, часто замаскированные под иронию или парадокс, а также неясные ссылки и даже преднамеренное самопротиворечие. Эзотерическое письмо служит нескольким целям: защита философа от возмездия политического режима и защита политического режима от коррозии, привносимой философией.

Общий аргумент Штрауса, звучавший на протяжении многих лет во всех его последующих работах, заключается в том, что вплоть до XIX века западные ученые понимали, что философия никогда не бывает ко двору ни при каком политическом строе, каким бы либеральным он ни был. Философия ставит под сомнение общепринятую мудрость, а поэтому она должна защищать себя, в особенности от тех читателей, которые позиционируют себя авторитетными, мудрыми и либеральными защитниками статус-кво. «Искусство письма» великих философов всегда было искусством эзотерического общения. Это тем более очевидно в средневековые времена, когда неортодоксальные политические мыслители писали под угрозой инквизиции. Соответственно, утверждает Штраус, средневековые писатели предназначали один экзотерический смысл для многих (*hoi polloi*) и эзотерический или скрытый смысл для немногих (*hoi aristoi*). Их произведения, их основные концепции простирались за пределы общепринятого смысла и были неприводимы к буквальному и/или историческому измерению их текстов. Штраус предположил, что классическое и средневековое искусство эзотерического письма является подходящим примером: тексты Маймонида и Аль-Фараби, а также Платона заставляют своих читателей мыслить, обучают их независимо от ранее полученных знаний. Теория эзотерического письма Аль-Фараби получила широкое распространение среди западных исследователей его творчества. Данное положение теории Штрауса легло в основу многих современных франкофонных прочтений философских политических и религиозных идей Абу Насра, заключающихся в том, что Второй учитель практиковал две философии – экзотерическую, подчеркнута религиозную, предназначенную для широкой публики, и эзотерическую, для узкого круга посвященных, атеистическую и материалистическую.

Круг философской проблематики современных французских фарабиеведов

Еще один специалист по философии средневекового Востока Али Бенмаклуф высказывается в пользу теории тюркского происхождения Аль-Фараби, характеризуя последнего как основателя специфической Багдадской школы логики в X в. Согласно Али Бенмаклуфу, творчество Аль-Фараби гармонизирует древнегреческие философские источники с экзегезой Корана и арабской литературной традицией. Ученый описывает исламских философов того времени как принципиально недогматичных. Вот почему, утверждает в своих работах Али Бенмаклуф, закон (шариат) не был для них жестко фиксированным сводом предписаний и правил. В эпоху Аль-Фараби мусульманская юриспруденция естественным образом развивалась, отвечая требованиям эпохи. Согласно Али Бенмаклуфу, Аль-Фараби и его современники полагали, что, если бы первые законодатели были свидетелями эволюции нравов во времени, они, естественно, предприняли бы усилия для дальнейшего развития закона. Как отмечает Али Бенмаклуф, шариат в эпоху Аль-Фараби воспринимается как историческое явление, логически развивающееся во времени и, конечно, не являющееся жестким институтом, как некоторые полагают сегодня в силу незнания исторических условий возникновения и развития закона в исламе. В радиопередаче Франс Кюльтюр, посвященной выходу в свет последней монографии

Али Бенмаклуфа «Зачем читать арабских философов», автор утверждает, что философия арабских перипатетиков объединяет разум и интуицию, рассуждает и вдохновляет, размышляет, медитирует и созерцает, то есть создает бесконечно богатый философский дискурс, ассимилированный западной цивилизацией и незаслуженно забытый ею.

