

ӘЛ-ФАРАБИ атындағы ҚАЗАҚ ҰЛТТЫҚ УНИВЕРСИТЕТІ
КАЗАХСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ имени АЛЬ-ФАРАБИ



1150TH
Anniversary Al-Farabi

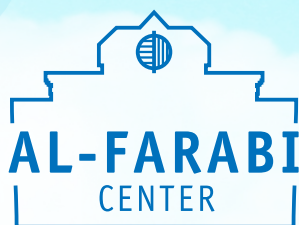
Әбу Насыр Әл-Фарабидің 1150 жылдығына арналған
«ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАСЫ»
атты халықаралық онлайн-конференция
МАТЕРИАЛДАРЫ

Алматы, Қазақстан, 14-15 мамыр 2020 жыл

МАТЕРИАЛЫ

международной онлайн-конференции
«НАСЛЕДИЕ АЛЬ-ФАРАБИ»,
посвященной 1150-летию Абу Насра аль-Фараби
Алматы, Казахстан, 14-15 мая 2020 года

THE COLLECTION OF MATERIALS
of the International Online Conference
«HERITAGE OF AL-FARABI»
dedicated to the 1150th anniversary of Abu Nasr al-Farabi
Almaty, Kazakhstan, May 14-15, 2020



Алматы, 2020

Әбу Насыр Әл-Фарабидің 1150 жылдығына арналған
«ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАСЫ»
атты халықаралық онлайн-конференция
МАТЕРИАЛДАРЫ
Алматы, Қазақстан, 14-15 мамыр 2020 жыл

МАТЕРИАЛЫ
международной онлайн-конференции
«НАСЛЕДИЕ АЛЬ-ФАРАБИ»,
посвященной 1150-летию Абу Насра аль-Фараби
Алматы, Казахстан, 14-15 мая 2020 года

THE COLLECTION OF MATERIALS
of the International Online Conference
«HERITAGE OF AL-FARABI»
dedicated to the 1150th anniversary of Abu Nasr al-Farabi
Almaty, Kazakhstan, May 14-15, 2020

Председатель редакционной коллегии:

Рамазанов Т.С. – проректор по научно-инновационной деятельности КазНУ им. аль-Фараби

Заместители председателя редакционной коллегии:

Мейрбаев Б.Б. – директор Центра аль-Фараби

Масалимова А.Р. – декан факультета философии и политологии

Палгоре И.М. – декан факультета востоковедения

Алтаев Ж.А. – научный консультант Центра аль-Фараби

Сапашев О.С. – приглашенный лектор кафедры Современных тюркских языков
Стамбульского университета (Стамбул, Турция)

Шермухамедова Н.А. – заведующая кафедрой философии и основы духовности
Национального университета Узбекистана имени Мирзо Улугбека (Ташкент, Узбекистан)

Билалов М. И. – заведующий кафедрой онтологии и теории познания
Дагестанского государственного университета (Махачкала, Россия)

Курманалиева А.Д. – заведующая кафедрой религиоведения и культурологии
Факультета философии и политологии КазНУ им. аль-Фараби

Куранбек А. А. – заведующий кафедрой философии факультета
философии и политологии КазНУ им. аль-Фараби

Тулеубаева С. А. – профессор кафедры востоковедения

Евразийского национального университета им. Л.Н. Гумилева

Альджанова Н.К. – заместитель заведующего кафедрой религиоведения и культурологии
Факультета философии и политологии КазНУ им. аль-Фараби

Материалы международной онлайн-конференции «Наследие аль-Фараби», посвященной 1150-летию Абу Насра аль-Фараби. – Алматы: Қазақ университеті, 2020. – 119 с.
ISBN 978-601-04-5021-9

В сборнике представлены доклады и выступления международной онлайн конференции «Наследие аль-Фараби», организованной Центром аль-Фараби КазНУ им. аль-Фараби.

В работе международной онлайн конференции приняли участие ученые и молодые исследователи в сфере фарабиеведения из Казахстана, ближнего и дальнего зарубежья. В данном сборнике содержатся статьи и доклады по актуальным вопросам изучения интеллектуального наследия аль-Фараби в контексте духовного развития казахстанского общества и современных вызовов.

Статьи изданы в авторской редакции.

СОДЕРЖАНИЕ

СЕКЦИЯ №1

ӘЛ-ФАРАБИ ТРАКТАТТАРЫ: ФИЛОСОФИЯЛЫҚ МӘТІНДІ АУДАРУ ЖӘНЕ МӘДЕНИЕТАРАЛЫҚ
КОММУНИКАЦИЯ МӘСЕЛЕЛЕРІ
ТРАКТАТЫ АЛЬ-ФАРАБИ: ВОПРОСЫ ПЕРЕВОДА ФИЛОСОФСКОГО ТЕКСТА И ВОПРОСЫ
МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ
TREATISES OF AL-FARABI: QUESTIONS OF TRANSLATION OF A PHILOSOPHICAL TEXT AND ISSUES OF
INTERCULTURAL COMMUNICATION

Саки́т Гусейнов Яхья оглы ВЕЛИКИЙ СРЕДНЕВЕКОВЫЙ МЫСЛИТЕЛЬ-ФИЛОСОФ АБУ НАСР АЛЬ-ФАРАБИ И СОВРЕМЕННОСТЬ	5
Шадмонов Курбон Бадриддинович БЫТИЕ, СОЗНАНИЕ И ЯЗЫК СРЕДНИХ ВЕКОВ И ВОЗРОЖДЕНИЯ: МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ	8
Сеидова Гюльчохра Надировна ВЗГЛЯД НА НАСЛЕДИЕ АБУ НАСРА АЛЬ-ФАРАБИ С ПОЗИЦИЙ СОВРЕМЕННОСТИ	12
Сейтахметова Наталья Львовна, Турганбаева Жанара Жанатовна АБУ НАСР АЛЬ-ФАРАБИ: ФИЛОСОФИЯ ПЕРЕВОДА КАК ПЕРЕОТКРЫТИЕ СМЫСЛА	15
Аймухамбетов Тимур Талгатович, Калемшарив Балжан ТРАКТАТЫ АЛЬ-ФАРАБИ В КОНТЕКСТЕ ИХ АКТУАЛЬНОСТИ СРЕДИ МОЛОДОГО ПОКОЛЕНИЯ .	19
Нурадин Гульхан Болатқызы ӘЛ-ФАРАБИДІҢ ӘЛЕУМЕТТІК-ЭТИКАЛЫҚ ІЛІМІНДЕГІ «БАҚЫТ» ЖӘНЕ «БАҚЫТҚА ЖЕТУ» ҰҒЫМДАРЫ ХАҚЫНДА	21
Мукият Дильнур ФАРАБИ АФОРИЗМДЕРІНІҢ ТӘРБИЕЛІК АСТАРЫ	24
Кыдырбекулы Дулатбек Балгабекович ТРУДЫ АЛЬ-ФАРАБИ В БОРЬБЕ С РЕЛИГИОЗНЫМ ЭКСТРЕМИЗМОМ И ИСЛАМОФОБИЕЙ	28
Мұханбетқалиев Есбол Есенбайұлы ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ АБАЙ ШЫҒАРМАШЫЛЫҒЫНДАҒЫ ҮНДЕСТІК.....	30
Шарипова Эркайым Козуевна, Кедейбаева Жамал Арстаналиевна ДУХОВНАЯ СФЕРА КАК ОБЪЕКТ ОБЕСПЕЧЕНИЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ СОВРЕМЕННОГО КЫРГЫЗСТАНА	32
Kuanyshbayeva Arailym Nurgazyevna ECOLOGICAL DISCOURSE IN THE ASPECT OF INTERLINGUAL COMPARISON AND TRANSLATION	35
Барысова Рыскуль Нұржанқызы ӘБУ НАСЫР ӘЛ-ФАРАБИДІҢ ПЕДАГОГИКАЛЫҚ ОЙ-ПІКІРЛЕРІ.....	38
Оспанова Динара Есімханқызы ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ АРАБ ШЕЖІРЕШІЛЕРІ МЕН ОНЫҢ ІЗБАСАРЛАРЫ	42

СЕКЦИЯ №2

«ӘЛ-МАДИНА ӘЛ-ФАДИЛАДАН» «АҚЫЛДЫ ҚАЛАҒА»:
КЕМЕЛ ҚОҒАМНЫҢ ҚАЗІРГІ ЗАМАНҒЫ ТҮСІНІГІ
ОТ «АЛЬ-МАДИНЫ АЛЬ-ФАДИЛЫ» ДО СМАРТ СИТИ:
СОВРЕМЕННАЯ ТРАКТОВКА СОВЕРШЕННОГО ОБЩЕСТВА
FROM AL-MADINAH AL-FADIL TO SMART CITY:
A MODERN INTERPRETATION OF PERFECT SOCIETY

Алтаев Жакипбек, Иманбаева Жулдыз Машинбаевна АЛЬ-ФАРАБИ О СЧАСТЬЕ И ГЛАВЕ ДОБРОДЕТЕЛЬНОГО ГОРОДА.....	46
Қабылова Айна Сағатбекқызы ӘЛ-ФАРАБИДІҢ «ҚАЙЫРЫМДЫ ҚАЛАСЫ» (ӘЛ-МӘДИНА ӘЛ-ФАДИЛА) МЕН ЗАМАНАУИ «АҚЫЛДЫ ҚАЛА» (SMART CITY) ТҮРҒЫНДАРЫНЫҢ ҰҒЫМЫНДАҒЫ БАҚЫТ КОНЦЕПЦИЯСЫ	49
Керимов Айюб Севдимоглы ТЕОРИЯ ОБ ИДЕАЛЬНОМ ГОСУДАРСТВЕ АБУ НАСР АЛЬ-ФАРАБИ	53
Кодар Замза Муташовна ГЕНДЕРНАЯ ТЕМАТИКА В ФИЛОСОФИИ АЛЬ-ФАРАБИ.....	55

ӘЛ-ФАРАБИ ФИЛОСОФИЯСЫНДАҒЫ ГЕНДЕРОЛОГИЯЛЫҚ КӨЗҚАРАСТАР.....	58
Қуандықова Эльмира Жамбылқызы, Бекмурзаева Айгерім Талғатқызы	
ӘБУ НАСЫР ӘЛ-ФАРАБИДІҢ АДАМГЕРШІЛІКТІ ЖЕТІЛДІРУ ФИЛОСОФИЯСЫ.....	60
Жапаров Дархан Ахансериевич, Кударова Жұлдызай Абдрахмановна	
АЛЬ-ФАРАБИ И МОДЕЛЬ «ИДЕАЛЬНОГО ЧЕЛОВЕКА»	62
Сүгірбекова Айман Ізбасарқызы	
«ӘЛ-ФАРАБИ ҰЛАҒАТЫ» ЭЛЕКТРОНДЫҚ ОҚУ ҚҰРАЛЫ.....	65
Борбасова Қарлығаш, Қалдыбеков Мұхтар	
АБАЙДЫҢ РУХАНИ ӘЛЕМІ.....	68

СЕКЦИЯ №3

КАЗІРГІ ЗАМАНҒЫ ҚАЗАҚСТАНДЫҚ ФАРАБИ ЗЕРТТЕУЛЕРІНІҢ ӨЗЕКТІ МӘСЕЛЕЛЕРІ АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ СОВРЕМЕННОГО КАЗАХСТАНСКОГО ФАРАБИЕВЕДЕНИЯ ACTUAL ISSUES OF MODERN KAZAKHSTAN FARABI STUDIES

Муканова Гюльнар Кайроллиновна	
ВКЛАД В ФАРАБИЕВЕДЕНИЕ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ АЛАШ. В КОНТЕКСТЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ.....	71
Оразалиев Бақытжан Өсетілдаұлы	
ҚАЗАҚ ӘДЕБИЕТІНДЕ ҒЫЛЫМИ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ФАНТАСТИКА ЖАНРЫНЫҢ НЕГІЗІН САЛУШЫ – ӘЛ-МАШАНИ.....	74
Рауан Кемербай	
ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ ХХІ ҒАСЫРДАҒЫ ҚАЗАҚСТАН.....	77
Шәмші Бауыржан Исаұлы, Күміспаев Самат Самидуллаұлы	
ҚАЗІРГІ БІЛІМ БЕРУ ЖҮЙЕСІНДЕГІ ӘЛ-ФАРАБИДІ ТАНЫТУДЫҢ ӨЗЕКТІ МӘСЕЛЕЛЕРІ.....	80
Чалтикенова Ляззат Алиахметқызы	
ЖЕТІСУ ӨЛКЕСІНІҢ КИЕЛІ ОРЫНДАРЫНЫҢ ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАСЫМЕН САБАҚТАСТЫҒЫ	83
Ашимова Зайтуна Исейдуллаевна	
НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ ФАРАБИЕВЕДЕНИЯ В КАЗАХСТАНЕ	86
Анарбек Адина	
ӘБУ НАСЫР ӘЛ-ФАРАБИДІҢ МІНСІЗ ҚОҒАМ ҚҰРУ ЖОБАСЫ НЕГІЗІНДЕГІ САЯСИ ФИЛОСОФИЯСЫНЫҢ БҮГІНГІ ӨЗЕКТІЛІГІ.....	89
Артиков Музаффар Абдурахманович, Джалилов Бахтиер Хидаевич, Икрамова Гульнора Музаффаровна	
ВЛИЯНИЕ ФАРАБИ НА ТВОРЧЕСТВО АЛИШЕРА НАВОИ	92
Бадмаев Валерий Николаевич	
ФАРАБИЕВЕДЕНИЕ И АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФСКОГО ВОСТОКОВЕДЕНИЯ.....	97
Мирзакулова Гулнур Алтинбековна	
СПЕЦИФИКА СОЦИАЛЬНОЙ ИЗОЛЯЦИИ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ	100
Dosymova Orazkul Zhumabaevna, Amangeldieva Madina Talgatkyzy	
LIGHT STAR OF THE EAST-ABU NASR AL-FARABI.....	102
Шермухамедова Нигинахон Арслоновна	
УЧЕНИЕ ФАРАБИ О СИЛЛОГИЗМАХ.....	105
Билалов Мустафа Исаевич	
ТЮРКСКИЙ ВКЛАД В МУСУЛЬМАНСКУЮ ФИЛОСОФИЮ	107
Тайжанов Алтай Тайжанұлы	
ӘЛ-ФАРАБИДІҢ ҰЛЫ ДАЛА ОЙШЫЛДАРЫМЕН ҮНДЕСТІГІ (ДҮНИЕТАНЫМДЫҚ АСПЕКТІЛЕРІ).....	110
Шарипова Эркайым Козуевна	
ӘЛДИК ИСКУССТВОНУН АКСИОЛОГИЯСЫ	113
Қосымова Гүлбану	
ҚАЗАҚ ШЕШЕНДІК ӨНЕРІНІҢ БАСТАУЫ – ӘЛ-ФАРАБИ ТҰЖЫРЫМДАРЫНДА	116

СЕКЦИЯ №1

ӘЛ-ФАРАБИ ТРАКТАТТАРЫ: ФИЛОСОФИЯЛЫҚ МӘТІНДІ АУДАРУ ЖӘНЕ МӘДЕНИЕТАРАЛЫҚ КОММУНИКАЦИЯ МӘСЕЛЕЛЕРІ

ТРАКТАТЫ АЛЬ-ФАРАБИ: ВОПРОСЫ ПЕРЕВОДА ФИЛОСОФСКОГО ТЕКСТА И ВОПРОСЫ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ

TREATISES OF AL-FARABI: QUESTIONS OF TRANSLATION OF A PHILOSOPHICAL TEXT AND ISSUES OF INTERCULTURAL COMMUNICATION

Сакип Гусейнов Яхья оглы

*Доктор философских наук, профессор, заведующий отделом философии устойчивого развития
Института философии Национальной Академии Наук Азербайджана (Азербайджан)*

ВЕЛИКИЙ СРЕДНЕВЕКОВЫЙ МЫСЛИТЕЛЬ-ФИЛОСОФ АБУ НАСР АЛЬ-ФАРАБИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Идейное наследие аль-Фараби необычайно велико и разнообразно. Об этом свидетельствуют многочисленные труды, которые принесли ему широкую известность не только в странах мусульманского Востока, но и во всем мире. Аль-Фараби изучал и сравнивал известные в то время отрасли знаний, такие, как этика, политика, естествознание, психология, эстетика, логика.

Современники Абу Насра аль-Фараби почтительно называли его «Муаллимус Сони» – «Вторым Учителем» после Аристотеля, а также «Аристотелем Востока». На формирование социальных, этических, философских взглядов ученого-энциклопедиста оказали большое влияние, прежде всего, оригинальная и самобытная культура народов Средней Азии, стран Среднего и Ближнего Востока, древнегреческая философия, в частности, наследие Аристотеля и Платона, а также идеологии того периода. Ученый, обладавший самостоятельным и оригинальным философским мышлением, создал целую энциклопедическую систему.

Прежде всего аль-Фараби был искусным знатоком античной философии. Говорят, в рукописи «Метафизика Аристотеля» он писал: «Я этого трактата читал 200 раз. Свою любовь к античной философии великий мудрец подтвердил написанием нескольких произведений об античной философии. Одним из таких произведений был «Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля».

Великий мыслитель аль-Фараби, объясняя причины и цели написания своего трактата об этом, писал: «Поскольку я наблюдал, как многие из наших современников спорили друг с другом о возникновении мира или его предвечности и утверждали, что между обоими мудрецами, возглавившими (философские учения), есть некое разногласие касательно Первого создателя и доказательство (его существования), а также относительно первопричин возникающих от Первого создателя в делах души и интеллекта, воздаяния за деяния – будь то добрые или злые – и по многим вопросам политики, этики и логики, то я решил в этом сочинении показать общность взглядов этих философов и объяснить смысл их убеждений и устранить сомнение и неверие из сердец тех, кто изучает их книги».

В своем произведении аль-Фараби выразился весьма определенно: «основа» взглядов Платона и Аристотеля настолько общая, что речь может идти даже просто об «одной и той же философии» и притом «философии Платона».

Продолжая свое разъяснение, восточный мудрец аль-Фараби писал: «Метод деления раскрывает то, о чем уже говорилось и предпочитал мудрый Платон: тот, кто производит деление стремится при этом не упустить ничего сущего. Если бы Платон не избрал этот путь, то такой мудрец как Аристотель, не последовал за ним. Однако, обнаружив, что Платон этот метод укрепил, объяснил, разработал и сделал ясным, Аристотель взял на себя труд и постарался создать силлогический метод».

По мнению аль-Фараби, аподиктические суждения более всего соответствуют философскому методу познания мира, диалектические же лишь близки к ним по степени достоверности. Например,

в своем трактате «Риторика» аль-Фараби писал: «Философы в древнюю эпоху длительное время применяли риторические методы при исследовании умозрительных вещей, так как они не обнаруживали других методов. И так было до того времени, когда они наконец, не обнаружили диалектические методы и отказались от риторических в философии и стали применять в ней диалектические. Многие из них применяли так же (в философии) софистические методы и практиковали их вплоть до появления Платона, который был первым кто обнаружил аподиктические методы и отделил их от диалектических, софистических, риторических и поэтических методов».

Надо отметить, что творческое наследие аль-Фараби позволяет сделать вывод, что у него был свой особый взгляд на сущность философии Платона и Аристотеля.

Для понимания социально-этических взглядов аль-Фараби особый интерес представляет труд «Сущность «Законов» Платона», в котором философ проводит сопоставительный анализ и которое свидетельствует о своеобразном и критическом восприятии платоновского сочинения. Фараби, основываясь на положении о том, что у новорожденного разум представляет собой чистую возможность, то есть находится в потенциальном состоянии, и, следовательно, не может осуществить выбор между добрым и злым действием, считал, что добродетели приобретаются человеком в процессе его жизни. Такое изначальное состояние человека он называет естественным, и, согласно ему, оно не есть ни добродетель, ни порок, хотя человек может быть предрасположенным к ним, как к писанию, чтению. Человек лишь по мере совершенствования своего разума способен выбрать между добром и злом, вследствие чего он, повторяя добрые и злые действия, приобретает определенный нрав. И хорошие, и плохие нравы приобретаются, считает философ.

По мнению мыслителя аль-Фараби, человек не обречен на грех и порок, а становится таковым при том условии, если не будет стремиться к добродетели: «Тому, кто желает овладеть какой-либо добродетелью, следует приложить усилие к изгнанию пороков, которые противостоят добродетелям, поскольку добродетели достигаются редко и только после освобождения от пороков». Мощным средством формирования человека философ считает также воспитание и обучение, благодаря которым вырабатываются нравственные и интеллектуальные качества, необходимые для молодого человека.

Основным и глубочайшим по своей сути произведением аль-Фараби является произведение «Трактат о взглядах жителей добродетельного города», в котором он раскрыл сущность, структуру, развитие и процветание «идеального города». Составной частью проблемы «идеального города» Фараби является вопрос о различных нравственных категориях и воспитании совершенного человека. Говоря о совершенном человеке, Фараби имеет в виду главу государства. По его мнению, такой правитель должен быть причиной существования добродетельного государства, причиной формирования у его членов необходимых качеств. Философ уподобляет правление нравственно совершенного правителя искусству. Правитель, по Фараби, должен уметь образно передавать словами свои знания и направлять наилучшим способом людей к счастью. «Пороки исчезают из городов либо, когда добродетели укрепляются в душах людей, либо, когда последние становятся воздержанными».

Роль же человеческой личности в государстве велика, она служит гармоническому развитию общества. В специальном разделе трактата «О взглядах жителей Добродетельного города» аль-Фараби рассматривает двенадцать врожденных природных качеств, необходимых для главы государства. В частности, среди них указаны:

- 1) глава должен иметь «абсолютно совершенные органы»;
- 2) хорошо разбираться в окружающей обстановке;
- 3) обладать совершенной памятью;
- 4) быть проницательным;
- 5) обладать выразительным слогом;
- 6) иметь врожденную склонность к знаниям и способность к обучению других;
- 7) быть воздержанным в еде, в прочих удовольствиях, доставляющих чувственное наслаждение;
- 8) быть сторонником правды;
- 9) обладать гордой душой и дорожить честью;
- 10) не быть корыстолюбивым;
- 11) любить от природы справедливость и ненавидеть тиранию;
- 12) проявлять в каждом деле решительность и смелость.

Известный азербайджанский ученый, философ-востоковед, член-корреспондент Академии Наук Азербайджана Закир Мамедов об этом писал: «В творчестве Афзаладдина Хунаджи (1193-1248) являющегося достойным наследником школы Абу Насра аль-Фараби, ибн Сины и Бахманяра, особенно широко освещены вопросы логики. У него с позиции последовательного перипатетизма глубоко

исследуются понятие и его определение, суждение, умозаключение и их виды. Оставаясь верным к аристотелевским традициям, азербайджанский философ защитил их от чуждых элементов».

Кроме того, другой известный средневековый азербайджанский философ, специалист по логике Сираджаддин Урмави (1198-1283) тоже изучал философское наследие аль-Фараби. В связи с этим, ученый Закир Мамедов писал: «Своим учением о бытии, теорией познания и логикой Сираджаддин Урмави обогатил восточный перипатетизм. Философ принимал концепцию о разделении бытия на необходимый и возможный вид, защищаемую Фараби, Ибн Синой и Бахманяром, считал обе части извечными в причинной-следственной связи: «Извечное-нетленно, ибо извечное есть необходимо сущее или последствие необходимо сущего». Продолжая эту мысль, философ писал: «Тленность последствия необходимо сущего невозможно».

Учение аль-Фараби оказали плодотворные воздействие на формирование мировоззрения таких передовых мыслителей Средневекового Азербайджана как Низами Ганджави и др. Известный философ М.Н. Хайруллаев об этом писал: «Идея наилучшего устройства человеческого общества красной нитью проходит через все творчество Низами. На раннем этапе он изображает идеального правителя, ставшего перед собой задачу установления в стране гуманных порядков. Позднее, осознав невозможность осуществления своего идеала, Низами переходит к созданию утопии – картины общества, где нет насилия, принуждения и т.п. Это было продолжением утопии аль-Фараби об идеальном городе и всеобщем счастье. Учение аль-Фараби и Ибн Сины о душе имело большое значение в формировании взглядов Низами по этому вопросу».

Об этом и писал азербайджанский философ, профессор Джамал Мустафаев: «Низами унаследовал некоторые прогрессивные для тех условий мысли арабоязычных философов, в особенности аль-Фараби и Ибн Сины, в то время это отвечало потребностям идейной борьбы против реакционных воззрений».

Обобщая концепции известного мыслителя аль-Фараби, можно сказать, что он как великий гуманист, будущее общество представлял без войн, нищеты и эксплуатации, мечтал о всеобщем счастье, а торжестве справедливости, равенстве, дружбе, взаимоуважении, о высококультурном и едином обществе на Земле.

Об аль-Фараби видный ученый М.Н. Хайруллаев писал: «Передовые люди планеты с большим уважением и искренней любовью чтят память Великого мыслителя, «Аристотеля Востока», уроженца Средней Азии Абу Насра аль-Фараби. Абу Наср аль-Фараби пользуется большим уважением и авторитетом как ученый энциклопедист и выдающийся мыслитель-гуманист».

Литература

1. Философский энциклопедический словарь. (Под ред. Л.Ф. Ильичева, П.Н. Федосеева, С.М. Ковалева, В.Г. Панова). Москва: «Советская Энциклопедия», 1983. – С.713. – 840 с.
2. Философская энциклопедия. (под. ред. Ф.В. Константинова). – Москва: Изд-во «Советская Энциклопедия», 1970. Т. 5. – С. 302. – 740 с.
3. Хайруллаев М.Н. Абу Наср аль-Фараби. – Москва: «Наука», 1982. – 304 с.
4. Шаймухамбетова Г.Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция (Начальный период). – Москва: «Наука», 1979. – 152 с.
5. Идеалы аль-Фараби и социогуманитарное развитие современного Казахстана. Коллективная монография. Под общ.ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2014. – 232 с.
6. Мəтмədov Zakir. Seçilmiş əsərləri (Избранные произведения). Bakı, «Elm» Nəşriyyatı, 2015, 740 səh.
7. Аль-Фараби. Общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля //Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970. – С. 47.

БЫТИЕ, СОЗНАНИЕ И ЯЗЫК СРЕДНИХ ВЕКОВ И ВОЗРОЖДЕНИЯ: МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ

Язык есть действительность мысли. Мы не зря начинаем разговор о проблемах взаимосвязи и взаимообусловленности таких сложных категорий, как «бытие», «язык», «сознание», в их взаимосвязи с Возрождением и философией. Чтобы правильно ответить на поставленный вопрос, мы должны выяснить, какова была действительность того времени, какова была философская мысль периода, как эта мысль отражалась в английском языке (в том числе в сочинениях философов и философски мыслящих авторов). В. И. Рутенбург выразил общее мнение специалистов, сказав: «Возрождение было одним из величайших универсальных культурных переворотов, которые когда-либо переживало человечество» [3; 1, с. 135-137], когда в почёте оказываются опыт и наблюдение, геометрия и кинематика, когда закладываются основы экспериментального естествознания, а знание становится силой.

Но прежде чем разобраться в содержании и оттенках английской философской мысли того периода, мы должны понять само Возрождение как историческое явление, как этап в жизни людей, а именно: возрождение чего, почему именно античности и какой античности, что представляло собой в таком случае Средневековье и так далее. Это есть ключевые вопросы, не поняв которые, нельзя быть конкретно-историчным, то есть нельзя обеспечить подлинную научность не только данного, но и любого другого исследования.

По истории английской философии (в том числе и по эмпиризму) существует большая литература. Эмпиризм как одно из фундаментальных направлений в мировой философии сложился в Англии в XVII в. [4, с. 797]. Давно идут споры о том, какая именно философия является английской, есть ли эмпиризм специфически английское явление и мог ли он возникнуть в другой стране. Мы склонны считать, что это явление общемировое: зачатки эмпиризма как формы философского знания были уже в Древнем Египте, Индии и Китае, не говоря уже о Древней Греции и Риме. Однако осмысленной, целостной, качественно определившейся системой философского знания эмпиризм стал в Англии. Произошло так потому, что здесь сложились наиболее благоприятные факторы, способствовавшие развитию форм и методов научного познания, обеспечению условий его истинности, раскрытию способностей человека познавать окружающую его действительность при наличии выдающихся мыслителей типа Роджера Бэкона, Томаса Мора, Френсиса Бэкона, Томаса Гоббса, Джона Локка, Джоржа Беркли и др. [5].

Английская философская мысль (и прежде всего эмпиризм) – результат длительного формирования науки в предыдущие века, и не только в Англии. Вся история философии, включая те долгие годы, когда она ещё не была отделена от собственно научного метода, – это история теоретического мышления человека и его рассуждений о смысле жизни, история борьбы, упрощённо говоря, чувства и разума, опытного и рационального. Это подтверждается всей предыдущей Возрождению историко-философской традицией, будь то древнеегипетские гимны, древнекитайские трактаты или древнеиндийские веды.

Принято считать, что нет ничего такого в философии Средневековья, Возрождения и более поздних времён, чего не было бы в той или иной зародышевой форме у древних греков. Древнегреческая философия, отделившаяся от мифологии, была крайне многообразной. Она изучала проблемы математики, астрономии, логики, поэзии, но, главным образом, природы и человека. Исторически первой формой философии стала натурфилософия, то есть попытки при помощи теоретических рассуждений объяснить такие непонятные для древнего человека явления, как смена дня и ночи, зимы и лета, кипение воды или её превращение в пар и лёд, гром и молнию и т. д. На этом фоне парадоксальным выглядит тот факт, что главной причиной существования очень большого количества школ и течений в античной философии является фактическое игнорирование или незнание древними мыслителями экспериментального метода (разумеется, незнания в массовой форме как общей тенденции), ставшего отличительной особенностью английского эмпиризма. В самом широком и общепринятом плане древнегреческая философия делилась на физику, диалектику и этику. Отличительной чертой философского мышления древней эпохи стал его целостный, нерасчленённый на отдельные науки характер.

Древнегреческая философия имеет немало парадоксов, на двух из которых, ставших традиционными, мы хотим остановиться. Несмотря на то, что философия появилась, как попытка осмыслить повседневно ощущаемые человеком на собственном опыте явления природы, именно в философии этого периода произошло важное для последующей науки расслоение – теоретическое мышление было развито до такой степени, что оно отделилось от чувственного, опытного познания. Мы полагаем, что это стало результатом творчества плеяды мыслителей во главе с Аристотелем, который представляет собой уникальное явление в истории человеческой мысли. Он является основоположником формальной (традиционной) логики и сформулировал три её закона (тождества, непротиворечия и исключённого третьего) из четырёх (четвёртый, закон достаточного основания, появился лишь в XVII в. и принадлежит Г. Лейбницу). В силу созданного Аристотелем учения он стал объектом поклонения для ведущих философов Средневековья.

Может возникнуть вопрос – европейское Средневековье отвергло, предало забвению античные нормы жизни и именно поэтому через столетия стало необходимым возрождение античности. Как же в таком случае мог Аристотель, величайший учёный, но Античности, стать примером для Средневековья? Однако всё было именно так, и в этом заключается второй парадокс, который свойствен объекту нашего исследования и о котором в силу этого мы упоминаем. Стоит внимательно изучить средневековые тексты, а если шире, то происходившие в то время духовные процессы, как становится ясно, что европейское Средневековье несмотря на то, что оно рассматривается как мрачный период в истории человечества, было далеко не однородным и неоднозначным явлением. Средневековье было выдающимся по содержательности периодом, когда человек перестал быть говорящим животным, заимел свой дом, свою землю, свою скотину и дичь, что давало полный простор для проявления энергии, находчивости и т. п. – качеств каждого человека. Именно Средневековье подготовило материальную базу того, что затем Магеллан, Колумб и Васко да Гама, не боясь, поплыли на каравеллах сквозь моря и океаны и т. д. Именно с явлений Средневековья начинается подлинно народное творчество. Что же касается церкви, то она своими действиями направляла внимание людей на труд, созидательную деятельность: «Мы обеспечим тебе место в раю, только придерживайтесь того, что мы советуем». Вышесказанное поможет нам выявить истоки английской философской лексики эпохи Возрождения, поэтому остановимся кратко на нём.

Одной из причин гибели Античности стало то, что рабовладение исчерпало себя. Внешне это проявилось в том, что древние римляне, покорившие много стран и народов, погрязли в богатстве, роскоши и разврате. На данном фоне, а тем более в связи с возникновением христианства и жестоким преследованием первых христиан, стал вполне объясним поиск справедливости, высшей истины, обращение к богу как к самой мудрой, последней инстанции и, в конечном счёте, культивирование всевышнего. Но культивирование бога, по существу абстрактного явления, могло происходить только при помощи воображения, и не просто воображения, а именно логичных рассуждений, изощрённых логических конструкций, признанным автором и непревзойдённым знатоком каковых был Аристотель, создавший лучшие в истории логические трактаты. Поэтому он и стал знаменем Средневековья.

Ведущим типом европейской средневековой философии, который определял и образ мышления, и язык религиозных и философских текстов того времени, явилась схоластика. Она возникла в период поздней Античности, а сдала позиции как ведущего течения мировой философии лишь в период Возрождения, просуществовав в такой роли более тысячи лет. Основными отличительными особенностями схоластики стали безусловное преобладание бога и теологии во всех сферах жизни, отношение к логике как к наиболее достойной и серьёзной науке, синтез догматики с умозрительно-рационалистической методикой для объяснения и природных, и общественных явлений. Проще говоря, в схоластике бог вышел на первое место, а человек, общество и природа стали второстепенными, как его творения.

Более чем тысячу лет теологии было подчинено всё – история, этика, эстетика, литературоведение, поэзия и др., включая признанного лидера наук – философию. Церковь решала всё, а то, что ей противоречило, – изгонялось, преследовалось, уничтожалось. Христианство стало не только и не столько религией, сколько образом жизни и мышления. Произошла фетишизация, обожествление канонических текстов, и в первую очередь Библии. Для огромной армии писателей, поэтов, философов, политических деятелей и т. п. данные тексты на долгие века стали предметом глубокого и всестороннего изучения. Сейчас, в начале XXI в., иногда задаются вопросом – ведь Библия по своему объёму не такая уж большая, содержание её практически не менялось, её может даже выучить наизусть любой более или менее способный человек. Да, это действительно так. Однако выучить – не значит понять текст священного писания в значениях и оттенках, как того хотели столпы средневековой религии. Именно поэтому получили невиданный размах истолкование и комментаторство. Библию надо было понять

правильно – в этом одна из причин того, что в Средние века было множество комментаторов и комментаторской литературы. Понятно, что одним из главных орудий истолкования любых текстов является хорошее знание и применение законов формальной логики. Теорию силлогизмов наиболее полно и всесторонне разработал и передал своим ученикам (и последующим поколениям) Аристотель. Поэтому для Средневековья бог стал сущностью, а Аристотель – учителем с большой буквы. Недаром специалисты полагают, что в известной мере схоластика есть философствование в формах интерпретации текста, и в первую очередь – священного писания и произведений Аристотеля.

Схоластика делила науку на два вида – абсолютную и относительную. Собственно, именно такие противопоставления, очень характерные для Средневековья, и натолкнули в XV в. Николая Кузанского на вполне удовлетворительное разъяснение сущности (но не формулировки) диалектического закона единства и борьбы противоположностей. Абсолютным знанием («откровением») признавался текст Библии, относительным (но тоже заслуживающим доверия и почтения) – комментаторство, в том числе священного писания, которое осуществляли научные авторитеты, и в первую очередь те, кто признавался таковыми со стороны религиозных лидеров. Проблемы всех времён – «что есть истина» – в Средние века не существовало, она была официально снята – истиной были объявлены бог, Библия и их правильная интерпретация, а интерпретаторы, стремились сделать эту истину понятной, объяснимой, доступной для паствы.

Нельзя сказать, что античность в европейском Средневековье исчезла, это было бы неправильно. Можно рискнуть заявить, что античность частично сохранилась и в европейские Средние века, но в весьма ограниченном виде и в специфической форме. В европейские Средние века существовало и процветало одно из лучших достижений Античности – формальная логика. Она применялась массово, ей даже приписывались сверхъестественные возможности, что и обуславливало специфический характер использования европейским Средневековьем данного достижения Античности. Это был главным образом изошрённый характер логического убеждения.

Наряду с отрицательными последствиями, культивирование формальной логики средневековыми мыслителями имело важный положительный результат. Категории и правила формальной логики были предметом внимания и уважения всех авторов. Они широко изучались в школах, церквях и университетах. Общество развивалось дальше. В XIV в. с появлением произведения Пьера Абеляра «Диалектика» сложилась «модернизированная», то есть фактически самостоятельная, несхоластическая логика. Это тоже была формальная логика, но с неформальным пониманием истины. Другими словами, философия разделилась на два вида – схоластическую и несхоластическую. На этом фоне становление и развитие системы английской эмпирической философии в XIV-XVII вв. сыграло выдающуюся роль в истории мировой общественной мысли.

Столь большое почитание средневековой царицы наук – логики – привело к тому, что учёные этого периода полностью сохранили (а в оттенках даже расширили) всю созданную в античное время систему формально-логических понятий и терминов. Другими словами, хотя объект и предмет логики в Средние века сменился, но сам аппарат строгого научного мышления (а следовательно, и отражающий его язык) был сохранён и даже усовершенствован. Поэтому учёным Возрождения не пришлось восстанавливать это сложнейшее звено человеческого мышления и речи, они смогли получить его в готовом виде. Более того, схоластики разработали многочисленные понятия и термины (в том числе философские), обширную систему лексических средств, которыми пользовались учёные не только Возрождения, но и более поздних времён. И произносятся слова «субстанция», «эссенция», «персона», «интеллектуальный», «рациональный», «иррациональный», «спекулятивный», «предикативный», «натуральный», «формальный», «темпоральный», «суппозиция», «субсистенция», «акциденция», «атрибут», «антецедент», «коксеквент» и многие другие латинизмы, без которых уже трудно обойтись нашему философскому и научному языку, современный европеец не подозревает, что он пользуется этими терминами именно благодаря Боэцию, который в то далёкое и почти забытое теперь время отчасти сам их придумал, отчасти впервые определил и ввёл в литературный оборот почти в том же самом значении, в каком мы сейчас их употребляем [2, с. 316]. Здесь необходимо добавить, что Средневековье дало обстоятельное разъяснение взаимосвязи многих других категорий и понятий, например, «свободы» и «необходимости», природу общих понятий («универсалий») и т. д. Всё это серьёзно пополнило запас слов, ставших позже ключевыми в английском философском словаре XIV-XVII вв.

Общие условия бытия в Средневековье привели к тому, что в глубине европейского общества зрели противоречия между массовым характером труда и несправедливым характером присвоения его результатов, они постепенно ослабляли моральные и правовые категории, церковные устои Средневековья. Сдерживание производительных сил рамками феодальных отношений становилось всё более проблематичным. Моральные идеалы Средневековья попали в полосу длительного кризиса и в

философско-познавательном отношении. Формальная логика, даже самая блестящая по форме, не могла компенсировать фактическое отсутствие содержания пропагандируемых ценностей. Реальное бытие терялось, ускользало от тех философов, которые придерживались прежних, сориентированных на бога и священное писание идеалов, в результате чего между ними усиливались разногласия. Всё это привело к расколу в духовной жизни позднего Средневековья. Наиболее ярким выражением этого раскола, непосредственно повлиявшим на формирование философской идеи и лексики Возрождения (в том числе английской), стала борьба между двумя основными течениями схоластики – номинализмом и реализмом.