Аль-Фараби, единственный философ своего времени, создавший стройную политическую теорию, привлекает многих современных авторов. Так, например, Амор Черни публикует в 2015 году труд «Город и его взгляды, политика и метафизика в трудах Абу Насра Аль-Фараби», являющийся синтетическим исследованием философских идей Аль-Фараби, представленных как истинно философская, строгая и последовательная система. Публикация данного труда завершает цикл из четырех предыдущих работ Амора Черни: «*Opinions des habitants de la cité vertueuse*» (Трактат о взглядах жителей добродетельного города), 2011 г.; «*La politique civile ou les principes des existants*» (Гражданская политика и принципы существования), 2012 г.; «*La religion*» (Религия), 2012 г.; «*Le recensement des sciences*» (Классификация наук), 2015 г. Все тексты являются переводом оригинальных трудов Аль-Фараби на французский язык и сопровождаются критическими комментариями Амора Черни, подкрепленными выдержками из работ других философов арабского мира или греческих философов древности. Строгий иерархический порядок, свойственный философии Аль-Фараби, охватывает три ключевые области, описанные в трех частях книги Амора Черни: «Логика», «Онтология» и «Политика». Данный труд Амора Черни является примером редкого для французского фарабиеведения систематического подхода к изучению философии Аль-Фараби.

Профессор арабо-исламской философии Департамента философии Факультета гуманитарных и социальных наук Университета Туниса Менсиа Мокдад Арфа также может считаться франкофонным философом несмотря на то, что он родился, жил и работает в настоящее время в Тунисе. Его статья «Аль-Фараби и наука UṢŪL AL-FIQH», опубликованная в *Arabic Sciences and Philosophy* в марте 2017 года, является весомым вкладом в процесс развития фарабианской политической мысли. Статья посвящена изучению категории *fiqh* у Аль-Фараби. Цель в том, чтобы показать, что философ был в состоянии сформулировать *fiqh* в политической науке через необъявленное использование *‘ilm uṣūl al-fiqh* (наука о принципах юридической науки). Последняя лишена философом собственного содержания, но он сохранил форму, чтобы наполнить ее философским материалом. Такая операция, согласно мнению самого Менсиа Мокдад Арфа, помогает прояснить концепцию перехода от универсального к конкретному в философии Аль-Фараби. Этот сдвиг регулируется набором формальных правил, руководящих принципов. Менсиа Мокдад Арфа полагает, что эти формальные правила заимствованы из типичной исламской науки, предметом которой является изучение принципов и правил, регулирующих конкретный правовой статус, предмет *fiqh*.

В философской исламской традиции Аль-Фараби, без сомнения, является наиболее важным политическим философом. Его политическая философия посвящена проблеме, которую можно было бы назвать проблемой легитимации. Аль-Фараби рассматривает легитимацию как основную составляющую политической власти и описывает множество ее составляющих. Теории легитимации как таковой не существует в философии Аль-Фараби, но присутствует сознание ее необходимости в политической жизни города и присутствует описание путей ее осуществления.

Здесь необходимо отметить, что изучение политической философии Аль-Фараби имеет огромное значение для казахстанского фарабиеведения. Так, например, идея добродетельного города нашла свое отражение в концепции «Аль-Фараби смарт-сити» Казахского национального университета имени Аль-Фараби. Гармоничное развитие университетского сообщества, города, а вслед за тем – государства, основанное на стремлении к счастью и интеллектуальному совершенствованию сограждан – таковы принципы добродетельного города. Изучить взгляды Аль-Фараби и наших современников, специализирующихся на его теориях, нам необходимо. Этому послужат профессиональные философские переводы не только собственно трактатов Абу Насра, но также и таких ученых, как вышеназванные Менсиа Мокдад Арфа, Лео Штраус, Амор Черни, Али Бенмаклуф и многие другие.

Арабская логика – это еще один глубоко изучаемый аспект философии Аль-Фараби. С этой точки зрения интерес представляют труды таких авторов, как, например, профессор университета Туниса Салуа Чатти. Одна из ее работ «Арабская логика от Аль-Фараби до Аверроэса: исследование ранней категориальной, модальной и гипотетической арабской силлогистики», исследует логические системы ранних логиков в арабской традиции с теоретической точки зрения, обеспечивая полную панораму ранней арабской логики и центрируя ее в обширном историческом контексте. Тщательно изучив труды первых арабоязычных логиков, Аль-Фараби, Авиценны и Аверроэса, автор анализирует их теории, обсуждает их связь с силлогистикой Аристотеля и его последователей, а также анализирует их влияние на более поздние логические системы. В то время как большинство других исследований, написанных на эту тему, посвящены эпистемологии, метафизике и теологии арабских логиков, Салуа Чатти использует уникальный подход, сосредоточив внимание на реальных технических аспектах и особенностях их логики. Автор как можно ближе изучает оригинальные тексты и использует символику современной пропозиционной, предикатной и модальной логики, делая аргументы каждого логика ясными и точными, проясняя различия между системами арабских логиков и Аристотеля. Детально излагая теории, которые до сих пор не изучались в западных странах, автор предлагает оценить арабскую логику в широком историческом контексте.

Марун Ауад, доктор философии и доктор филологии университета Париж 1 Пантеон Сорбонна, также посвящает себя изучению исламской философии. В круг его научных интересов входит философия таких мыслителей, как Аверроэс, Ибн Тумлус и Аль-Фараби. В частности, профессор Ауад является автором нескольких статей, посвященных различным аспектам философии Аль-Фараби, как, например «Поэтический силлогизм согласно Аль-Фараби: некорректный силлогизм второй фигуры», опубликованная в *Arabic Sciences and Philosophy* в 2002 году. Авторы статьи обращаются, в частности, к известному факту, что мусульманские философы аристотелевской традиции, как и некоторые из их александрийских предшественников, полагали риторику и поэтику составной частью логики. Такое представление было основано на идее о том, что основная поэтическая процедура – метафора – это своего рода поэтический силлогизм. Однако до сих пор не было идентифицировано ни одного текста, предшествовавшего тексту Авиценны, которые разъясняли бы структуру такого силлогизма. Авторы статьи представляют перевод отрывка одного из текстов Аль-Фараби, демонстрирующего, что для него поэтический силлогизм является неправильным силлогизмом второй фигуры.

Работы французского философа Гийома де Во также посвящены некоторым вопросам философии Аль-Фараби и понятию глупости у арабских философов. Так, например, статья «*Naqla*: концепция перехода в произведениях Аль-Фараби», изданная в *Arabic sciences and philosophy* в 2010 году, предлагает к обсуждению центральную концепцию философии Аль-Фараби, являющуюся краеугольным камнем в понимании его идей, будь то его логические или политические теории. Понятие *Naqla* может быть переведено как «переход». *Naqla* – это понятие, которое относится к разрыву в лингвистических, логических или временных непрерывностях и намекает на путаницу в использовании слов, в демонстрациях и в исторических процессах. Это понятие находится в центре различных философских идей Аль-Фараби. Прежде всего в лингвистической теории, которая состоит из размышлений о переходе (*Naqla*) данного слова между понятиями первой и второй импозиций. Затем в логике, где происходит интеграция режимов рассуждений богословов в аристотелевский силлогизм, который проходит через механизм логической передачи в случае индукции и смещения парадигмы. Наконец, концепция интеллектуальной истории как передачи знаний не может быть понята в полной мере, кроме как через понимание не только общего понятия *Naqla*, но скорее и с точки зрения его конкретного наполнения, которое придает ему Аль-Фараби, а именно как концепция, которая полностью пересматривает вопрос о переходе и переводе.