Ведущей чертой номинализма как одного из известных в истории человечества философских течений было то, что он отрицал практическое существование так называемых универсалий, то, есть общих понятий бытия и реального. Номинализм приобрёл особую популярность в XIV в., в ходе борьбы с реализмом. Английская философия стала одной из арен, где активно обсуждались проблемы обоих течений. В XVII в. номиналистических положений придерживались такие известные английские учёные, как Гоббс, Локк, а также Беркли и Юм. Правда, Гоббс и Локк отрицали основную предпосылку средневекового номинализма – теоретизацию универсалий. Что касается Беркли и Юма, то они пошли в сторону субъективного идеализма. Например, номиналисты не соглашались с тем, что универсалии имеют реальный, практический характер. Беркли и Юм воспользовались этим и утверждали, что не могут реально существовать, в частности, такие понятия, как «причинность» и «субстанция». Отличительной чертой средневекового реализма являлось то, что в споре с номинализмом (а также с концептуализмом) его представители отстаивали следующую идею – универсалии, то есть общие понятия предметов действительности, существуют реально, независимо от того, осознаёт их человек или нет. Существенно то, что в ходе этих споров многократно использовался понятийно-терминологический аппарат философской науки, то есть приводился и обсуждался широкий круг терминов, выражавших фундаментальные философские понятия. Так вырабатывался единый научный философский язык, который и был позже заимствован мыслителями эпохи Возрождения. Проблема реализма, его течений и особенностей активно обсуждалась и в английской философии XIV-XVII вв., серьёзно обогатив его понятийную систему и словарный состав [5].

Итак, неуклонное развитие производства и общественного сознания в Средние века, определённые достижения науки и техники привели к тому, что культивирующиеся идеологические постулаты стали сдерживать дальнейший прогресс человечества. Различные формы средневекового аскетизма себя не оправдали. Потребовалась своеобразная переориентация в сторону как бы восстановления телесно-вещественного идеала бытия Античности, сопровождающаяся постепенным отказом от аскетически-квиеетистских идеалов Средневековья, что отражается в самосознании наступающей раннебуржуазной эпохи – Возрождения.

Литература

1. Ахундов, М. Д. Концепции пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы / М. Д. Ахундов. – М.: Наука, 1982.
2. Майоров, Г. К. Судьба и дело Боеция / Г. К. Майоров // Боеций. Утешение философии. М.: Наука, 1990.
3. Рутенбург, В. И. Общество Возрождения / В. И. Рутенбург // Культура Возрождения и общество. – М.: Наука, 1986. – С. 5.
4. Философский энциклопедический словарь. – М., 1983.
5. Шадманов, К. Английская духовность и язык: взаимообусловленность лингвофилософского диалога Запад-Восток. /К. Шадманов. – Дюссельдорф, 2015. –264 с.

ВЗГЛЯД НА НАСЛЕДИЕ АБУ НАСРА АЛЬ-ФАРАБИ С ПОЗИЦИЙ СОВРЕМЕННОСТИ

Сегодня, в конце второго десятилетия XXI века мы вновь и вновь обращаем взоры к наследию социально-политической мысли арабо-исламской средневековой философии в поисках некоего надрелигиозного общественного идеала. Изначально целью этого идеала было уничтожение антагонизмов, как в вероисповедной, имущественной, так и иных сферах жизни социума. На место социального напряжения и противоречий должны были придти отношения сотрудничества и взаимопомощи в рамках гармоничного социального целого – Идеального Града (аль-Мадина аль-Фадиля). Этот утопический социальный идеал так никогда и не был реализован в истории человечества и весьма призрачна надежда узреть его в обозримой перспективе. Но стремление к построению максимально справедливого и социально ориентированного общества не исчезнет никогда. Это не менее важно чем в прошлом, именно для нас, людей XXI столетия, как и для всех последующих поколений жителей Земли. Связано это не только с возможностью увидеть все богатство и многомерность арабо-исламской средневековой общественно-политической мысли, которая отнюдь не сводится к вариациям на заданные Кораном темы, но и устремленностью передовых мыслителей всех времен к социальному прогрессу, к обществу с отношениями всеобщего братства и взаимной поддержки, счастья всех людей. Отнюдь не простая метафора, а глубинная основа всех рассуждений арабо-исламских философов – это уравнение «Мир-Град». «Практическая философия» интерпретировалась ими в своеобразной социологии, в соответствии с которой достижение счастья, как цели человеческого существования возможно только при реализации в обществе принципов космической гармонии. Примерами таких идеальных общественных образований стали Добродетельный Град (аль-Мадина аль-Фадиля) аль-Фараби, Духовный Град (аль-Мадина ар-Руханийя) Чистых Братьев, Справедливый Град (аль-Мадина аль-Адиля) Ибн-Сины, Совершенный Град (аль-Мадина аль-Камиля) Ибн-Баджи, Добродетельный Град (аль-Мадина аль-Фадиля) Ибн-Рушда. Социально-политические размышления этих мыслителей давали представление о социуме в рамках целостного миропонимания и показывали, что создать гармоничное общество можно было лишь через познание мира и его отдельных частей. Все известные в период средневековья науки, постигающие мир, входили в круг интересов философов, что придавало средневековой арабо-исламской философии – фальсафе, помимо изначального рационализма и такую черту, как энциклопедичность.

История показала, что существование философии с окончанием ее античного этапа не прекратилось, а эстафету из слабеющих рук греческих и эллинистических философов приняли жители тех земель, которые вошли в дальнейшем в Арабский халифат. В условиях относительной веротерпимости происходило взаимодействие самых разных религиозно-общинных традиций: арабо-мусульманских, арабо-христианских, сиро-христианских, ирано-исламских, ирано-зороастрийских, иудейских и других. Возрождающаяся на Востоке философия, ставшая фальсафой, входила в новый этап своего существования. Отчасти это было обусловлено и тем, что религиозная полемика между сектами и направлениями как внутри самого ислама, так и между исламом и другими вероучениями, стимулировала перевод трудов по логике и философии, воспринимавшиеся как могучее средство в политической и религиозной борьбе. Именно начиная с аль-Фараби представители фальсафы – «фалясифа», начали рассматривать религию как важное «политическое искусство» (сина`а сийасийа), регулирующее морально-правовые отношения между людьми [3, с. 250]

Одна из особенностей фальсафы – рационализм, приоритет разума над верой. Сам внутренний строй фальсафы выводил арабо-исламских мыслителей на размышления о политике. Лейтмотивом, главной категорией всех их размышлений о человеке, одной из основных характеристик фальсафы в целом является видение цели человеческой жизни в достижении счастья. Справедливость этого утверждения засвидетельствована заглавиями многих произведений арабо-исламских философов. Это одноименные трактаты «О счастье», «О достижении счастья» аль-Фараби и Ибн-Сины, «О счастье и осчастливливании» ученика аль-Фараби аль-Амири ан-Нисабури. Главнейшей причиной того, что «счастье» стало одной из главных категорий средневековой философской мысли Востока и стало влияние античной философии. Основоположник арабо-исламской социальной философии Абу Наср

Мухаммад ибн Мухаммад ибн Тархан ибн Узалаг Фараби родился в Васидже близ Фараба в средней Азии в 259/872 г. Еще юношей он отправился в Багдад, где его первым наставником стал христианин Йуханна ибн Хайлам. Аль-Фараби обратил свои помыслы на изучение философии, логики, грамматики, математики, музыки и других наук. Мудрец владел арабским, персидским, тюркским языками и множеством диалектов и наречий народов, составлявших мир арабо-мусульманской цивилизации. И, конечно, совершенно обоснованно на средневековом Западе аль-Фараби был удостоен почетного титула «Magister secundus» («Второй учитель») вслед за «Magister primus» («Первый учитель») – Аристотелем. Трудно представить более высокое признание заслуг и статуса ученого. В 330/941г. он переехал из Багдада в Алеппо, где был принят с глубочайшим почтением правителем Сайф ад-Даула из шиитской династии Хамданидов. Но пытливый ум и стремление к познаниям не давало мудрецу почить на лаврах. Проведя там некоторое время, философ, совершив еще несколько путешествий, добрался до Каира, где и обрел последнее упокоеие в возрасте около 80 лет. Внешняя простота и неприхотливость в потребностях, стремление избегать мирских развлечений, мудреца, носящего скромное одеяние суфиев, но обладавшего могучим религиозным и мистическим духом, вызывали чувства глубочайшего почтения у современников. Свидетельством многогранности дарований аль-Фараби было участие в музыкальных представлениях в качестве исполнителя и написанный им «Большой трактат о музыке». Этот труд, свидетельствующий о глубоких математических познаниях автора, оказался самым важным изложением музыкальной теории в эпоху средневековья.

Великий французский востоковед А. Корбен обращает особое внимание на группу трактатов, содержащих то, что условно можно назвать «политической философией» аль-Фараби: «Трактат о мнениях жителей Совершенного Города» (или «Идеального Города»), «Книга об управлении городом», «Книга об обретении счастья», комментарий к «Законам» Платона. Трудно представить более высокую оценку миссии философа в устах такого знатока исламской философии, как Анри Корбен, который пишет: «Похоже, Второй учитель был глубоко убежден, что мудрость возникла среди халдеев Месопотамии, и что от них знание перешло в Египет, затем в Грецию, где оно было зафиксировано письменно, и что на его долю выпала миссия вернуть это знание в страну, где оно зародилось». [2, с. 160-161]

Аль-Фараби превращает философию Платона едва ли не исключительно в социально-политическую и в этом плане его позиция совпадает с мнением многих современных историков философии, которые именно в таком русле интерпретируют философию как Платона, так и Аристотеля. Всеми арабо-исламскими философами – от аль-Фараби до Ибн-Рушда – развиваются три тезиса: 1) целью и высшим совершенством человека является счастье; 2) счастье это интеллектуального свойства; 3) счастье достигается во взаимодействии. Под влиянием великих античных философов арабо-исламские мыслители воспринимают человеческое счастье именно как результат совместной деятельности людей и потому размышления о нем станут исходным пунктом восприятия общества и власти. Проектируемый аль-Фараби Добродетельный Град основывается на разумных принципах, единых и для космоса, и для человеческого тела, и для души. Речь о парадигме вселенской гармонии, которой должен подчиняться и социум. [1, с. 52-55]

В «Трактате о взглядах жителей Добродетельного Города» мудрец предлагает рецепт, который как никогда актуален в наши дни: «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, есть добродетельное общество. Народ, все города которого помогают друг другу в достижении счастья, есть добродетельный народ. Таким образом, вся земля станет добродетельной, если народы будут помогать друг другу для достижения счастья». В этом же сочинении приводятся характеристики главы этого социума: «И человек этот... становится мудрецом, философом, обладателем совершенного разума, а благодаря тому, что перетекает от него (деятельного разума – Г.С.) в его способность воображения – пророком, прорицателем будущего и истолкователем текущих частных событий – и все это благодаря тому существованию, в котором он познает божественное. Подобный человек обладает высшей степенью человеческого совершенства и находится на вершине счастья... Этот человек является именно тем, кому известно любое действие с помощью которого можно достичь счастья. В этом состоит первое условие, которому должен удовлетворять глава... Таков этот глава – человек, который ни одному из людей не подвластен. Это имам, это первый глава добродетельного города, это – глава добродетельного народа и глава всей обитаемой части земли... Если же случится так, что подобного человека не окажется в тот или иной момент, то поддерживаются законы и правила, установленные главой города». [4, с. 101-102] Красной нитью через все сочинения мудреца проходит идея единства строения человеческого тела, социума

(Града) и космоса и она становится основополагающим принципом социально-политической рефлексии во всем его творческом наследии.

Высокая степень гуманизма достигалась благодаря рационализму философов в конкретных исторических и культурных условиях, который опирался в качестве фундамента на представление о том, что поскольку все люди разумны, то постольку все они могут участвовать в построении общества всеобщего счастья и благоденствия. И как наказ для нас, живущих в XXI веке, может послужить гуманистический идеал всех философов, что различные социальные группы, объединенные в идеальном обществе, обретают счастье в сотрудничестве и взаимопомощи. Сегодня, в условиях мировой пандемии, трудно выстроить более правильную модель поведения современного общества, показывающего отнюдь иные, не столь разумные примеры. Но, не будем лишать себя оптимистичной, хотя и довольно призрачной надежды, что призыв мудрых из глубин веков будет услышан нашими современниками, особенно теми, кто поставлен у руля социума и кому люди доверили вести общественный корабль по бурным волнам бытия. И тут абсолютно к месту мысли аль-Фараби о том, что истинный Законоустановитель – «тот, кого Бог создал таким и подготовил для установления законов», но мудрец при этом не ссылается на Аллаха как источник знания. И что нам, вслед за мудрым аль-Фараби, представляется совершенно необходимым, что законоучитель и сам должен быть примером следования закону-намусу. Хотя мыслитель не дает определения номоса (намус), но из содержания трактата складывается представление, что этот закон-намус – это образ жизни добродетельных людей, гарантирующий всеобщее благо и счастье. Также важно, что законоустановитель должен быть единовластным (мутаффарид би-р-ри`аса), что отнюдь не исключает других, подчиненных ему, руководителей, т.е. верховное единовластие не исключает множественности властвующих: правители (хуккам) являются «слугами» законоустановителя, расположенные в иерархическом порядке. Воплощение в жизнь закона-намуса и должно привести к возникновению Добродетельного Града (аль-Мадина аль-Фадила), Истинного Града (аль-Мадина аль-Хакика) или просто Града [1, с. 61]. Будем надеяться, что хотя бы наши потомки удостоятся жизни в таком Граде. И такой подход с настоятельностью ведет к тому, что отдельные стороны и тенденции становления целостного мира и происходящих в нём трансформаций требуют нового уровня осмысления характера руководства современным социумом, в свете процесса глобализации, приведшего к возрастанию взаимозависимости различных стран и народов.

Литература

1. Игнатенко А.А. В поисках счастья: (Общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья). – М.: Мысль, 1989. – 254 с.
2. Корбен А. История исламской философии: пер. с фр. – 3-е изд. – М.: Академический Проект; ООО «Садра», 2016. – 367 с. – [Ислам: классика и современность]
3. Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – 315 с.: ил.
4. История арабо-мусульманской философии: Антология / Под ред. А.В. Смирнова. – М.: Академический Проект, 2013. – 267 с. – (Концепции)

*Сейтахметова Наталья Львовна
Турганбаева Жанара Жанатовна
Доктор философских наук, профессор, член-корреспондент НАН РК,
Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК*

АБУ НАСР АЛЬ-ФАРАБИ: ФИЛОСОФИЯ ПЕРЕВОДА КАК ПЕРЕОТКРЫТИЕ СМЫСЛА

Существуют теории философского перевода и философские теории перевода. Есть ли разница между этими двумя определениями? Есть и очень существенная.

Аутентичность перевода философского текста, как правило, это его деконструкция. Поскольку перевод – это практически всегда – философская герменевтика, то переводчик, чаще следует за смыслом, нежели за аутентичностью понятий. Язык является всего лишь орудием при переводе, важна мыслительная работа при осуществлении перевода. Можно прекрасно владеть языком, но если вы не знаете то, над чем работал автор, то перевод будет искаженный, смысл текста будет ускользать и растворяться в формах понятий и по всему смысловому полю, не собираясь в единый смысл. Например, античное наследие (философское) переводят очень давно, но можно ли эти переводы считать удовлетворительными для изучающих, скажем, Платона и Аристотеля?

Переводы философских текстов античности – наиболее загадочная тема и больше похожа на философский детектив, особенно, что касается текстов Платона и Аристотеля. К слову сказать, даже биография Аристотеля, из которой мы также узнаем о философских исканиях мыслителя, имеет множество переводов, иногда противоречащих друг другу.

Два перевода биографии Аристотеля: от Диогена Лаэртца и от Птолемея, известного в Исламском мире как аль-Гариб (чужестранец) – способствовали полемическому дискурсу об Аристотеле между французскими, английскими и германскими антиковедами. И в конечном итоге, эти биографии, дополненные идеями Андроника Родосского, были самыми достоверными, кроме достоверности Птолемея. Но вдруг, находится арабский перевод биографии Аристотеля от Птолемея (стамбульская рукопись). Предисловие к ней было создано и отредактировано Ибн Усайбийя (XIII век). Арабские биографии Аристотеля сыграли важную роль в новом повороте изучения аристотелизма. Переводческое дело в «Байт аль-икма» раскрыло интригу с философским завещанием Аристотеля. Переводчики, такие как Хунайн Ибн Исхак, тщательно выверяли биографические данные не только Аристотеля, но и его биографов.

Известный исламовед Д. Гутас считает, что существует семь арабоязычных биографических версий Аристотеля в «Фихристе» ан-Надима, в книге «Жизнеописания врачей и философов» Ибн Джулджула, в трактате аль-Мубашшира «Сокровищница мудрости», в книге аль-Андалуси «Разряды народов», в трактате аль-Кифти «История мудрецов» и др. [1, р. 133-150, р. 22-30].

Переводчики «Байт аль-хикма» и переводчики «Дома Толедо» использовали разные методологии для достижения аутентичности и сохранения смысла, которые должны были быть донесены Читателю от Автора. Существовали две культуры переводов текстов греко-латинской античности: аналитическая и герменевтическая. Строгость одной и дискурсивность другой исходили из понимания самими переводчиками значения философии, ее предмета и содержания. Большую роль в деле перевода играло философское образование переводчика и его вовлечение в проблемы переводимого им философского текста.

В лингвистических науках перевод представлен как осуществляемая в процессе межкультурная коммуникация. Проблема перевода стала предметом такой области знания как философия языка.

Философские переводы и переводы философских текстов связаны с распределением философии как науки и философии как дискурса.

К аутентичности перевода философского текста стремятся и те, кто под философией понимает строгую науку, и те, кто видит в ней многообразие философских смыслов. Тем не менее, аутентичность как цель перевода является основной, но достижение ее связано с герменевтическим методом.

Переводчики философских текстов, благодаря герменевтике, создали философскую парадигму языка, которая является системой философского общения и философского понимания.

Речь идет о языке бытия философии: концептах, методах, понятиях, символах. Посредством философского языка раскрывались учения философов, и происходил синтез философских учений.

О трудностях перевода написано много работ, и во всех предлагаются собственные методы, коды языковых конструкций для перевода. Ж. Деррида, В. Беньямин, М. Фуко, У. Эко, М. Хайдеггер определяли значение перевода философских текстов как онтологическое для жизни философии. Уже давно,

еще в эпоху Средневековья, перевод понимался как глубинная рефлексия над замыслом автора, его личностной философией и тем смыслом, который заключен в философских текстах.

В «Байт аль-хикма» зародилось направление «философия перевода», которое, в свою очередь, институционализовало появление философии языка в пространстве Средневековья.

Все переводы греко-латинской античности были не просто переводами философской мысли, а «мыслительными». В русле такого понимания перевода были интерпретативные сочинения Абу Насра аль-Фараби, создавшего философский комментарий синтеза наук, осуществленного Аристотелем.

Для аль-Фараби было очень важно понять его способ философского мышления посредством философских языковых конструкций. Появляется благодаря аль-Фараби философская языковая парадигма восточного перипатетизма, ставшая основой для философских конструкций аверроизма и исламской рациональной философии. Воссоздание аль-Фараби интеллектуального потенциала античной философии определило во многом дальнейшее развитие не только философии науки, философии языка, но и философии символизма, поскольку тексты Платона и Аристотеля представлены как взаимодействующие образы символической философской реальности, в которой идеи, предметы «показывали» и «прятали» Истину.

Нужно сказать, что аль-Фараби работал над интерпретацией всех переводов античной философии, которые имелись к этому времени. Гениальна его интерпретация Платона о деконструкции истины как «непотаенности», поскольку она за пределами обыденности. О трудностях перевода, об интерпретациях переводных философских текстов аль-Фараби нам ничего не написал, его философское завещание было посылом к поиску в текстах смысла и сущности. «Комфортабельное чтение» – это не то, к чему стремился аль-Фараби, «мыслительное чтение» – вот тренд его произведений. В работах «Об истолковании», «Китаб аль-хуруф» и в других он раскрывает логику смысла философского языка для формирования способности мышления.

Интеллектуальная традиция арабского языка, явившегося как формой, «средой» жизни для поэзии джахилийи, так и логических построений «Второго Учителя», заложившего основы философской рефлексии Запада и Востока, актуализирует пристальное рассмотрение проблемы перевода текстов философского содержания.

Если касаться вопроса языка в целом и проблемы философии языка – в частности, то следует обратить внимание на то, что среди интеллектуалов Исламского Средневековья одним из первых этот вопрос проблематизировал аль-Фараби. Ученый, как известно, стремился как к освещению природы языка, так и к категоризации смыслообразующих блоков лексики языка. В этом понимании самостоятельной ценности языка и означаемым посредством его понятий и концептов состоит, собственно, оригинальность точки зрения аль-Фараби в вопросе «примирения» филологии и философии. Последнее получило особое звучание ввиду свойственной для арабо-мусульманской интеллектуальной традиции полемики между фаласифа и представителями «’улум аль-люга» – «наук о языке», которая легла в основу одного из сюжетов знаменитой «Книги услады и развлечения» адиба Абу Хайана ат-Таухиди (1023). Речь идет о «Восьмой ночи» – главе, повествующей о споре между знатоком языка Абу Са’идом ас-Сирафи и логиком Абу Бишром Маттой. Знаменитая дискуссия логика и грамматиста ат-Таухиди, подчеркивает равноценность формы и содержания [2, с. 560].

Являясь ярким представителем арабского перипатетизма, аль-Фараби не мог не задаваться целью «стандартизировать» терминологический аппарат философского арабского языка. Как отмечал сам мыслитель, многие слова арабского языка, используемые в повседневной речи, стали наполняться новым – философским – значением ввиду необходимости донести идейное содержание сказанного. Так, например, слово «йуфиду» от корня «ф-и-д» – «быть полезным», наполнялось в контексте философской дисциплины значением «предоставлять» информацию в ответ на вопросы, производимые когнитивными процессами познания и мышления. Кроме того, аль-Фараби «снабжает» новым прочтением грамматический термин «истисна», означающий «исключение», применительно к нормам умозаключения его логики [3].

Постоянный пересмотр методов перевода и интерпретации философских текстов предопределен не-финальностью процесса рефлексии и константностью смыслообразования. Применение герменевтического подхода к переводу и другим видам когнитивной обработки содержания направлено на исключение искажения переводимого аутентичного контента, а также на облегчение адаптации его смыслов к современной переводчику реальности. [4, с. 12].

Активная переводческая деятельность, оказавшая культурообразующее влияние на мировое развитие, развернулась в Исламское Средневековье, когда жили и творили проминентные гуманисты – адибы: аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сина, Ибн Рушд и другие, благодаря которым было сохранено и приумножено философское (и не только) интеллектуальное наследие Античности. Значимость этой

эпохи перипатетиков трудно переоценить: именно она стала мощным заделом для поступательного развития средневекового гуманизма с одной стороны и для повсеместной популяризации изысканий таких титанов мысли как Аристотель, Платон, Евклид, Плотин. Уже в XII-XIII веках арабо-язычная интерпретация философской древнегреческой классики становится так называемым «текстом-донором» для латино-язычной культуры – реципиента, которая активно переводит философскую литературу. Переводческие школы в Толедо – признанном межкультурном исследовательском центре – наряду с финансируемыми школами Фредерика II становятся в авангарде просветительского движения, инициированного масштабным освоением арабского корпуса философских классических текстов за авторством перипатетиков. Последние, к слову, занимались как прямыми переводами, так и интерпретациями смыслового содержания с одновременной адаптацией оригинала к существующим современным переводчику нормам перцепции [5].

Главнейшая проблема, возникающая при переводе аутентичных идей с одного языка на другой, в особенности, когда они принадлежат к разным языковым семьям, это проблема адаптации концептов, которые, чаще всего, не поддаются переводу ввиду отсутствия в языке-реципиенте соответствующего терминологического аппарата.

Перевод философских текстов предполагает комплексное применение методов филологии и философии. В то время как первые предполагают работу с вербальными текстами, вторые подразумевают глубокое понимание переводчиком смысла или содержательной стороны текста оригинала. При этом, как отмечают исследователи, под текстом может пониматься культура, выступающая в данном случае гипертекстом. Переводческая же деятельность в этом контексте выступает актом межкультурной коммуникации [6].

Еще одной проблемой транслатологии выступает понимание переведенного текста как самостоятельного, нового произведения, авторство которого принадлежит переводчику. Исходным пунктом здесь является наличие у человека, осуществляющего смысловое изложение философских идей, собственной точки зрения в отношении их [7, с. 37]

Это замечание особенно актуально, когда речь идет об интеллектуальной деятельности перипатетиков, поскольку ярчайший представитель этого переводческого движения – аль-Фараби – в процессе работы над сочинениями Аристотеля занимался, скорее, интерпретацией идей «Первого учителя», нежели просто переводом. Именно герменевтическая интерпретация, представленная в сочинениях аль-Фараби, сделала возможной жизнеспособность древнегреческих философских текстов – смыслов и культуры мысли – в среде мусульманских интеллектуалов посредством идентификации совпадений содержания между текстом оригинала и текстом перевода.

Что способствовало интенсификации масштабного переводческого движения в Аббасидском халифате, помимо собственно когнитивного интереса ученых, так это финансирование и соответствующая социальная поддержка исследователей со стороны государства. Приобщение мусульман к высокой философской культуре греческих мыслителей поощрялось самыми высшими инстанциями власти. В свою очередь, стремление к овладению знаниями древнегреческих мыслителей способствовало межкультурному диалогу на двух уровнях. Во-первых, в процессе перевода ввиду сохранения греческого языка сирийскими христианами, инициировался межконфессиональный диалог. Во-вторых, в результате перевода сокращалась цивилизационная и хронологическая дистанция между народами и мировоззрениями. Одновременно исламская культура и этика обогащалась моделями взаимодействия с Другим. Примечательно, что причина этой стимуляции интеллектуальной активности носила политический характер и заключалась в стремлении к соперничеству халифов с персами и византийцами в деле распространения пространства арабского культурного влияния [8].

Философские переводы, открывая возможность для философской коммуникации, инициируют диалог разных текстов и разных эпох. В данном случае, речь идет об интертекстуальной коммуникации античной, исламской и современной философии. И это не риторика современности, это связь с ней, потому что философское чтение есть всегда открытие прошлых концептов в современном способе мысли.

Аль-Фараби удалось найти код философии Аристотеля и реконструировать его учение в качестве интеллектуального потенциала для последующих интерпретаторов.

Сами же тексты аль-Фараби также являются философскими манифестами разных смыслов, содержащих в себе, с одной стороны, философский фундамент, с другой, интенциональность на новизну.

Трактаты Абу Насра аль-Фараби – сложные, как собственно, и все философские трактаты, поскольку в них содержится незавершенность, потаенность смысла, который открывается всякий раз вновь и вновь тому, что стремится к его пониманию.

Имеющийся сегодня переводческо-интерпретативный ресурс в фарабиеведении пока еще удовлетворяет философов, но в перспективе необходимы поиски новых интерпретативных мето-

дологий, включение в них личностного контекста, потому что только личностно понятое и приобретенное знание становится знанием подлинным и событийным. О таком знании говорил в своих трудах интеллектуал аль-Фараби, поскольку оно способно не собирать человека из «фрагментов» бытия, а создавать его целостным, конституируя его как человека добродетельного.

Литература

1. Gutas D. Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society. London: Routledge, 1998. – 252 p.
2. Ат-Таухиди, Абу Хайан. Книга услады и развлечения. Восьмая ночь. Диалог логика с грамматиком. URL: iphras.ru/uplfile/smirmov/ishraq/3/38-frol.pdf (дата обращения 10.05.2020)
3. Hodges, Wilfrid and Druart, Therese-Anne, «Al-Farabi's Philosophy of Logic and Language», The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2019 edition), Eduard N.Zalta (ed.), URL <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/al-farabi-logic/>
4. Alsayed M.Aly Ismail. Hermeneutics and the Problem of Translating Traditional Arabic Texts. 2017. Cambridge Scholars Publishing. – 170 p.
5. Akasoy, A. (2011) Arabic texts: Philosophy, Latin Translations of // In: Lagerlund H. (eds.) Encyclopedia of Medieval Philosophy. Springer, Dordrecht.
6. Исаев А.А. перевод и переводимость философского текста // Вестник РГТУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2012, №17 (97). – С. 144-152
7. Азарова Н.М. Язык философии. Типологический очерк языка русских философских текстов XX в. М.: Логос; Гнозис, 2010. – 228 с.
8. Adamson, P. Arabic translators did far more than just preserve Greek philosophy. Oxford University Press, an Aeon Strategic Partner. <https://aeon.co/ideas/arabic-translators-did-far-more-than-just-preserve-greek-philosophy>

Аймухамбетов Тимур Талгатович
Заместитель заведующего кафедрой религиоведения
Евразийского Национального университета имени Л.Н. Гумилёва
Калемшиарие Балжан
Старший преподаватель кафедры религиоведения
Евразийского Национального университета имени Л.Н. Гумилёва

ТРАКТАТЫ АЛЬ-ФАРАБИ В КОНТЕКСТЕ ИХ АКТУАЛЬНОСТИ СРЕДИ МОЛОДОГО ПОКОЛЕНИЯ

В рамках подготовки будущих специалистов-религиоведов в Евразийском Национальном университете имени Л.Н. Гумилева особый акцент направлен на изучение трудов ученых-мусульман в общем, и трудов аль-Фараби, в частности. В особенности изучение данных трудов, написанных на арабском языке в контексте изучения данного языка в рамках образовательной программы.

В данном направлении в зависимости от модуля подготовки, обучающиеся изучают основные труды аль-Фараби. Но насколько они сейчас актуальны, и на сколько они интересны молодому поколению – отвечая на данный вопрос, мы провели анализ по данному вопросу.

Его научные труды имеют широкое воплощение в следующих направлениях: философия, медицина, музыка, история, математика [1, с.35]. И в каждое из этих направлений были активно использованы при подготовке религиоведов в нашем университете, например:

1. Философия – дисциплины Философия религии, Религиозная философия;
2. Медицина – дисциплины Проблема биоэтики в религии, Эволюция религии в современном мире, Мораль и религия.
3. Музыка – дисциплина Этика и эстетика.
4. История – дисциплины Введение в специальность, История религий, История свободомыслия и атеизма;
5. Математика – дисциплина Социология религии.

Соответственно виден охват изучения в различных аспектах трудов аль-Фараби. И для понимания и анализа поставленного нами вопроса, мы провели опрос среди обучающихся студентов 1-3 курса двух отделений. В общем было опрошено 67 студентов, которым были заданы два вопроса для раскрытия поставленной нами темы.



Диаграмма 1. Ответ на вопрос «Считаете ли вы труды аль-Фараби актуальными на данный момент»

По итогам ответов по данной таблице видно, что большинство респондентов данные труды считают актуальными и соответственно активно изучают их. Но есть определенная часть, которая считает, что его научные труды не везде проявляют свою актуальность и есть определенная часть которая считает, что данные труды актуальны только при сочетании современных научных достижений. И лишь небольшая часть респондентов считают данные труды неактуальными.

Данная картина в соотношении ответов была получена по причинам: труды аль-Фараби не просто часть материалов для изучения которых можно стать высококвалифицированным специалистом в своей области. Аль-Фараби и его наследие – является кладезь знаний для общетюркского сообщества и сообщества всех мусульман. Соответственно это становится дополнительным стимулом для изучения трудов аль-Фараби.



Диаграмма 2. Ответ на вопрос: «Какие научные труды аль-Фараби вам более известны»

Данная диаграмма подтверждает факт, что аль-Фараби и его труды в контексте философской и политологической направленности более известны, чем его труды в медицине. Также это можно определить по следующему аспекту:

Анализ трудов аль-Фараби в рамках философского и политологического направления есть обязательный элемент в процессе подготовки религиоведов ЕНУ имени Л.Н. Гумилёва, соответственно более глубокий анализ относится уже к добровольному желанию обучающихся [2, с.34].

Но при этом нельзя забывать, что и остальные направления изучаются при подготовке религиоведов в ЕНУ имени Л.Н. Гумилева. Различие в узнаваемости трудов аль-Фараби зависит от опрошенных респондентов, так как были опрошены студенты с 1 по 3 курс. И часть направлений трудов аль-Фараби будут ими изучаться только при переходе на следующий курс обучения.

Также немаловажным фактором в узнаваемости научных трудов аль-Фараби является кредитная система обучения. Ведь данная система подразумевает, что только 10% информации студенты получают во время занятий, а остальное остается на самостоятельное обучение. Естественно не все студенты прилагают максимум усердия при подготовке к каждому направлению по образовательной программе.

Подводя итог по результатам данных двух вопросов: мы пришли к следующему выводу. Научные труды аль-Фараби имеют широкое применение и актуальность в подготовке специалистов различного профиля. Также данные труды способны ответить на многие вопросы, которые являются актуальными на данный момент. И самое главное, немаловажный фактор, что труды данного ученого является нашим достоянием, которая является частью нашего культурного наследия [3, с.76].

Литература

- 1 Кейжу Д. Открытия, которые изменили мир: Как 10 величайших открытий в медицине спасли миллионы жизней и изменили наше видение мира. – 2011. – 28 с.
- 2 Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты – М.: Наука, 1987. – 496 с.
- 3 Ходжсон М. История ислама: Исламская цивилизация от рождения до наших дней. 2012. – 1484 с

ӘЛ-ФАРАБИДІҢ ӘЛЕУМЕТТІК-ЭТИКАЛЫҚ ІЛІМІНДЕГІ «БАҚЫТ» ЖӘНЕ «БАҚЫТҚА ЖЕТУ» ҰҒЫМДАРЫ ХАҚЫНДА

Әл-Фарабидің практикалық философиясы адам бақылауына тәуелдінің бәрін зерттемейді. Айталық, математика, музыка, геометрия, арифметика, оптика ғылымдары – бәрі адамның өнері мен еркі арқылы ізгі ниетті мақсат етумен туындалды. Бірақ олар теориялық философияда («әл-фалсафа ән-назарийа») зерттелінеді. Бұған басты себеп аталған теориялық ғылымдар заттарды адамгершілік нормаларына сәйкестігі жағынан, адамға бақыт әкелу, әкелмеу тұрғысынан қарастырмайды. Мұндағы басты мақсат – ақыл көмегімен білім жинақтау. Бірақ ғылымдарды орындау барысында бақытқа кенелу мүмкіндігі туындаса, олар практикалық философия құрамына енеді [1].

Теоретикалық философия ғылымының тамыр жаюына, көп салалы болып дамуына, адамзат санасының өркендеуіне алып келді, бірақ бұл аталғандардан адамзат бақытқа кенеле қоймады. Даму, материалдық байлықтың еселенуі, қалалар агломерациясы мен ондағы урбанизацияның өсуі тағысын тағылардың барлығы адамның бақыт туралы түсінік аясын тарылып, оған жету жолдарын шатастырып жіберді.

Фараби мұрасының ішінде өзінше үлкен орынға ие – ол Этика. Этика Фараби танымында жақсылық пен жамандықты ажыратуға мүмкіндік беретін, жақсылық, мейірбандық, қайырымдылық, бақыт ұғымдары жан-жақты талданатын ғылым.

Ортағасырлық ғұлама ойшыл, энциклопедист ғалым Әбу Насыр әл-Фарабидің философиялық шығармашылығындағы таным теориясын, интеллект туралы ілімін, әлеуметтік философиясы мен метафизика мәселелерін жан-жақты талдаған ғалым Айнұр Құрманалиеваның «Әбу Насыр әл-Фарабидің философиялық ілімі» атты оқу құралында ойшылдың бақыт немесе бақытсыздық мәселесіне деген қызығушылығы теориялық философияға қарағанда, практикалық философияда кең қамтылғаны айтылады. Адам еркі мен таңдау да практикалық философия, басқаша айтқанда, әлеуметтік таным шеңберінде бекіген. Бұл жердегі таңдау бақытты таңдау мен бақытқа баратын жолды таңдауды білдіреді. Практикалық философияның жоғарғы мақсаты, әл-Фараби бойынша, тек қайырымды нәрсені жасау, не қайырымды болу немесе бақытқа сілтейтін حرکتтің бәрін жасау ғана емес. Ең жоғарғы мақсат – адамның өзін-өзі лайықты ұстауы нәтижесінде бақытты болу. Әл-Фараби адам бақытын басты орынға қояды [1].

Философиялық анықтама бойынша бақыт – адамның өмір қызығы мен қуанышына, рахатына қана ғаттану дәрежесін танытатын этикалық ұғым. Әл-Фараби бақытты әр адамның өміріндегі алға қойған мақсаты ретінде түсіндірген, оның дүниетанымы бойынша адам осы дүниеде бақытқа жету үшін келген. Адам шынайы бақыттың не екенін біліп оны өзінің өмірлік мақсаты етіп, соған ұмтылып отыруы қажет. Бақыт көп мағыналы ұғым. Оның басты түсініктері: бақдәулет, қуаныш-рахат, жақсылыққа жету – даналық, өмірден өз орнын табу [2].

Бақытты болу әр адамның өз қолында деген пікірмен келісетін де келіспейтін де адамдар қатары табылады. Адамдар бір бірінен қолдау орнына көмек күткен жағдайда ол өздігінен бақытқа ұмтылмайды. Адамдар бақыт жолын өзі іздеп табуы керек және ол тазалық, адалдық, әділеттілік ұғымдарымен міндетті түрде байланыста болуы шарт.

Бақытқа жету жеке адамның этикасы мен өзі сияқты басқа адамдармен қарым-қатынас саясаты негізінде іске асады. Әл-Фараби қайырымдылықтарды ғақли және дианоэтикалық деп бөлген. Мұндағы ғақли формаларына даналық, ақылдың өткірлігі жатса, дианоэтикалық қайырымдылықтар әділеттілік, мырзалық, батырлық сияқты ізгіліктерді қамтиды. Бұл қасиеттердің барлығы адамның бойына туғаннан бітпейді, бірақ адам оларға бейім болып туылады. Адамның жетілуі бейімділік арқылы жүреді. Осы тұста әл-Фараби әдеттің себептестігін басып айтады. Адамның бақытқа жетуі қайырымдылық бастамаларын әдет арқылы дарытумен тікелей байланысты. Ұзақ уақыт бойы басқа біреудің бұйрығымен емес, өз еркімен жасалған ізгілік іс-әрекеттер адамның қайырымдылығын қалыптастырып, оның мінез-құлқын түзейді. Сол себептен, әл-Фараби әлеуметтануында әдет адамның құлқын негіздеуші фактор ретінде берілген. Адам бойындағы жақсы құлық – іс-әрекетті реттеуші, осы орайда адам «алтын орталықты» таба білуі тиіс. Белгілі бір нәрсені істеген кезде не шеттен шығып кетпеу, не кем жасаудан алшақ жүруі абзал [1].