Наконец, труд Ж. Лангада et М. Гринаски «Аль-Фараби, Два неопубликованных трактата о риторике: I. *Kitab al-Natāba*. II. *Didascalia in rethoricam Aristotelis ex glosa Alpharabi*» также посвящен проблемам логики и риторики в трудах Аль-Фараби. Первая часть почти без изменений воспроизводит труд, опубликованный Лангадом в Бейруте в 1968 г., состоящий из введения, критического издания *Kitāb al-Natāba* Аль-Фараби и перевода этого произведения на французский язык. Известно, что для Аль-Фараби, как и для александрийских комментаторов, «Риторика» и «Поэтика» являются частью «Органона». Арабский текст аристотелевской «Риторики», используемый Аль-Фараби (а также Авиценной и Аверроэсом) есть ничто иное, как старейшая и единственная сохранившаяся анонимная версия. Критический обзор, посвященный данному изданию, отмечает: «Во всяком случае, проблема источников, являющаяся наиболее насущной для понимания текстов Аль-Фараби, остается невыясненной и оставляет пространство для дальнейших исследований. Большинство ключевых терминов не относятся к арабской версии аристотелевской терминологии. Каково же их происхождение? (...) Не исключено, что Аль-Фараби развивает свою собственную теорию риторики в качестве продолжения его логической теории и на основании только лишь текста Аристотеля и некоторых современных ему дискуссий.»

Как мы видим из последней приведенной цитаты, проблема связи идей Аль-Фараби с идеями древнегреческих и древнеримских философов – не последняя в списке вопросов для изучения, в том числе и казахстанскими фарабиеведами. И здесь остро стоит вопрос о знании языков, теперь уже (древне)греческого и латыни. Ведь, помимо вышеперечисленного, связь арабоязычного, персоязычного и греко-, латиноязычного средневековых миров предполагает глубокое знание оригиналов текстов таких мыслителей, как Платон, Аристотель, Плотин, Порфирий.

Французская школа фарабиеведения старается затронуть и эти вопросы. К примеру, научные интересы таких ученых как Кристина Серами распространяются на следующие области: изучение, с одной стороны, текстов Аристотеля на «микроскопическом» уровне аргументов и на «макроскопическом» уровне организации его трактатов и, в частности, его физического корпуса; с другой стороны, рассмотрение работ Аверроэса с целью их реконструкции как по отношению к тексту, так и в полемическом контексте греческой (Александр Афродизиак, Филопон) и арабоязычной (Аль-Фараби, Авиценна, Аль-Газали) философий. Каждое из этих двух направлений основано на двух основных методологических предпосылках, первая из которых сочетает филологический подход к изучению текста и размышления о его теоретической сфере, вторая – изучает логику, философию природы и метафизику текста. Это двойное перекрестное исследование направлено на демонстрацию того факта, что философия Аристотеля и ее реконструкции, которые были предложены на протяжении веков, не могут быть поняты без учета фактического взаимодействия между работой по передаче и переводу его текстов и его теоретического толкования. Кроме того, такой методологический подход показывает, что для понимания истории аристотелевской теории вопрос заключается не только в объяснении того, как демонстративная модель «Органона» была применена к другим дисциплинам, но и в том, чтобы объяснить, как толкование «Органона» обусловило само определение демонстрации.

Проблема вечности мира напрямую связана с древнегреческой онтологической традицией и ее интерпретацией такими философами как Аль-Фараби. Статья Кристины Серами «О вечности мира», опубликованная в 2015 году в «Рутледжском справочнике исламской философии» посвящена именно этой проблематике. Вопрос о том, является ли мир вечным, несомненно, является одним из самых обсуждаемых споров в истории философии. В классической древности эта дискуссия выходит на первый план благодаря Аристотелю. Если ни один философ Древнего мира не задавался вопросом о создании мира *ex nihilo*, рассматривая как немыслимую идею о предсуществовании абсолютного небытия, все тем не менее были согласны с тем, что вселенная как мы ее знаем существовала не всегда. Хотя Платон во многом

буквально революционизировал философию своих предшественников, он, похоже, не противоречил им в этом вопросе. В «Тимее», по сути, он утверждает, что, если мир в целом всегда один и тот же, он должен был быть результатом работы божественного демиурга, который организовал уже существовавший хаос. Противореча своим предшественникам, Аристотель был первым философом в истории философии Средиземноморья, утверждавшим, что наш мир всегда существовал и будет существовать вечно. Он объясняет это положение тем, что вселенная в целом не была создана и не может быть повреждена, даже если она является единым целым, которое вечно само по себе. Небесные сферы, наделенные чисто локальным движением, обязательно подвержены развитию и порче.