Әл-Фараби өзінің бақытқа жету жайындағы еңбегінде теориялық ізгіліктерді айта отырып, адамның басына дарыған төрт түрлі нәрсеге халықтар мен қала тұрғындары қол жеткізсе, олар бұл

өмірде дүние бақытына, басқа өмірде алыс бақытқа жетер еді. Бұлар теориялық ізгіліктер, ойшылдық ізгіліктер, этикалық ізгіліктер және практикалық өнерлер [3]. Осы аталғандар ішінде этикалық ізгіліктер орны ерекше, себебі ол бақытқа жетелейтін басты фактор. Бақыт мәселесін зерттеу барысында екі ерекшелікке келіп тап боламыз. Біріншіден, бақыт – жан мен тән үйлесімділігін көрсететін ерекше сезім, ондай жетілушілікке ұмтылу – адамның өмірлік мақсаты. Екіншіден, бақыт дара жүрген адамға дарымайды. Бақыт бір-біріне қол ұшын берер жанашыр қоғам мүшелерінен құралған бірлестікте ғана етек жаяды. Адамдардың мұндай қауымдастығын әл-Фараби «Қайырымды қала» қабырғасынан табады. Ойшылдың шығармасындағы өзекті мәселе бүгінгі күннің қағидасы іспеттес. Қазір адамдар өз бойларын эгоизмге жеңдіріп жекелеген бақытты іздейді, ал бақыттың өз отбасыңмен, өз отаныңмен бірге жүретініне мән бермейді.

Сезім арқылы қабылданып, адам ақылында бейнеленген нәрсені адамға жеткізетін күш – әрекетшіл ақыл-парасат күші. Адамның бойындағы тумыстан бар бастамалары, сондай-ақ дүниедегі табиғи бастамалар оның дамуына жеткіліксіз. Өмір сүрудегі түпкі бақытты болу мақсатына лайықты жетілуі үшін адамға ақыл-парасат керек. Адам рухани жетілудің арқасында сондай жетістіктерге қол жеткізеді. «Адам ақиқатты іздеу процесі ретінде қоршаған ортаны тани отырып, әрқашан жетілу үстінде болу керек» [4]. Бақытты о дүниеде емес, осы дүниеде іздеген әл-Фараби адамның өз мақсатына жетуі, басты ізгілік болып табылатын бақытқа кенелуі адамның тек өзіне байланысты деген қорытындыға келеді. Әл-Фараби қозғаған тұңғығы шексіз ақиқат мәселесі әр кезеңнің өзекті тақырыбы болып қала бермек.

Әл-Фарабидің этикасы мен саяси философиясы, яғни әлеуметтік философиясы танымның ғақли және сезімдік сатыларынан бастама алып, таным қызметімен тығыз байланыста дамиды. Әл-Фарабидің әлеуметтік танымын сараптамас бұрын аталған қос сатылы ақиқатты тану процесіне тоқталу осы мақсаттан туындап отыр. «Танымның сезімдік сатысы, әл-Фараби бойынша, адамның сезім мүшелеріне сыртқы ортаның әсер етуімен байланысты, ал келесі саты – абстрактілі ойлауда шешуші роль ақылға беріледі», – деген.

Әл-Фарабидің қоғам туралы көзқарастары Платон, Аристотель ілімдерімен астасқан. Платон мемлекетті «азаматтық бірлестік» деп атаса, «Аристотель философиясында» әл-Фараби Аристотельдің «қаласын» «Азаматтық ғылымға» жалпыфилософиялық кіріспе ретінде берген. Әл-Фарабидің «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» трактатына сүйенсек, адамдар қоғамының пайда болуы біріншіден, қажеттіліктен, екіншіден, адамдардың өз еркімен қорғану мақсатынан туындайды. Бірінші жағдайда, адамдар жападан жалғыз жүріп, өз сұраныстарын қанағаттандыра алмайтындықтан бірігуге мәжбүр. Адамдар бір-біріне тартылып, сүйіспеншілікпен қауымдасқан деуге келмейді. Қажеттіктен туған қоғамдасуда күштеп біріктіру кең орын алады. Адам алдына қойған мақсатқа жетуде келесі біреулерді күштеп біріктіреді. Өздері басшы болып, екіншілерін басқарады. Екінші жағдайда, адамдар туыстық түп-тамырлары бойынша өз еркімен қауымдасып, жерлерін, елдерін қорғауға бекінеді. Мұндай қоғам мүшелері бір-біріне қан жағынан жақын болғандықтан, адамдардың бірігуі бір-біріне сүйіспеншілік, туыстық сезімнен туындайды.

Философия мақсатының орындалуы, әл-Фараби дүниетанымына сәйкес, ақыл-парасат күшінің меншігінде. Себебі «біз тамаша көркемдік тән болған кезде ғана біз бақытқа жететін болғанымыздан, ал тамаша көркемдік философия өнерінің арқасында ғана бізге тән болатын болғандықтан, осыдан лажсыз туатын қорытынды – атап айтқанда, біз философияны ақыл-парасат арқылы меңгереміз» [5].

Әл-Фараби философиясындағы бақыт түсінігінің Аристотель философиясымен біртектілігі бұрыннан бері дәлелденіп келеді, бірақ соңғы кездердегі зерттеулерге жүгінсек, әл-Фарабидің әлеуметтік-этикалық трактаттары мен Аристотельдің «Жан туралы» еңбегінде бақыт түсінігінің қарама-қайшы келетін тұстары кездеседі, бірінде бақыт – таза теориялық түрде болса, екіншісінде бақыт теориялық және практикалық іс-әрекет байланысынан туындайды.

Әл-Фараби еңбектерінде негізделген бақыт ұғымының жоғарыда аталып өткен ерекшеліктері зерттеушілер арасында таластар тудырды. Т.Дж.де Буур, Маджид Фахри, Фаузи Найяр, Лео Штраус сияқты әл-Фараби мұрасын зерттеуші ғалымдар әл-Фарабидің еңбектерінде бақыт түсінігінің таза теориялық негізін мойындаса, Лоренс Берман, Ф. Рахмани және т.б. бірқатар зерттеушілердің ойынша, әл-Фарабидің азаматтық ғылымдарға көп көңіл бөлуі адамның жоғарғы игілікке жетуі практикалық және теориялық жетілушілікті қажет етеді деген ойын дәлелдейді [1].

Бақыт мәселесін зерттеудегі және оның табиғи мәнін ұғынудағы талас тудырушылық тұстарын шешу үшін, әл-Фараби мұрасынан екі түрлі дәлел келтіруге болады, оның бірі – әл-Фарабидің тікелей бақыт мәселесіне арналған еңбектері, екіншісі – басқа мәселеге қатысты жанама түрде бақыт мәселесін қозғайтын еңбектері.

Бақытқа немесе саяси бақытқа практикалық өмірде, яғни ел басқару саясатында кемелдікке иелену арқылы жету ғалымның бір ғана шығармасы – Аристотельдің «Никомах этикасына» комментарийінде

берілген. «Азаматтық саясатынан» үзіндіде әл-Фараби қала тұрғындарының бақытын саяси өмірмен байланыстырғанмен, бақыт көптеген адамдардың бірге қол жеткізген ортақ жетістігі [3]. Трактатта бақытқа жету үшін саяси қызметтен басқа іс-әрекет түрлерін жоққа шығаратындай анық терминология жетіспейді. Сол себептен де саяси, не практикалық терминде қолданатын бақыт ұғымын дәлелдейтін осы бір ғана туындысын атай аламыз.

Әл-Фарабидің адам бақытын теориялық кемелдікке теңеген көзқарасы ғалымның «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарасы», «Интеллект [сөзінің] мағыналары», «Азаматтық саясат» трактаттарында берілген. «Әл-Мәдина әл-Фадилада» әл-Фараби бақытты білім арқылы кемелденумен теңестіреді: жан өзінің өмір сүруі үшін материяны қажет етпейтіндей дәрежеде кемелдікке жеткен жағдайда теориялық бақыт көрініс табады. Бақыт ұғымының дәл осындай түсіндірмесі «Рисәла фи әл-'ақльда» қолданылады, бұл трактатта адам интеллектісі денелік сипатын әрекетшіл ақыл-парасатпен байланысуы арқылы шеттетіп, оның бейматериялы күйі «шектік бақытқа» жетуге көмектеседі [4].

Бақыт түсінігін тек теориялық ізгілік ретінде дәлелдейтін көзқарасы ғалымның «Әс-Сийәса әл-мәдәниһа» трактатында көрініс тапқан. Трактатта көрсетілгендей, адамның әрекетшіл ақыл-парасаты кемелдіктің ең жоғарғы сатысына көтерілуіне септігін тигізсе, әрекетшіл ақыл-парасаттың осы деңгейі және сол сатыға адамның жетуі теориялық бақытқа кенелтеді.

Потенциалды интеллект актуальды интеллектке айналып, адам жоғары бақытқа қол жеткізеді. Әл-Фараби сөзімен айтар болсақ, «әрекетшіл ақыл-парасаттың әрекеті ақыл-парасатты жануарлардың, [адамның] қамын жеуде және соның өзінің қабілеті жететін жоғарғы дәрежеде оны жетілдіруге тырысуда, атап айтқанда, бақытқа жеткізуде. Мұның өзі адам, әрекетшіл ақыл-парасаттың сатысына көтерілуі арқасында жүзеге асады, ал бұл жағдай адам өзінің болмысына мұқтаж болмай, өзінен төмен тұрғандардың, мейлі бұл дене болсын, мейлі материя немесе акциденция болсын, өзінен төмен тұрғандардың ешбіреуіне мұқтаж болмай, денеден бойын бездіргенде болады. Сол кезде ол ылғи жетілген күйде болады» [5].

Адамзат жер бетінде тіршілік етуін жалғастырған сайын бақыт мәселесі де өзінің өзектілігін, Фарабише айтқанда актуальды интеллектін жоймақ емес. Бақыт ұғымын тек біліп, түсініп, тіпті қолдану сатылары да адамзатқа аздық етеді. Бүгінгі бағыт ұғымының спектрі анализді бен синтезді қажет етеді.

Әдебиеттер

1. А.Д Құрманалиева. Әбу Насыр әл-Фарабидің философиялық ілімі. – Алматы, 2006. – 132 б.
2. М.Бижанова. Әл-Фараби шығармаларындағы бақыт мәселесі. // Известия НАН РК. Қоғамдық ғылымдар сериясы № 5 / 2009. – 46-48 б.
3. Қасымжанов А.Х. Аль-Фараби. – Алматы, 1997. – С. 63.
4. 'Абд әл-Халид әл-'Алуджи. Әл-Фараби фи Ирак. – Бағдад, 1975. – С. 6
5. Әл-Фараби. Әлеуметтік-этикалық трактаттар. – Алматы: Ғылым, 1975. – 303 б.

ФАРАБИ АФОРИЗМДЕРІНІҢ ТӘРБИЕЛІК АСТАРЫ

Әбу Насыр әл-Фараби – дүниежүзілік мәдениет пен білімнің Аристотельден кейінгі «екінші ұстаз» және Шығыстың Аристотелі – атанған данышпан, философ, энциклопедист – ғалым, әдебиетші, ақын. Әлемге әйгілі ойшыл, философ, социолог, математик, физик, астроном, ботаник, лингвист, логика, музыка зерттеушісі.

Толық есімі – Әбу Насыр Мұхаммад ибн Мұхаммад Тархан ибн Узлағ ибн Тархан. Негізі – түрік. Әл-Фараби Түркістан өлкесіндегі Фараб жерінде туылған.

Жастайынан асқан зерек, ғылым-өнерге мейлінше құштар болып өскен Әл-Фараби алғашқы білімін туған жері Отырарда қыпшақ тілінде алады. Ол өсе келе өз заманының аса маңызды ғылым мен мәдениет орталықтары: Бағдат, Қорасан, Дамаск, Каир, т.б. шаһарларда болды. Сол қалаларда оқыды, еңбек етті. Шығыстың осы шаһарларында ол өз дәуірінің аса көрнекті ғалымдарымен, көркем сөз зергелерімен танысады. Олардан тәлім-тәрбие алады[1].

Әл-Фараби түркі тілімен қатар араб, парсы, грек, латын, санскрит тілдерін жетік білген. Ғылыми шығармаларын, өлең-жырларын өз дәуірінің рухани-ғылыми тілі саналған араб тілінде жазды. Оның екі жүзге жуық трактаттары белгілі. Ол көне заманның Платон, Аристотель, Гален сияқты ақыл-ой алыптарының шығармалары туралы көптеген трактаттар мен түсіндірмелер жазды. Сөйтіп, Фараби Шығыс пен Батыстың ғылыми қауымын грек философиясымен, логика ғылымымен, ежелгі мәдениет-імен таныстыруда зор роль атқарды.

Жоғары атап өткеніміздей, Фараби атсалыспаған, зерттеу жүргізбеген ғылым саласы жоқ деуге болады. Ол философия, логика, математика, тіл білімі, әдебиет теориясы, т. б. ғылым салалары бойынша қыруар көп ғылыми еңбектер жазды. Алайда, оның көптеген шығармалары ел арасында қолжазба күйінде тарап, бірте-бірте жоғалып қала берген. Фараби еңбектерінің кейбір тізімдері ғана сақталған. Ұлы ғалым еңбектерінің саны жөнінде нақтылы деректер жоқ. Десе де хаты өлмеген ғалымның бізге жеткен әрбір нақыл сөздері күні бүгінге дейін өзінің маңызы мен құндылығын жоғалтпаған, солардың ішіндегі құлағымызға сіңісті болып кеткендері[2]. Мысалы:

- Адамға ең бірінші білім емес, тәрбие берілуі керек, тәрбиесіз берілген білім адамзаттың – қас жауы.
- Адам мақсатына өзін-өзі жетілдіру арқылы жетеді.
- Білімді болу деген – жаңалық ашуға қабілетті болу.
- Ғылым адам санасына болмысы бөлек, ерекше ұтқыр ұғымдарды орнықтыру арқылы ғана терең ұялайды.
- Адамның басына қонған бақыттың тұрақты болуы жақсы мінез-құлыққа байланысты. Мінез бен ақылжарасса – адамгершілікұтады
- Мінез бен ақыл жарасса – адамгершілік ұтады.
- Сұлу саз жан сергітеді.
- Ақыл-парасат – адамның ойлауына, пайымдауына, ғылым мен өнердің қыр-сырын ұғуына, жақсы қылық пен жаман қылықтың ара жігін ашуына көмектесетін күш.
- Тәрбиелеу дегеніміз – адамның бойына білімге негізделген этикалық құндылықтар мен өнер қуатын дарыту. Осы аталған нақыл сөздерді тақырып жағынан жіктесек, төмендегідей:

мінез-құлық
адамгершілік тәрбиесі
ғылымға тәрбиелеу
мақсатқа жету жолдары
Ұстаз келбеті
Бақытты болудың жолдары

Әл-Фараби шығармашылығында және афоризмдерінде көрнекті орын алатын мәселенің бірі – тәрбие мәселесі. Тіпті, оқып-білім алу, ғалым адам болу мәселесін тәрбиемен тығыз байланыстырады. Мәселен, «Философияны үйрену үшін алдын-ала нені білу қажет» деген еңбегінде ол: «Ғылым үйренуге кіріспекші кісі... тәрбиелі, адамгершілігі мол, адал, қулық-сұмдықтан және басқа ағат мінез-құлықтан аулақ болуы қажет», – деп түйіндейді.

Қазіргі таңдағы білім беру жүйесінің ең негізгі қағидасы мен ұранына айналып кеткен» Адамға ең бірінші білім емес, тәрбие берілуі керек, тәрбиесіз берілген білім адамзаттың – қас жауы» деген атақты афоризмінің астарында «Тәрбие – тал бесіктен» деген халық даналығының ізі көрінеді. Яғни, бала тәрбиесінің өте күрделі процесс екендігін айқын ұғынуға болады. Тәрбиені қажет ету мәселесінің адамзат қоғамымен бірге келе жатқаны да талас тудырмайды. Өйткені өскелең ұрпақ ғасырлар бойында қалыптасып, жүйеленген тәлім-тәрбиені, тиісті тәсілдерді санасына біртіндеп сіңіріп, оны дағдыға айналдырып отырады.

Әл-Фараби жас ұрпаққа және жеке адамдарға тәлім-тәрбие беріп, еңбекке үйретіп, еңбек тәрбиесін беретін, ұстаздық жасайтын адамдарды өте жоғары бағалаған. Оның ойынша тәрбиеші адам – «мәңгі нұрдың қызметшісі». Ол барлық ой мен қимыл әрекетіне ақылдың дәнін сеуіп, нұр құятын тынымсыз лаулаған оттың көзі» деп ойларын түйіндей келе ұстаз да қала басшысы сияқты ел жетекші, халық қадірлісі. Медресе балаларды оқытып, тәрбиелесе, қала бастығы олардың ата-анасына өнеге көрсетеді, халықты ізгі қасиеттерге баулиды. Олай болса мұның екеуі де «сегіз қырлы, бір сырлы» қай жағынан да болса барша халықтан қош ілгері тұрған кісілер. Сондықтан бұл екеуіне де мынадай 12 түрлі қасиет сәтті қабысып келсе нұр үстіне нұр болғарын атап өткен:

1. Тән ерекше жетілген түрлі іс-әрекетті нәтижелі етіп орындауға ыңғайлы бейімболуы;
2. Нені болса да жақсы айырып, тез тұжырымға келе алатын;
3. Өзінің түсініп, сезгенін көріп, білгенін есіне жақсы сақтай алатын;
4. Көрегенойлы, талғампаз, ақылдыадамболуы;
5. Ойынанық, дәлбереалатын, көркемсөйлейалатыншешен;
6. Ілім-білімді, оқу-ғылымдыжантәнімен, ұңғыл-шұңғылынақыл-ой жұмысыныңүлкенбейнетін тек ләззатсанайтынадам;
7. Қайда жүрсе де өте ұстамды;
8. Өтірік-өсекті, мылжыңдықтыжеккөріп, шындықты, әділдікті бар ынтасыменсүйебілу;
9. Өркеуделі, жан мен арынбірдейкіршіксізұстайтынадам;
10. Мал-мүлікке, дүние-жиһазға, мәнсіз ұсақ тіршілікке қызықпау;
11. Табиғатынанәділ, шынайы, шыншыл;
12. Басқаға дау, өзіне де қиянатқыңыр-қиқарболмай, әркезшешімгекелеалатынбайсалдығы мен батылдығықатаржүреалатын, қорқыныш пен үрейгежолбермейтінадам;

Осылайша, бабамыз әл-Фараби өнегелі ұстаз бен әділ билеушіге ортақ 12 қасиетке мән береді де, тәрбиеге көнбейтін, жөндеуге, түзетуге болмайтын жас болмайды. Тек ретін тауып үйретуден, баулудан жалықпау керек. «Жаман қылық – ол жан ауруы. Бұл ауруды кетіру үшін тән ауруын емдеуші дәрігерге ұқсауымыз керек», – дейді ғұлама. «Бақытқа жету жолы» атты трактатында жастарды батырлық, жомарттық, қайырымдылық, қанағаттылық, шешендік, доспейілділік, т.б. қасиеттерді қалай тәрбиелеу қажеттігі жайлы нақты баяндайды.

Бірде әл-Фарабиден: «Егер Аристотель заманында өмір сүргенінде, оған кім болар едің?» – деген сұраққа, «Оның ең сүйікті шәкірті болар едім» – деп жауап береді. Логика және басқада ғылым саларында алғаш ой қозғаған, жетпіс тілді меңгерген ғұлама ретінде әлемнің бірінші ұстазы атағын ұсынғысы келетін ғалымдарға Фарабидің осы сөзі үлкен тосқауыл болды. Қарағанды қайран қалдыратын ғалымның дәл осы қарапайымдылығы мен қанағатшылығында өз сөзіне дәлел болатын тәрбиенің қайнар көзі жатқандай.

Бұдан түйіндейтініміз жақсы мінез-құлық пен ақыл күші болып, екеуі біріккенде – бұлар адамшылық қасиеттер болып табылады. Қасиеттер дегенде біз әрбір нәрсенің игілікті жағы, соның өзінің және оның әрекеттерінің абзалдығына және жетілгендігінде деген мағынада айтқымыз келеді. Егер осы екеуі бірдей болып келсе, біз өз бойымыздан және өз әрекеттерімізден абзалдық пен кемелділікті табамыз және қайырымды адам боламыз: біздің өмір бейнеміз қайырымды, ал мінез-құлқымыз мақтаулы болады!

Жоғарыда атап өткеніміздей, адам тәрбиесінің және іс-әрекетінің мақсатқа сай жүруінің табиғат пен адам бірлігінде маңызы зор. Өмір сүретін табиғи заттар және қасиеттер адамның түйсігіне, ақыл-ойына әсер етуі арқылы өзін қоршаған ортаны танып-білуге көмектеседі. Осылайша танм тұрғысында белгілі бір білім жүйесін қалыптастыру керек екендігін әл-Фараби өз ілімдерінде дәлелдеп көрсетеді.

Егер бір нәрсенің өмір сүруін қажетті ететін себеп белгілі болса, онда сол нәрсенің өзі де белгілі. Себептер ретімен орналасқан уақытта соңғылары себепті тізбек ретінде жеке-дара нәрселерге жетеді. Осылайша, бірінші себептің айқындылығы арқасында бүкіл жалпы мен жеке-дара нәрселер анық болады [3,170-б]. Осы тұрғындан қарастырғанда кемел адам деңгейіне жету жолындағы ең маңызды бағыт өзін-өзі табу, өзін-өзі тәрбиелеу.

XI ғасыр бұрын Фараби өз сөзінде «Адам мақсатына өзін-өзі жетілдіру арқылы ғана жетпек» деп айтып кеткен. Расында, шын асыл өзінің жарқырауын еш тоқтатпақ емес. Арада мыңжылдық өтседе, осы ұстанымның күннен күнге маңызы артпаса, кеміген емес. Дәл бүгінгі ақпараттың легі желден асып түсетін кезеңде түрлі мотивациялық тренингтер мен психологиялық курстардың көбеюі осыған дәлел. Қым қуыт тіршіліктің қазанында қайнап жатқан адамзат баласының өсуге, өзгеру, жетілуге арқылы ғана дегеніне жете алатын мойындайды.

Бір адам өз бойындағы берекесіздіктен, екінші біреу-тұйықтықтан, үшіншісі – орынсыз артық мінезінен арылғысы келеді. Бұл үшін ол жоспар құрып, оған қажетті әр түрлі іс-әдістер шараларымен белгілейді. Әрине, бұл белгілі жүйемен жүргізілсе, нәтижесіз болмайды. Абайша айтқанда «Кісінің игілікке жету жолы өзіне өзі ұдайы есеп беруінен, өзін-өзі аңғара, байқай алу, өзінді тізгіндеуді үйренуден басталады».

Ал үйренуге келгенде еш уақытта қоршаған ортамыздан ажырап кете алмасымыз анық. Адам адамнан үйренеді. Адам адаман жиренеді. Бәрі сабақ. Біреу бойындағы білгенін кәдеге жаратады. Енді біреу жинап алып, тарата алмай қор болады. Ал қор болуына не себеп? Себебі, білгенінің бәрін тарата алмасаң, өзінің қазына сандығың болып тұра береді. Әрі қарай ізденбейсің. Ал өмірдің тылсым сырлары үздіксіз ізденісте жүретін адамға ғана құпиясын ашады. Сондықтан, мен таңғалатын дүние қалған жоқ дейтіндер баршылық. Ал кей адам үнемі таңғалып отырады. Себебі қазына сандығын уақытылы босатып, уақытылы толтырады. Демек нағыз ақылы мен жүрегі үйлесім тапқан білімді кісі өзін жетілдіре отырып, айналасын нұрландырып отырады.

Қазіргі таңда жауыннан кейінгі саңырауқұлақтай қаптап кеткен жеделдетілген психологиялық тренингтер мен мотивациялық сабақтар, бір айда «кемел адам» жасап шығатын «сиқырлы курстардың» көбейгені жасырын емес. Десе де, санамызды ояту, өзіндік менімізді қалыптастырып, жан дүниеміздегі тереңде жатқан тұныққа бойлай алу үшін үлкен ыждахаттылық пен табандылық керек екенін ескеруіміз керек. Кейдебіз бойымыздағы пенделік әлсіздіктен, қайратсыздықтан, шыдамсыздық қасиеттеріміздің әсерінен жылдам жетістікке жылдап жету, биік мақсаттарды тез бағындыруды көздейміз. Соның нәтижесінде өзімізді жетілдіреміз деп жүріп, өзгенің қанжығасын қалай майлап бергенімізді өзіміз түсінбей қаламыз.

Бір күні әлде кім Әбу Наср әл-Фарабиге тамаша болып толыса піскен алманы көрсетіп, сауал қойыпты: «Осы алманың бітім-болмысындағы жақсы қасиет не? Түсі ме, шырыны ма, дәмі ме, әлде бітімі ме?» Сонда әл-Фараби: «Бәрінен де оның ұрығы тамаша. Өйткені, осы алманың өзі сол ұрықтан өсіп шыққан және одан бүкіл бақ пайда болды ғой!» – деп жауап берген екен.

Бұл жердегі ғалымның пікірінше, кез келген нәрсенің шегі болады, ол шектен еш нәрсе де шығып, асып кете алмайды. Мәселен батырлықтың шегі тарих, кез-келген батырлық тарихтан асып, немесе озып кетпейді, оның ұясы – тарих. Сол сияқты жалған әдетте қоғамнан, уақыттан асып кетпейді, қоғам қажеттіктері, уақыт, заман талабы шынайы мінезді талап етеді, уақыты келгенде ол айқындалып отырады. Яғни жетілу жолында шектен тыс берілу ізгілік пен жетістікке алып баратын тура жол емес.

Ұлы ғалым нағыз гуманист ретінде адам ақыл-ойының жан-жақты дамып, табиғат пен қоғам сырын толық ашуы мүмкін екеніне кәміл сенеді, адамзат қоғамындағы барлық мәселелерді шешуге қабілетті ең басты күш – ақыл-парасат деп біледі. Фараби философиясындағы адамның танымдық қабілеті ерекше қойылады. Оның пікірінше, тек адамға ғана дүниені тану құштарлығы тән, ал дүниені тану үшін адам әуелі өзін өзі танып үнемі жетіліп отыруы шарт. Осылайша қоршаған ортамен үйлесім таба білген адам өзін бақытты сезінеді.

«Бақыт» ұғымына аса ден қойған ғалым «Бақыт – әрбір адам ұмтылатын ұлы мақсат» екендігін атап көрсеткен. Оған тек білім мен игілік нәтижесінде ғана жетуге болады, ал ондай мүмкіндік қайырымды қала тұрғындарында көбірек болатындығын дәлелдейді. Бақытқа жетудің маңызды шартын, әл-Фараби адамның әрекетті таңдау және осы істеген әрекеттің өз ырқына негізделуінде. Әл-Фараби адам ырқының еркіндігіне, жақсы мен жаманды еркін таңдауына көп маңыз артады. Ерік еркіндігі жан парасаттылығымен анықталады және ол тек адамға тән, адамдағы ізгілікті қалыптастыратын және күшейтетін қажетті шарт дей келіп, тек бақыт туралы нақты білімі бар, оған жету жолдарын айқын білетін, соған сәйкес әрекет жасайтын қауым ғана қайырымдылыққа икемді екенін ескерткен.

«Бақытқа жету жолдары» еңбегінде «бақыт дегеніміз игіліктердің ішіндегі ең қадірлісі, ең үлкені және ең жетілгені» деп атап көрсетеді және әр адамның оған толық құқығы бар дейді. Ал ондай

құқыққа ие болуға қайырымды қала тұрғындарының ғана мүмкіндігі бар, сондықтан да қайырымды билеушілер билеген қала тұрғындары ғана бақытқа жете алатындығын айтады. Мұндай қалалардың басқа қалалардан басты айырмашылығы және негізгі белгісі жоғары тәртіп пен оның тұрғындарының мәдениеттілігі, сыпайыгершілігі және билеушілерінің қайырымдылығы, ақыл-парасаты. Сондықтан, әл-Фараби бұндай қалалардың өмір сүруі өзінің білгірлігі мен ұстамдылығына толық жауап бере алатын билеушіге тікелей байланысты деп тұжырымдайды.

Байқағанымыздай, Фараби нақыл сөздері бірінен бірі туындап, бір-бірін толықтырып өрбіп отыратын жүйелі ілім іспетті. Қазіргі жаңартушылық пен жаһандануға тап келіп отырған еліміз бен халқымыз үшін болашаққа дұрыс бағдар ұстануда өткеннің өсиетінен тәлім береді. Әсіресе, бүгінгідей мәдениеттер мен өркениеттер қиоласқан заманда дәстүрлі дін мен мәдениеттің қазбаланып, оның кей тұстарының қайта бағамдалуы, қараңғы түнде бағдар көрсететін темірқазықтай болған ойшылдарымыздың асыл сөздері мен дүниетанымын қайта пайымдау осы заманның өзекті мәселелерінің бірі.

Әдебиеттер

1. Қазақстан ұлттық энциклопедия 1 том. А-Ә, 20-22 б.
2. Абдихаева Ф., Балабеков Е. Тәрбие жүйесіндегі музыканың алар орыны туралы Әл-Фарабидің ой-пікірлері. // Ғұлама. Ойшыл. Ұстаз. (Әл-Фарабидің 1130 жыл толуына арналған халықаралық ғылыми-теориялық конференцияның материалдары). –А., 2001.
3. Ғабитов Т., Құрманғалиева Ғ. Әлемдік философиялық мұра. 4 том. Әл-Фараби мен Ибн Сина философиясы. – Алматы: Жазушы, 2005. -156-157б.

ТРУДЫ АЛЬ-ФАРАБИ В БОРЬБЕ С РЕЛИГИОЗНЫМ ЭКСТРЕМИЗМОМ И ИСЛАМОФОБИЕЙ

Абу Наср аль-Фараби (870-950) был одним из образованных людей не только на мусульманском средневековом Востоке. Он также является и великим ученым мирового значения. Значение его философии в том, что он, не отрываясь от религии (без догматов, чисто на вере в Бога), сумел создать новую неаристотелевскую философию. В то же время, аль-Фараби и другие философы осуществив перевод работ древнегреческих ученых, сумели сохранить и возродить их, в то время, как в той же Византийской империи под давлением православной церкви старались скорее избавиться от них.

Некоторые ученые и аналитики, а также крайне исламистские круги пытаются аль-Фараби и других арабоязычных ученых средневековья обвинить их в мутазализме – в некоем заблудшем сектантстве. Но сначала следует определить, что такое мутазализм. Итак, мутазализм – это философское течение в исламе с пятью основами: 1) божественная справедливость с человеческой свободой и позитивными действиями Всевышнего; 2) строгий монотеизм с отрицанием вечности божественных атрибутов; 3) обещание наградой и наказание за грехи; 4) промежуточное состояние (перестает быть мусульманином, но не становится неверующим); 5) помощь и содействие в торжестве добра и борьбы со злом. [8]

Есть ли элементы мутазализма в философии аль-Фараби? Появление мутазализма определенно предшествовало появлению аль-Фараби на научной арене, а затем параллельно развивался в эпоху, когда он жил. Он вполне мог быть знаком с представителями багдадской и басрийской школ мутазалитов, но при этом он вряд ли воспринимал их идеи, поскольку его философские рассуждения и анализы отличались глубиной мыслей, а кроме того противоречили принципам мутазализма, которые больше касались религии нежели науки. Мутазализм в переводе с арабского означает уединение и отшельничество, т.е. деятельность мутазалитов начиналось с аскетизма. Мутазализм – это теологическая наука, но с некоторыми рационалистическими идеями и подходом. К тому же, принцип строгого Единобожия (или монотеизма) требовал отказа от народных и традиционных элементов как некие элементы доисламского язычества. Но при этом, человек сам является творцом своей деятельности без вмешательства Бога (принцип деизма). Как видим, принципы мутазализма определенно противоречат друг другу. Поэтому, аль-Фараби никак не мог относиться к числу мутазалитов, и он оставался философом-перипатетиком.

В целом, в средневековом мусульманском мире философия воспринималась не как наука в современном понимании. Философия в средневековом мусульманском понимании означал совокупность всех наук с рационалистическим подходом. Так, философ мог быть одновременно математиком, астрономом, историком, поэтом и т.п. Безусловно, что у всех ученых средневекового мусульманского Востока Бог будучи Абсолютом является Первопричиной и Началом всего. Тем не менее, за более научный подход эти ученые были не без нападок со стороны религиозных фанатиков и более ортодоксального духовенства. Но причины нападков были не в неприятии идей, а в угрозе их политической власти, которую они могли потерять при росте развития науки и народного образования.

Аль-Фараби видел близкую связь между философией и религией. Но при этом он исключал мистику из своего подхода. В этом у него проявлялось отличие от суфистов. Тем не менее, его в определенной степени можно было бы отнести к суфистам, но без мистики. Дело в том, что в его учениях наблюдаются элементы не только древнегреческой философии, но и тюркской философии тоже.

Если вполне понятно с аристотелизмом в философии аль-Фараби, то как можно проследить его тюркский подход? Аль-Фараби, как известно, происходил из тюрков. В арабском мире он именовался аль-Фараби Ат-Турки. В своих философских воззрениях он опирался не только на труды Аристотеля, но также и Платона и некоторых других. Как диалектик он брал самые позитивные (на его взгляд) и подходящие учений, соединяя их в один комплекс. «Согласно аль-Фараби, чтобы познать истину, необходимо учитывать противоположности, содержащиеся в бытии». [6, 75] И он впитывал в себя не только античную философию, но и в определенной мере и тюркскую философию. В частности, говоря о пантеизме, сразу найдутся аргументы, что он следовал из античности. Но этот момент становится спорным, поскольку древнетюркская философия тоже была пантеистичной. Действительно, как античный, так и древнетюркский пантеизм имел языческую основу. В целом, пантеизм рассматривается как переходная ступень от политеизма к монотеизму. И аль-Фараби это весьма осторожно и тонко излагает.

В частности, он описывает движения небесных тел, но при этом Первопричиной их активности является Бог. [1, 248] Исходя из этого, можно сделать вывод, что Бог присутствует в этих небесных телах, а значит и в живой и неживой природе. А это в свою очередь показывает, что по аспектам пантеизма аль-Фараби сходиллся с суфиями, но при этом продолжал отрицать мистицизм.

Если мусульманские теологи и суфий произноса имя Бога, больше говорили о потустороннем мире (рай и ад), то аль-Фараби больший акцент делал на практическую жизнь на земле (заземленность), с данными природы (ландшафт) и стремления человека к совершенству. [7, 129] При этом, он конкретизировал природные человеческие способности: «Каждый человек может быть от природы наделен такой силой души, которая побуждается к совершению действий, связанных с той или иной добродетелью или с тем или иным свойством легче, чем к совершению противоположных действий». [2, 318] Эти природные действия человека применимы как в созидании, так и в разрушении. В целом, природу аль-Фараби рассматривает отдельно: «Предметом изучения науки о природе является естественное тело, его виды, его индивидуальные признаки». [4, 141]

Говоря об аль-Фараби как философе и многогранном ученом, здесь нельзя не назвать других ученых средневекового мусульманского Востока – Абу Мухаммед Аль-Хорезми, Абу Райхан Бируни, Абу Али ибн Сина, а также Абу Юсуф Аль-Кинди, Абульвалид ибн Рушд, Абу Зейд ибн Хальдун и другие. Философами были также и поэты средневекового мусульманского Востока – Абу Абдулла Рудаки, Омар Хайям, Ходжа Ахмед Яссави, Юсуф Баласагуни, Низами Гянджеви, Махмуд Кашгари, Шамсуддин Хафиз, Муслихиддин Саади. Алишер Навои. В то же время, некоторые философы также были немного поэтами. Учения философов и идеи поэтов мусульманского Востока являются достойным ответом против религиозных экстремистов и исламофобов, что являются актуальными вопросами науки, просвещения и образования.

При анализе работ Аристотеля аль-Фараби подчеркивал: «Искусство диалектики есть искусство, посредством которого человек приобретает способность вырабатывать силлогизм из общепринятых посылок для опровержения любого состояния общего тезиса...» [3, 362] Среди ученых средневекового мусульманского Востока аль-Фараби сумел не только выявить, но и поддержать и продолжить системность взглядов Аристотеля, наполняя их новым содержанием и подходом. При этом он был единственным, кому удалось диалектически соединить противоположные тезисы.

Если у мутазалитов принципы также были взяты из разных категорий, то они противоречат в некоторых аспектах. Например, если исламский богослов Абу Ханифа считал и допускал существование народных традиций в вере в Бога, если они не противоречили Корану, то мутазалиты напрочь такое опровергали, что делает их в данном аспекте схожими с современными ваххабитами и салафитами. Аль-Фараби сумел соединить и внедрить общечеловеческие ценности в мусульманскую культуру с помощью диалектического подхода. При внедрении ислама в среду тюркских кочевников тюркская элита годами и веками также использовала диалектический подход, при котором тюркские тенгрианские традиции не противоречили бы исламу. И это во многом удалось сделать поэту-суфию и философу Ходжа Ахмеду Яссави. Аль-Фараби также со своей стороны, что вполне допустимо, отражает тюркскую философию в своих философских трактатах.

Таким образом, в 21 веке, в период информатизации и цифровизации труды Абу Насра аль-Фараби остаются актуальными не только в философской мысли, но и также имеют историческое и политическое значение в борьбе против религиозного экстремизма с одной стороны, и нарастающей исламофобии с другой. При этом методологии и подходы, выработанные аль-Фараби, вполне способны отразить удары различных псевдомусульманских религиозных сект.

Литература

1. Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970
2. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973
3. Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. Алма-Ата, 1985
4. Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты. Алма-Ата, 1987
5. Аль-Фараби. Трактаты о музыке и поэзии. Алма-Ата, 1993
6. О логическом учении Аль-Фараби. Алма-Ата, 1982
7. Социальные, этические и эстетические взгляды Аль-Фараби. Алма-Ата, 1984
8. <https://w.histrf.ru/articles/article/show/mutazality>

ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ АБАЙ ШЫҒАРМАШЫЛЫҒЫНДАҒЫ ҮНДЕСТІК

«Әл-Фараби мен Абай» тақырыбын зерттеумен ұзақ жылдар шұғылданушы ағамыз Ақжан Машанов екі ойшылдың арасын тарихи сабақтастықпен жалғастырушы Әл-Фарабидің философия, музыка, жаратылыстану ғылымдары туралы трактаттарына көп зер салған діншіл – мүсілім Шахабуддин Маржани деген пікірге келеді. Маржанидің тікелей шәкірттері Абайға, Ахмед-Риза медресесінде дәріс берген. Соған байланысты Абайдың Маржаниді көп оқығандығы туралы мәліметтер бар. Сол мәліметтерді келтіре отырып, Машанов былай дейді: «Абай жаңа заманда қайтадан адамдық туын көтереді. Сөйтіп, Ш. Маржани арқылы әл-Фараби тапқан дана Абай өзінің философиялық ғылыми қағидасын тұжырымдауға ұлы бабасынан тағылым алды деп нық айта аламыз» [2, 92 б.]. Шындығында, әл-Фараби мен Абай дүниетанымындағы кейбір ой-пікірлер сабақтастығына салыстыра қарағанның өзінде-ақ белгі беріп тұратын пікірлер баршылық.

Әл-Фараби мен Абай шығармаларындағы пікір сабақтастығын іздегенде ең бірінші екі ойшыл көп мән беретін жан қуаты немесе Абай сөзімен айтқанда өзін-өзі танымақтық деген түсініктер көңіл аударарды. Адамның өзін-өзі тану жөніндегі пікірлер философия ғылым ретінде, ой жүйесі ретінде бөліне бастаған кездерден бастап-ақ пайда болды. Ұлы ғұламдардың ешқайсысы да бұл мәселені аттап өте алмады. Себебі, адамзат тарихында философияға қаншама анықтама берілгенмен оның негізгі зерттейтін, зерделейтін заты адам, адам өмірі, оның басқа да табиғаттан ерекшелігі және тағы басқа адамға байланысты мәселелер болды. Әрине, әл-Фараби де бұларға ерекше көңіл бөлді.

Адамның өзін-өзі тану жөніндегі пікірлері қазақ топырағында арғы заманда әл-Фараби, соңғы дәуірде Абай ғана бұл мәселеге терең бойлап кіре алғанын көрсетеді. Абай қара сөзінде «жан құмары», «жан қуаты», «жан азығы» және де осы іспеттес философиялық сарындағы ойларын зерделегенде «жан қуаты деген қуат бек көп нәрсе, бәрін мұнда жазарда уақыт сиғызбайды» деп ескертуінде ерекше себеп бар. Бұл пікірде Абайдың өзін-өзі тану жөніндегі ілімнің арғы-бергі тарихымен таныстығы байқалатындығы былай тұрсын, өз тарапынан сараптамақ болған пікірлерін кең түрде көсіле еркін жазып, оқушыларына молынан, тереңінен жеткізе алмағанына өкінетіндей сарын бар.

Жан қуаты жөнінде әл-Фараби келтіретін философиялық түсініктер Абайдың жетінші, он жетінші, жиырма жетінші, отыз жетінші, қырық үшінші қара сөздерінде дәл сол түпнұсқада немесе қазақи ұғымға сай балама сөздермен берілуі кездейсоқ жағдай емес. Жалпы Абайға тән қасиет, ол басқа философтар мен ғұламалар қолданған ұғымдарды қаз-қалпында қолданбай, көп жерде өз заманындағы оқырмандардың пайымына, ой-өрісіне лайықты, ана тілдегі баламалы сөздерге еркін де, батыл ауыстырып отырғаны.

Абай шығармаларында (он төртінші, он жетінші) қара сөздерінде арнайы әңгіме болып, көп қарастырылған ақыл, қасірет, жүрек туралы философиялық мағынадағы ойларының бастау көздерін әл-Фарабиден кездестіреміз.

Абай он жетінші қара сөзінде ақыл, қасірет, жүрек туралы пікір білдіргенде: «Осы үшеуің басынды қос, оның ішінде жүрекке билет, – деп ұқтырып айтушының аты ғылым екен. – Осы үшеуінің бір кісіден менің айтқанымдай табылсаңдар, табанының топырағы көзге сүртерлік қасиетті адам – сол. Үшеуің ала болсаң, жүректі жақтадым. Құдайшылық сонда, қалпыңды таза сақта, құдайтағала қалпыңа әрдайым қарайды деп кітаптың айтқаны осы – депті «[1, 167 б.]. Осы жердегі Абай сілтеп отырған ғылымы қай ғылым, кітабы қай кітап? – деген сұрақ туады. Біздің ойымызша, ол ғылым – философия ғылымы, ол кітап әл-Фарабидің «Ізгі қала тұрғындарының көзқарастары туралы трактаты». Осы еңбекте жан деген түсінік өсімдік жаны, хайуан жаны, адам жаны болып бөлінеді. Адам жанына талдау жасағанда, жүрекке үнемі шешуші мән беріліп, ереше дараланып көрсетіліп отырады. Жан қуаты тарабындағы танымға бұлайша қарау Аристотельден бастау алған перипатетиктер мектебіне тән нәрсе. Бізге қажетті әл-Фараби мен Абай ой іліктестіктері. Әл-Фараби: «Жүрек басты мүше, мұны тәннің ешқандай мүшесі билемейді. Бұдан кейін мый келеді. Бұл да басты мүше, бірақ мұның үстемдігі бірінші емес» [3, 289 б.] десе, Абай: «Сонда ғылым үшеуінің сөзін тындап болып айтыпты... Сен үшеуің басынды қоспақ – менің ісім, – депті. – Бірақ сонда билеуші, әмірші жүрек болса жарайды. Ақыл сенің қырың көп, жүрек сенің көп қырыңа жүрмейді» [1, 166 – 167 бб.]. Осы сөздерден екі ұлы ойшылдың да жүрек жөніндегі танымдарының негізгі бір екенін, тек баяндау жолы өзгешелеу екенін байқаймыз. Екеуі де өз таным-түсініктерінде жүрекке шешуші мән-мағына берумен қатар оны бүкіл ізгілік, рахым, шапағат атауларының қайнар көзі, тұрақты мекені деп таниды. Абай аса көп бөлетін адамгершілік

философиясы осы танымға сүйенеді, негізделеді. Бұл философия әл-Фарабидің ең бастысы әлеуметтік трактатындағы адамның жеке басының ең кемелденген үлгі – өнегесі жайлы танымының негізіне дөп келеді. Өзі армандаған асыл мұраты – «адам болам десеңіз» қағидасын да ақын осы жүрекке әкеліп тіреді. Абай түсінігінде әділет шапағаттың шығар көзі – жүрек болғандықтан: «жақсылыққа елжіреп еритұғынмен, жаманшылықтан жиреніп тулап кететұғынмен, әділет, нысап, ұят, рахым, мейірбаншылық дейтұғын нәрселердің бәрі менен шығады, менсіз осылардың көрген күні не?» – деп қасқайып тұрады. Сонымен Абай танымында ақыл да, қайрат да, екеуі де жүректің ізгілікті ісіне ғана қызмет етуге борыштар. Абай жүректің туын көтеріп, оған зор мән бергенде, оның адамгершілік мағынадағы тетігіне сүйеніп отырады. Абайдағы осы ойдың да негізін біз тағы да әл-Фарабиде кездестіреміз. Себебі, әл-Фараби ақыл жүректің ізгілікті көздеген әрекетіне ғана қызмет етуі тиіс деп білгендіктен: «жүректің ізгі ниеттерін жүзеге асыру ісіне қызмет ету тек қана мыйға тән қабілет» – деп жазып, қайтара ескертеді [3, 290 б.]. Екі ойшыл философиясындағы мұндай сабақтастық кездейсоқ нәрсе емес, бұл дүниетанымдағы, көзқарастағы өзектес келген бірліктің негізінде жатыр.

Осындай тікелей өзектестіктерден басқа әл-Фараби мен Абай арасында жанама сабақтастықтар да аз емес, үндестік көп жағдайда қоғам және адам мәселелерінде аңғарылып жатады. Әл-Фараби философиясында, саяси ғылымында (илм-ал мадания) мемлекет басқарудың екі түрі болады, бірі – шын бақытқа жеткізсе, екінші түрі – жалған бағытқа душар етеді. Өкімет басында дана, қарапайым, әділ басшы болуы тиіс. Осындай адам ғана барша халықты бақытты тұрмысқа бастай алады. Бақытқа жетудің басқа жолдары – ғылым мен тәрбие. Абай да патшалық әкімшіліктің құйтырқы саясатынан әбден мезі болып, оларға артқан үміті ақталмай, өмірінің ұзағын елін, халқын білімге, ғылымға, тәрбиеге құштарландырам деп көп әрекет жасаған кісі.

Адам бақытын тек жер бетіндегі ғұмырынан табады, о дүниеге, екінші мүмкіншілік деген болмайды. Бірақ жақсы істер өлмейді, жақсы адамның аты мәңгі жасайды. «Жақсының аты қалады, ғалымның хаты қалады» деген өнеге сөз, даналықтың басы Майқы биден бастап, әл-Фараби, Баласағұн, Иассауи, Абай сынды данышпандардың бәрі құптап, қайталап өткен өмірлік қағидасы.

Адам көп нәрсеге мұқтаж болғандықтан өзіне керегін қоғамдасқан ортадан ғана таба алады. Жеке жан иесі адамдар бірлестігінің арқасында ғана жетіліп, өз қабілеттерін шындай түседі. Осыдан келіп олардың әлеуметтік мәні қалыптасады – деп атап көрсетеді әл-Фараби атамыз. Әл-Фарабидің саяси мұраты – оның мемлекеттерді «ізгі және мешеу» – деп бөлгенінен көрініп тұр. Соңғысына біліктілік пен мәдениет жетіспейді, сондықтан олар ағартушылық іске мұқтаж, олардың бақыт туралы түсініктері де өз деңгейінде. Олар үшін бақыт дегеніміз – тән сұлулығы, байлық, мансап, билікке ұмтылу, нәпсі құмарлық.

Ал бақытсыздық – ауру, кесел, індет, кедейшілік, сүреңсіз тіршілік. Ізгілікті қаланың тұрғындары бақытты басқаша түсінеді. Олар – жеке бастың игілігі емес, жақсылық, мейірім, әділеттілік, өзара көмек үстем болған қоғамдық игілік. Ондай қаланың, мемлекеттің басшылары ақиқатқа жүгінетін, дегдарлыққа, ар-ұятқа, обал-сауапты, имандылықты шын ниетімен мойындайтын философияшыл ғұламалар болуға тиіс. Себебі үйлесімділікке, әсемділікке қалай жетудің жолдарын, философия ғана нұқсап, бақытқа бастай алады. Абай қара сөздерінің біршамасында қозғалатын өзекті әңгімелер осы әл-Фараби түсініктерінің ауқымында. Арабтық – мұсылмандық рухани дүние әл-Фараби мен Абай үшін бірдей бастау, олардың арасын жалғастыра арқау, үндестік, кейбір пікірлерінің бір-біріне тіл қатып тұрғандығы сабақтастық болғанын дәлелдейді.

«Әл-Фараби этикалық ойларының дамуының бастауы болып табылатын негізгі проблема – бұл сұлулық пен бақытқа жетуі...» [4, 152 б.]. Атақты философ А.Қасымжановтың әл-Фараби туралы айтқан бұл сөздерін, академик Ә.Марғұлан Абайға келтіреді. Абай мұрасы «ұлы ақынның шығармашылығы өзегінде жатқан әсемділікке ұмтылумен бейнеленеді», – дейді [4, 68 б.]. Әл-Фараби мен Абай жердің жаратылуы туралы түсініктері де үндес. Әл-Фараби өзінің математикалық трактаттарында сегіз санына, оның кейбір қасиеттеріне назар аударса, Абай атақты «Сегіз аяқты» жазған. Әл-Фараби: «Әрбір адамның әлемде (дүниеде) өз орны бар десе, Абай оны жаңғыртып, әсіресе «Сен де бір кірпіш дүниеге, кетігін тап та бар қалан», – дейді [2, 76.]. Осы келтірілген пікірлерден шығатын түйін – әл-Фараби еңбектерінен Абайдың хабардар болғандығы, екеуінің ойларының көп жағдайда бір-біріне сай келіп жатқандығы күмән тудырмайтын жайт.

Әдебиеттер

1. Абай. Таңдамалы шығармалары. В 3-х т. Т.2. /Абай. – Алматы: Ғылым, 1968. – 734 б.
2. Әл-Фараби. Философиялық трактаттар /әл-Фараби. – Алматы: Ғылым, 1973. – 395 б.
3. Қасымжанов, А.Х. Абу-Наср аль-Фараби /Қасымжанов, А.Х. – М.: Мысль, 1982. – 198 с.
4. Марғұлан, Ә.Х. Шығармашылық сапардың басы. Мұхтар Әуезов – Совет әдебиетінің классигі / Ә.Х. Марғұлан. – Алматы: Ғылым, 1980. – 68 б.

Шарипова Эркайым Козуевна
Доктор философских наук, профессор Ошского государственного университета
Кедейбаева Жамал Арстаналиевна
Кандидат философских наук, профессор Ошского технологического университета
(Кыргызстан)

ДУХОВНАЯ СФЕРА КАК ОБЪЕКТ ОБЕСПЕЧЕНИЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ СОВРЕМЕННОГО КЫРГЫЗСТАНА

Качественные особенности духовного мира личности, социальных слоев и групп обуславливают состояние общественных отношений в аспекте их устойчивости и стабильности, динамики развития и воспроизводства. Социально-философский анализ духовной сферы как фактора национальной безопасности ориентирует на рассмотрение универсальных смыслов, сущностных черт и характеристик, глубины актуализируемых явлений социальной жизни обосновывается, что в контексте формирования системы национальной безопасности следует говорить о духовной безопасности как об обеспечении безопасности духовной сферы общества.

На данный момент не существует устойчивого и общепринятого в научной среде определения духовной безопасности. Более того, таких определений очень мало. Прежде чем приступить к непосредственному анализу духовной безопасности, приведем одно из его определений, которое, по нашему мнению, наиболее точно передает смысл и содержание данного феномена. Итак, в военно-политическом словаре духовная безопасность определяется как составляющая национальной безопасности, выраженная в качественном уровне национального самосознания, отражающей традиции жизнеустройства общества, его культуры и истории, а также уровень морально-политического единства общества. Духовная безопасность связана с нравственностью и патриотизмом и может обеспечивать государственную безопасность, выражая ее в поддержке народом внутренней и внешней политики правительства, в доверии к власти» 1, с. 210. В этом же словаре указывается, что «трагедия народов и государств, как правило, начинается с разрушения их духовности, с внедрения в сознание народа чуждых идей, ценностей и неприемлемых способов их достижения. Поэтому обеспечение духовной безопасности является приоритетной задачей, так как она выражает моральный дух нации, ее способность ставить и решать исторические задачи» 2, с. 211.

Практически во всех первоисточниках указывается, что духовная безопасность является частью национальной безопасности, что, по нашему мнению, отражает реальное положение вещей и соответствует истине, из чего следует, в частности, что суть духовной и национальной безопасности одна и та же. Она в конечном счете сводится именно к обеспечению безопасности. С другой стороны, часть (в данном случае духовная безопасность) по определению не может быть тождественна целому. Таким образом, суть обоих феноменов совпадает, различия же носят формальный характер и состоят в том, что национальная безопасность, включая в себя духовную, шире, чем последняя. Данное положение позволяет нам выявить сущность духовной безопасности через национальную, так как духовная безопасность не имеет отдельной национальной безопасности сущности. Однако поскольку духовная безопасность обладает собственной спецификой, позволяющей выделить ее в общем комплексе национальной безопасности, то имеет смысл выявить ее особенности, что мы и сделаем достаточно подробным образом в одном из последующих разделов нашего исследования.

Очевидно, что основным как в духовной, так и национальной безопасности является безопасность. Духовная сфера формируется на уровне обыденного и научного общественного сознания, идеологии и общественной психологии. Основе взаимосвязи людей, реализации их чувств, восприятия личного и общественного бытия. Поэтому основными целями обеспечения национальной безопасности духовной сферы (духовной безопасности) современного кыргызского общества являются: сохранение единого духовного пространства кыргызского народа; защита от деструктивного информационно-психологического влияния на общественное сознание, формирование и сохранение патриотического самосознания кыргызского народа; сохранение и развитие национальных культур народов Кыргызстана, их традиционной ментальности.

Исследование общественной эволюции, логики социальных процессов создает возможность выявлять изменения системы исторических, духовно-культурных и нравственных ценностей и – соответственно – динамику развития социума в ситуациях рисков, вызовов и угроз. Духовная безопасность является частью национальной безопасности, из чего следует, что суть духовной и национальной безопасности одна и та же. Она в конечном счете сводится именно к обеспечению безопасности.

С другой стороны, часть по определению не может быть тождественна целому. Суть обоих феноменов совпадает, различия же носят формальный характер и состоят в том, что национальная безопасность, включая в себя духовную, шире, чем последняя. Данное положение позволяет выявить сущность духовной безопасности через национальную, так как духовная безопасность не имеет отдельной национальной безопасности сущности.

А если же остановиться на подходе, легшем в основу самой официальной Концепции национальной безопасности Кыргызской Республики, то в нем «национальная безопасность» понимается как защищенность жизненно важных интересов нации, общества и государства от внутренних и внешних угроз.

Современное общество, как сложная динамическая система, состоит из различных сфер: духовной, экономической, политической и социальной, которые органично синтезируют как материальные, так и духовные отношения. Сегодня социальное пространство представляет собой диалектику многомерного и много векторного развития общественных отношений, характеризующих социально-политические, финансово-экономические, культурно-исторические, морально-правовые взаимосвязи, порождающие не только позитивные, но и негативные явления в социуме (алкоголизм, наркоманию, преступность, коррупцию, терроризм). Актуальность вопроса, связанного с духовной сферой общества, вызвана объективными причинами, так как духовная безопасность включает в себя моральные, политические, правовые, художественные, философские и религиозные общественные отношения. Духовная сфера удовлетворяет потребность человека в самореализации, самоутверждении, при доминировании истины, добра, справедливости, красоты, в процессе актуализации процесса постоянного нравственного совершенствования как человека, так и общества. К духовному фактору причисляют культуру, образование, менталитет ближайшего окружения, отдельных групп и в целом общества, в которых развивается личность; образовательные системы, средства массовой информации; законы, нормы, традиции общественной жизни и другие социальные явления. Сегодня во многих государствах продолжается активный поиск оптимальных мер вмешательства государственной власти в сферу безопасности, особенно, если это касается духовной безопасности. Особое мироощущение и мировосприятие, так называемая самобытность личности, воспринимается сегодня как потенциально пассионарное явление, духовный фактор, или константа социокультурного бытия. И сложно не согласиться с тем, что современная личность, осознанно воспринимающая мир и себя в нем, перенимает в большей или меньшей степени (в зависимости от индивидуальных свойств) черты менталитета ближайшего окружения и общества в целом. Духовная безопасность современного общества органично включает в себя историю, политику, право, менталитет народа, социокультурную доминанту, религиозный аспект, политическую культуру, которая является неотъемлемой частью духовной культуры. В современных условиях многие действия личности основываются на противоречивых моральных, культурных и социальных стандартах, трансформированных информационными потоками ментальных особенностях, спровоцированных процессами, происходящими в информационном обществе. Именно поэтому в современном обществе необходимо сосредоточить внимание на вопросах, связанных с безопасностью, позволяющей сохранять и развивать духовную сферу общества. Развитие общественных отношений напрямую связано с характером опасного изменения окружающей среды, формирующей тем самым неустойчивое мироощущение личности и социальных групп. В таком случае, безопасность представляет собой конкретный, вполне определенный результат целенаправленной деятельности в сфере духовной безопасности по предупреждению угроз нейтрализации опасностей и обеспечению защиты граждан, общества и государства. В современных условиях особое значение имеют такие факторы, как кризис государственной идеологии, разрушение или деформация ценностной системы и, как следствие, отсутствие критериев адекватной оценки информационных воздействий, имеющих пропагандистский характер; появление целого арсенала новых средств воздействия на индивидуальное, групповое и массовое сознание, в том числе новых технологий и форм подачи информации СМИ; ослабление влияния национальных и культурно-исторических ценностей и традиций Кыргызстана и усиление влияния на общественное сознание западной массовой культуры, чуждых культурно-историческим традициям или экстремистских религиозных течений; ослабление роли важнейших социокультурных институтов государства – науки, образования, воспитания и культуры.

С одной стороны, исследование духовной безопасности может осуществляться за счет расширения и углубления эмпирических знаний о сфере безопасности, с другой – наши представления о безопасности выражают, прежде всего, определенное состояние внутренней жизни человека и общества. Человек стремится к сохранению общества, если ориентирован на безопасное существование, и, наоборот, деятельность гражданина становится деструктивной, если общество создает ему условия небезопасного или опасного существования, особенно, если это продуцируется путем информационного воздействия, транслируясь с помощью современных коммуникационных технологий.

Духовная сфера удовлетворяет потребность человека в самореализации, самоутверждении, при доминировании истины, добра, справедливости, красоты, в процессе актуализации процесса постоянного нравственного совершенствования как человека, так и общества. К духовному фактору причисляют культуру, образование, менталитет ближайшего окружения, отдельных групп и в целом общества, в которых развивается личность; образовательные системы, средства массовой информации; законы, нормы, традиции общественной жизни и другие социальные явления.

Литература

1. Джунушалиев, Д. Традиционный общественный строй и культура быта кыргызов [Текст] / Д. Джунушалиев // Цивилизации скотоводов и земледельцев Центральной Азии. – Самарканд, 2005. – 252–264 б.
2. Керимбекова, А.К. Проблемы безопасности Кыргызстана и роль политической элиты в ее обеспечении [Текст] / А.К. Керимбекова // Проблемы национальной безопасности Кыргызстана. – Бишкек: Институт социально-политических технологий, 2006. – 20-43 б.
3. Триняк, В.Ю. Информационная безопасность как социально-культурный феномен (Социально-философское исследование): автореф. дис. ... канд. филос. наук [Текст] / В.Ю. Триняк. – Днепропетровск, 2009. – 29 б.
4. Чижик, П.И. Духовная безопасность российского общества как фактор военной безопасности государства: автореф. дис. ... д-ра филос. наук [Текст] / П.И. Чижик. – М.: Военный университет, 2000. – 46 б.
5. Новейший философский словарь [Текст] / Сост. А.А. Грицанов. – Мн.: Изд. В.М. Скакун, 1998. – 896 б.
6. А.И. Осипов. Проблема духовной безопасности в постсоветском обществе [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://knigi.link/sovremennogo-obrazovatel'nogo-metodologiya/osipov-problema-duhovnoy-bezopasnosti-25376.html>

ECOLOGICAL DISCOURSE IN THE ASPECT OF INTERLINGUAL COMPARISON AND TRANSLATION

Priorities of modern research in the field of linguistics require studying the language in dynamics, taking into account the influence of external factors that describe and compare specific forms of the immersion of the language in various spheres of cognitive and practical human activity. The study of language as the most important means of communication is a tool for constant and active understanding of the world by man, in turn, it is associated with solving a wide range of problems in the functioning of the language, including in the mainstream of the cognitive approach. The interconnection of linguistics and cognitive science from the perspective of the problems of meaning, communication and translation can be presented as a comparative study of the principles of structuring and reflection in languages of a certain part of a person's knowledge or experience, designed to provide not only understanding in the process of interlanguage communication, but also its effectiveness.

In this regard, E. S. Kubryakova notes that the study of the behavior of a word in discursive activity, in its real use, requires the development of new procedures for linguistic analysis. [1, p. 10].

The question of determining the exclusive role that language plays in understanding the world and in the process of communication between people involves identifying the features of its use in different types of discourse. In the framework of discursive research, it still seems difficult to talk about any generalizing properties of the discourse that are characteristic of different texts belonging to different functional styles [2, p. 21; 3, p. 8].

At the same time, turning to environmental discourse and its reflection in the media, the discursive features of such texts helps to understand the principles of coding information in the text, as well as to study the specifics of the processes of generation and understanding of speech in the context of mediated inter-lingual intercultural communication.

Media texts representing environmental discourse are characterized by modernity and dynamism, the relevance of their subject. As a rule, the communication function and the impact function are realized in texts of this kind equally with the help of a well-developed arsenal of language tools. At the same time, the spatial and temporal framework of this type of discourse is of particular interest because they determine the specifics and limitations introduced by a specific social order and communicative situation, which largely reflects the views of society on environmental problems in a specific period of time.

An analysis of extralinguistic factors that activate nominative activity as a system-meaningful linguistic interpretation of reality, aimed at creating a special information-language vision of the world, helps to identify the motivation for creating neologisms at one or another stage of forming views on specific environmental and environmental problems. This process is based on a momentous situation, the characteristics of which reflect the cognitive experience of perceiving the world of speakers, and also connect certain aspects and details of reality in their minds.

Neologisms encode one of the parameters of the communicative-pragmatic situation – the intention of the sender. The pragmatic meaning of such lexical units is formed in the cognitive system of a particular socio-cultural community under the influence of certain communicative-pragmatic needs and intentions. This, in turn, assumes that the recipient has the necessary knowledge and ideas that form his cultural competence, which ensure the understanding of information in accordance with the goals and objectives of communication.

Some lexical units are used in qualitative situations: eco-activist, eco-warrior, eco-freak. They possess an explicitly expressed set of denotatus features, by which they can be easily identified from the point of view of culturally determined stereotypes that cause specific culturally marked associations, and comprise the main potential of linguistic and extralinguistic information enshrined in collective knowledge about the world.

Other lexical units, acting as specially organized and structured sections of cognitive space, are designed to fix on the lexical map a new fragment of the native speakers' activity: eco capacity, ecological footprint etc. The creation of a new word or the endowment of a finished, existing token in the language with a qualitatively new meaning, occurs mainly on the basis of the ability to establish similarities between various ideal and real objects of reality, including the spatial experience of an individual, by extrapolating one information about an object through the prism of another.

From the point of view of component analysis, all traditional semantic processes are based on three axes: 1) the axis of reduction (reduction) of the components of meaning; 2) axis of induction (addition) of

components; 3) the axis of substitution (replacement) of some components by others [4, p. 126]. Changes in the volume of values according to the above principle of three axes lead to the emergence of new pragmatic restrictions.

The active use in the environmental discourse of the lexical unit *ecocide* (*ecocide*) in the meaning of environmental destruction is based on the formation of a new meaning on the appeal in the human mind to very specific and well-known characteristics, connotations and details implicitly presented in the conceptual basis of the lexical unit *genocide*. In this case, the principle of analogy is used, which, according to scientists, is similar to a metaphor: «Such analogies sometimes give us the opportunity to see an object or idea» in the light «of another object or idea, which allows us to apply the knowledge and experience acquired in one area, to solve problems in another area» [5, p. 291].

The lexical unit *genocide* contains a considerable body of knowledge from the real world, reflecting reality and a certain vision of the situation, assessment and attitude to reality, which constitute the basis of its communicatively pragmatic marking in various types of discourse as a constant. Extrapolation of relevant information about an object to new circumstances and conditions, a peculiar application of the image of one fragment of reality to another takes place within the framework of environmental discourse based on changes along the substitution axis: replacing the seme «humanity» in the lexical unit of the *genocide* with «eco», «nature», «environment» – while retaining all other pragmatically labeled components and connotations. These related concepts – *ecocide* neologism and *genocide* existing on the lexical map – express relevant categories in representations and experiences of carriers, tracing not only certain details of the world, perception of an object or a similar situation in new conditions, but also an assessment, as well as attitude to reality, presented in discourse in both explicit and implicit form. Mental spaces are usually considered as a way of organizing verbal and non-verbal information when transmitting semantic information in the form of a certain segment of reality, and this is not so much about fixing specific structures of knowledge or some generating medium, but to a greater extent about the ease of reproduction in a message and the same ease in understanding what was said. So, when switching from one language to another, the interconnection of linguistic meanings and verbal meaning can manifest itself in the fact that the transmission of the same meaning will be determined by specific ways of preferred description of the reference situation in the original language. For translation, aspects related to the correlation of linguistic and conceptual organization in the source and translating languages are important. The search for correspondences and the choice of the final version, as a rule, is based on the fact that one or another linguistic form of the translating language serves to activate certain meanings in thinking. Categorization proceeds in the interaction of two complementary directions: along the lines of linguistic knowledge and the line of encyclopedic knowledge, as well as through a combination of universal laws of the processes of differentiation and generalization of national-cultural characteristics of reliance on the specifics of the language and on the choice of the most typical objects, the effects of signs [2, p. 100]. In other words, as V. Z. Demyankov notes, «the values are calculated by the interpreter, and not contained in the linguistic form» [5, p. 244-245].

To achieve effective communication, it is necessary that the degree of coincidence of the conceptual systems of the sender of information and the translator be as high as possible [6, p. 25]. Literal translation («environmental employees») makes communication ineffective, completely neutralizing communicative-pragmatic and cognitive-value orientations of the sender.

A prominent Russian scientist and translation researcher A. D. Schweitzer notes that «translation is not only a linguistic (or, more precisely, speech) phenomenon, but also a cultural phenomenon. Indeed, the translation process «crosses» not only the borders of languages, but also the borders of cultures, and the text created during this process is transposed not only into another language system, but also into a system of another culture» [7, p. 14].

In the translation there is a need to reflect new information about objective reality, combine it with information already known to the recipient, show the result of the reference and objectively capture information about the world in the target language using, possibly, language tools other than the outgoing language, to some extent a task similar to the one set by cognitive linguistics in terms of revealing how cognitive and linguistic structures correlate among themselves, but already in the context of an act of two specific languages, taking into account various functional, social, pragmatic and other relevant factors of mediated interlanguage intercultural communication. The translator is faced with the task of establishing a correlation between different mental worlds, as a result of which a foreign addressee gets the opportunity to build a new mental space in his mind in accordance with the ideas that the addressee has about the described fragment of the picture of the world [8, p. 25].

Under conditions of translation, for example, into the Kazakh language, not only the non-textual object itself, but also the corresponding nationally marked spatial and temporal characteristics of its communicative

image as emerging in the last decade, the realities of the Kazakh culture are absent in the translation language, which complicates the understanding of specific information in accordance with the goals and communication tasks in the outgoing language. Acceptance of tracing cannot convey the nationally marked features of the new object noted above, nor create the necessary context for its perception in another culture or act as a catalyst for interpreting the meaning of the original message [9, p. 98].

Taking into account the objective and subjective characteristics of the addressee characterizes any correctly constructed discourse in both monolingual and indirect bilingual communication, since we are talking about actualizing the meaning of the discourse. The intentional impact on the addressee is provided by the addressee in the course of solving a specific communicative task – to convey his idea of the world as a whole or a specific event through the prism of certain conceptual-value orientations (Compare: *eco-freak*, *ecocatastrophe* as a derivative of *ecology* *ecological*, etc.). With regard to *eco-freak*, the pragmatic marking of this nominative complex should be especially noted, due to the presence in the implication of pragmatic components that limit its use along the line of stratification variability with a territorial parameter – belonging to the American national English version. However, in addition to the pragmatic components of the implication, ambivalence in the emotional is observed: parameters of the communication situation are coded, such as the intention of the addressee to give an assessment (negative in the British version, neutral or positive in the American one); as well as the tonality of the communication situation is unofficial. Under conditions of translation of this kind, pragmatic features can influence the choice of translation, determine the context for interpretation, determine the course of language communication in a particular register, and also contribute to increase its effectiveness. Thus, in the context of translation, environmental discourse can be considered from the perspective of cross-language comparison of the specific features of the writing process in the aspect of generating and perceiving meaning, which provides a different perspective on the vision and explanation of language material from the standpoint of cognitive principles and communication components between communicants, predetermining the variability of the translation choice in accordance with pragmatic marking of linguistic forms and their semantic content.

ӘБУ НАСЫР ӘЛ-ФАРАБИДІҢ ПЕДАГОГИКАЛЫҚ ОЙ-ПІКІРЛЕРІ

Әл-Фараби Әбу Насыр (870-950) – Шығыс философы, ғалым-энциклопедист. Аристотелизмнің Таяу және Орта Шығыстағы негізін қалаушылардың бірі, екінші мұғалім (біріншісі – Аристотель) деп аталады. Сыр-Дарья қаласында Түркі отбасында дүниеге келген. Фараб (кейінірек Отырар) Шығыс тарихында ғылыми және мәдениеттің ірі орталығы ретінде белгілі. 1218 жылы қала моңғолдармен қирады, ал 1405 жылы Тимур қайтыс болды. Әл-Фараби өзінің білімін Бағдатта, Араб халифатының саяси және мәдени орталығында толықтырып, өмірінің соңына Дамаск қаласында (Сирия) өткізді.

Ол ғылым, философия мәселелеріне, әлеуметтік мәселелерге арналған 100-ге жуық жұмыс жазды. Әл-Фарабидің «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары туралы трактаты» идеалды әлеуметтік-саяси құрылым туралы идеяларға арналған. Бұл қала-мемлекетте билеуші бодандыққа қамқорлық жасайтын ағартушы монарх болып табылады. Мұнда достық пен өзара көмек қарым-қатынасы бекітілетін азаматтардың табынулары мен табынулары жоқ. Билік интеллектуалдық дамудың, саяси мінез-құлықтың және моральдың жоғары талаптарына жауап береді, ал қоғамдағы әлеуметтік үйлесім ондағы әр түрлі қабаттар өзара тәуелді және жанкешті бола отырып, бір-біріне дұшпандық болмауынан, заңдар мен тәртіпті сақтауынан қамтамасыз етіледі. Әл-Фарабидің айтуынша, қайырымды қала қалаға қарама-қарсы, ол надандық емес, адасқан, сондай-ақ тұрғындар сараңдық пен байлықты құрал емес, бүкіл өмірдің мақсаты деп санайтын алдау қаласы деп санаған. Әл-Фараби саясаткерлер-билікке қарсы сөз сөйлегенде, олардың адамдардың игілігі үшін емес, «өз құмарлықтары мен бейімділіктерін қанағаттандыруға» қол жеткізу үшін басқаратынын көрсетті. Әл-Фарабидің көптеген ғасырлар бойы Еуропада ұмытылған еңбектері (XIX ғ. соңына дейін.), Шығыстың философиялық және әлеуметтік-саяси ойының дамуына, оның ішінде Ибнсиннің (Авиценна), Низалардың, Ибнхальдунның дүниетанымына үлкен әсер етті. Қарастыра отырып, адам ретінде жоғары звено даму подлунном мире, Әл-Фараби атындағы бөледі негізгі «күштер» оның жанының: питающую, ощущающую, қиял күшін, мыслящую, стремящуюся. Осыған байланысты ол адамның анатомиясы, физиологиясы және психологиясы туралы түсініктерді дамытады. Ол адамның қазіргі заманғы генетикасы деп атайтынына ерекше назар аударады. Ол ағзаларды жыныссыз және жыныстық жолмен көбейтеді. Ерлер мен әйелдердің айырмашылықтарына қатысты ол «жыныстық Күштерден» басқа барлық басқа органдар мен олардың жаны бар. «Бұл әйелдер қасиеттеріне ұқсас ер адамдар мен ерлер қасиеттеріне ұқсас әйелдерді кездестіруге кедергі болмайды». Бірақ, даму қабілеті тұрғысынан ол адам мен әйелді бірдей деп санайды, бірақ оларды «сезімтал, қиял және интеллект күші» деп ажыратпайды. Осылайша, әл-Фараби ғылым жүйесінде жаратылыстану-математикалық ғылымдарға көп көңіл бөледі. Әл-Фараби бұл бөлімдер арасында арифметика мен геометрия, сондай-ақ дұрыс логикалық ойлау өнеріне ерекше мән береді. Оның айтуынша, бұл ғылымдар «барлық ғылымдарға» енеді, өйткені олар нақты заттардан абстрагирленген ұғымдар мен қарым-қатынастармен және осы заттар арасындағы өзара әрекеттестікпен қарым-қатынастармен айналысады. Осылайша, геометриялық дене нақты дене ретінде басқа нәрсе емес, тек қана қарастырылып жатқан-оның кеңістіктік пішіні мен өлшемдері тұрғысынан барлық басқа қасиеттерден толық алаңдатады. Бұл алаңдату геометрияның ақыл-ой-ойдың дедуктивтік әдісін негіздейді, оның тұжырымдары нақты кеңістіктік формалар, қатынастар және олардың өзара байланыстары санасында тікелей көрінудің дамуы болып табылады.

Педагогика мен әдістеме ғылымында «нені оқыту керек?», «қалай оқыту керек?», «қандай әдіс-тәсілдерге жүгіну керек?» деген мәселелер қашанда өзекті. Бұл сауалдарға әр кезеңде әр ғалым түрліше жауап беріп, әртүрлі қырынан қарастырғаны белгілі. Өйткені, қоғамдық өзгерістерге сай мұғалімге қойылатын талап та, оқытуға қойылатын міндет те өзгереді. Уақыт өткен сайын оқыту технологиясы да, ұстаз шеберлігі де шыңдалып отыруы шарт.

Ұстаз шеберлігі дегеніміз – тек мұғалімнің жан-жақты және әдістемелік сауаттылығы ғана емес, ол әр сөзді бойға сіңіруі. Ұстаздық әдеп жайын сөз еткенде біз шығыс ойшылдарының гумандық ой пікірлеріне назар аударамыз. Әсіресе, екінші ұстаз, ғұлама ғалым, ұлы ойшыл Әл-Фарабидің еңбектеріндегі педагогикалық көзқарастар қанша ғасыр өтсе де өз құндылығын жоғалтқан жоқ. Әл-Фарабидің айтуы бойынша нағыз ұстаз ғана айтқанын екі еткізбейтін, ешкім шағым жасауға батылы бармайтын, білімі телегей – теңіздей, ақыл-ой парасаты да, ерік-жігеріне де ешкім тең келе алмайтын адам. Осындай қасиеттері бар ұстаз ғана шәкіртке үлгі-өнеге көрсетеді, ол халықты соңына ертіп, оның мұң-мұқтажын, талап-тілегін орындай алады.

Сөз еткелі отырған Әл-Фараби ілімі Шығыс халықтарының педагогикалық ой-пікірінің пайда болуына, дамуына және қалыптасуына революциялық төңкеріс жасады. Педагогикалық тәлім-тәрбиенің дамуында сапа жағынан жаңа кезең ашқан-халықтық педагогиканың негізін қалады. «Ежелгі грек ғылымы мен араб ғылымының арасын қосқан Әл-Фараби дүниетанымы екі әлемнің – көшпелілер мен отырықшылар өркениетінің және Шығыс пен Грек-Рим мәдениетінің өзара байланыстарының нәтижесі» (1,70). Әл-Фараби заманының әлеуметтік-саяси көзқарастарын, тіл мәдениетін, философиялық-гуманистік (философия, логика, этика, эстететика, саясат, социология, лингвистика, поэзия, шешендік, музыка) және жаратылыстану (астрономия, астрология, физика, химия, география, космология, математика, медицина) ғылымдары салаларын терең меңгеріп, осы бағыттарда өзі де құнды ғылыми жаңалықтар ашты.

Әл-Фараби түсінігінде, ұстаз да қала басшысы сияқты ел жетекшісі, халық қадірлісі. Медресе балаларды оқытып, тәрбиелесе, қала бастығы олардың ата-анасына өнеге көрсетеді, халықты ізгі қасиеттерге баулиды. Олай болса мұның екеуі де «сегіз қырлы, бір сырлы» қай жағынан да болса барша халықтан қош ілгері тұрған кісілер. Сондықтан бұл екеуіне де мынадай 12 түрлі қасиет сәтті қабысып келсе нұр үстіне нұр болған болар еді:

1. Тән ерекше жетілген түрлі іс-әрекетті нәтижелі етіп орындауға ыңғайлы бейім болуы;
2. Нені болса да жақсы айырып, тез тұжырымға келе алатын;
3. Өзінің түсініп, сезгенін көріп, білгенін есіне жақсы сақтай алатын;
4. Көреген ойлы, талғампаз, ақылды адам болуы;
5. Ойын анық, дәл бере алатын, көркем сөйлей алатын шешен;
6. Ілім-білімді, оқу-ғылымды жан тәнімен, ұңғыл-шұңғылын ақыл-ой жұмысының үлкен бейнетін тек ләззат санайтын адам;
7. Қайда жүрсе де өте ұстамды;
8. Өтірік-өсекті, мылжындықты жек көріп, шындықты, әділдікті бар ынтасымен сүйе білу;
9. Өр кеуделі, жан мен арын бірдей кіршіксіз ұстайтын адам;
10. Мал-мүлікке, дүние-жиһазға, мәнсіз ұсақ тіршілікке қызықпау;
11. Табиғатынан әділ, шынайы, шыншыл;
12. Басқаға дау, өзіне де қиянат қыңыр-қиқар болмай, әркез шешімге келе алатын байсалдығы мен батылдығы қатар жүре алатын, қорқыныш пен үрейге жол бермейтін адам; [2, 45].