Именно это аристотелевское положение легло в основу всех позднейших религиозных споров о вечности мира. Речь шла не о том, чтобы поддерживать или оспаривать гипотезу создания мира из ничего, а о том, как следует устроить подлунный мир, чтобы впоследствии наслаждаться вечной жизнью. В этом контексте одной из самых больших трудностей для защитников теории Аристотеля было доказать вечность мира, основная часть которого была не только недоступна для человека, но и онтологически отличалась от населенной людьми части мира.

Можно ли действительно продемонстрировать, что мир был сотворен, не вечен? И если да, то как? В иудаизме и христианстве, а также в исламе, понятие всемогущего Бога, кажется, противоречит теории вечного несотворенного мира. В самом деле, независимо от экзегетической проблемы примирения в Коране в пользу божественного творения, главный вопрос для всех авторов классического ислама заключается в том, чтобы понять, как вечный характер мира оставляет место для реальной божественной эффективности. В этом смысле вопрос о том, является ли мир вечным или нет, тесно связан с пониманием того, какие отношения мир поддерживает с Богом, задуман ли он как его конечный принцип. Если мир вечен, и если мы признаем существование Бога, то отношение Бога к вселенной также должно быть вечным. Если мы признаем, следуя точке зрения Аристотеля, что вечность и необходимость взаимно подразумевают друг друга, мы вынуждены сделать вывод, что эта связь относится к порядку необходимости, а не к воле. При этом к антиномии созданного или вечно существовавшего мира присоединяется антиномия наделенного волей Бога Богу, который не наделен волей в строгом смысле. Если, как это происходит у Аль-Фараби и Ибн Сины, мир не является продуктом мгновенного добровольного акта, но онтологической необходимостью, Бог не будет истинным агентом и не будет строго говоря Богом. Статья под авторством Кристины Серами разъясняет эту сложную проблему арабо-исламской философии в историческом контексте постановки вопроса и с точки зрения развития идей упомянутых представителей интеллектуальной жизни эпохи.

Как известно, Платон и Плотин – два столпа фарабианской философской мысли, наряду с Аристотелем. Взаимоотношения двух этих философских теорий в рамках фарабианской мысли описываются в работах Мишеля Фатталъ, в частности в его монографии «Плотин против Платона: понимание Плотина у Августина и Аль-Фараби». Данная монография рассматривает развитие, мутации, преемственности и разногласия, которые объединяют и разделяют двух философов и их арабских переводчиков. Противопоставление Плотина и Платона позволяет нам увидеть, в какой степени Плотин, который утверждает, что является чистым последователем Платона, искажает его философию и даже критикует ее. Рассматривая философию Плотина в контексте латинской и арабской традиций, автор подчеркивает специфичность философии Плотина. Изучение отношений, которые интеллект человека поддерживает с божественным интеллектом, а также сравнительный анализ различных духовных переживаний у Плотина, Августина и Аль-Фараби не только подчеркивают неоспоримое влияние Плотина на обоих авторов, но и обозначают различия между каждым из них.

Заключение

Как мы видим из вышеприведенного краткого библиографического описания состояния современного французского фарабиеведения, оно затрагивает широчайший круг вопросов и философских проблем, требует от философов множество знаний разного профиля – логика, лингвистика, перевод, право, политика, искусство, математика, физика. Добавьте сюда необходимое знание Корана и его различные трактовки. Ну и, конечно же, исторический контекст, в котором жили и творили средневековые мусульманские философы, налагающий на современную нам историческую и политическую ситуацию.