Осылайша ойшыл Әл-Фараби өнегелі ұстаз бен әділ билеушіге ортақ 12 қасиетке мән берумен қатар, ұстаз бен шәкірт арасындағы ара-қатынастарды олардың моральдық қатынастың қандай болу керектігін де ескерген. Ұстаз өз шәкірттерінен адалдық, сыпайылық, ізгілік, әділдік сияқты қасиеттерді көргісі келсе, онда оның өзінде де осы қасиеттер болу қажет. «Мұғалімдік» (ұстаздық) еткен адамның өлшеуі тым өкпелі болмасын және тым асыра босаңсытқан төмендікпен де болмасын. Егер тым қатты үнемі ызғармен болса, онда оқушылар мұғалімді жек көретін хәлге жетеді. Егер тым босатып жіберген кішіпейілдік болса, онда оқушылар жағынан мұғалімдерді кем санау, оның ғылымына жалқау қарау қаупі тұрады» [4, 32] деп жазды өзінің «Философияны үйрену үшін алдын-ала не қажет» деген еңбегінде.

Ешбір жанға бағынбайтын басшы – адам, міне, осындай. Ол – иман, ол – қайырымды қаланың бірінші басшысы, ол – халықтың басшысы және жер жүзін мекендейтін елдің басшысы. Өз бойында туа біткен он екі қасиетті ұштастырған адам ғана осындай бола алады. «Жаратылысынан өзіне айтылғанын бәрін жете түсінетін, айтылған сөзінің сөйлеушінің ойындағысындай және істің мән-жағдайына сәйкес ұғып алатын болуы керек; өзі түсінген, көрген, есіткен және аңғарған нәрселердің бәрін жадында жақсы сақтайтын, бұлардан ешнәрсені ұмытпайтын болуы керек; әйтеуір бір заттың кішкене ғана белгісін байқаған заматта сол белгінің ишаратын іліп әкетерліктей алғыр да аңғарымпаз ақыл иесі болуы шарт; өткір сөз иесі және ойына түйгенін айдан – анық айтып бере алатын тілмар болуы шарт; өнер – білімге құштар болу, оқып-үйренуден шаршап шалдықпай, осыған жұмсалатын еңбектен қиналып азаптанбай бұған оңай жететін болуы керек; шындықпен шыншыл адамдарды сүйіп, өтірік, жалған мен суайттарды жек көру керек; жаны асқақ және ар-намысын ардақтайтын болуы шарт; оның жаны жаратылыстан пасық істердің бәрінен жоғары болып, жаратылысынан игі істерге ынтызар болуы тиіс; әділ болу керек, бірақ қыңыр болмауы керек, әділеттілік алдында ойыс мінез көрсетіп қасарыспау керек, бірақ әділетсіздікпен пасықтық атаулыға мүлдем рақымсыз болуы шарт; өзі қажет деп тапқан істі жүзеге асырғанда шешімпаздық көрсетіп, бұл ретте қорқынышпен жасқану дегенді білмейтін батыл, ер жүрек болуы керек... [3, 25].

Әбу Насыр Әл-Фараби ең әуелі ұстаз, ағартушы, оның бүкіл философиялық ізденістері мен пайымдаулары адамды барынша кемелдендіру, дамыту мақсатына арналған. Ол-адамдарды шынайы бақытқа жеткізу жолдарын табуды мұрат тұтады. Ұстаздың айтуы бойынша адам ғылым, философия,

тәрбие арқылы кемелдікке жетеді. Ол шартты түрде адамды нағыз бақытқа, мұратқа бастайтын негізгі кредосы – адамдар бақыт жолында өзара көмек, достық, бейбітшілік қатынаста өмір сүруі ләзім. Фарабидің пайымдауы бойынша оқу – философия негіздерін, теориялық білімдерді игеру, ал тәрбие – ол мұғалімнің, тәлімгердің, адамға белгілі бір адамгершілік, құлық қалыптарын және практикалық өнерді игеру дағдыларын қалыптастыру бағытындағы іс-әрекеті, ол шәкірттерге белгілі бір оң қасиетті, сапаны дарыту үшін қалай болса солай емес, белгілі бір мақсатты көздеген, саналы тәрбие жұмысына басты мән береді. Ғұлама тәрбие кезінде тәрбиеленушінің ерекшелігін ескеріп, әрбіріне жеке әдіспен дара қатынас жасауды талап етеді.

Бала тәрбиесі қоғам мен халықтың балаларды оқыту жөніндегі қамқорлығы, жастарды халық өміріне байланысты білімдермен қаруландыру, балаға оның жеке және жас ерекшеліктерін ескеріп шын жүректен қамқорлықты қарым-қатынас мұның бәрі ұлы ұстаздың педагогикалық жүйесінің құрамдас бөлігі. Халықтан алып пайдаланылған көптеген ережелер оның ілімінің демократикалық, гуманистік өзегін құрады және оның педагогикасының озық бағыттылығын күшейтеді [5, 28].

Әл-Фарабидің «Қайырымды қаланың тұрғындарының көзқарастарымен», «Философияның дінді қажетсінбеуі» т.б. философиялық трактаттарында шеңбер-қала болмысы жер шарындағы он сегіз мыңда бір Ғаламдағы тіршіліктің шағын моделі түрінде алынып, адамзат баласын несібелі бақытқа кенелтетін ізгілік пен әділет етіп көрсетеді. Игілік, байлық атаулы -өткінші дүниенің, пәнидің ғана өлшемі, ал ізгілік бақыт ұғымдары – мәңгіліктің бақылықтың жолы. Ізгілік-имандылықтың сәулесі. Жүрегінен иманы тайған, нәпсісін ынсабын тыймаған жан адамзат баласына жазмыш ілім-білімді, тағлым тәжірибиені ізгілік жолына емес, кесірлі кесапатқа, теріс пиғылға пайдалануы мүмкін, жүрегін таза ұстап, иманына кіршік түсірмей, рухани кемелдікке талпынған тұлғалар ұлы жаратушы деңгейіне жақын сатыға көтеріліп, жер бетіндегі тіршілік сырын бағамдай алады. [6, 133].

Ұстаздың пікірінше, оқу, білім алу, ғылым адамы болу, адамгершілік және тәрбие мәселелерімен тығыз байланысты. Мәселен, «Философияны үйрену үшін алдын-ала не қажет» деген еңбегінде бірінші алғышарт ретінде жан тазалығын, ар тазалығын қойған. Адам өмірі үшін, әсіресе ұстаздарға бұл құралдың қажеттігі түсінікті. Ұстаздың негізгі мақсаты – өз шәкіртіне білім беріп, ізгілікті мінез-құлыққа тәрбиелеу деп білсек, сол тиянақты білім, ізгілік ұстаздың өз бойында болуы шарт. Егер де өзінің бойында кездеспейтін болса, онда логика саласында надан деп есептелініп, қайсыбір мәселеде кімдікі жөн екенін, оның қалайша жөн екенін ажырата алмайды. Бұл жағдай ұстаз бойында кездесетін болса, сөзсіз оның беделін түсіріп, өз шәкірттерінің мінез-құлық, іс-әрекеттеріне дұрыс баға бере алмағандықтан, олардың арасында түсінбеушілік, кейде бір-біріне деген дөрекілік, жүрген жерде әрине, логика, парасаттылық туралы дұрыс түсінік болуы мүмкін емес. Сол себепті шәкірттің ой-талағамын жетілдіру, оның іс-әрекет жасауына көмектесу – ұстаз парызы.

Этиканы ол, ең алдымен, жақсылық пен жамандықты ажыратуға мүмкіндік беретін ғылым деп қарады. Сондықтан оның этика жөнінде тұжырымдамаларында жақсылық, мейірбандық категориясы басты орын алады. Ғұламаның этикалық ойларынан терең гуманизмнің лебі еседі, ол адам баласын жаратылыстың, бүкіл жан иесі атаулының биік шоқтығы, сондықтан да оны құрметтеу, қастерлеу керек деп түсінеді. Әл-Фараби жасаған қорытындының басты түйіні – білім, мейірбандық, сұлулық үшеуінің бірлігінде.

Әл-Фарабидің гуманистік идеялары әлемге тез тарады. Ол ақыл-ой мен білімнің биік мәнін дәріптеді. Әл-Фараби көркемдік, сұлулық хақында былай дейді: ол – өмір шандығының өзіне тән қасиетті, болмыстың, нақты құбылыстардың әлеуметтік өмірдің көкейдегі елесі. Көркемдік тән мен жан қасиеттерінің сұлулығын көрсететін белгі деп санайды. Әл-Фараби тәрбиеге гумандылық бағыт берді, ол барша адам баласын достыққа, адамгершілікке шақыра отырып, адамзат баласын мұрат – мақсатына жеткізуді көздеді. Фараби ағартушылық пен парасаттылықты жақтаған үлкен гуманист. Ол халықтарды бейбіт өмір сүруге шақыра отырып, адам баласын білім мен парасатты ойын терең бағалаған кемеңгер.

Әл-Фараби тәрбиенің, оның ішінде еңбек тәрбиесінің теориясы ғылымға негізделуі қажет деп санады. Ол ғылымды тарихи үрдіс деп түсініп, ғылым жүйелі түрде құрылған білімнің жоғарғы формасы деген анықтама берген. Фараби өмір сүрген дәуірде педагогика ұғымы болмағаны белгілі. Алайда ол оқу-ағарту мен тәрбие туралы, еңбек мәдениеті туралы ілім жасады. «Еңбектің өзі – өнер. Ал еңбек тәрбиесі сол өнерден туындайды, әрбір адамды еңбекке баулиды, еңбек шеберлігіне үйретеді. Олардың еңбек ету дағдысын қалыптастырады», – деген болатын Фараби. Ол еңбек өмір сүрудің негізі, адамзат тіршілігінің мәңгілік, табиғи шарты деп қарастырды. Педагогикалық тұрғыда қарастырсақ, бұл тұжырым – «оқушыларға саналы тәртіп, сапалы білім беру, пайдалы қоғамдық еңбекке баулу» деген сөз. Фараби еңбек тәрбиесінің теориясын жасауда еркін еңбектің адамның жан-жақты дамуы үшін маңызы зор екенін атап көрсетеді.

Фараби «еңбек ету, сапалы болу, адамгершілік, ақылдылық табиғаттан туындауы қажет» [7,2] – деген ғылыми тұжырым жасады. Фараби адамды табиғат, адам, жер бетіндегі тірі организмдер дамуының ең жоғары сатысына көтерілген, еңбек құралдарын жасап, оларды өз қажетіне жарата білген, түсінікті сөз сөйлей білетін саналы ортаның мүшесі дейді. Адам туралы материалистік бағытты ұсынған Фараби адам еңбек ету нәтижесінде жоғары сатыға көтерілетінін алға тартады.

Педагогиканың мақсаты, мұраты туралы Фараби ұсынған гуманистік идеялар мен қорытындылар адам өмірінің қазіргі кезеңінде де ағартушылықтың маңызды тіректерінің бірі болып отыр. «Біздің міндетіміз – бақытты адам тәрбиелеу. Бақыт материалдық және рухани игіліктерді өзіміздік мақсатта тұтынуда адамзат мұраттары мен құштарлықтарынан тыс та оқшау өзіне ғана тән жан рахатын беретін кішкене дүние жасауда емес. Азаматтың бақыты – асқақ та биік мақсат – жаңа өмір жолында жасампаз рухани күштердің гүлденуін терең сезінуде.

Кемеңгер ұлы ғалым ұстаз туралы былай деген екен: «Ұстаз жаратылысынан өзіне айтылғанның бәрін жадында жақсы сақтайтын, ешнәрсені ұмытпайтын, мейлінше шешен, өнер-білімге құштар, аса қанағатшыл, жаны жақындарына да жай адамдарына да әділ, жұрттың бәріне жақындық пен ізгілік көрсетіп, қорқыныш пен жасқану дегенді білмейтін батыл, ержүрек болуы керек» [7,2]. Расында да, жасампаздыққа жаны құмар, өнер мен білімге құштар, болып жатқан құбылыстарға саналы түрде әділ баға бере алатын педагог – бүгінгі қоғамның мұқтажы, сұранысы, қажеттілігі.

Әдебиеттер

1. Бейсенов А. «Әл – Фарабидің тұжырымдары» // Ақиқат. – 2006. – № 6, 70-73 б.
2. Жусанбаева Г. «Әбу Насыр Әл – Фарабидің халыққа білім беру жүйесін құруға қосқан үлесі» // Қазақстан тарихы.- 2004.-№11, 49-52 б.
3. Медетбаев Т.С. «Әл-Фарабидің әдеби-ғылыми мұрасы». Автореферат. – Алматы, 1998, 32 б.
4. Қалиев Ж. «Халық педагогикалық және ағартушы ғалымдардың шығармаларындағы ұлттық тәлім – тәрбие үлгілері» // Ұлт тағлымы.-2005.-№2, 31-34 б.
5. Кенжебаев Т. «Әбу Насыр Әл Фараби дидактика туралы»// Ұлт тағлымы. -2002 ж. № 1, 28-30 б.

ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ АРАБ ШЕЖІРЕШІЛЕРІ МЕН ОНЫҢ ІЗБАСАРЛАРЫ

IX-XII ғасырларда түркіден шыққан көптеген ғұламалар Араб және Иран жеріне барып әлемдік ғылымға үлкен үлестер қосты. Олар: Әлам әд-Дин әл-Жауһари, Бурһан әд-Дин Ахмад, Әл-Фараби, Әбу Абд Алла әл-Баласағұни; Махмуд бин Әли әт-Тарази, Әбу Таһир Мут хаммад әт-Тарази, Имад әд-Дин Әбу-ул-Қасым әл-Фараби, Байлақ әл-Қыпшақи. Бұлар өз шығармаларын араб не парсы жерінде солардың тілінде жазды [1, 217 б.].

Отырар (Фараб) ойшылдарының ең атақтысы, ең мәшһүрі, топжарғаны – Аристотельден кейінгі «екінші ұстаз» («Әл-Мұғаллим ас-Сани»), «Шығыстың Аристотелі» атанған ұлы ғұлама Әбу Нәсір әл-Фараби. Оның толық аты-жөні – Әбу Нәсір Мұхаммад бин Мұхаммад бин Тархан бин Узлағ әл-Фараби. Яғни әл-Фарабидің өз аты Әбу Нәсір Мұхаммад, әкесінің ныспысы да Мұхаммад, бабасының есімі Тархан, арғы атасы – Узлағ. Түрік оқымыстылары Әбу Нәсір ныспысының соңына кейде «әт-түрки» деген сөзді қосып, оның түркі текті екенін шегелей түседі [2, 12 б.]. Мұндағы «тархан» сөзі екі нәрсені аңғартады: біріншіден, әл Фарабидің түркі тектес ру-тайпалардан шыққанын білдіреді. Екіншіден, оның ата-бабасы дәулетті, қыпшақтар арасында есімі белгілі кісілер болғанын көрсетеді. Өйткені, қыпшақтардың атақтылары ғана дәстүр бойынша «тархан» деп аталатын болған. Әл Фараби алғашқы білімін туған жері Отырарда қыпшақ тілінде алады [3, 41 б.]. Отырар – ежелгі қала. Алғаш Фараб деп аталған. Шыңғыс хан (1155-1227) қаланы қоршап алып, алты ай бойы Отырарды ала алмаған өз ұлы Шағатайға: Бүкіл қол қырылса да, Отырарды алу керек деп қаһарланып бұйрық береді. Күн санап Отырар тұрғындарының жағдайы нашарлайды. Азық таусылады. Әскер басшысы Қарашоқы опасыздық жасайды, түнде қақпаны ашып береді. Сөйтіп, әйгілі қала күлге айналады. Осы тарихи жағдайға байланысты Мұхтар Шахановтың «Отырар» атты поэмасы бар. Алдымен поэма дегеннің не екеніне түсініктеме бере кетейін. Поэма – оқиғаны өлеңмен баяндап айтатын, кейде жыр, кейде толғау түрінде келетін көлемді шығарма. Ал ақынның бұл тақырыпқа келуінің де үлкен мәні бар. Себебі, ақынның өзі сол өлкенің түлегі – Отырарға жақын Қасқасу деген жерде дүниеге келген. Поэмада:

Алты ай бойы ерлік салтқа төрін берген Отырар
Алты ай бойы алапатқа жеңілмеген Отырар
Алты-ақ күнде жермен-жексен қирады.
Ақыл-ойын жақындатқан,
Өнер-білім шамын жаққан
Үлкен қала Азияның мандайына сыймады.

Иә, бұл қала мәдениеттің ошағы еді. Әбу Нәсір әл Фарабидің отаны еді.

Араб, парсы шежірелерінің деректеріне қарағанда, әл-Фараби 870 жылы Арыс өзенінің Сырға құяр тұсындағы Фараб (Отырар) қаласында, қайсы бір деректерде – оның тікелей ықпалында болған іргелесі Уасиджде (Оқсыз) отырарлық әскербасының отбасында дүниеге келген. Ол туған жерінің атауымен «Әл-Фараби», яғни «Фарабтық» деген атқа ие болған. Әл-Фараби алғашқы білімін Отырар медреселерінің бірінде алғанға ұқсайды. Өйткені, «көне дәуірден қалған бір деректерге қарағанда, Мәуреннаһрда балаларды түрлі қолөнері мен ғылымға үйрету, баулу, оқыту олардың бес жасар кезінен басталатын болған» [4, 155 б.]. Әбу Нәсірдің Бағдадқа баруының өзіндік себептері бар-тын. Атағы әлемге әйгілі шығыстанушы ғалым В.В.Бартольд (1869-1930): «IX-X ғасырларда ғылыми жұмыстар негізінен Тигр мен Евфрат алқабындағы ескі мәдени орталықтар болған Басра мен Харранға шоғырланды. Антиохиядан грек ғылымы да осында қоныс аударды. Бағдад – бүкіл мұсылман әлемінен, әсіресе, Иран мен Орта Азиядан шыққан әдебиетшілер мен ғалымдарды өзіне тартты» – деп жазған. Ал, «әл-Фараби өмір сүрген кезде ұзаққа созылған соғыстан кейін Орта Азия арабтардың қол астына бағынып, мемлекет (халифат) құрамына енген болатын. Араб халифатының үлкен мәдени орталығы Бағдад болған. Бағдат обсерваториясы мен «Даналық үйінің» ғылыми жұмыстарының басты ұйтқысы Орта Азия мен Қазақстаннан шыққан ғалымдар болғанын мақтанышпен айтамыз [5, 27-28 б.]. Әбу Нәсір Бағдадқа келген кезде мұнда зерделі зерттеулерімен атағы шыққан Йуханна бин Хайлан, Әбу Башр Матта, Әбу Бәкір бин Сираж сияқты белгілі ғалымдар ғұмыр шегіп жатқан-ды. Ол медицина ғылымы мен логиканы осы Йуханна бин Хайланнан, жаратылыстану ғылымдары мен грек тілін Әбу Башр Маттадан үйренеді. «Музыканың үш түрі бар... Біріншісі, жай ғана рахат сезімін туғызады, екіншісі құмарлықты, ынтықтықты білдіреді, үшіншісі біздің қиялымызға бағытталады...», – дейді әл-

Фараби [6, 3-49 б.]. Ол логика, әуез (музыка), астрономия және басқа ғылымдар бойынша көптеген еңбектер жазған. Ибн Халликан өз еңбегінің тағы бір жерінде жерлесіміз жайлы: «Ол – аса ірі мұсылман фәлсафашыларының бірі. Олардың ешқайсысы да оның деңгейіне жеткен жоқ. Әбу Әли ибн Сина да (980-1037) өзінің шығармаларын жазу үстінде оның еңбектерін пайдаланғанын, сол арқылы мәшһүрлікке қолы жеткенін еске алады» – деген. Әл-Фараби өздігінен оқып жетілген ғалым. Ол ең алдымен грек ғылымын, оның фәлсафасын, әсіресе, ұлы ұстазы Аристотельдің еңбектерін қызығып оқыған. Ибн Халликанның айтуына қарағанда, Әбу Нәсір Аристотельдің «Метафизикасын» қырық, «Жан туралы» еңбегін жүз, ал «Риторикасын» екі жүз рет оқып шыққан сияқты. Осындай ыждаһаттылығының арқасында ғана ол Аристотельдің ғылыми мұрасын еркін игерген [2, 14 б.].

Бір жолы Әбу Нәсір әл Фарабиден:

– Философия саласында кім мықты, сіз бе, әлде Аристотель ме? – деп сұрапты.

Сонда әл Фараби:

– Егер мен сол кісінің өзінен білім алу бақытына ие болғанымда, онда мен оның ең мықты шәкірттерінің бірі болар едім, – деп жауап беріпті [6, 131 б.]. Оның фәлсафалық еңбектерінің басым көпшілігі грек ғалымдарының, әсіресе, Аристотельдің мұрасын зерттеуге арналған. Әбу Нәсір Аристотельдің «Категория», «Бірінші және екінші Аналитика» сияқты фәлсафалық және логикалық шығармаларына түсіндірмелер жазған. Әбу Нәсір әдебиет теориясымен де жан-жақты шұғылданған ғалым. Осыған орай, «Өлең және ұйқас туралы сөз», «Өлең ырғағы», «Ырғақ пен өлең туралы», «Поэзия өнерінің негіздері туралы трактат» деп аталатын зерттеулері, «Өлең кітабы» деген мақаласы бар [3, 42 б.]. Өлеңдерінің негізгі тақырыбы – өмірдің мән-мағынасы жайлы толғау, оқу мен білімді мадақтау, адамгершілікке шақыру. Өкінішке орай, Фарабидің поэзиялық мұрасы біздің дәуірімізге дейін толық сақталмады. Әйтсе де, саусақпен санарлықтай аз ғана жыр жолдарының өзінен оның зор шабытты, кең тынысты, терең ойлы, нәзік сезімді дарынды ақын болғанын аңғару қиын емес.

Кеткенім жоқ, елім, сеннен атақ бақыт, тақ іздеп,
Шықтым, жұртым, шалғай ғылым атты шам іздеп.
Ақтадым мен ақ сүтінді келгенімше шамның,
Ассамдағы сексен жастан сәбиңмін, балаңмын.
Жүзім сынық, көңілсіз күйге түстім мен бүгін,
Саған деген серпе алмаймын ынтызарлық түндігін,
Айналайын атам қыпшақ, туған жерім, сағындым,
Өз атыңа, үрметіңе қайда жүрсем табындым [6, 277 б.].

Ғалым жетпіске жуық тілді меңгерген. Жай ғылыми шығармаларын, өлең-жырларын өз дәуірінің ғылыми тілі саналған араб тілінде жазады. Осы тіл арқылы хикмет-философия ғылымын меңгеру жолына түседі. Фарабидің «Ақылдың мәні туралы трактат», «Данышпандықтың інжу-маржаны», «Ғылымдардың шығуы», әлеуметтік-қоғамдық және этикалық көзқарастарын танытатын туындылары да аз емес. Әсіресе, «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарасы», «Бақыт жолын сілтеу», «Азаматтық саясат», «Мемлекеттік қайраткерлердің нақыл сөздері», «Бақытқа жету жайында» деген сияқты еңбектерінің мәні ерекше зор. Оның мынадай жазып кеткен ой-пікірлері бар: «Ақыл-парасат күші – адамның ойлауына, пайымдауына, ғылым мен өнерді ұғуына және жақсы қылық пен жаман қылықты айыруына көмектесетін күш... Жаман мінез-құлық рухани кесел. Бұл кеселді жою үшін тән кеселін емдеуде қолданылатын дәрігердің тәжірибесіне еліктеуіміз керек... Кімде-кім (ғылымды) зерттеуге кірісем десе, ондай адамның теориялық білімдерге жаратылысынан бейім болғаны абзал. Бұл шарттарды Платон өзінің «Мемлекет» деген кітабында баяндаған. Адамзатқа тән ерекше бір жақсы қасиет – өзін қоршаған дүниенің әсемдік сырларына үңілу, содан рухани нәр алу, өзінің нәзік сезімін образдар арқылы паш ету... Бақыт – әрбір адам ұмтылатын мақсат... Бақыттың мәні – парасаттылықта, әркімнің өз алдына игілікті мақсат қоя білуінде... адамның өз мінез-құлқын, іс-әрекетін ерікті түрде өзгертіп, игілікке бағыттап отыруында... Бақыт – өз басың үшін көкейкесті игілік... Бақытқа жеткізетін еркін әрекет – тамаша әрекет [7, 3-49, 295-373 б.]. ...Құрғақ жаттап алғаннан гөрі ұғынып алу жақсы, өйткені жаттап алу көптеген сөздермен, сондай-ақ адамдармен (есімдерімен) байланысты. Жаттап жадына сақтап қалуға ұмтылған (адам) мақсатына жете алмайды, мұнысы босқа кеткен еңбек болады да қояды. Ал ұғынып алу оның мәнін және заңдарды тұжырымдаулармен (анықтаумен) байланысты [8, 113 б.]. Достықтың екі түрі болады. Оның бірі – адал дос та, екіншісі – айнымалы, алдамшы дос. Адал досқа үнемі зор ілтипатпен қарап, одан айрылып қалмау жағын көздеген дұрыс, адамдар бір-біріне жақсылық, өзара қамқорлық жасауы қажет. Жақсы достың сенімін ақтаған абзал. Жалған досқа адам өзінің құпиясын, мінез-құлқындағы кемшіліктерін айта берудің қажеті жоқ. Осындай жалған

достарды адал жолға түсіру үшін қажымай-талмай жұмыс жүргізген ғанибет. Бір-біріне жау адамдардың да екі түрі болады. Бірі – өшпенділігі мол, жаулығы басынан асқан адамдар да, екіншісі – көре алмаушылықтан жауығатындар. Бұлардың біріншісінен ерекше сақ болып, олардың ой-пікірін үнемі қадағалап, біліп жүру, осындай адамдардың арам ниетін біліп қана қоймай, тиісті жерінде аяусыз әшкерелеу қажет» [9, 19 б.].

Дүние жүзінің көптеген ғалымдары Әбу Нәсірдің өмірі мен шығармаларын орта ғасырларда-ақ зерттей бастаған. Міне, ол бүгінге дейін жалғастырылып келеді. Осы ретте араб және парсы тілдерінде жазған Ан-Надим (X ғ.), әл-Байһақи (X ғ.), Ибн Саид әл-Қифти (XIII ғ.), Хаджи Халифа (1657 ж. қ. б.), латын тілінде жазған Венике (1484 ж. қ. б.), Камерариус (1688 ж. қ. б.) тағы басқалардың еңбектерін ерекше атап өткен жөн. XIX ғасырдың орта тұсынан бастап әл-Фарабидің өмірі мен шығармашылығы көптеген Еуропа ғалымдарының назарын ерекше аудара бастады. Әл-Фараби ілімімен жақсы таныс болған, одан көп үйренген Маймонид (1135-1204), Роджэр Бэкон (1214-1294), Леонардо Винчи (1452-1519), Спиноза (1632-1677) тағы басқа да көптеген Батыс Еуропа ғалымдары Отырар перзентінің өмірі мен еңбектерін арнайы зерттеген. Мәселен, өткен ғасырда неміс ғалымдары И. Г. Л. Козегартен (1792-1860) мен Г.Зутер (1848-1922) әл-Фараби жөнінде арнайы еңбектер жазған. Немістің екінші бір көрнекті ғалымы Фридрих Диетереци (1821-1903) 1888-1904 жылдардың өзінде-ақ «әл-Фарабидің философиялық трактаттары» деп аталатын жинақты жарыққа шығарған. Оған Әл-Фарабидің бірсыпыра философиялық шығармаларының арабша тексттері мен олардың неміс тіліне аударылған нұсқалары енген. Үшінші бір неміс ғалымы Карл Брокельман (1863-1956) 1886-1937 жылдар арасында «Араб әдебиетінің тарихы» деп аталатын көп томды биобиблиографиялық еңбегінде Әбу Нәсір шығармашылығына едәуір орын берген. Француз ғалымы Рудольф Эрланже 1930-1935 жылдары Әл-Фарабидің аса үлкен, әрі терең мағыналы «Әуездің үлкен кітабы» атты трактатын француз тіліне аударған. Мұның өзі әл-Фараби мұрасын іздестіру, аудару, бастыру, зерттеуде шетел ғалымдарының да айтарлықтай еңбек сіңіріп отырғанының айғағы болса керек. Қазіргі қолда бар мәліметтерге қарағанда, Әл-Фарабидің алпысқа жуық туындылары сақталып, бізге жеткен. XX ғасырдың 70-90 жылдары солардың кейбіреулері кейде толық, кейде үзінді ретінде орыс, қазақ тілдеріне аударылып жарық та көрді [2, 19-20 б.]. Ғұламаның мұрасын зерттеуді алғаш қолға алған ғалымдардың бірі академик В.В. Бартольд болды. Ұлы ғалымның философия, тарих, әдебиет, тіл білімі, жаратылыстану ғылымдары саласындағы еңбектері орыс, қазақ, өзбек тағы басқа да тілдерге аударыла бастады. Әл-Фарабидің сан салалы шығармашылығын жан-жақты зерттеп, оны ғылыми баспалар арқылы жариялау ісіне А.Машанов, А.Қасымжанов, А.Көбесов сияқты қазақ ғалымдары да көп үлес қосты. «Өлеңдер өнерінің қағидалары туралы» трактатын Аян Нысаналин қазақ тіліне аударды. 1975 жылы «Ғылым» баспасынан әл-Фарабидің орыс тілінде «Логикалық трактаты» жарық көрді. Бұл ғалымның төл туындысы, жоғарыдағы трактатының заңды жалғасы деуге болады. Оны қазақ тіліне Әбсаттар Дербісәлиев аударды. Қазақстанда әл-Фараби туралы сан алуан ғылыми мақалалар, көлемді зерттеулер, көркем шығармалар басылып шықты. Айталық, Қазақстанда соңғы сексен жыл ішінде орыс, қазақ және басқа халықтар тілдерінде әл-Фараби туралы 700-дей, ал соның ішінде тек қазақ тілінде 300-ден астам әл-Фараби туралы ғылыми еңбектер жарыққа шығып, жарияланды [3, 43-44 б.].

Әбу Нәсір әл-Фараби 950 жылы қайтыс болған. «Фараби қазасы туралы екі дерек бар, – дейді М.Хайруллаев. Біріншісінде ғалымдар оны Шамда қайтыс болған десе, екіншісінде Әбу Нәсір қасына бірнеше адам ертіп, Асқалан қаласына бара жатқанда жол торыған қарақшылардың қолынан қаза тапқан. Сайф ад-Даула қарақшыларды тауып, дарға асқан» [2, 17 б.].

Енді ұлы ұстаз жайлы естелік жазған араб шежірелерінің еңбектері жайлы айтайық. Әл-Фарабиден кейін ғұмыр кешкен араб жылнамашы-тарихшыларының Отырар перзенті жайлы естеліктері – зерттеушілер үшін аса бағалы қазына. Араб тілінде жазылған бұл дүниелердің алғашқы авторлары X ғасырда күн кешсе, яғни Әбу Нәсірмен тұстас болса, басқалары XII-XIII ғасырларда өмір сүрген. Солардың бірі – Захир ад-Дин Әбу-л-Хасан әл-Байһақи (1099-1170). Оның «Татиммай суану л-хикма» («Даналық сөздерге толықтырма») деген еңбегінің көшірмелері қазірге дейін қолжазба күйінде Тегран, Ташкент, Бомбей, Хайдарабад, Лондон кітапханаларында сақталып келеді. Оның кейбір үзінділері ағылшын тіліне аударылып, 60-жылдардың басында Индияда жарық көрді [2, 21 б.].

Әл-Байһақи өз жылнамасында мұсылман Шығысынан шыққан озық ойлы фәлсафашылар, дәрігерлер, астрономдар, олардың өмірбаяны мен еңбектері туралы әңгімелейді, қызықты деректер келтіреді. Әл-Байһақи кітабында Әл-Фараби жайлы да тарау бар. Онда ол Әбу Нәсір өмірінің түрлі кезеңдерін суреттеумен бірге ғалымның шығармашылығына да тоқталады. Әл-Байһақидің шығыс тарихшылары ішінде Әл-Фарабиден екі ғасыр ғана кейін ғұмыр кешкендіктен де оның жазбаларын зерттеушілер құнды шығармалар қатарына жатқызады. Бірақ өкінішке орай әл-Байһақидің аталған шығармасы әлі күнге дейін қолымызға түспей келеді [2, 21 б.]. XIII ғасырдың ортасында өмір сүрген

араб тарихшысы Әли ибн Саид әл-Қифти (1167-1248) Әл-Фараби өміріне байланыты тың деректер келтіре отырып, Әбу Нәсірдің ғылыми еңбектеріне ерекше баға беріп, ғылымға қосқан үлесін айқындаған. Ұлы ойшылдың тұстастары мен шәкірттері жайлы бұрын ұшыраспаған тарихи әңгімелерді келтіреді. Сондай-ақ ол Әл-Фарабидің 72 трактатын атайды. Араб жылнамашысы Ибн Халликан (XIII ғ.) «Китаб уафайат әл-ағйан уа анба абна аз-заман» («Ұлы адамдардың қазасы және заманының ұлдары жайлы мағлұматтар туралы кітап») атты еңбегінде исламға дейін және кейін өмір сүрген әдебиетшілер, ақындар, тарихшылар, халифалар, әкімдердің өмірі жайлы қызықты деректер айтады. Ол әл-Фарабидің Фараб (Отырар) шаһарында туылғанын, түркі текті екенін айта келіп, жерлесіміздің өмірі жайлы құнды мағлұматтар береді. Бұл еңбек осысымен де қызық, осысымен де қымбат. Бірақ Әл-Фараби жайлы күллі араб тарихшыларының ішінен белгілі ғалым, машһүр дәрігер Ибн Әби Усайбиғаның (1203-1270) «Уйуну-л-анбл фи-т-табақату-л-атибба» («Дәрігер топтары жайлы жаңалықтардың қайнар көзі») атты дәрігерлер хақында баяндайтын библиографиялық еңбегі үлкен орын алады. Бұл жылнама бірнеше мәрте Каирде, Бейрутте жарық көрді. Осы кітаптың «Шамнан шыққан мәшһүр дәрігерлер тобы» деп аталатын 15-тарауы Әбу Нәсір әл-Фарабимен басталған. Мұнда ол өзгелер айтпаған жерлесіміздің дәрігерлік қырына тоқталған, сондай-ақ оның Сайф ад-Дауланьң сарайында өткізген біраз жылдары, Мысырға сапары жайлы қызғылықты мағлұматтар келтірген, грек фәлсафасының ерте замандағы жәй-күйі жайлы құнды деректер берген, фәлсафа ілімінің әл-Фарабиге дейінгі тарихына да байыпты бағдар жасаған. Әл-Фарабидің Аристотель мен Платонның фәлсафалық еңбектерін қалай меңгергенін де екжей-тегжейлі баяндаған. Тіптен Отырар перзентінің 22 жолдан тұратын бәйіттерін де келтірген. Ал оның 12 жолы біздерге бұрын-соңды кездеспеген. Ибн Әби Усайбиға еңбегінің тағы бір құндылығы өз жылнамасында ол ұлы ұстаздың бір жүз бес трактатының атын атайды. Осы күнге дейін ғалымдар Шығыс Аристотелінің қанша еңбек жазғанын, олардың нақты аттарын дәл басып айта алмайтынын ескерсек, Ибн Әби Усайбиға естелігінің жаңалығын да, құндылығын да осыдан-ақ біле беруге болар [2, 21-22-б.].

Иә, сөйтіп 950 жылы ұлы ғұламаның үлкен жүрегі соғуын тоқтатты. Бұл бір орталыққа бағынған араб халифатының ыдырауы негізінен аяқталып, тақ үшін қырық пышақ болған алабүлік, аламан-тасыр басталған кез еді. Аббас халифатының қираған жұртына ие болған буәйһтер, хамдан, саман, қарахан тұқымдары билік еткен бірлестіктер құрылған еді. Бірақ Аббас халифатының ыдырауы мұсылман Шығысындағы мәдени өмірдің тоқырауға ұшырауы деген сөз емес. Қайта араб империясының көбесінің сөгіліп, тауының шағылуы оған бағынған елдер үшін оңтайлы болды. Ғылым, білім, өнер дами берді. Закавказьеден Бахманияр, Низами Ганджауи (1140-1202), түркі, иран халықтарынан – Фахр ад-Дин ар-Рази (?-1210) Омар Хаййам (1040-1202), Джалал ад-Дин ар-Руми (1207-1273), Орта Азиядан Әбу Әли Ибн Сина (980-1037), Әбу Райхан Бируни (973-1048), Махмуд әл-Қашғари (XI ғ.), Жүсіп Баласағұни (XI ғ.) сынды замана дүлділдері шықты.

Сонымен, Отырар өлкесінен шыққан ғалымдар мен ойшылдар, ақындар мен қарасөз зергерлері халқымыздың әдеби, мәдени, рухани мұрасын байытып, ұрпақ тәрбиелеуде, кешегі жүріп өткен жолымызды танудағы алатын орны ерекше.

Әдебиеттер

1. Аманжолов К.Р. Түркі халықтарының тарихы. 1-кітап. (Көне дәуірден біздің заманымыздың XIV ғасырына дейінгі кезең). – Алматы: Білім, 2002. – 217-б.
2. Дербісалиев Ә. Қазақ даласының жұлдыздары. – Алматы: Рауан, 1994. – 12-237-б.
3. Сәрсенбаева Г. Шығыстың Аристотелі атанған ғұлама ғалым. – // Қазақ тілі мен әдебиеті. 2005, №11.- 40-43-б.
4. Хайруллаев М. Фараби. – Эпоха и учение... Ташкент, 1975. – 155-б.
5. Көбесов А. Әл-Фараби. – Алматы. 1971. – 27-28-б.
6. Құрастырғандар. Адамбаев Б., Жарқынбаев Т. Ел аузынан. – Алматы. Жазушы, 1985. – 131-б., 277-б.
7. Әл-Фараби. Саяси-этикалық трактаттар. – Алматы: Ғылым, 1975. – 3-49-б, 295-373-б.
8. Әл-Фараби. Сауалдар және олардың жауаптары трактаты. // Қазақтың тәлімдік ой-пікір антологиясы. – Алматы: Рауан, 1994. – 113-б.
9. Әл-Фараби. Саяси-әлеуметтік трактаттар. – Алматы: Ғылым, 1975 – 19-б.