Так, например, коллективный труд Жака Лаглана и Жана Жоливе «От Корана к философии: арабский язык и формирование философской терминологии Аль-Фараби», появившийся в 2014 году, описывает долгий путь, который прошел арабский язык вплоть до своего философского выражения. Начиная с первого известного нам литературного памятника, Корана, арабский язык постепенно эволюционировал от выраженно устного характера к языку, глубоко отмеченному письмом. Анализ языка Корана и ḥadīṭ, изучение религиозных дисциплин, таких как kalām или fiqh, изучение литературных форм позволяет отметить проявление признаков устного языка. В то же время в науке и особенно в философии проявляются характерные черты письменного слова. Вторая часть данной монографии посвящена анализу вклада Аль-Фараби в формирование арабской письменной речи и его рефлексии о языке.

Будучи наследником предшествовавших поколений исламских интеллектуалов, Аль-Фараби также является наследником великих мыслителей греческой античности – Платона и Аристотеля. На основании их идей Аль-Фараби в своей Kitāb al-ḥurūf («Книга букв») формулирует собственную оригинальную синтетическую теорию и проблематику происхождения языка и наук. Результатом становится обращение к языку и формирование отношения к языку, значительно отличавшегося от понимания, свойственного современникам философа. Благодаря Аль-Фараби сформировался арабский философский язык, отказавшийся от устного слова в пользу письменности.

Таков краткий экскурс в современное французское фарабиеведение, уроки из которого нам необходимо извлечь. Нужно прежде всего понимать, что философ не создает свои теории в абстрактном, стерильном пространстве чистых идей. Философская мысль выражена на языке и в языке. Поэтому, изучая философию Аль-Фараби, нам столь необходимы философы, владеющие многими иностранными языками. Работа, которую предстоит осуществить – это работа по осовремененному переводу трактатов Аль-Фараби, а также по переводу современных авторов-фарабиеведов на казахский и русский языки. Затем необходимо создание новых, усовершенствованных университетских курсов по философии Абу Насра. Именно такой подход обеспечит казахстанской школе фарабиеведения достойное место, благодаря приходу молодых специалистов, подготовленных по данным программам.

Западноевропейская философская школа ставит знание первоисточников во главу угла, одновременно с умением анализировать, рассуждать, концептуализировать. Такой подход нужно перенимать и нам. Необходимо давать студентам инструмент получения знания – концепт и язык. Вот главное орудие философа.

Современные тенденции к расширению международного сотрудничества вузов не только в Казахстане, но и в мире, позволяют утверждать, что настало время для воспитания нового поколения казахстанских фарабиеведов. Программы финансирования международной академической мобильности и привлечения зарубежных специалистов, организация международных мероприятий, курсы изучения языков и другие меры, предпринимаемые для модернизации сознания интеллектуальных элит Казахстана, должны послужить в том числе и формированию обновленной школы казахстанского фарабиеведения. Эта школа должна быть высококлассной по всем приведенным выше критериям – знание языков оригинала, знакомство с первоисточниками, знание исторического окружения мыслителя, знание языков его

предшественников и последователей, знакомство с фарабиеведческими школами и специалистами в странах Востока и Запада. Только так и возможно полное, глубокое, истинное осознание наследия великого философа, что в конечном итоге внесет вклад в осознание роли и пути Казахстана в потоке современной истории.