СЕКЦИЯ №2

**«ӘЛ-МАДИНА ӘЛ-ФАДИЛАДАН» АҚЫЛДЫ ҚАЛАҒА:
КЕМЕЛ ҚОҒАМНЫҢ ҚАЗІРГІ ЗАМАНҒЫ ТҮСІНІГІ**

**ОТ «АЛЬ-МАДИНЫ АЛЬ-ФАДИЛЫ» ДО СМАРТ СИТИ:
СОВРЕМЕННАЯ ТРАКТОВКА СОВЕРШЕННОГО ОБЩЕСТВА**

**FROM AL-MADINAH AL-FADIL TO SMART CITY:
A MODERN INTERPRETATION OF PERFECT SOCIETY**

Алтаев Жакипбек

*Доктор философских наук, профессор, фарабиевед,
Казахский национальный университет имени аль-Фараби*

Иманбаева Жулдыз Машинбаевна

*Центр Аль-Фараби, КазНУ им аль-Фараби,
докторант 2 курса специальности Философия*

АЛЬ-ФАРАБИ О СЧАСТЬЕ И ГЛАВЕ ДОБРОДЕТЕЛЬНОГО ГОРОДА

Для аль-Фараби самым большим счастьем является стремление к Добру только из-за того, что это Добро. Счастье – очевидно, считает философ, но для его достижения в человеке должно быть четыре важных этических качества. Эти качества связаны с философией, размышлением, нравственностью и искусством. Философия есть добродетель, характерная для знания. Знание же есть то, что рассматривает счастье своей главной целью, и в то же время есть главное средство для ее достижения. Однако не всякое знание ведет к счастью. Поведение человека всегда преследует определенную цель, считал аль-Фараби; человек, совершая тот или иной поступок, в любом случае желает добиться некоего совершенства. Иногда тот или иной поступок бывает средством, к которому человек прибегает, дабы добиться некоторой степени совершенства; иногда же сам поступок является «целью-самой-в-себе». Так, считал аль-Фараби, лекарство есть средство достижения здоровья. Однако счастье не таково, его достижение не может быть средством для достижения какой-либо другой цели кроме совершенства. Поэтому, достигнув счастья, человек не будет испытывать потребности в достижении чего-то иного. Однако некоторые ищут счастье в деньгах, некоторые – в политике, некоторые – в телесных наслаждениях. Для аль-Фараби подлинное счастье покоится в знании, что освещает душу, отвлекает ее от привязанности к материи. Но также необходима и практическая нравственная добродетель – «дабы свойства характера, ведущие человека к счастью, стали в человеке твердой привычкой». Как отличить правильный нравственный поступок от неправильного с точки зрения практической этики аль-Фараби? Как и Аристотель, он считал, что, если действие далеко от крайностей порока и соответствует понятию «золотой середины», оно правильно, а если нет, то неправильно.

Основная причина объединения людей видится философу Мусульманского Ренессанса в потребности каждого отдельного индивида в деятельности других, но аль-Фараби вносит в этот тезис важное и глубокое дополнение: потребность имеет не только практический и прикладной характер, но связана с самыми возвышенными свойствами человеческой природы. Именно последнее, по мнению аль-Фараби, и характеризует человеческое общество как именно человеческое. Мыслитель акцентирует свое внимание на проблемах «наивысшего совершенства человека». Понятие «счастья» предлагает реализацию собственно человеческих свойств, что отличает «счастье» от понятия «полезного» или приятного.

«Счастье» – центральная проблема, вокруг которой конституируется социальная философия аль-Фараби. Эта проблема вынесена и в названия глав «Трактата о взглядах жителей Добродетельного города» и в название его трактатов «Указание пути к счастью» и «О достижении счастья».

В «Добродетельном городе» счастье отождествляется с наивысшим человеческим совершенством, которое заключается в том, что душа доходит до такой степени совершенства, что в своем существовании становится максимально свободной от материи. Об этом состоянии более подробно аль-Фараби пишет в своем сочинении «Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона

и Аристотеля». Аль-Фараби ссылается на приписываемую Стагириту «Геологию Аристотеля», где от имени Аристотеля высказаны такие слова: «Не раз я уединялся со своей душой, но, когда расстался с телом, я стал как бы отвлеченной, бестелесной сущностью. Я проник в свою сущность, обратился к ней и, выйдя из всех предметов вне себя, стал одновременно знанием, познающим и познаваемым. Тогда я увидел удивительную красоту и великолепие своей сущности. При этом я знал, что являюсь мельчайшей частицей благородного мира, принимая участие в жизни и творчестве. По мере того, как я убеждаюсь в этом и своим умом возношусь от этого мира к миру божественному, я становлюсь как бы причастен к нему. При этом столько света и блеска нисходят на меня, что язык не способен описать, а уши – слышать это описание. Когда я облачен этим светом и сила моя достигает своего предела, я не выношу его и спускаюсь в мир идей. А когда я уже нахожусь в мире идеи, идея скрывает от меня этот свет. В этой связи вспоминается мне брат мой Гераклит, который велел искать субстанцию благородной души путем восхождения в мир интеллекта».

Речь идет о том состоянии, когда разумная часть души, согласно аль-Фараби, достигает совершенства. В «Гражданской политике» аль-Фараби вновь обращается к рассмотрению этого уподобления души нематериальным вещам. Совершенство разумной частью души обретается, считает философ, не только благодаря пониманию вещей, расположенных выше ее, но и благодаря пониманию вещей, расположенных ниже ее в иерархии бытия. Кроме того, указывает аль-Фараби, полностью отрешаясь от всех других частей души, разумная часть души как бы руководит ими.

Достижение счастья невозможно без помощи разума, чьи действия заключаются в заботе о разумном животном – человеке и в стремлении дать ему возможность достичь наивысшей ступени совершенства, а именно, – наивысшего счастья.

Человек достигает счастья только тогда, утверждает философ, когда ему присуще прекрасное, а прекрасное присуще ему только благодаря искусству философии, и потому можно сказать, что человек достигает счастья именно благодаря философии. Поскольку свойства различных индивидов весьма отличны друг от друга, то из этого следует, считает аль-Фараби, что людям часто требуется учитель и наставник. Нетрудно заметить, что подобного рода высказывания говорят в пользу учителя-философа, в котором нуждаются люди для достижения счастья. Проследим, как эта мысль развивается автором.

Итак, люди, особенно в молодости нуждаются в руководстве на пути к счастью, одни – в незначительном, другие – в большем. И, кроме непосредственного обучения, следует отметить, считает аль-Фараби, и важность внешних стимулов для руководства к действиям.

Аль-Фараби задается вопросом: кто же способен быть руководителем в человеческих действиях, могущим побуждать людей к ним? На это способен не каждый, и в зависимости от этого можно говорить о разных уровнях руководства. В любом случае следует познать качества первого главы. В «Гражданской политике» аль-Фараби указывает на особенность первого главы. Им является тот, кто не нуждается в том, чтобы им кто-то руководил, он способен прекрасно руководить всеми относительно того, что он знает сам, он способен использовать всякого, кто может выполнить эту работу, к которой он предрасположен. И, самое главное, первый глава способен намечать и определять действия людей, ведущие к счастью. Эти качества, утверждает философ, свойственны лишь тому, чья душа освещена светом разума. О нем, считает аль-Фараби, можно сказать, что ему открылась высшая истина.

Сообразно с достоинствами первый глава определяет место каждой группы людей и каждого члена той или иной группы в иерархии служения или в иерархии руководства. Сущность деятельности первого главы заключается в законотворчестве, касающемся прежде всего определения иерархии. При желании ввести новшество первый глава может издать указ, побуждающий к его выполнению жителей города или какую-либо группу, обращаясь к тем, кто занимает самые близкие к нему ступени, те же обращаются к жителям нижеследующих ступеней. Такой порядок соответствует ступеням существующих вещей, которые начинаются с Первого Сущего (Творца всего живого). Повелитель такого города сходен с Первым Сущим, и подобно тому, как ступени вещей заканчиваются первой материей и элементами, так и общественные ступени заканчиваются теми, кто не имеет никакого отношения к управлению. Поскольку счастье предполагает исчезновение в городах зла, задача правителя заключается в таком установлении взаимосвязи и согласованности частей города, при которых жители помогают друг другу в искоренении зла и в увеличении того, что приносит пользу.

Если город сравнивается мыслителем с телом и домом, то правитель зачастую сравнивается им с врачом, учителем, господином «дома», главой строителей. В «Афоризмах государственного деятеля» аль-Фараби не раз возвращается к подобного рода параллелям. Так, он утверждает, что врач лечит тела, а государственный деятель – души. Но если врач удовлетворяется тем, что превращает состояние тел в такие, чтобы действия души, осуществляемые с помощью тела и его частей, были совершенными, то государственный деятель и правитель отвечает и здоровье души как таковой с точки зрения дурных

или добрых поступков, прекрасного или безобразного. «Государственный деятель посредством искусства государственного управления и правитель посредством искусства правления определяют, где и к кому следует применять или не применять данное искусство, и какой вид здоровья следует обеспечить телам», - пишет аль-Фараби.

Аль-Фараби дальше развивает свое сравнение следующим образом. Врач, лечащий тела, изучает тело, его части, их отношения, а также болезни и их причины и, самое важное, способы их устранения. Государственному же деятелю необходимо то же самое в отношении души: знание души и ее частей, ее недостатков и пороков, а также душевных состояний, способствующих свершению добрых поступков. Близость между действиями врача и правителя связана и с таким важным как для медицины, так и для нравственности понятием середины и умеренности. Так врач находит и создает умеренность в пище и лекарствах. Глава города и правитель создает «середины и умеренность» в душевных качествах и действиях. Эти умеренные действия должны быть полезны для достижения счастья жителями города.

В «Афоризмах...» содержится и оригинальный взгляд философа на искусство правления: «...правитель является правителем благодаря профессии и способности пользоваться этим искусством, независимо от того, властвует он над людьми или нет, почитаем он или нет, богат он или беден». Аль-Фараби склонен в данном случае считать это искусство профессией, подобно профессии врача, которая не зависит даже от того, властвует он над людьми или нет, почитаем он ими или беден. Некоторые думают, указывает автор, что нельзя называть правителем того, кто не умеет заставить, чтобы ему повиновались и проявляли почтение, хотя он и владеет искусством правления. Иные не мыслят себе правителя вне богатства и власти. Философ категорически заявляет, что перечисленные вещи не принадлежат к основным атрибутам правителя. В известных случаях они могут иметь место, но не они составляют существо правления.

Вопрос о главе и правителе в добродетельном городе, по мнению аль-Фараби, зависит от обстоятельств, в связи с чем он выделяет четыре разряда правителей. К первому разряду он относит истинного правителя или того, кто сочетает в себе шесть условий: мудрость, совершенную рассудительность, способность отлично убеждать, способность отлично представлять в воображении, способность физически вести войну и то, что его тело не имеет ничего, мешающего ему заниматься делами, связанными с войной. О качествах первого главы аль-Фараби писал и в «Трактате о взглядах жителей добродетельного города», где он выделял двенадцать врожденных природных качеств:

- 1) человек должен иметь, во-первых, абсолютно совершенные органы;
- 2) он должен отлично понимать и представлять себе все, что ему говорят;
- 3) он должен хорошо сохранять в памяти все, что он понимает, видит, слышит и воспринимает, не забывая из всего этого почти ничего;
- 4) глава должен обладать умом проникательным и прозорливым;
- 5) обладать ораторским талантом;
- 6) иметь любовь к обучению и познанию;
- 7) соблюдать умеренность в еде, употреблении напитков и других чувственных радостях;
- 8) иметь любовь к правде и ее поборникам;
- 9) дорожить честью;
- 10) презирать атрибуты мирской жизни;
- 11) обладать чувством справедливости, проявляя ее по отношению ко всем своим и чужим;
- 12) быть решительным при совершении того, что необходимо.

Аль-Фараби поддерживает мнение о том, что настоящим законодателем может стать не каждый желающий, а лишь тот, кто создан для этого благородного дела. Абу Насыр разделяет взгляды Платона относительно природных качеств человека и согласен с утверждением о том, что законодателю необходимо иметь в виду эти качества, исправлять их, издавая соответствующие законы.

ӘЛ-ФАРАБИДІҢ «ҚАЙЫРЫМДЫ ҚАЛАСЫ» (ӘЛ-МӘДИНА ӘЛ-ФАДИЛА) МЕН ЗАМАНАУИ «АҚЫЛДЫ ҚАЛА» (SMART CITY) ТҰРҒЫНДАРЫНЫҢ ҰҒЫМЫНДАҒЫ БАҚЫТ КОНЦЕПЦИЯСЫ

Әл-Фараби адамзат болмысының жекеше қырларын қарастыра келіп, қоғамның әлеуметтік бейнесін, жеке адамның рухани өмірін жете білмей бақытқа жетуге болмайды деген пікірде болды. Отырарлық ойшыл өз заманында қоғамның кемшіліктерін сынап отырып, ондағы қайта құрылым сұраныстарын алдыға жылжитты. Екінші ұстаздың білім, қоғам, уақыт өлшемі турасындағы ұғымдары әлі күнге дейін мәнін жоймай отыр. Бүгінгі жаңашыл қоғамдағы өзекті «бақыт» тақырыбы ортағасырлық ойшыл ізденістерінен бастау алады. Әл-Фараби үшін адамзат бақыты барлығынан жоғары болатын. Өйткені оның философиясы мен адамзат бақыты бір-бірінен ажырамайтын тұтастықта. Ойшыл ұғымдарындағы қала – тірі адам ағзасы сияқты, көру, есту, иіс сезу сияқты барлық сезімдерге ие. Қайырымды қала тұрғындары үшін «бақыттың игіліктер арасындағы орны сондай, адам бақытқа жетуі үшін оған жеткізетін әдістер мен заттар болғанын қалайды» деген [1, 296 б.]. Көпшілік азшылыққа қарағанда көздеген мақсатына тез жетеді. Қоғам, қала, орталықтанған жүйе өмірге келеді. Фарабидің айтқысы келгені осы. Аристотельше ойлансақ қала құру дегеніміз ең жоғарғы жетістік. Әл-Фараби болса мұны кемелденуге жетудің бастамасы ғана деген.

Өнегелі өмірдің мақсаты – бақыт. Фараби айтқандай «пайым кемелділігіне» жету дегеніміз бақытты болу. Бүгінге кемелдікке жетуде заманауи қала тұрғындары үйрену мен дамытуды, ақпаратты жинау мен талдауға қабілетті ақыл-ойды иеленіп отыр. Smart City (Ақылды қала) – бүгінгі шындық! Бристандық стандарттар институтының (BSI) анықтамасы бойынша Smart City – бұл «... азаматтардың тұрақты, гүлденген және жан-жақты болашағын қамтамасыз ету үшін жасанды түрде құрылған физикалық, цифрлық және адами жүйелердің тиімді интеграциясы» [2]. Қазіргі «Smart City» тұжырымдамасы ақылды орта мен ақылды бақылауды құруға арналған көптеген компоненттерді ақылды жарықтандырудан бастап ақылды аялдамаларға дейінгі ұғымды қамтиды. Оны игеруге қабілет пен жоғары білім керек. Білім ғана сезіну мен түйсінуге итермелейді. Біздің табиғатымыз бақытты болуға бағдарланған. Біз еркіміздің, жанымыздың, өміріміздің жақсы жағдайда жүріп жатқанын қадағалап отыруымыз керек. Бақытты болудың себебі мен салдары, дәлелі мен сылтауы болады. Осы себептердің өзі – өзіңді жақсы сезінуіңмен, сезім құшағында жүруіңмен, жаманшылықтан аулақ болуыңмен түсіндіріледі. Мұндай қазіргі айтылатын ұғымдарды Әл-Фарабидің «кемелденген адам» образымен қиылыстыруға болар еді. «Бақытқа апарар жолды нұсқауда Фараби көпшілік мақұлдаған бақыт әрбір адам ұмтылатын мақсаттай деген ұғымға сүйенеді, бірақ бақыт бәз бір кемелдену мен игілік болып табылады» [3, 277 б.]. Әрбір адам абсолюттік бақыт туралы оның өз түсінігі ең дұрыс және ең ұлы немесе ең жетілген (игілік) деп сенеді. Адам өзінің барлық әрекетінде тамаша әрекетті қалайтын болса және өмір бойында осылай ететін болса сонда ғана ол бақытқа жетеді.

Бір қарағанда, «бақыт» ұғымы елес сияқты болып көрінеді, бірақ өте қажет. ХХІ ғасырдағы «бақытты» анықтау нәліктен экономикалық теориямен анықталады. «Өмір сүру деңгейі» макроэкономикалық саясаттың басты мақсаты болып табылады, сол үшін елдің экономикалық дамуы жүзеге асырылады. Жалпы қабылданған экономикалық саясатқа сәйкес ұлттық экономика шеңберіндегі экономикалық өсу ел азаматтарының жақсы өмір сүруіне әкелуі керек. Осылайша, «жақсы өмір сүру» үкіметтің экономикалық саясатының және ел экономикасының тиімділігінің маңызды индикаторына айналады. Заманауи барлық инфрақұрылымның интеллектуалдық дамуына ықпал ететін «ақылды қалаларды» құру мәселелерін талқылау, барлық ресурстардың, халықтың қажеттіліктерінің жан-жақты теңгерімін қамтамасыз ету, сондай-ақ IT-компаниялар «Smart мектеп»; «Көшені Smart жарықтандыру»; «Smart көлік»; «Ақылды тұрғын үй-коммуналдық шаруашылық»; «Қауіпсіз қала»; «Smart Services» және басқа да жоғары технологиялық шешімдер ұсынады [4]. Ақылды қала технологиялары мен бағдарламаларының мысалдары Сингапур, Үндістан, Дубай, Амстердам, Барселона, Мадрид, Стокгольм, Копенгаген, Пекин және Нью-Йорк т.б. қалаларда ерекше жүзеге асырылуда.

Кейінгі жылдары өмір күрделі болып бара жатқан секілді. Осындай кезде адамдар өзін-өзі бақылауды үйреніп, ерекше бір мәдениетті қалыптастырды. Құндылықтардың деңгейі өзгерді. Қазіргі тағдағы инновацияның өзекті мәселелері төңірегінде ақпараттық-коммуникациялық технологиялар

саласындағы тенденциялар, ақылды қалаларды құрудың жаңа шешімдерін енгізудің сәтті тәжірибесі туралы пікірталастар жүріп жатыр. Жаңаша ойланатын болсақ, «ақша, күш, махаббат, жыныстық қатынас, билік т.б» осының барлығы бақыттың кілті. Бірақ адам баласына оның қайсысы қажет, ол оның өз таңдауында. Әл-Фараби ақылды адамдар өзінің күші арқылы ғана бақыт кілтін табады деген. Бір адам немесе қоғам үнемі еңбектене отырып, жетістікке қол жеткізеді. Өзінің дара бақытына қол жеткізу адамзат баласының мақсат мұраты. «Бақыт, әл-Фараби бойынша, адам инстинкті түрде ұмтылатын, әлдебір кемелділік болып табылады. Игіліктердің арасында ол «ең үлкен игілік және оған адам ұмтылатын ең кемелді мақсат болып табылады» [5, 266 б.]. Адамдар көп жағдайларда шешімі жоқ болмысқа көп ішкерлеймін деп, қолдағы бар кейбір құндылықтарды жоғалтып алады. Әр халықтың өзіне тән бақыт мөлшері бар, бірақ әрқайсысы әртүрлі көріністе байқалады. Қайсыбір халық өкілдерінің бойындағы ең әдемі қасиетті, этикалық ізгіліктерді сол халықтың ізгіліктеріне тән адам ғана анықтай алады. Егер өмірге бірақ жағынан қарайтын болсақ құшағымызға симайтын небір бақыт түрлері – қуанышты сәттер, ессіз бақыттылық, адреналин, жастық шақ, алғашқы махаббат т.б. сияқты кереметтен кенде қалуымыз мүмкін. Бақыт та, қайғы да қатар жүруі мүмкін, бірақ бұл дегеніңіз өмірді тармақтар мен баптарға бөлу деген сөз емес.

Тәжірибелік бақылаулардың айғақтауынша адам баласы қала тұрғыны бола отырып, өзінің табиғи қабілеттері мен қала иерархиясындағы орнына сәйкес тиісті бақыт үлесін алады. «Қала тұрғындары алатын бақыт (үлесі), сапалық та, сандық та қатынаста бір-бірінен, қала қызметінің арқасында қол жететін кемелділіктердің бір-бірінен қаншалықты басым болуына байланысты болады», – деп көрсетеді әл-Фараби. Ортағасырдағы ақылды қала мысалында Бағдат қаласын қарастыруға болады. Бағдат, Еуропадағы Константинополь мен Батыстағы испандық Кордовамен қатар тұратын. «Бейбітшілік қаласы» деп танылды. Ортағасырлық мәдениеттің ірі орталығы болды. «Даналық үйі» осы қалада болатын. XIII ғасырда Бағдатта 30-дан астам кітапхана болған. Бағдат араб әлемінің мәдени астанасы деген ресми атаққа ие болды» [6]. Өз дәуірінде бұл қала тұрғындары да ерекше мәдениетімен, жаңалыққа деген құштарлығымен ерекшеленді. Сол замандағы қоғамның әртүрлі әлеуметтік топтарының тіршілік салты мен мінез-құлқын жете талдай отырып, Бағдат тұрғындарының жоғары кемелдену сатысына ұмтылғанын байқауға болады.

Бүгінгі таңда еліміздің қала тұрғындарына қамқорлық жасау мен қызмет көрсету тиімділігін арттыру және тұрғындардың қажеттіліктерін қанағаттандыру үшін қалалық информатика технологиясының көмегімен өмір сүру сапасын жақсарту мақсатында «Ақылды қала» құру идеясы жүзеге асырылуда. Қала әкімшілігіне қауымдастықтармен және қалалық инфрақұрылыммен тікелей қарым-қатынас жасауға, қалада не болып жатқанын, қаланың қалай дамып жатқанын және өмір сүру сапасын қалай жақсартуға болатындығын бақылауға мүмкіндік береді. Нақты уақыт режимінде енгізілген сенсорларды қолдану арқылы қала тұрғындары мен құрылғылардан жинақталған деректер өңделеді және талданады. Жиналған ақпарат тиімсіздік мәселелерін шешудің кілті болып табылады. Нұр-Сұлтандағы «Smart City» тұрғын үй кешені Тұран даңғылында орналасқан. Ханшатырының шығыс беткейінде. Ел ордамыздың сол жағалауындағы барлық көрнекті орындарға оңай қатынауға болады. Үйдің биіктігі тоғыз қабатты, кірпіштен соғылған. Бірінші қабатында сауда және кеңсе бөлмелері орналасқан. Барлық кіреберістер қоршалған, бұл үй тұрғындардың қауіпсіздігі мен ыңғайлы қозғалысын жақсартады. Жайлы таза ауамен қатамасыз ету үшін 920 шаршы метр аумақ көгалдандарылыған. Сонымен қатар автотұраққа қажетті орындар саны жеткілікті. Тұрғындар қуанышты. «Әл-Фараби тұжырымдамасы бойынша, бақыт адамның психикалық жан жағдайы ғана емес, яғни, ол қуаныш сияқты адам қанағаттану, рахаттану секілді эмоционалды сезімдерді бастан өткізгенімен, бұл сезім тек адамның психологиялық сапалары мен руханилығының қалыптасуымен ғана байланысты емес. Оның жетістіктері бақыт секілді адамның қоғамдық өміріне енгізіліп, өйткені табиғаты бойынша адам өз қажеттіліктерін қанағаттандыру және толыққанды өмір сүруді армандайды». «Адам ұстанатын бір ақиқат бар. Бұл ақиқат адамның бойында жинақталған түрде көрсетіледі. Тап осы көрсетілім адамның әлеммен барабар қатынаста болуына: оның құрамында әрекет етуге, оны тануға, рухани өсуге мүмкіндік жасайды» [7, 130 б.].

Әл-Фараби бақыт пен қайырымдылық төңірегінде көптеген мәселелерді көтерді. Соның бірі Әбу Насрдың қайырымды, не қайырымсыз мемлекет болатындығы туралы пікірі. Мемлекет, дейді ол, өз тіршілігін қайырымдылық бастамасына негіздесе жақсылықты, ізгілікті болады. «Адам басқа адамдармен қарым-қатынассыз жеке бір өзі игіліктерге жете алмайды. Алайда адамдардың бірігуі мақсат емес, ол тек қана құрал. Мақсат өмірде бақыт әкелетін кемелдікке жету». Әл-Фарабидің бұл пікірі қазіргі таңдағы әлеуметтік жіктелуден шыға білуді үйрететін аса маңызды пікір. Ойшылдың ұлы, орташа және кішігірім қоғамдар (ойшыл ұғымындағы қоғам – адамдардың кез-келген тобы: жанұя мүшелері, қала тұрғындары, мемлекет азаматтары т.б.) бар деген ойы көңілге қонады. Қайырымды

қаланы ол надандық қаласына, адамгершілігі жоқ қалаға, айырбас қаласына және адасқан қалаға қарсы қояды. Надандық қаласының тұрғындары ешуақытта бақыттың не екенін білмейді және оған ұмтылу деген мұндай қала тұрғындарының ойына ешқашан кіріп те шықпайды. Ондай қалаларды әл-Фараби: қажеттілік қаласы, айырбас қаласы, қасиетсіздік пен бақытсыздық қаласы, баққұмар қала, үстемдікті ұнататын қала т.б. деп бөледі, оларға талдау жасайды. Моральды жағынан құлдырау мен бақытсыздық қаласын әл-Фараби қатты сынға алады. «Қайырымды қалаға надан қала, адамгершіліксіз қала, адасқан қала, сондай-ақ қалада тұратын жеке индивидтер қарама-қарсы болады. Қалалардағы мұндай индивидтер бидайдың арасындағы қарақастар, егіндік жердегі дөңбек тастар немесе егіндегі және бау-бақшадағы арам шөптер тәрізді. Осыдан кейін, жаратылысынан хайуан тәріздес адамдар келеді. Жаратылысынан хайуан тәріздес адамдар қала тұрғындары болып табылмайды және бұлардың қалалық бірлестіктері мүлдем жоқ. Бұлардың ішінде қайсыбірі мал тәріздес, басқа біреулері жабайы аң тәрізді, ал осы соңғылардың ішінде қайсыбірулері жыртқыш хайуан тәріздес» [8, 93 б.]. Осы тұста бабамыз бүгінгі біз өмір сүріп отырған өтпелі кезеңдегі қоғамда кеңінен тарап, бой бермей отырған көптеген келеңсіз және кері кету құбылыстарына – материалдық игіліктерді жасамай-ақ, оңай сауда-саттық, алдап-арбау, ұрлық пен тонау жолымен баюға ұмтылуға, моральдық құлдырау – ішімдікке, жалқаулыққа және тән рахатына берілуге, кейбір жеке адамдар мен жанұялардың басында болып отырған тұрмыс деңгейінің күрт төмендеуіне, жоқшылықтар мен бақытсыздықтар сияқты жағымсыз құбылыстарға жайбарақат қарамауға үндеп отырған сияқты. «Әл-Фарабидің қайырымды қала жөніндегі осындай тұжырымдары бүгінгі Қазақстан Республикасының өркениетті дамуының негізгі талаптары іспеттес. Сондықтан бүгінгі таңда қалыптасқан азаматтық келісім, бейбітшілік пен ұлтаралық татулықты сақтап, нығайтып отырудың маңызы зор. Фарабидің гуманизмі – ақыл-ой, бақыт және адам болмысына тән құндылықтар ретіндегі қайырымдылық ілімінде көрініс тапты. Сол дәуірдегі экономикалық, мәдени және ғылыми жетістіктер алдыңғы қатарлы ойшылдардың адам ақыл-ойы мен оптимистік танымының күшіне сенімінің нығаюына мүмкіндіктер жасады. Адам шығармашылық мүмкіншіліктерін, таным қабілетінің күшін мойындау – ең жоғарғы шығармашылық қызметті иемденуші, «саналы адамның» алдындағы ерекше бір бас ию үлгісі болып табылады» дейді Ә. Нысанбаев. «Бақыт, әл-Фараби пікірінше, көпмәнді және барлық түсініктер секілді көпмағыналы және көп деңгейлі. Ол белгілі бір анықтама немесе өлшемге келмейді, бірақ әл-Фараби кез-келген адамның немесе топтың бақытты өзінше түсінетінін жоққа шығармайды. «Бақытқа жол сілтеу» еңбегінде философ «біз бақытқа жеткесін ештеңеге мұқтаж еместігімізді көрдік. Ал, бұл жағдайға жету үшін өзін-өзі толық жетілдіріу керек. Бұл пайымнан әрбір адамның бақытты өзінше ұғатынын байқаймыз. Біреулер оны байлық деп, енді біреулер оны мүлде басқадан көрсе де, әрқайсысы өзінің абсолютті бақыт туралы ұғымының дұрыс таңдау, ұлы және жетілген игілік екендігіне сенімді» деп жазды. Отырарлық ойшыл адамға ең үлкен игілік әкелетін адамзат болмысының мақсаты мен мәні ретіндегі саналы әрекетті түсінді. Саналы қабілет – адамның табиғи қасиеті, ол әрбір жеке адамға ерекше тән және барлық адамдарға жалпы. Әбу Насрдегі адам өмірінің мақсаты ретіндегі бақыт туралы ілім оның ақыл-ой туралы іліміне тығыз байланыста. Бақыт – ақыл-ой мен қайырымдылық қатарындағы Фараби гуманистік дүниетанымының негізгі өлшемі. Адам өзінің ерік-жігеріне байланысты қатігездік пен қайырымдылықтың арасынан белгілі бір жолды таңдап алады. Бақыт дегеніміз – абсолютті қайырымдылық. Жер бетіндегі адамзат атаулының әртүрлілігіне байланысты, олардың рухани заттарды ашуға да қабілеттері кейде басым, кейде әлсіз болып келеді. Мұндай қабілеттер бір-біріне қарама-қайшы. Алайда адам қайырымдылық жасауға, ізгі болуға, бақытты талаптанып табуға және кемелденуге қол жеткізу үшін табиғи диспозицияны ерік-жігер мен тәртіптің көмегі арқылы дағдыландыру қажет.

Шынайы әлем мән-мәтінінде ертеңгі күннің қажеттіліктеріне сәйкес келетін «Ақылды қалаларды» құру үшін қиыншылықтарға қалай жақсы бейімделуге және қала менеджментін оңтайландыруға болатынын алдын-ала анықтау керек. Қазіргі уақытта экологиялық тұрақты даму қағидаттарына сәйкес салынған заманауи қалалардың дамуы келесі формула түрінде ұсынылады деп болжанады: ақылды қала + жасыл инженерия = жасыл ақылды қала. Бұл жаңашыл қала тұрғындарының бақытты болуының аздаған бөлігі ғана. Осы негізде Фарабидің бақытты іздеуі – біздің бақытты іздеуімізге септігін тигізеді. Бақытты мақсат етіп қою үшін күшті белгілер мен себептер керек. Байлық пен мансап барлық кезде бақытқа түрткі бола алмайды. «Бақыт» пен «бақытты болу» ұғымдарын шатыстыруға болмайды. Бақытты болу дегеніміз – таза психологиялық жан-күйіңіз. Ал, бақыт – бақытты өмірді меңзейтін дерексіз, абстрактілі ұғым. Біз өзімізге не керек екенін анықтай алсақ, бақыт ұғымын түсінуіміз де жеңілдей түспек.

Әдебиеттер

1. Қоянбаева Г.Г. Әл-Фараби философиясындағы үлгілі адам мұраты // Қазақ халқының философиялық мұрасы: 20 т. – Астана, 2006. – Т. 16: Фарабитану. – 290-317 бб.
2. Денисов В.А. Современные информационные технологии в развитии умных городов. Электронный научный журнал «Вектор экономики» 2019 №7. http://vectoreconomy.ru/images/publications/2019/7/innovation_management/Denisov_Sharonina.pdf.
3. Қасымжанова А.А. Мемлекеттік басқару өнері немесе бақыт философиясы // Қазақ халқының философиялық мұрасы: 20 т. – Астана, 2006. – Т. 16: Фарабитану. – 275-290 бб.
4. Dr. Sam Musa «Smart City Roadmap» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.academia.edu/21181336/Smart_City_Roadmap.
5. Сатыбекова С. Әлеуметтік философия, этика және саясат // Қазақ халқының философиялық мұрасы: 20 т. – Астана, 2006. – Т. 16: Фарабитану. – 259-274 бб.
6. Бағдад араб әлемінің мәдени астанасы // <http://hl.mailru.su/mcachedq>.
7. Косиченко А. Мәдениет аясындағы ғылым және оның әдіснамасы // Қазақ халқының философиялық мұрасы: 20 т. – Астана, 2006. – Т. 15: Ғылым философиясы және әдіснамасы. – 122-147 бб.
8. Нысанбаев Ә., Құрманғалиева Ғ. Философ. Ғалым. Энциклопедист // Қазақ халқының философиялық мұрасы: 20 т. – Астана, 2006. – Т. 3: Әл-Фараби философиясы. – 5-40 бб.

ТЕОРИЯ ОБ ИДЕАЛЬНОМ ГОСУДАРСТВЕ АБУ НАСРА АЛЬ-ФАРАБИ

Великие мыслители Востока внесли большой вклад в дальнейшее развитие человечества как с научной, так и с философской точки зрения. Я хотел бы подчеркнуть следующее из этих великих личностей: Мухаммад аль-Хорезми, Абу Райхан Беруни, Абу Али ибн Сина, Абу-ль-Хасан ибн Бахманьяр, Низами Гянджави, Мирзо Улугбек и многие другие. Так, с именем Хорезми связано первое употребление понятий алгоритм и нуль, десятичной системы, Мирзо Улугбек построил в Самарканде обсерваторию и создал там звездные таблицы, отличавшиеся особой точностью. Труд ибн Сины, известного также как Авиценна, «Канон врачебной науки» около пяти веков изучался студентами-медиками в самых известных европейских вузах. Среди этих мыслителей в развитии мировой философской мысли особое место занимают взгляды основоположника арабоязычного перипатетизма, Абу Насра аль-Фараби, который считается основоположником гуманистической традиции, морально-нравственных воззрений средневекового Востока, последователем и продолжателем идей величайших древнегреческих мыслителей. Ученым, еще при жизни заслужившим на Востоке почетное прозвище «Муаллимус Сони», что означает «Второй Учитель», которое определило его место вслед за знаменитым Аристотелем.

Многие исследователи научного наследия аль-Фараби отмечают его огромную значимость для дальнейшего, более эффективного приобщения, как к общечеловеческим, так и к традиционным восточным духовным ценностям.

«Муаллимус Сони» написал комментарии почти ко всем сочинениям Аристотеля – по логике «Первая аналитика», «Вторая аналитика», «Об истолковании», «Топика», «Категории», по естественнонаучным трудам – «Этика», «Риторика», «Поэтика», «Метафизика», «Софистика» и другие. Помимо этого, он написал комментарии к «Алмагесту» Птолемея, «О душе» Александра Афродезийского, к отдельным главам «Геометрии» Евклида, «Изагоге» Порфирия.

Учение аль-Фараби о становлении нравственно совершенной личности, добродетельном городе, о справедливости, равенстве, обществе, мире, счастье, становится особенно актуальными в связи процессами глобализации мира, строительстве единства мирового сообщества. По Фараби, совершенство человека, становление его добродетелей – это процесс, длящийся всю его жизнь и прекращающийся со смертью. Поэтому «человек должен любить жизнь, так как она дает ему возможность творить добро и достичь счастья» [1].

Подчеркнем, что изложенное аль-Фараби видение «Добродетельного города» – это идеал. Следовательно, это – понимание того, каким должно быть государство, чтобы его граждане были счастливы, а оно процветало и благоденствовало. Каким должно быть управление в нем, чтобы благо всех поддерживалось благом каждого, и каким должен быть правитель такого государства. Поэтому вопросы к мыслителю, имеющие изначальное желание увидеть конкретную структуру идеального устройства общества и конкретный механизм осуществления власти, аналогичные тем, что описал, например, Платон в своем «Критии». Но и текст аль-Фараби, отличаются от текстов его предшественников – Платона и Аристотеля, где они подробно излагали особенности государства, способ хозяйствования в нем, давали критику политических режимов и др. Этого всего нет у Второго Учителя, поскольку для аль-Фараби – это «вторичные» признаки объединения индивидов в «одном месте проживания». Для него Добродетельный город – это город, способствующий обретению счастья. О нем нет тех подробных описаний, какие мы находим в «Государстве» Платона, его «Политике», «Законах», а также в аристотелевской «Политике». Их нет, потому что это – идеал, это – то, какими должно быть общество и человек в принципе. Предметом научного интереса аль-Фараби, – «правильного» политического устройства общества была обусловлена исторической ситуацией и размышлениями над проблемами социального и политического устройства общества. Об этом свидетельствует приближенность аль-Фараби ко двору Сейф ад-Дауля-хамданидского правителя. Кроме того, многочисленные дискуссии средневекового исламского Востока по проблемам имамата, формам правления и наследования власти, проблемам воздаяния и наказания, ответственности и свободы подтверждают не абстрактный, а жизненно важный характер обсуждаемых проблем. Когда мы говорим о современном звучании идеалов аль-Фараби, то подчеркиваем в нем то, что актуально для современного философско-политологического дискурса. А для него актуально обсуждение вопросов будущего государства,

которое в настоящем рассматривается как сильное социальное государство, а в будущем – как новая модель политической организации общества – как социогуманитарное государство. Его внутренняя интенция акцентирована в философии аль-Фараби – быть государством, которое строится на нравственной основе. Отличие «Добродетельного города» от «невежественных» заключается в том, что «части города и разряды его частей объединены и связаны между собой любовью; они сплачиваются и сохраняются справедливостью и вытекающими из нее действиями» [2, с. 222].

Если с этой точки зрения проанализировать социально-политический идеал аль-Фараби, то мы отметим, что в нем, в отличие от «платоновского тоталитаризма», содержится попытка установления того баланса между личностью и обществом, который становится реальностью нашего дня. Свой проект «Добродетельного города» аль-Фараби строит, исходя из того, что достижение счастья человеком может быть осуществлено лишь в обществе, основанном на взаимопомощи и солидарности, но не вне изолированности от него человека. Достижение счастья осуществляется тогда, когда люди приходят к совместному «согласному проживанию», к которому приводят правильное воспитание, правильное управление и правильные взгляды. Главный же вопрос заключался в следующем: как достигнуть такого состояния общества и его развития, которое бы позволяло говорить о достигнутой гармонии интересов, потребностей и целей совместного объединения и проживания? Достичь нравственного общежития возможно в результате знания всеобщих принципов, на которых строится совместная жизнедеятельность людей, в результате знания того, что есть добро и зло, справедливость и ее отсутствие, нравственное поведение и нравственный поступок и т. д. Поэтому изначально для человека должно быть знание, дающее ему возможность поступать в соответствии с ним, и поэтому не совершать зло и несправедливость, ибо они происходят по невежеству людей. Аль-Фараби полагает, что человек в обществе, поступает добродетельно в том случае, когда он знает, в чем заключается добро и что такое зло, что является причиной того и другого, поэтому он должен знать принципы, на которых строится взаимопонимание между людьми и способ их организации для совместного «согласованного проживания». Тем самым он строит свою концепцию государственной жизни и управления в государстве на основе знания и культивирования идеологии просвещения, выводящей людей из состояния невежества. Знание причин, по которым строится добродетельное государство – исходное начало в понимании того, каким должно быть государство, обеспечивающее счастье своих граждан. Государство, утверждает мыслитель, изначально возникает в силу потребности человека вступать в общение с другими людьми в процессе добывания необходимых средств к существованию и в дальнейшем – обеспечения не только материальных условий существования, но и культурного и духовного развития. Он пишет: «...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. Поэтому-то он и называется человеческим или гражданским животным» [3, с. 29 б.]. Образование государства как политической организации общества и выделившейся из всех других форм общения людей было продиктовано, прежде всего, факторами материального порядка, определявшими существование человеческого общества. Природа человека такова, полагает аль-Фараби, что он не может жить изолированно от других людей, он нуждается в них, так как в результате совместной жизнедеятельности люди добывают необходимые средства к существованию.

Изложенные в творениях не только аль-Фараби, но и других деятелей ценностные ориентации нравственности и духовности, в полной мере считается с требованиями настоящего времени, они служат ступенью для углубления процессов самоусовершенствования человека и расширения знаний о человеке. Величайшая заслуга мыслителей средневековья состоит в том, что они высказывали идеи об общечеловеческом, общественном и государственном развитии, основанном на идеях гуманизма, просвещения и взаимоуважения. Эти ученые отличались высокой академической мобильностью и сыграли значительную роль в становлении наук в различных странах Востока, расширении взаимодействия между регионами и континентами и развитии мировой цивилизации в целом.

Литература

1. Сатыбекова С. К. Гуманизм Аль-Фараби. – Алма-Ата: Наука, 1975.
2. Степин В.С., Кузнецова Л.Ф. Современная картина мира, русский космизм и диалог культур «Восток-Запад» / Философия русского космизма. – М.: Фонд «Новое тысячелетие», 1996. – С. 5–25.
3. Даукеева С. Философия музыки Абу Насра Мухаммада аль-Фараби. – Алматы: Фонд «Сорос-Казахстан», 2002. – С. 124. 17. Матякубов О. Фараби об основах музыки Востока. – Ташкент, 1986. – С. 63. 18. Сагадеев
4. Исламская духовность и поэтическая традиция // Философия аль-Фараби и исламская духовность. – Алматы: КИЦ ИФиП МОН РК, 2005. – 298 с. – С. 89–124. 1

ГЕНДЕРНАЯ ТЕМАТИКА В ФИЛОСОФИИ АЛЬ-ФАРАБИ

Западноевропейское Средневековье начинается в V в. н. э., т.е. после крушения Римской империи. Но Римская империя оставила в наследие католическое христианство. В Западной Европе античная философия была объявлена язычеством и на первых порах католическая теология пыталась обойтись без какой бы то ни было философии, довольствуясь лишь текстами Ветхого и Нового Завета.

Однако, во-первых, всякий монотеизм нуждается в специальном учении, которое бы рациональными средствами его обосновывала и оправдывала. Это учение получило название теологии (или по-русски: богословия). Во-вторых, христианство в первые века новой эры подвергалось критике со всех сторон, и потому в задачу теологии входила полемика с оппонентами. В-третьих, поскольку от собственного учения Иисуса Христа не осталось сколько-нибудь целостной доктрины, то внутри самого христианства возникли всевозможные учения, которые официальная Церковь объявила ересями. В этой связи в задачу теологии входила борьба с ересями. Некоторое время непосредственным и считавшимся достаточным и неопровержимым доказательством в борьбе отцов Церкви с иноверцами и еретиками была прямая ссылка на тексты Священного Писания. Некоторые догматы, как, например, догмат о творении Богом мира из ничего, догмат о непорочном зачатии Иисуса Христа, не поддающиеся уразумению, аргументировались ссылками на веру, которая ставилась выше всякого знания. Тезис: «Верую, ибо абсурдно», приписываемый Тертуллиану, выражал общую позицию отцов Церкви. Этот тезис означает то, что разум ниже веры, что его возможности ограничены и что там, где он обнаруживает своё бессилие, в свои права вступает вера.

Но создание теологии не могло обойтись без опоры на какую-то философскую базу. И такая база появилась, постепенно оформляясь в специфическую философию. Известная формула П. Дамиани «Философия – служанка теологии» выражала истинное положение вещей. Средневековая теология и, по необходимости ориентировавшаяся на неё, философия прошли два этапа: этап патристики (учений так называемых отцов Церкви), длившийся с конца I по VIII вв., и этап схоластики, длившийся с VIII по XV вв. «Культура Средних веков ... в лице Августина (телесное и символическое значение женского), Фомы Аквинского (дуализм феминного и маскулинного) поддерживала символическую функцию, отождествляющую «женское» с греховной, извращенной чувственностью. Таким образом формировался абсолютизм патриархатной (монархической) власти» [1, С.70].

На Ближнем Востоке средневековье охватывает период с VIII по XV вв. В Европе это период утверждения и господства христианства, на Ближнем Востоке это господство возникшего в первой половине VII в. ислама. Арабская, или арабо-мусульманская, философия, заимствовала основные философские учения Древней Греции и сразу заявила о себе как весьма значительный феномен.

Средневековье как раз и считается периодом классической арабской философии. Эта философия – а ею, собственно говоря, и начинается арабо-мусульманская философия как таковая – возникла примерно через столетие после возникновения ислама. За это время ислам превратился в культуру-образующую и государствообразующую силу в Арабском халифате и трансформировал общее мировоззрение данной культуры. Исламское государство за эти сто лет распространилось на весьма обширной территории, охватив не только Ближний, но и Средний Восток и даже Северную Африку. Охватывая эти территории, исламское государство включило в свой состав многочисленные народы, исповадовавшие различные религии (политеизм, христианский монотеизм, дуализм зороастризма, гностицизм), а некоторые из них испытали на себе значительное влияние античной философии, как греческой, так и римской. Все эти верования и философские воззрения были в той или иной форме и степени синтезированы и обработаны на основе исламской догматики. Так возникла уникальная арабо-мусульманская философия со своей тематикой и проблематикой, со своими способами и результатами её решения.

В арабо-мусульманской философии сформировалось пять основных течений и школ: калам, арабоязычный перипатетизм (арабское название: «фа-льсафа»), исмаилизм, ишракизм (философия озарения) и суфизм. Собственно философией, точнее: только философией (как умозрительной, интеллектуальной деятельностью) была лишь фальсафа, остальные не были таковыми. А суфизм был в большей степени особой духовной, притом мистической, практикой, чем умозрением.

Исследователи выделяют два основных источника арабо-мусульманской философии. Первым и едва ли не основным источником являются мировоззренческие установки и положения Корана. А. В. Смирнов пишет: «Значение коранического текста для философии заключается в парадигматическом закреплении тезиса о едином первоначале множественного мира, стоящем к этой бесконечной множественности в генетическом отношении и тем не менее совершенно от неё отличным, и о человеке как

носителе разума и этического начала, поставленном выше всех существ и наделённом властью распоряжаться мирозданием к своей пользе» [2, С. 155-156]. Вторым основным источником арабо-мусульманской философии было обширное античное наследие, которое интенсивно переводилось в первые века ислама с сирийского или непосредственно с языка оригинала. Были переведены основные сочинения Аристотеля, Платона, Плотина и других философов, а также некоторые естественнонаучные, математические и медицинские трактаты.

Разумеется, не все эти источники одинаково влияли как на арабо-мусульманскую философию в целом, так и на каждую из её школ. Некоторые из них заимствовали лишь терминологию, но не суть учений. Более всего античная философия, особенно аристотелевская, оказала влияние на арабоязычный перипатетизм (что зафиксировано даже в названии этой школы).

Итак, мы назвали два основных источника арабо-мусульманской философии. Основные мировоззренческие и смысловые координаты задавал Коран. Подобно иудаизму и христианству, ислам толковал устройство мира в духе креационизма: вечный Бог (в данном случае Аллах) сотворил временный мир и человека; и, подобно Яхве иудаизма и Богу христианства, поставил человека над всем сотворённым миром. В отличие от христианства ислам не допускает троичности Бога: Бог, согласно ему, един и не делим на ипостаси. Он не только создатель мира, но и его господин, его распорядитель и его управитель. Он заявил: «...Я – Аллах, Господь миров!» [3, С. 321]. В исламе больше, чем в христианстве и иудаизме, выражен принцип предопределения. Едва ли не единственными, кто пытался преодолеть догму предопределения (а заодно и антропоморфизм в Коране) были мутазилиты (школа в каламе). Они считали человека творцом своих действий и своего мышления, настаивая на положении о том, что без свободы выбора не может быть никакой ответственности, а, следовательно, воздаяние Аллаха лишено оснований и справедливости. Но уже со второй половины IX в. мутазилизм перестал пользоваться поддержкой аббасидских халифов, и его приверженцы стали подвергаться гонениям.

Социальная (и гендерная, если она затрагивалась) тематика в арабо-мусульманской философии во многом была ангажирована исламской догматикой. Обратимся к некоторым представителям этой философии. Основателем арабоязычного перипатетизма является Абу-Юсуф Якуб бну-Исхак аль-Кинди (конец VIII в. – между 860 и 879 гг.). Он был близок к учению мутазилитов и был первым энциклопедически одарённым учёным своего времени. Его преемником стал Абу Наср Мухаммад Ибн Тархан аль-Фараби (870 – 950), этнический тюрк. Как и его предшественник, он также был энциклопедистом. В трактате «Слово о классификации наук» пятым разделом аль-Фараби выделил три науки: 1) гражданскую науку, 2) юриспруденцию, 3) догматическое богословие. Гражданская наука – это то, что, согласно нынешней классификации, объединяет социальную философию, этику и отчасти психологию. Аль-Фараби пишет: «Гражданская наука изучает виды действий и поведение, обусловленные волей; свойства, нравы, врождённые качества и характеры, от которых происходят эти действия и поведение; цели, ради которых они совершаются; какими они должны быть в человеке, каким образом они должны располагаться в нём в том виде, в каком они должны существовать в нём; способ сохранения их в нём. Цели подразделяются на такие, ради которых совершаются эти действия, и на такие, ради которых используется именно этот образ действия.

Она разъясняет, какие из них являются действительным счастьем, а какие воображаемым счастьем, хотя в действительности это не так» [4, С. 176]. Основные социально-философские идеи аль-Фараби изложены в его сочинениях «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» и «Гражданская политика». Но в этих трактатах, особенно в первом, изложены и метафизика, и космология и астрономия, и биология аль-Фараби. В нём он касается и вопроса о соотношении мужчины и женщины. Трактату, как известно, предшествуют перечисление его глав и обзор этих глав. В обзоре есть следующее место: «О мужском поле и женском; какова способность и действие каждого из них; как возникает от них ребёнок; в чём их различие и в чём общность, какова причина мужественности и женственности, почему ребёнок может походить на своих родителей или же может быть похож на своих далёких предков, или же не походить ни на кого – ни на предков, ни на родителей» [5, С. 200]. Кое-что из этого в трактате рассматривается.

В человеке аль-Фараби выделяет различные части и силы (способности) души. Рассматривая производящую силу, равно присущую как человеку, так и животному, аль-Фараби отмечает, что она бывает двух видов: 1) та, которая подготавливает материю, и 2) та, которая подготавливает форму, и пишет: «Сила, которая подготавливает материю, – это сила самки; та, которая даёт форму, – это сила самца» [Там же, С. 276-277]. Далее он продолжает: «Эти две силы, – я имею в виду силы самца и самки, – представлены в человеческом существе в двух различных особях, тогда как у большинства растений они встречаются полностью объединёнными в одной особи... С человеческим существом дело обстоит не так. [В нём] обе силы различны, [находясь] в двух индивидах, каждый из которых обладает органами, присущими только ему: эти органы известны [как детородные]. Все прочие органы у них одинаковы. Все душевные силы у них также общие, за исключением этих двух сил [половых]» [Там же, С.

280, 281]. В то же время некоторые органы и двигатели у мужчин сильнее, чем у женщин. «Среди психических свойств те, которые склонны к силе, – такие, как гнев и суровость, – у женщин – слабее, а у мужчин сильнее. Между тем, – уточняет аль-Фараби, – это не препятствует встретить мужчин, свойства которых похожи на свойства женщин, и женщин, свойства которых похожи на свойства мужчин. Таким вот образом мужчины и женщины различаются в роде человеческого. – И добавляет: – Они [мужчина и женщина] не различаются в том, что касается силы чувственной, воображения и интеллекта» [Там же, С. 282].

Из процитированных фрагментов видно, что аль-Фараби рассматривает мужчину и женщину здесь в антропологически-биологическом и отчасти психологическом аспекте. Примечательно то, что различия между ними он видит в естественном основании и никому из них не отдаёт предпочтения. Примечательно также, что он не считает женщину ниже мужчины по интеллекту. Но это – различие на уровне пола (то, что по-английски определяется как sex). В «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» он рассматривает также и взгляды жителей других (в частности, невежественных и заблудших) городов. Он поясняет: «Города бывают невежественными или заблудшими в тех случаях, когда их верования основаны на некоторых старых порочных взглядах» [Там же, С. 344]. Одним из таких взглядов аль-Фараби считает мнение, будто общественная связь основывается на родстве – на браках между разными племенами. Другим подобного рода взглядом он считает следующий: «Некоторые... полагают, что группа, осуществляющая сделки, должна состоять из женщин, а группа, осуществляющая борьбу, – из мужчин. Причём если кто-нибудь оказывается слишком слабым для ведения борьбы, то такого включают в группу, осуществляющую сделки. Если же кто-нибудь не подходит ни для того, ни для другого занятия, то такой человек должен рассматриваться как лишний» [Там же, С. 361-362]. Последнее заблуждение уже относится к гендерному аспекту устройства социальной жизни.

Но в целом аль-Фараби почти не касается гендерной тематики, его занимают люди как таковые и те города (фактически это – города-государства, аналогичные греческим полисам), в которых они проживают. Согласно ему, «целью существования человека является достижение счастья...» [6, С. 116]. «Счастье же – абсолютное благо. Всё, что необходимо для достижения и получения счастья, равным образом является благом, но не ради себя, а потому, что это необходимо для достижения счастья. Всё же, что в какой бы то ни было мере препятствует счастью, является абсолютным злом» [Там же, С. 113]. Только добродетельный город, согласно аль-Фараби, способствует достижению людьми счастья, а сами жители этого города правильно понимают цель и смысл своей жизни.

Аль-Фараби не разделяет жителей городов на мужчин и женщин. Достижение счастья, судя по всему, цель как мужчин, так и женщин. Гендерный элемент просвечивает в учении аль-Фараби лишь в том, что для него является само собой разумеющимся то, что во главе всякого города стоит правитель, то есть мужчина. Правильно организованный город, согласно аль-Фараби, «уподобляется естественным вещам, его ступени уподобляются ступеням существующих вещей, которые начинаются с Первого [Сущего] и заканчиваются первой материей и элементами, а их взаимосвязь и взаимосогласованность – взаимосвязи и взаимосогласованности отличных друг от друга существующих вещей.

Повелитель этого города сходен с Первопричиной, которой обязаны своим бытием прочие существующие вещи и [от которой] ступени сущего постепенно нисходят так, что каждая из них оказывается возглавляющей и возглавляемой, пока [дело] не заканчивается возможно сущим, не имеющим никакого отношения к управлению, а только обслуживающим и существующим ради другого» [Там же, С. 132]. И наоборот: «Отношение Первопричины к прочим существующим вещам подобно отношению повелителя добродетельного города к другим членам городского объединения» [5, С. 310]. А Первый Сущий, Первопричина – это Аллах (тоже мужского рода).

Таким образом, аль-Фараби в своей философии не уделяет много внимания гендерной составляющей, однако и здесь проглядывается патриархатная философская традиция, берущая свое начало с периода Античности.

Литература

1. Тукачева Ю.С. Историко-философская интерпретация гендера // Общество: Философия, история, культура. 2001. – №1-2. – С. 70-77.
2. Смирнов А. В. Арабо-мусульманская философия // В кн.: Новая философская энциклопедия. // В 4 т. – М.: Мысль, 2000. – Т. I.
3. Коран. – Изд. 2-е. – М.: Наука, 1986.
4. Аль-Фараби. Слово о классификации наук // В кн.: Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1972.
5. Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // В кн.: Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1972.
6. Аль-Фараби. Гражданская политика // В кн.: Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1973. – С. 116.

ӘЛ-ФАРАБИ ФИЛОСОФИЯСЫНДАҒЫ ГЕНДЕРОЛОГИЯЛЫҚ КӨЗҚАРАСТАР

Әлеуметтік (және гендерлік, егер ол тақырып қозғалған болса) тақырып араб-мұсылман философиясында көп жағдайда ислам догматикасын қайта жаңғыртты. Осы философия өнімдеріне тоқтамайды. Араб тілді перипетизм негізін қалаушы Абу-Юсуф Якуб бну-Исхак аль-Кинди (VIII ғ. соңы – 860-879 жж. аралығында). Ол мутазилит біліміне жақын болды және өз уақытының алғашқы энциклопедиялық дарына бар ғалым болған. Оның ізбасарі Әбу Насыр Мұхаммед Ибн Тархан Ибн Узлақ ат-Тюрки әл-Фараби (870-950 жж.) этникалық түрік болған. Ол өзінің ұстазы сияқты энциклопедист болған. Ол адамзаттың Екінші Ұстазы мәртебесіне ие болған, «Өзі ұстаз тұтқан Аристотель еңбегі жайлы, герменевтикалық тұрғыдан түсіндіріп, талдап жазған еңбектерінен, оның ұстаздары жеткен рухани биіктігін айқын бағамдағанын аңғарамыз» [1, б. 407, перев. Қодар З.М.].

Әл-Фараби «Ғылымды талдау сөзінде» деген трактатының бесінші тарауында үш ғылымды айқындады: 1) азаматтық ғылым; 2) құқықтану; 3) догматикалық құдайға құлшылық. Азаматтық ғылым – осы кездегі тармақтарға сәйкес, әлеуметтік философияны біріктіреді, этиканы және жантануды. Әл-Фараби былай жазған: «Азаматтық ғылым әрекет пен мінез құлық түрлерін, еркін байланысты зерттейді; қасиеттер, әдеті, туа біткен қасиеттері мен мінез-құлқы, осыдан іс-әрекеті мен мінез-құлқы пайда болады; осы үшін жасалатын мақсаттар, адамда ол қандай болу керек, ол қалай орналасуы қажет, онда сақталу әдісі. Мақсаттар қандай әрекеттер үшін іске асады, не үшін осы іс-әрекет үшін пайдаланады.

Ол оны былай түсіндіреді, «осылардың қайсысы нағыз бақыт, ал қайсысы ойдан шығарылған бақыт, шын мәнінде ол олай емес» [2, б. 176]. Әл-Фарабидің негізгі әлеуметтік философиялық идеялары оның «Адамгершілік қаласы тұрғындарының көзқарасы трактаты» және «Азаматтық саясат» шығармаларында айтылған болатын. Бірақ әл-Фараби бұл трактаттарында, әсіресе біріншісінде, метафизика, космология, астрономия, биология жайлы жазылған. Онда еркек пен әйел қарым-қатынасы туралы мәселе қозғалады. Трактат алдында белгілі болғандай оның тараулары мен мазмұны берілген. Түсініктемеде келесі сөздер бар: «Еркек пен әйел ауқымы; әрқайсысының қабілеті мен әрекеті қандай; олардан бала қалай пайда болады: олардың айырмашылығы мен ортақтығы; ержүректілік пен нәзіктіктің салдары; неліктен нәресте өз ата-анасына, және ата-бабасына ұқсап туылады немесе ешкімге ата-анасына, ата-бабасына да ұқсамайды» [3, б. 200]. Кейбір мәселелер осы трактатта қаралады.

Адам бойында әл-Фараби адам жолының түрлі бөлшегі мен күшін (қабілетін) айқындайды. Адамға тән жасаушы күшті қарастыра отырып, жануарға да тән дей отырып әл-Фараби былай дейді: олар екі түрде болады: 1) материяны дайындаушы 2) түрді дайындаушы, және былай жазған «Материяны дайындайтын күш, бұл ұрғашы күші, түрді беретін күш – бұл еркектің күші» [Бұл да сонда, б. 276-277]. Ол әрі қарай жалғастырады: «Осы екі күш, мен еркек пен ұрғашының, адам бойында екі әр түрлі особь болады, олар көптеген өсімдіктерде бір жалғыз особьке біріктірілген». Адам баласымен ол басқаша болады (онда) екі күште әр түрлі, екі индивидті (бола тұра), әрқайсысы органдарға ие болады тек өздеріне тән (бұл органдар белгілі (бала туушы). Қалған ағзалары бірдей ұқсас. Барлық жан қуаты олардың жалпы, осы екі қуатты есептегенде (жыныстық)» [Бұл да сонда, б. 280-281]. Сонда да еркектердің кейбір ағзалары мен қозғаушылары әйелдікіне қарағанда күштірек. «Психикалық қасиеттер, қуатқа бейімдері, қаталдық пен ашуланғыштық әйелдерді әлсіздеу, еркектерде күштірек. Сол аралықты, – әл-Фараби былай дейді, – бұл еркектің әйел қасиеттеріне ұқсастарын кездестіруге болады, әйелдердің еркек қасиетіне ұқсастарын кездестіруге кедергі болмайды. Осылайша еркек пен әйел адамзат арасында ерекшеленеді. Және де тағы былай қосады: Олар (еркектер мен әйелдер) сезімдік, қиялдау және интеллект күштерімен ерекшеленеді» [Бұл да сонда, б. 282].

Келтірілген үзінділерден көрініп тұрғандай, әл-Фараби еркек пен әйелді бақытқа қол жеткізу үшін қажет болса да, қандайда бір кезде бақытқа кедергі болатын нәрсе антропология-биологиялық және психологиялық тұрғыдан қарастырады. Ең қызықтысы, олардың арасындағы ерекшеліктерді өз негізінен қарастырып және олардың ешқайсысына көп көңіл бөлмейді. Тағы айта кететін жайт ол әйелді интеллект тұрғысынан еркектен төмен қоймайды. Бірақ бұл – ерекшелік жыныстық деңгейде (ағылшынша sex деп сипатталады). «Адамгершілік қаласы тұрғындарының көзқарасы трактаты» ол сонымен қатар басқа қала тұрғындары (көп жағдайда, білімсіз және адасқан) көзқарастарын қарастырады. Ол былай түсіндіреді: «Қалалар білімсіз және адасатындары қандай жағдайда да, олардың сенімдері кейбір ескі күнәһар көзқарасты ұстанғандар болған» [Бұл да сонда, б. 344]. Әл-Фарабидің осындай көзқарастарының біреуі, қоғамдық байланыс туысқандыққа негізделген – әр түрлі тайпалар арасындағы некелер болып табылады. Осыған ұқсас басқа көзқараста ол былай тұжырымдайды: «Кейбіреулердің... ойынша, келісім жасаушы топ, әйелдерден құрылу қажет, күресті іске асыратын, топ – еркектерден болу қажет. Егер осылардың ішінен күресуге әлсіздік танытса, оны топтан аластату қажет,

келісілген топ әрине егерде екі іспен шұғылданбаса, онда ондай адам артық деп есептелсін» [Бұл да сонда, б. 361-362]. Соңғы қателесу әлеуметтік өмірдің құрылымдық гендерлік аспектісіне жатады.

Бірақ жалпы әл-Фараби гендерлік тақырыпты қозғамайды, оны адамдар мен сондай қалалар (іс-жүзінде бұл мемлекет – қалалар, грек полистеріне ұқсас), олар осында тұратын. Соған сәйкес, «адамның өмір сүру мақсаты бақытқа қол жеткізу...» [4, б. 116]. «Бақыт – бұл абсолюттік жақсылық. Барлығы да бақытқа қол жеткізіп өмір сүру үшін», бірдей жағдайда бақытқа қол жеткізу үшін қажет. Болса да, қандай да бір кезде бақытқа кедергі болатын нәрсе, ол абсолюттік зұлымдық» [Бұл да сонда, б. 113]. Тек адамгершілік қаласы, әл-Фараби бойынша, адамдардың бақытқа қол жеткізуіне жол ашады, ол тұрғындар осы қаланың өмірінің мәні мен мағынасын түсіне біледі.

Әл-Фараби қала тұрғындарын еркек және әйел деп бөлмейді. Бақытқа қол жеткізу еркектің де, әйелдің де басты мақсаты. Дұрыс ұйымдастырылған қала, Әл-Фараби бойынша «кәдімгі заттарға сай келеді, оның баспалдақтары сол заттардың баспалдақтарына сай келеді, олар бірінші (әлемдік) басталып және бірінші материя мен элементтермен аяқталады, және олардың өзара әсері, келіскендігі, ал олардың өзара келісуі, өзара әсері бар нәрселердің бір-бірімен ерекшелігі» [Бұл да сонда, б. 132]. Осы қала билеушісі Алғашқы себепке ұқсас, олар өзінің болмысымен басқа да заттарға міндетті және (осыдан барып) осы болмыстың баспалдақтары біртіндеп төмен түседі, әрқайсысы олардың басқаруын және басқарулы болады, әзірге (іс) басқаруға еш қатысы жоқ нәрсемен аяқталса, тек басқалар үшін қызмет көрсетіп және өмір сүретін және керісінше: «Бірінші себептің басқа да заттарға деген қарым-қатынасы адамгершілік қаласының билеушісінің басқа да қала бірлестігінің азаматтарына деген қарым – қатынасы» [3, б. 310]. Алғашқы Тіршілік, Бірінші себеп бұл Алла.

Сонымен, әл-Фараби гендерлік тақырыпты қозғамайды, еркек және әйел деп бөлмейді. Әл-Фараби ілімінде гендерлік элемент мына жағдайда көрініс табады, ол әрбір қаланың билеушісі еркек болғаны дұрыс дейді.

Әдебиеттер

1. Мейірманов А. Д. Әл-Фараби және Абай: ғылыми таным жайында // Наследие Аль-Фараби и мировая культура: Материалы Международного Конгресса «Наследие Аль-Фараби и мировая культура», 28-29 сентября 2000 г., г. Алматы / Гл. ред. А.Н. Нысанбаев. – Алматы: Компьютерно-издательский центр Института философии и политологии МОН РК, 2001. С. 407-417.
2. Ал-Фараби. Слово о классификации наук // Ал-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1972.
3. Ал-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Ал-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1972.
4. Ал-Фараби. Гражданская политика // Ал-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1973.

ӘБУ НАСЫР ӘЛ-ФАРАБИДІҢ АДАМГЕРШІЛІКТІ ЖЕТІЛДІРУ ФИЛОСОФИЯСЫ

Әбу Насыр Әл-Фараби 870 жылы Орта Азияның керуен жолдарының ірі торабы саналатын Фараб қаласында (Отырар) ірі саяси, мәдени, сауда орталықтарының бірінде дүниеге келген. Мұнда ол ғылыми білім негіздерін үйреніп, ежелгі ұлы ғалымдардың философиялық және ғылыми шығармаларымен танысты.

Кейіннен Ұлы ғалым-энциклопедист Өзбекстанның Самарқанд және Бұхара сияқты мәдени орталықтарында білім алды. Әл-Фараби өмірінің соңғы жылдары Каирде, Алеппо мен Дамаскіде өткізген. Ол шамамен 160 трактат жазды [1].

Ұлы ойшыл Әбу Насыр әл-Фараби 950 жылдың желтоқсанында қайтыс болды. Әл-Фарабидің идеялық мұрасы керемет және әр түрлі. Бұл туралы көптеген еңбектері, оған Шығыс ғана емес, бүкіл мұсылман елдеріне таңылды.

Әл-Фараби этика, саясат, жаратылыстану, психология, эстетика, логика сияқты білімдерді зерттеді. Адамгершілік және гуманизм мәселелеріне ерекше мән берді.

Әлеуметтік, этикалық, философиялық көзқарастарының қалыптасуына ең алдымен Орта Азия халықтарының, Орта және Таяу Шығыс елдерінің мәдениеті, Ежелгі грек философиясы, атап айтқанда Аристотель мұрасы, сондай-ақ сол кезеңнің идеологиясы үлкен әсер етті.

Ерекше философиялық ойлауға ие ғалым тұтас энциклопедиялық жүйені құрды. Әбу Насыр Әл-Фарабидің еңбектерінің маңызы мен қызметінің маңыздылығы оның бай ғылыми мұрасын зерттеуге бөлінетін үлкен қызығушылықтың бар екенімен сипатталады.

Бұл жұмыс Әбу Насыр Әл-Фарабидің шығармашылығындағы этикалық көзқарастарды талдауға арналған, ол жеке тұлғаны тәрбиелеу, гуманистік көзқарастарды қалыптастыру, сондай-ақ оның адамгершілік қасиеттерін дамытуға ықпал етеді. Әл-Фарабидің әлеуметтік-этикалық көзқарастарын түсіну үшін Платон «Заңдарының» мәні ерекше қызығушылық тудырады.

Әл-Фараби жаңа туған баланың ақыл-ойы таза мүмкіндік, яғни әлеуетті жағдайда, демек, мейірімді және зұлым әрекет арасындағы таңдауды жүзеге асыра алмайды, мейірімділік адам өмірінің процесінде пайда болады деп есептеді.

Адамның мұндай бастапқы жағдайын табиғи деп атайды, және оған сәйкес, ол мейірімді, бірақ адам оған жазу, оқу сияқты бейім болуы мүмкін. Адам тек өз ақыл-ойының жетілуіне қарай жақсылық пен жамандық арасында таңдай алады, соның салдарынан ол мейірімділік және зұлымдық әрекеттерді қайталай отырып, белгілі бір адамгершілікке ие болады. Жақсы және жаман мінез-құлықты жағымды деп санайды философтардың бірі.

Сондықтан адам әдетке айналдыра отырып, мейірбандықты бекінуі керек. «Егер адам ізгілікті мақсатқа жетсе және мүлдем жақсы әрі лайықты болса, бірақ бұл мақсатқа оқымайтын жолмен жүрсе, онда бұл бұзылмайды. Ең жақсысы-бұл мақсатқа әдемі және лайықты қол жеткізу» [2].

Сонымен қатар, Әл-Фараби: «әділдік, бүлік, батылдық және басқа да әдеттерді алу жолында, сондай-ақ жаман қылықтардан бас тарту үшін уақыт өту қажет. ...ұнамсыз болмауы үшін тәтті армандардан сүйіспеншілікті ұстап тұру үшін қажет. Бұл ретте, адам өзінің жанын құртатын, оны басынан бастап өзіне наразылық танытуға үйрету үшін ашулардан пайда табу керек».

Адам қалыптасуының қуатты құралы ретінде философ жас адамға қажетті адамгершілік және интеллектуалдық қасиеттер жасалатын тәрбие мен оқыту деп санайды. Сондықтан Фараб қаласының ойшылы былай деп жазады: «тәрбие-бұл халыққа білімге негізделген этикалық ізгілік пен өнерді беру тәсілі».

Сонымен қатар, философ тәрбие процесі парасаттылықты туындататынына және осы үдерісте заңмен ерекше рөл атқаратынына сенеді: «кімнің тәрбиелігі жоқ, ол жағымсыз дүниелер табады, ал тәрбиелігі бар адам тек игіліктерді ғана іздейді. Заң-бұл игіліктерге жол, демек, заң шығарушыға тәрбиені нығайтуға күш салу қажет. Егер адамның әдеті мен сипаты заңды, әдемі және қанағаттанарлық емес болса, онда ол әрдайым төмендік, ақылсыздық жағдайында болады, ол заңға бағынуға қарай шегінуші болады».

Әл-Фарабидің негізгі және терең туындысы «мінсіз қаланың» мәнін, құрылымын, дамуын және өркендеуін ашқан «мейірімді қала тұрғындарының көзқарасы туралы трактат» туындысы болып табылады.

Фарабидің «мінсіз қала» мәселесінің құрамдас бөлігі әр түрлі адамгершілік категориялар мен жетілген адамды тәрбиелеу туралы мәселе болып табылады. Мінсіз адам баласы туралы айтқанда,

Фарабидің пікірінше ол адам – мемлекет басшысы. Оның пікірінше, мұндай билеуші қайырымды мемлекеттің пайда болуына себеп болуы керек, оның құрылымды мемлекетінде қажетті қасиеттердің қалыптасуына себеп болуы керек [3].

Философ өнерде адамгершілік жағынан жетілген билеушінің басқаруын көздейді. Әл-Фараби бойынша билеуші өз білімін сөзбен жеткізе білуі және бақытты адамдарға ең жақсы тәсілмен бағыттай білуі тиіс. Ұлы ойшыл, сондай-ақ шындықты, әділдікті, өтірік пен өтірікке деген жеккөрушілік, жан мақтаншы, абырой, ақша мен бейбіт өмірдің басқа да атрибуттарына деген сүйіспеншілік сияқты жетілген адамның туа біткен қасиеттеріне жүгінді. «Қайырымдылықтар адамдардың жүрегінде нығайған кезде, жағымсыз мінездер қаладан жоғалады».

Жағымды жағдайда тәрбиелеу және оқыту екі әдіс арқылы жүзеге асырылады: сендіру әдісі, бірінші кезекте пайда болатын әдіс «өздігінен ынталандырылған адамдарға» және бүлікшіл азаматтар мен халықтарға қолданылатын «мәжбүрлеу әдісі» қолданылуы тиіс деп санаған.

«Платонның «Зандарының» мәні» трактатында Фараб қаласының философы Платонның жеке тұлғаны жетілдіру үшін қажет өлімсіздік сезімі туралы пікірімен келіседі: «тәрбиеленген адамдар, Платон айтады, өз жандарын үнемі қуаныш, шамадан тыс күлкі, қатты қайғы, шамадан тыс қайғы сияқты, өлімсіздік шеңберінен шығып кетуімен елемеу керек. Егер адам Құдайдың мейірімділігіне үміт артса, онда оның өмірі ең жағымсыз, ал өмір салты – өте нашар болады. Ал әдемі өмір салты халыққа да, құдайларға да жағымды болады» [4].

Философтың айтуынша, мемлекет басшысы немесе «мінсіз» адам тәрбиелеу және адамгершілік жетілдіру процесінде шамадан тыс, жеткіліксіз болмауы тиіс тиімді әсер ету шарасын білу және анықталуы тиіс. Әл-Фараби «ортақ» ұғымын сипаттай отырып, адамгершілік категорияларға анықтама береді. Батылдықты ол ақылсыздық пен қорқақтық арасындағы ортақтық, ал жомарттықты үнемшілдік пен ысырапшылдық арасындағы ортақтық ретінде анықтайды.

Әл-Фараби адам денсаулығына қанағайшыл іс-әрекет пайдалы екеніндігіне тоқталған болатын. Жаман мінез-құлық-дененің ауруы сияқты жоюға болатын жан ауруы. «Мейірімді ойшылдардар» философиясына үлкен мән береді. Атап айтқанда, философтың айтуынша, ең кемел ойшылдық – бұл ұзақ уақытқа есептелген халықтар, халық және қала туралы қамқорлық. Оның артынан әрбір өнерге, әрбір үйге, оның күнделікті өмірінде индивидке тарайтын ойлаушы ізгіліктер жүреді.

Бақыт жайлы, адамның адамгершілік жетілуі, оған қол жеткізудің жолдары мен тәсілдері туралы мәселе ұлы ғалым әл-Фараби дәуірінде үлкен мәселелердің бірі болды. Бүгін бұл мәселе өзектілігін жоғалтқан жоқ. Бақыт – адам ішкі түйсігімен ұмтылатын кемелділік [5].

Әл – Фараби бойынша, адамның жетілуі мен ізгіліктерінің қалыптасуы – бұл оның бүкіл өмір бойы жалғасып және өлімнен кейін тоқтайтын үдеріс. Философтың пікірінше адамгершілік қасиеттеріне темперамент, батылдық, кеңпейілділік, әділеттілік жатады. Алайда, Фарабидің пайымдауынша, ұтымды ізгіліктердің қатысуымен толық жетілуге қол жеткізуге болады.

Осылайша, ойшыл этикалық және рационалды, адамгершілік пен ақыл-ой байланысын көрсетеді, оны мойындамайтындарды сынайды. Осы ұғымдардың ажырамаушылығынан және олардың өзара шарттарын бейнелей отырып, ол кемел адам мен ізгілікті қоғамның гуманистік идеалдарын түсіндіреді. Бақытымызға әкелетін шынайы адамгершілік бұл – жетілу мен білімнің іске асырылуы Әл – Фараби философиясының негізгі идеясы болып табылады.

Әдебиеттер

1. Абдильдин Ж. М., Бурабаев М. С. Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. – А., 2001.
2. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – А., 2000
3. Аль-Фараби. Философские трактаты. – А., 2002.
4. Хайруллаев М. Абу Наср аль-Фараби. – М., 2010.
5. Аль-Фараби. Книга указания пути к счастью. – М., 2000.

АЛЬ-ФАРАБИ И МОДЕЛЬ «ИДЕАЛЬНОГО ЧЕЛОВЕКА»

Идеальный человек – это образ, к которому стремится каждый человек.

Изучив информацию по данному вопросу из разных источников, мы рассмотрели следующие выводы. Каждый человек на этапе современного общества постоянно самосовершенствуется. В каждом есть хорошее начало. Нужно лишь помочь ему развиваться. И вот здесь имеет значение круг общения. Любой человек может стать таким, каким хочет быть, если постоянно работать над собой.

Проводя опрос, выяснили, что, по мнению многих, идеальный человек – это человек с открытой душой и чистым сердцем. Это добрый и отзывчивый человек, который не откажет в помощи никому. В то же время он не забывает о себе и своих близких. Идеальный человек поможет другим людям общества достичь того же совершенства, к которому пришёл сам.

Конечно, такой человек должен иметь определённый талант, оставив после себя добрый след в истории, пример для будущих поколений.

Также идеальному человеку должна быть свойственна любовь к природе, живым существам.

Важным качеством такого человека является оптимизм, вера в хорошее. Идеальный человек не убегает от ответственности, на него можно положиться в любой ситуации. Отсутствие вредных привычек – незаменимое качество идеального человека в современном обществе.

Думаю, что скромность также украсит идеального человека. Идеального человека не существует. Но, к счастью, многие люди стремятся к определённому идеалу. Стараются не делать окружающим плохого, помогать другим людям, не унывать, добиваться правильных целей.

Мне приятно отметить, что среди моих родных и знакомых есть добрые, отзывчивые, весёлые люди, с которыми приятно общаться, которые делают меня лучше, дарят мне оптимизм и думают о хорошем. Для меня это идеальные люди.

Идеальный человек не боится ответственности. На него всегда можно будет положиться в трудной ситуации, он никогда не предаст других людей. Он будет хорошим и верным семьянином, отличным родителем, уделяющим огромное количество времени своим детям. Такой человек всегда будет иметь прекрасную физическую форму и всегда сможет защитить свою семью от хулиганов или преступников. Самоотверженный, надёжный, благодаря своим прекрасным качествам сдружившийся со многими людьми, он будет примером для подражания будущему поколению и окружающим людям, будет гордостью своих родителей и остальных представителей старшего поколения. И все эти качества, представьте себе, будут сочетаться со скромностью, отсутствием высокомерия, желания завоевать власть и излишней амбициозностью. И неважно, что таких людей не существует. Не стоит унывать, если вы не обладаете всеми теми качествами, которые вы бы хотели у себя иметь, это не значит, что вы не нужны этому миру, этим людям. У каждого человека есть свое место и предназначение в мире. Может, вы не идеален в абсолютном смысле этого слова, главное, чтобы у вас были родные и близкие люди, считающие вас таковым и любящие вас таким, какой вы есть.

С 8 века Казахстан стал частью мусульманского мира. Произошло взаимное обогащение культур. Была целая группа, которые стали поэтами, учеными, писателями в мусульманском мире. Самой известной фигурой был Абу Наср аль-Фараби. Абу Наср Мухаммад ибн Мухаммад ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби был одним из крупнейших мусульманских средневековых ученых в исламском мире. Он внес свой вклад в такие науки, как философия, математика и теория музыки. Абу Наср аль-Фараби – один из крупнейших представителей арабо-мусульманской средневековой философии, один из самых известных арабских философов в Западной Европе (наряду с Ибн Рушдом). Аль-Фараби также является автором пояснительных комментариев к арабским переводам трудов греческих ученых Платона и Аристотеля. Аристотель в арабо-мусульманской науке был известен как «учитель», а Абу Наср аль-Фараби за свои комментарии получил почетное прозвище «второй учитель» (после Аристотеля) [1].