МАЗМҰНЫ

Алтаев Ж.А., Муканова Г.К. ГАРМОНИЯ ЗВУКОВ И ЧИСЕЛ В ТРУДАХ АЛЬ-ФАРАБИ	3
Барлыбаева Г.Г., Кельдинова А.Б. ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАСЫНДАҒЫ ДІНИ ИДЕЯЛАР	8
Бектанова А.К. СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ЭТИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ АЛЬ-ФАРАБИ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ИДЕИ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА	11
Едилбаева С.Ж. НАСЛЕДИЕ АЛЬ ФАРАБИ В НЕМЕЦКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ	16
Иманбаева Ж.М. КОММЕНТИРОВАНИЕ КАК ФОРМА ФИЛОСОФСКОГО ПОЗНАНИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ АЛЬ-ФАРАБИ	24
Иманғалиев А.Т. ТҰҢҒЫШ ФАРАБИТАНУШЫ-ҒАЛЫМ АҚЖАН ӘЛ-МАШАНИДІҢ ҒЫЛЫМИ МҰРАЛАРЫНДАҒЫ ШЫНДЫҚ ҚАҒИДАТТАРЫ	26
Качев Д. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ АЛЬ-ФАРАБИ: КОНЦЕПТ «ДОБРОДЕТЕЛЬНОГО ГОРОДА»	30
Колчигин С. ФИЛОСОФИЯ: ВЕКТОРЫ В БУДУЩЕЕ	34
Куйлиев Т., Сапаров Б. УЧЕНИЕ ФАРАБИ О ОБЩЕСТВЕ И ГОСУДАРСТВЕ	38
Маркаев З., Сапаров Б. АЛЬ-ФАРАБИ О ЯЗЫКЕ И КУЛЬТУРЕ РЕЧИ	42
Nurysheva G., Khasanov M., Petrova V., Khasanova A. FROM AESTHETICS TO POLITICS: A REVIEW OF MODERN INTERNATIONAL AL-FARABI DISCOURSE	46
Нұрмұратов С.Е., Молдағалиева А.Е. ӘЛ-ФАРАБИДІҢ АҚИҚАТТЫ ІЗДЕУІ ЖӘНЕ СҰХБАТ МӘСЕЛЕСІ	51
Серікбай Г.Ж. ӘБУ НАСР ӘЛ-ФАРАБИДІҢ ІЗГІЛІК ҚАЛАСЫ «AL-FARABI UNIVERSITY – SMART CITY» ЖОБАСЫНЫҢ РУХАНИ НЕГІЗІ РЕТІНДЕ	56
Steiris, Georgios. AL-FARABI'S WORLD-STATE	60
Тұлеубаева С.А. КАЗАХСТАНСКОЕ ФАРАБИЕВЕДЕНИЕ: ЭВОЛЮЦИЯ И ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИЯ (ПРОЧТЕНИЕ ВОСТОКОВЕДА)	63
Турарбекова Л.В. СОВРЕМЕННЫЕ ФАРАБИЕВЕДЫ ФРАНЦИИ	70

Ғылыми басылым

**«ӘЛ-ФАРАБИ ФИЛОСОФИЯСЫ ӘЛЕМДІК
МӘДЕНИЕТ АЯСЫНДА»
Әбу Насыр әл-Фарабидің 1150 жылдығына арналған
халықаралық ғылыми конференция
МАТЕРИАЛДАРЫ**

**MATERIALS
international conference dedicated to the 1150th anniversary
of Abu Nasr al-Farabi
«PHILOSOPHY OF AL-FARABI IN THE CONTEXT
OF WORLD CULTURE»**

**МАТЕРИАЛЫ
международной научной конференции, посвященной
1150-летию Абу Насра аль-Фараби
«ФИЛОСОФИЯ АЛЬ-ФАРАБИ В КОНТЕКСТЕ
МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ»**

ИБ №13990

Басуға 13.11.2020 жылы қол қойылды. Пішіні 70x100 ¹/₁₂.
Көлемі 6,6 б.т. Офсетті қағаз. Сандық басылыс. Тапсырыс №13787
Таралымы 100 дана. Бағасы келісімді.
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің
«Қазақ университеті» баспа үйі.
050040, Алматы қаласы, әл-Фараби даңғылы, 71.

«Қазақ университеті» баспа үйі баспаханасында басылды.



9 786010 448865