Совершенное общество аль-Фараби делится на три типа: великое, среднее и маленькое. Великое общество – это собрание компаний всех людей, живущих на земле, среднее – это объединение людей в некоторых частях земли, небольшое – это небольшая ассоциация жителей.

Согласно аль-Фараби, наибольшее благо и высочайшее совершенство могут быть достигнуты, прежде всего, городом, а не обществом, стоящим на более низком уровне совершенства. Последний

аль-Фараби считает село, район, улицу и дом. Эта система представляет собой совершенное общество, построенное аль-Фараби со строгой логической последовательностью, является результатом логического мышления ученого, исходя из отношения между понятиями общего и частного [2].

Итак, самой совершенной формой общества аль-Фараби является город. Он использует термин город не только представляет город в современном смысле, как единицу административно-территориального деления, но и относится к государству и социальным группам.

Важное место в социальных и этических учениях аль-Фараби занимает идея добродетельного города. Добродетель, по мнению аль-Фараби, – это лучшие моральные качества.

Добродетели аль-Фараби делятся на этические и интеллектуальные. За этические добродетели он считает умеренность, смелость, щедрость и справедливость, интеллектуальным – мудрость, разум и остроумие.

Итак, самые важные моменты этики аль-Фараби: истинное счастье – это обладание всеми этими добродетелями. Более того, добродетельных людей он называет свободными по своей природе.

В связи с этим интересно размышление аль-Фараби о разделении людей на три типа в зависимости от суждения и темперамента. Первый тип – люди свободные в природе. Они разумны и решительны. Второй тип – люди, не обладающие этими двумя свойствами, аль-Фараби называет грубыми. Третий тип – рабы по природе, они разумны, но не имеют решимости. Действительно счастливы люди, свободные от природы, заключает аль-Фараби. Добродетельный город аль-Фараби определяет как «город, в котором объединение людей направлено на взаимопомощь в случаях, в которых находит свое истинное счастье». Именно это сотрудничество для достижения истинного счастья добродетельного города отличается от всех других человеческих сообществ. Самоизоляция и одиночество не могут сделать человека счастливым. Основным принципом добродетельного города аль-Фараби считал справедливость. Каждый гражданин этого государственного правосудия посвящает особую сессию и особую ситуацию. Господство справедливости в добродетельном городе объединяет более разнообразные и разнородные части государства в целом. [3]

Следуя Аристотелю аль-Фараби, считал возможным существование только одного, но двухуровневого (подлунного и сверхлунного) мира, вечное и динамичное существование которого должно быть неотделимо от сверхчувственной сущности мира, Аристотель назвал первопроходцем аль-Фараби – первая причина. В отличие от принципа Платона-Плотина, порожденного Демиургом или одним миром, аль-Фараби принял принцип Аристотеля о вечном, а не порожденном мире. Задачей философии он придумал описание и объяснение существующего вечности и вечности существования посредством качественного анализа различных частей вселенной, качественного подробного описания процессов в нем, понимаемых как актуализация потенциала, хотя, но существующий Этика в современном понимании категории «добродетель» для аль-Фараби является ключом к телеологической интерпретации бытия как вселенной и самого человека, так и человека в обществе, поскольку добродетель является способом мышления, познания. На самом деле, образование является одним из важнейших социальных явлений в философской системе аль-Фараби. Он касается человеческой души и гарантирует, что человек с раннего возраста готов стать членом общества, достичь своего собственного уровня совершенства и таким образом, достичь цели, ради которой он был создан. Однако, хотя верно, что в книгах аль-Фараби нет произведений, специально посвященных образованию, любой, кто внимательно следит за его сочинениями, наткнется на различные тексты, разбросанные здесь и там, содержащие четкие образовательные элементы, соответствующие его общим философским взглядам, которые склоняют объединить отдельные понятия и мысли в «единое мировоззрение». Действительно, вся деятельность образования, по мнению аль-Фараби, может быть обобщена как приобретение ценностей, знаний и практических навыков человеком в течение определенного периода и определенной культуры. Цель образования – привести человека к совершенству, так как человек был создан для этой цели. Совершенный человек (аль-инсан аль-камил), думал аль-Фараби, – это тот, кто приобрел теоретическую добродетель – таким образом, завершая свое интеллектуальное знание – и приобрел практические моральные добродетели – таким образом, становясь совершенным в своем моральном поведении. Затем, увенчивая эти теоретические и моральные добродетели эффективной силой, они закрепляются в душах отдельных членов сообщества, когда они принимают на себя ответственность политического лидерства, таким образом становясь образцами для подражания для других людей. Аль-Фараби объединил моральные и эстетические ценности: добро – это прекрасно, а красота – это хорошо; прекрасное – это то, что ценится интеллигенцией [4].

Итак, это совершенство, которого он ожидает от образования, сочетает в себе знания и добродетельное поведение; это счастье и добро в одно и то же время. Аль-Фараби имел дело не только с личным, но и с социальным совершенством, и его «добродетельный город» (МадинаФадилля) построен на

принципах, заимствованных в первую очередь из платонизма, неоплатонизма и аристотелизма, хотя конструктивные элементы его учения нельзя недооценивать. Политическая философия аль-Фараби имела мало общего с политической теорией в арабо-мусульманской культуре.

Актуальность исследования трудов Абу Наср аль-Фараби и на данный момент не теряет своей актуальности так как Абу Наср аль-Фараби возвращается к вопросу совершенствования системы чувств и мышления, воспитания и действия. Без обучения она не воспитывает человечество. Необразованный человек не может распознать отличительные качества других. Нет больших достижений без воспитания души. Только через науку и образование может быть достигнут духовный прогресс. Он предупреждает, что тот, кто не может изменить свое поведение, не может достичь истинной науки. Короче говоря, Абу Наср аль-Фараби говорит, что от него зависит достижение тех целей, которые он ставит перед собой. Человек должен постоянно совершенствоваться духовно, и он уверен, что истина может быть получена только через познание окружающего мира.

Каждый человек может безгранично самосовершенствоваться. Мы также верим, что в каждом из нас есть хорошее начало, которое нужно возвращать в себе и дальше. Любой человек может стать таким, каким он мечтает быть, нужно лишь ежедневно работать над собой и своим внутренним миром. Идеальным человеком может стать и мужчина, и женщина. Но из-за того, что само слово «человек» мужского рода, невольно начинаешь создавать в своем воображении именно образ идеального мужчины.

Литература

1. Сатыбекова С.К. Гуманизм аль-Фараби. – Алма-Ата, 1975. – 136-138.
2. Аль-Фараби. Книга достижения счастья. – Хайдарабад, 1926. – 44-46.
3. Лолита Сафронова. Источник: <http://shkolazhizni.ru/archive/0/n-26980/>
4. Дербисалиев А. Эстетика Аль-Фараби. – Алматы, 1980. – 36.

«ӘЛ-ФАРАБИ ҰЛАҒАТЫ» ЭЛЕКТРОНДЫҚ ОҚУ ҚҰРАЛЫ

Шығыстың ғұлама ойшылы, қазақ даласынан шыққан Әбу Насыр Әл-Фараби 870 жылы бүгінде Отырар аталатын, Фараб қаласында дәулетті әскербасының отбасында дүниеге келген. Ғалым көзі тірі кезінде-ақ Аристотельден кейінгі «Екінші ұстаз» атанған. Әл-Фараби философия саласы бойынша грек ойшылы Аристотельдің «Категориялар», «Метафизика», «Герменевтика», «Риторика», «Поэтика», «Аналитика», «Топика» және т.б көптеген еңбектеріне түсініктемелер және әртүрлі салаға арнап 160 трактат жазған. Фараби бұл еңбектерде адамзатқа қажетті ілімдер, дүние, мемлекет, адамдардың қатынастары туралы пікірлері мен ойларын айтады. Мінез-құлқын түзете алмаған қоғамның ақиқат пен ғылымға қолы жетпейді деп ескертеді.

«Әл-Фараби ұлағаты» электрондық оқу құралының мазмұны «Цифрлы Қазақстан» мемлекеттік бағдарламасы аясында ғұлама ойшылдың философиялық ақыл-нақыл сөздерінің мән-мағынасын ашып, тәлімгерлік тағылымын сөз ету, қоғамдық құрылыс, азаматтық көңіл-күй, тарихи таным үрдісі туралы жазған ғылыми-философиялық трактаттарындағы көзқарастарымен таныстыру барысында топтастырылған Фарабитануға қатысты еңбектер оқушылардың ой-өрісін дамытуға мүмкіндік береді. Бұл құрал оқушыларға шығыстың ғұламасы Әл-Фарабидің шығармашылық мұрасы – халқымыздың ғасырлар бойы маңызын жоймайтын рухани қазынасы екендігін көрсетеді. Фарабиді тану, бағалау, насихаттау, оқыту – қоғамдық ой-санада тың серпілістер туғызып, мақсаткерлікке жұмылдырады. Білім алушылар үшін заман, уақыт талабына орай ғұлама ойшылды жаңа қырынан тану, ғылыми тұрғыдан тың байламдар жасауға жетелейтін әдістемелік электронды оқу құралы.

Мемлекет басшысы Қасым-Жомарт Кемелұлы қазақ даласында өмір сүрген, тарихта Аристотельден кейінгі «екінші ұстаз» атанған Әбу Насыр әл-Фарабидің 1150 жылдық мерейтойын дайындау және өткізу жөніндегі мемлекеттік комиссия құру туралы жарлығы шықты. Осыдан кейін Әл-Фарабиге байланысты ғаламтордағы бүкіл материалдарды қарап шықтым. Барлық материалдарды жүйелей келе, ютуб каналы мен білімланд платформасында жарияланған аудио-бейне материалдарды білім алушыларға қолжетімді дәрежеде бір жерге шоғырландырдым. Бұл электронды оқу құралына ең алдымен, мектеп бағдарламасында өтілетін өлеңдері: «Бауырым қанша сүйгенмен», «Тамылжып бал тыныштық айналамнан», «Қашықтасың, туған жер», «Қағаздың түсіп бетіне» өлеңдерінің аудио-бейне мәтіндері, тест және ойшылдың фото суреттері енгізілді.

Әбу Насыр Әл-Фарабидің «Қашықтасың, туған жер» өлеңінде ақынның туған жерге деген сағынышы мен махаббаты жазылған. Шығармада ақын тіршілік иесі атанған адамдардың іс-әрекетіне қанағаттанбай, олар құм секілді тез ысып, тез суыйды деген ой түйеді. Ғалымды қоғамның іс-әрекеті қатты толғандырады. Өткен ғұмырына көңілі толмаған жазушы болашақты ойлап, көз алдына елестетеді. Өлең соңында ақын қолына сия алып, ән мен жыр шығару арқылы ғана жүректегі шері тарқайтынын айтады.

Әбу Насыр Әл-Фарабидің «Қағаздың түсті бетіне» өлеңі өмірдегі шындықтың қайнар көзі мен бүкіл ғұмыр бойы артта қалдырған ізіміз жайлы. Бұл туындыда өсиет, тағылым, өмір, тағдыр туралы айтылады.

«Бауырым қанша сүйгенмен» шығармасында мына жалған өмір мәңгілік емес, уақытты үнемдендер, пенделіктен аулақ болыңдар деген ақыл сөздерін айтады. Жастардың шындыққа қол жеткізіп, өмірлерін зая өткізбеуін қалайды. Ойшыл жан құмары, жан қуаты деген қасиеттердің тек адам баласына тән екендігін айтады. Сол себепті де, қоғамға жаны ашып, олардың қамын ойлап осы өлеңін шығарған. Әл-Фарабидің еңбектері осы күнге дейін пайдамызға жарап, өз мән-маңызын жоғалтпай келеді. Оның қоршаған орта, қоғам, адамзат, ел басқару жөніндегі тұжырымдары, әлеуметтік-этикалық саяси көзқарастары бүгінгі қоғам үшін де айрықша маңызды. Еуропалық Ренессанстың өрлеуіне үлкен ықпал еткен философ Шығыс пен Батыстың мәдениетін табыстыруда зор рөл атқарды.

«Әл-Фараби ұлағаты» электрондық оқу құралы: оқушыларға қазақ сөз өнеріндегі Әл-Фарабидің орны мен ақындық болмысын танытады; ғұлама шығармаларын оқып-білудің өзектілігін, фарабитану ғылымының мол мұрасы – қазақ өмірінің тарихи факторы іспеттес екендігін ұғындырады, ақынның мұрат-мақсаттарын, көркем-әдеби туындыларын, ғылым, білім, өнер, тәрбие мәселелері туралы трактаттарының маңыздылығын түсіндіру арқылы білім алушылардың ұлттық танымын қалыптастырады; шығармашылық қиялын дамытады; көркем туындының тілдік ерекшеліктерін, идеялық мәнін талдауға, жастардың өмірден өз орнын табуға бағыттайды. Оқу құралы интернеттің көмегімен

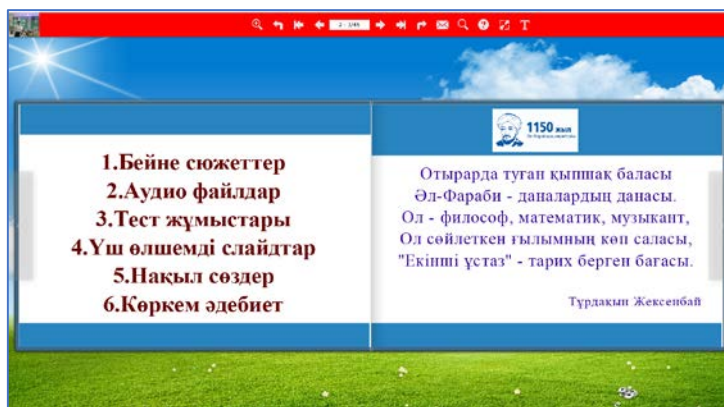
жұмыс істейді. Бұл құралмен компьютерлік техникалық мүмкіндіктерді пайдаланып мәтіндермен, кес-телермен, сызбалармен, бейнесюжеттермен жұмыс істеуде оқушыларға Фарабитанудың негізгі бағыт-тарын игеруде тиімді болып табылады. Оқу құралының мақсаты: Әл-Фараби шығармаларын терең де, жан-жақты таныту арқылы елжанды, халқымыздың әдебиетін, өнерін салт-дәстүрін, мәдениетін, тілін ұлттық құндылық ретінде бағалайтын, эстетикалық талғамы жоғары, білім, білік, дағдылармен қару-ланған, түйген ойларын іс жүзінде өз кәдесіне жарата білетін, ұлттық сана-сезімі қалыптасқан, өрке-ниетті қоғамда өмір сүруге лайықты, терең ойлайтын дара тұлға қалыптастыру. Міндеті: қазіргі Фарабитанушы ғалымдардың Фараби шығармаларын зерттеу, жинақтау, жариялау, насихаттау, тарату тұрғысындағы жұмыстарынан хабардар болады.

«Әл-Фараби ұлағаты» электронды оқу құралын қолдану үшін нұсқаулық:

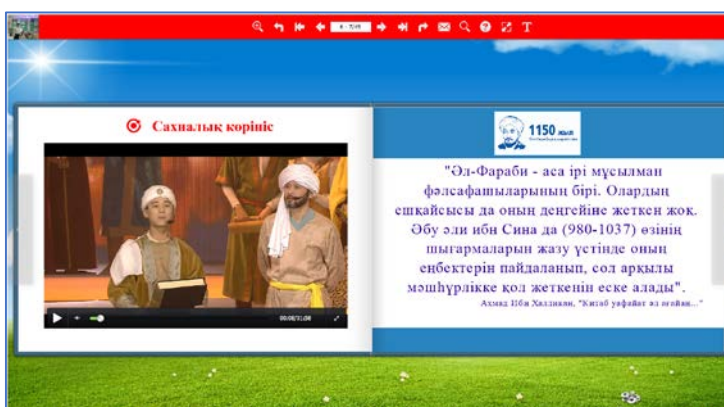
1.Электронды кітап ғаламтордың көмегінің ашылып, жұмыс істейді және слайдтың орнына қолдануға болады. Электронды кітаптың беттері парақталып оңға, солға ашылады.



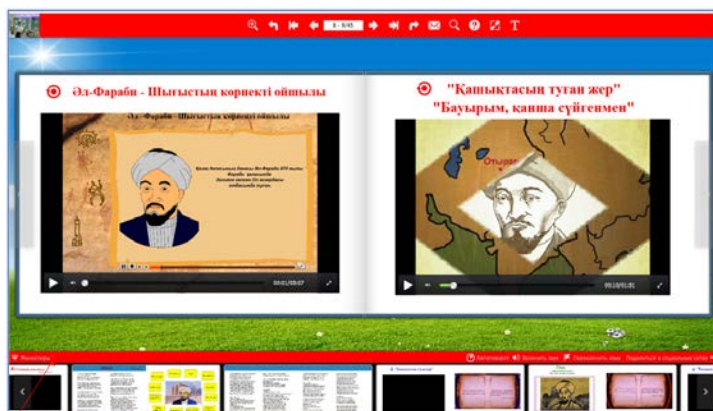
2.Электронды кітап 45 беттен тұрады. Әл-Фараби туралы аудио-бейне сюжеттер, суреттер, пікір-лер, өлеңдер, тесттер жинақталған. Ал кәдімгі слайдқа мұндай көлемді материалдар сыймайды.



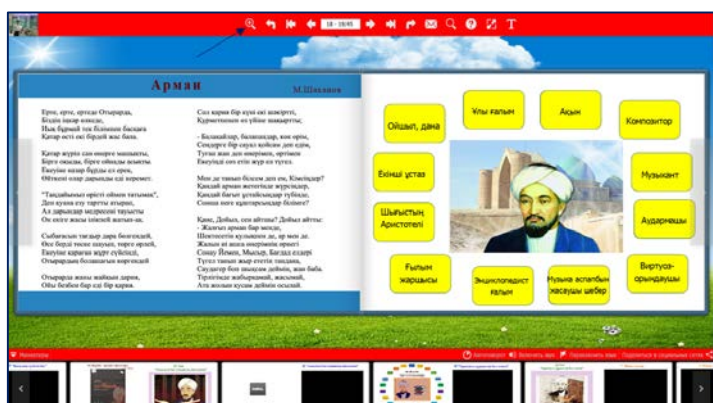
4. Оқулықтың қалаған бетін принтерден шығарып алуға болады.



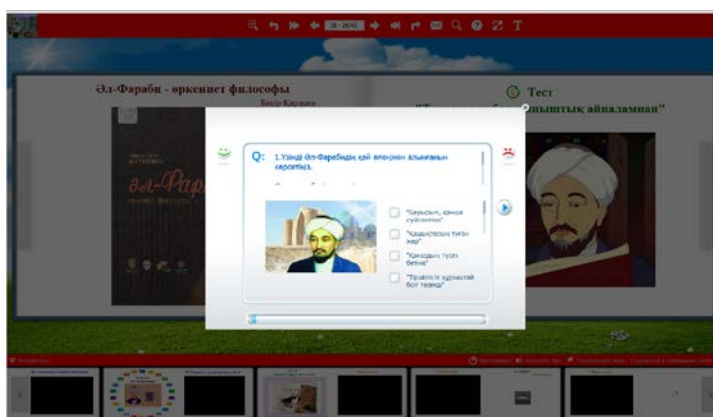
4. Кітаптың төменгі сол жағында орналасқан миниатюры деген кнопканы басып, қалаған бетке өте аласыз.



5. Жоғарыда сол жақта тұрған «-», «+» деген кнопкаларды басып, мәтінді немесе суретті үлкейтіп, кішірейтуге болады.



6. Электронды кітаптың ішінен тест тапсырмаларын орындап, дұрыс жауаптарын тексере алады.



Әдебиеттер

1. Bilimland.kz: <https://bilimland.kz/kk/search?q=%D3%99%D0%BB+%D1%84%D0%B0%D1%80%D0%B0%D0%B1%D0%B8>
2. Ютуб каналы: Алматыдағы Әбу-Насыр әл-Фарабидің 1150 жылдығын мерекелеу салтанатының ресми ашылуы <https://www.youtube.com/watch?v=cg8ypw2ovpI&t=83s>
3. Ғасырлар даналығы. Әл-Фараби <https://www.youtube.com/watch?v=VAIFpJzGEde>
4. Әл-Фараби – өркениет философы. Деректі фильм https://www.youtube.com/watch?v=nz2DjWky_B0&t=74s

АБАЙДЫҢ РУХАНИ ӘЛЕМІ

Абай – танып болмаған ұлы құбылыс. Бүгінгі күнге дейін ақындық әлемі толықтай мәлім болмаған жұмбақ жан. Қанша уақыт өтсе де Абай жұмбағының кілтін табуға ұмтылушылық бір сәт толастаған емес. Зерттеген сайын Абай заңғары биіктей береді, рухани әлемі өзіне тәнті ете түседі.

Абай ақын – қазақтың айнасы. Ол өз халқының мұң-мұқтажын, қоғамдық философиялық ойларын, мәдениеті мен әдебиеттегі көркемдік ізденістерін жаңа сапаға көтерді. Ақынның арман, тілегі бүкіл адамзаттың ең биік асыл мұраттарымен де үндесіп жатыр. Абайды тану арқылы біз өз болмысымызды танып, болашағымызды бағдарлай аламыз. [1, 11 б.]

Абайдың ойшылдық қарымы мен зерттеушілік тегеурінін де өз заманының шым-шытырық кайшылыққа толы шындығы белгілеп берді. Сол шытырманнан шығар жол іздеп жүріп, ол өз халқының ұлттық бітімін жан-жақты пайымдады. Оның басындағы тақсіретті егжей-тегжейлі талдады. Сөйтіп, кеселіне дауа, келешегіне бағыт қарастырды. Халқына қамқор, ұлтына жанашыр болам деп жүріп, күллі адамзатқа мейірбан гуманистік өреге көтерілді. Кісі мен кісінің де, халық пен халықтың да арасында бола беретін кикілжіңдердің бәрінен жоғары тұра білді. [2. 246 б.]

Абайдың рухани әлемі туралы сөз қозғағанда оның нәр алған үш арнасы туралы айтпауға болмайды. Абай зердесі әуелі туған халқының бай ауыз әдебиетімен оянды. Қорқыт, Асан Қайғы, Аталық, Сыпыра жырау, Қодантайшы, Қазтуған, Доспамбет, Шалкиіз, Марғасқа, Жиёмбет, Бұқар, Шортанбай, Дулат сынды ақын-жыраулар туындыларындағы зар-мұңмен қоса қабаттасқан жігер, рух, Төле, Қазыбек, Әйтекедей би-шешендерден төгілген даналық, өсиет сөздер Абай дүниетанымын қалыптастырды.

Екіншіден, әкесі Құнанбайдың он жастағы Абайды Семейдегі Ахмет Ризан медресесінде үш жыл оқытуы оның Шығыс шайырлары Низами, Сағди, Науаи, Физули, Фирдоуси шығармаларымен түпнұсқада танысуына мүмкіндік берді. Сезімтал бала Шығыстық логика мен мұсылман құқығын үніле зерделеді. Өз тұсындағы Кіндік Азия мен Күнге Азияның мәдени-рухани өмірінен мейлінше хабардар болды. Оған тұрандық ғұламалар Қожа Ахмет Иассауи, Әл-Фараби, Жүсіп Баласағұн, Махмұд Қашқари, Мұхамед Хайдар Дулати, Қадырғали Жалайыр, Мұхаммед ибн Қайс, Хусан Аддин Баршынлегінің еңбектері қатты әсер етіп, парасат-пайымын тереңдетті.

Білімге құштар Абай Семейде жүргенінде өз бетімен «приходская школаға» түсіп, үш ай орысша да оқып еді. Осы талпынысы оның рухани жетілуінің үшінші арнасы – орыс және Батыс мәдениетіне алып келді. Абай А.С. Пушкин, М.Ю. Лермонтов, Н. Толстой, Ф.М. Достоевский мұраларын оқып, терең таныс болған, Батыс әдебиетінен Шекспир, Гете, Д.Г. Байрон сияқты ақын-жазушыларды, Сократ, Платон, Аристотель т.б. философияларды оқып, түрлі ғылым салалары бойынша зерттеулер жүргізді. Есейген шағында, осы өзі оқыған философ, ақын, ғалымдармен тең дәрежеде пікір таластырып, олардың ішінен ірі ақындардың өзіне әсері болған кесек туындыларын қазақ тіліне аударған.

Құранда Аллаһ тағала «Ей, адамдар! Расында Біз сендерді бір ер мен -біріңді тануларың (дос-ақ бір – (Адам мен Хауадан) жараттық. Сондай әйелден тайпалар еттік» – уысқан болуларың) үшін сендерді (әртүрлі) халықтар мен рутосы Абай өзінің бүкіл ғұмырында Олай болса, деген-,] 13Кәрім 49/ [Құран.ты орындадышариғатайтылған Құранда

Ғылымды іздеп,
Дүниені көздеп,
Екі жаққа үңілдім, – [4, 74]

деуі оның Шығыс пен Батысты танып-білгендігін айқындайды. Абай өзі ғана біліп қоймады, білгенін өз жұртына таныстырды, озыған үлгі етті.

Егер біз Құран аяттарына жүгінсек, Аллаһ тағала адам баласын ең көркем бейнеде жаратып, [Құран Кәрім.95/4] оған адамға ғана тән құрметін сыйлағанын аңғарамыз. Бұл құрмет бүкіл адамзат баласына ортақ. Осындай Құран ұстанымы Абай дүниетанымынан да көрініс табады. «Адамзаттың бәрін сүй бауырым деп...» жалғасатын өлең жолдары адам баласының кез келгенін адам ретінде құрмет етуді, бәріміз де сонау Адамата мен Хауананың ұрпағы ретінде бауыр екенімізді еске салатындай. Негізі Абай

ру түгілі, қазақтан асып, бүкіл адамзаттық деңгейге көтерілді. Оған: «Әкенің баласы – адамның дұшпаны. Адамның баласы – бауырың», – деген сөздері куә. Басқа халық та бауырың, басқамен де тату бол деп тұрған жоқ па?! [5, 201 б.]

Ақиқат иман – бұл сана жарығымен құрметтелген және жалған сенімге қарсылық білдірген иман. Абай «Он үшінші қара сөзінде» былай жазған: «...Әуелі – не нәрсеге иман келтірсе, соның хақтығына ақылы бірлән дәлел жүргізерлік болып, ақылы дәлел – испат қыларға жараса, мұны якини иман десе керек. Екіншісі – кітаптан оқу бірлән яки молдалардан есту бірлән иман келтіріп, сол иман келтірген нәрсесіне соншалық берік боларға керек...

Енді мұндай иман сақтауға қорықпас жүрек, айнымас көңіл, босанбас буын керек екен.» [6.29] Ислам мәдениеті ұғымында адамзат баласының дәрежесі Құранда айтылған тақуалық таразысымен ғана өлшенеді. Абайдың «Он үшінші қара сөзінде» айтылған иманына берік болу, оның кеңшілігіне қатысты пенделікпен айтылған теріс сөзге ермеу, шынайы ілімге сүйеніп шындықты ұстап тұру туралы ойлары оның ғұламалығының айғағы.

Кеңес дәуірінде көптеген әдебиеттанушы ғалымдар Абай шығармашылығы туралы біржақты пікірлер жазған. Олар ақынның орыс әдебиетін жетік білуін, бағалауын басқа арнаға бұра тартып, артта қалған қазақ халқы орыс мәдениетінсіз өмір сүре алмайды деген пікірдің иесі етіп көрсетуге тырысқан. Алайда бұл пікірді қолдамайтындар да болды. Мысалы, Мұратбек Бөжеевтің «Абай Құнанбаев» атты мақаласында: «Абай бір дәуірдегі қазақ халқы рухани байлығының зор қазынасы. Сондықтан да қазақ халқының бір кездегі арманы, өмірі, мәдениеті, көркем әдебиетін түсіну жөнінде Абай туралы керекті түсінік болудың мәні зор. Ұлы Абайдың айырықша өзгешелігінің бірі ол, әсіресе, қазақ халқының неше алуан рухани байлығын бойына мол сіңіріп, сол байлықтың керектісін ақындық ісіне арқау ете білді» [7, 118 б.]

Кәкітай Ысқақұлы Абайдың тұңғыш кітабына жазған алғы сөзінде: «Уақытындағы елдің құр мұсылманмын дегеннен басқа діннің не екендігін білмей, қан жеп, неше түрлі ырымдарға табынып жүргеніне қатты тыю салып, анық шарифат қоспаған істі қылған, ғайри бұзықшылық іс қылғандарға бек ауыр жаза салып, халыққа ауыл басы молда ұстатып, қадри-хәл ғылымның жолын көрсетіп, үлгі салған» [8, 18 б.] деп ақынның дін бағытындағы жасаған ізгі тіршілігін жинақтай келе, Абай Ислам дініне ерекше мән берген мұсылман екендігін баса айтады. Абайдың ақын шәкірттерінің бірі әрі туысқаны Кәкітай былай дейді: «Уақытында аз да болса Ислам діні, ғылым кіріп келе жатқан жаңа заманның иратымен арабша, парсыша, түрікше кітаптарды көп оқып, олардың ішінде ғылымнан үлкен хабардар болды. Сол тараптан қырда арабша, парсыша Абайдан артық білетұғұн ешкім болмады...

Абай ғибадат турасында көрінеу, сырты тақуа кісі емес еді. Жай уақытта намазын көп оқымаушы еді, бірақ рамазан айында ораза ұстап, намазды сонда үзбей оқушы еді. Ол оқыған кезде өзгелерді «асығыс отырып, сендер көңілді алаң қыласыңдар» деп өзі жеке асықпай оқып, отырып алушы еді» [8, 191 б.]

Кәкітайдың осылайша айпарадай ашық етіп жазғанына қарамастан, Кеңес заманында Абайдың дінге қатысты пікірін ешкім ауызға ала қоймайтын...Тіпті мүйізі карағайдай Мұқаңның өзі «Абай жолы» тетралогиясында Абайдың дінге жақын адам екендігін сездіретін эпизодтарды келтірмеген. Кәкітай Ысқақұлы айтып отырғандай намаз оқитын тұстары да жоқ.

Абайдың дінге қатысты көзқарасын айшықтап айтудың орнына, оны керісінше, Ислам дініне алыс, атеист етіп көрсетуге тырысқан тұжырымдар да болды. [1, 69 б.]

«Қартайдық, қайғы ойладық, ұйқы сергек» өлеңінде:
Жас қартаймақ, жоқ тумас, туған өлмек,
Тағдыры жоқ өткен өмір қайта келмек.
Басқан із, көрген қызық артта қалмақ,
Бір Құдайдан басқаның бәрі өзгермек[4, 15 б.]

-деген бір шумақ арқылы Абай «Құран Кәрімдегі» ортақ тұжырымдардың қазақша түсінігін бере білген.

Абайдың саяси-әлеуметтік лирикасына қатысты көптеген өлеңдерінде Исламдық таным-түсінік айқын көрініс береді.

Қайғы шығар ілімнен, Ыза шығар білімнен. Қайғы мен ыза қысқан соң,
Зар шығады тілімнен, – [4, 125 б.]

дей келіп, адамдар арасындағы әр алуан келеңсіз мінезді-құлықты баяндайды. Айналасындағылардың жасап жүрген тірлігін сипаттай отырып, оларды құптамайтындығын ашық айтады.

Кейбірі қажыға барып жүр,
Болмаса да қаж парыз.

Мұсылмандық ол ойлап,
Өтеген қашан ол қарыз? – [4, 126 б.]

деп, қажылыққа баруды дәреже көретіндерге сауал тастайды.

Абай мәңгілік өмірге бару үшін жалған өмірде мінсіз бол дейді. «Өлсе өлер табиғат, адам өлмес» өлеңінде:

Кім жүрер тіршілікте көңіл бөлмей,
Бақи қоймас фәнидің мінін көрмей,
Міні қайда екенін біле алмассың,
Терең ойдың телміріп соңына ермей – [4, 147 б.]

дейді. Мәңгілікке ненің жарамды ненің жарамсыз екендігі Құранда жазылған болса, Абай терең ойдың соңына телміріп еру арқылы білетін ілімді, яғни Құранды сөз етуде.

Дүниеге дос ақиретке бірдей болмас,
Екеуі тап бірдей орныға алмас.
Дүниеге ынтық, махшарға амалсыздың
Иманын түгел деуге аузым бармас – [4, 147 б.]

деп тұжырымдайды Абай. Осыдан оның артына өлмейтұғын сөз қалдыруы рухани әлемінің нұрлылығынан, жасаған амалдарының нәтижесі иманының беріктігінен болғанына көз жеткіземіз.

Материализм мен идеализмнің «күресі» философиялық мәнінен айырылып, саяси мазмұнға ие болып тұрған заманда Абайды зерттеген ғалымдар оны не материалист ете алмай, не идеалист ете алмай, не атеист ете алмай әуре-сарсаңға түсті.

Орайы келгенде айта кететін нәрсе: Абайдың қоғамдық, философиялық көзқарастарын қарастыргандардың көбісі Алланың аты шыққан жердің бәрінен діншілдік тауып, оның исламның тек жақтаушысы ғана емес, насихаттаушысы деп түсініп, ақынның өзі туралы айтқан «жүрегімнің түбіне терең бойла, мен бір жұмбақ адаммын оны да ойла» деген өсиетін аяқасты еткен.

Абай реалист-ойшыл, сондықтан суфизмнің мистикасына ол наразы. Оның назары хакімдер жағында. Абай нені оқыса да, қандай философиялық жүйелерге қызыға ден қойса да ешқашан солардың шылауында кетпеген, өзіндік қорытынды жасап отырған. [9. 55-56 б.]

Олай болса, Абайды дербес және бірегей ойшыл ретінде қарастырып, тереңіне бойлап, жұмбағын шешуге талаптануды әрбір саналы адамға парыз санаймыз.

Әдебиеттер

1. С. Хастүрік. Адамзаттың Абайы. // «Адамзаттың Абайы: әдеби мұрасы және абайтану мәселелері» халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары. Семей – 2015
2. Н. Назарбаев. Қалың елім, қазағым. – Алматы: Өнер, 1998. – 306 б.
3. Құран Кәрім. Қазақша мағына және түсінігі (ауд. Халифа Алтай). Сауд Арабиясы, 1991. 604 б.
4. Абай. Өлеңдер жинағы. «Жазушы» Алматы – 1976
5. П. Ықтияр. Діни сұхбаттастық: Құран ұстанымы және Абай ой-толғамдары. // Қазақстан Республикасы тәуелсіздігінің 20 жылдығына арналған «Мемлекет пен дін қарым-қатынасы моделдерін жасау жолындағы ізденістер» атты халықаралық ғылыми – тәжірибелік конференция материалдары. Алматы, 2011 жыл, 25 наурыз
6. Абай. Қара сөздері. – Алматы: Өнер 2010. – 124 бет.
7. М. Бөжеев. Замана кейіпкерлері. – Алматы: М-Ари баспасы, 2013. – 312 б.
8. К. Ысқақұлы. Абай (Ибраһим) Құнанбай ұлының өмірі // Кітапта: Қазақ ақына Ибраһим Құнанбай ұғылының өлеңі. Бастырған: Кәкітай, Тұрағұл Құнанбай ұғландары. 2-бас. 328б.
9. Ғ. Есімов. Сана болмысы. 1 кітап. Алматы – 1994. – 224б.

ҚАЗІРГІ ЗАМАНҒЫ ҚАЗАҚСТАНДЫҚ ФАРАБИ ЗЕРТТЕУЛЕРІНІҢ
ӨЗЕКТІ МӘСЕЛЕЛЕРІ

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ
СОВРЕМЕННОГО КАЗАХСТАНСКОГО ФАРАБИЕВЕДЕНИЯ

ACTUAL ISSUES OF MODERN KAZAKHSTAN FARABI STUDIES

Муканова Гюльнар Кайроллиновна

*Кандидат исторических наук, профессор Кафедры издательского дела и дизайна
КазНУ им. аль-Фараби*

**ВКЛАД В ФАРАБИЕВЕДЕНИЕ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ АЛАШ.
В КОНТЕКСТЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ**

Актуальность наследия Абу Наср аль-Фараби для человечества не представляет сомнений. Понимание гуманных основ гармонии души, разума и тела, о чем пишет в трактатах уроженец Великой Степи на рубеже 9 – 10 веков, важно сегодня, когда социальные проблемы общества (наркомания, коррупция, неуважение традиций, подмена истинных ценностей погоней за материальными благами и прочие) обрели характер эпидемии. В этой связи, сам Президент К.-Ж.К. Токаев в своей инаугурационной речи 12 июня 2019 года отметил, что Программа «Рухани жангыру» остается основным духовным ориентиром для народа Казахстана. Также Глава государства обозначил задачи: «Моя принципиальная позиция: государство должно бороться с коррупцией до полного ее искоренения».

Путь Фараби к своим истокам оказался непростым. До революции имя аль-Фараби вошло в зарубежные энциклопедические и справочные издания изначально как «средневекового арабского мыслителя». Так, в знаменитой Encyclopaedia Britannica в конце 19 – начале 20 века Учитель записан согласно арабской транскрипции как алфараби слитно и с маленькой буквы. В Словаре Брокгауза и Ефрона (изд. 1890-1907) дана следующая справка: «Альфараби (слитно) (Мохаммед бен-Торхан Абу-Наср) – арабский ученый († в 954 г.), одним из первых ознакомивший арабов с сочинениями Аристотеля. Он преподавал в Багдаде и Алеппо».

В «Музыкальном словаре» Г. Римана под редакцией Энгеля (Москва-Лейпциг, 1896 г.), являвшегося переводом с 5-го немецкого издания Б. Юргенсона, есть краткая справка «Эль-Фараби», которая отсылает читателя к справке «альфараби».

В престижном издании Еврейская энциклопедия 1908-1913 годов Альфараби также присутствует в слитном написании, но уже с большой буквы как «истинный философ и арабский интерпретатор Аристотеля», в контексте философии Ибн-Дауда (12 век), бывшего предшественником Маймонида.

После того как ирландский музыковед и арабист Генри Джордж Фармер (1882-1965), окончивший факультет восточных языков в Университете Глазго, приступил к написанию книг об арабском музыкальном влиянии на европейскую музыкальную традицию и исламское наследие в теории музыки, (см. Farmer, H. G., 'Greek Theorists of Music in Arabic Translation', Isis 13, 1929-1930), проявился интерес к трактату Фараби «Большая книга музыки» (Китаб ал мусика ал-кабйр) – уникальному по своей значимости источнику эпохи арабо-мусульманского «ренессанса». По своим масштабам (около двух тысяч страниц) «Книга» превосходит многие сочинения о музыке, написанные до и после неё. Безусловно, концепция музыки, принадлежавшая Абу Наср Мухаммаду ал-Фараби привлекла к личности сочинителя внимание интеллигенции. О Книге заговорили и в Крыму. Поволжье. Труды Фараби вошли в круг чтения учащихся мусульманских медресе, в которых получали образование будущие лидеры Алаш. Тюркские интеллигенты четко идентифицировали происхождение мыслителя, своего соотечественника.

По мнению специалистов, первые учебники по алгебре и геометрии (Есеп курал), к написанию и изданию которых имел отношение Миржакып Дулатов, были разработаны на основе математического метода аль-Фараби. Пособия по решению математических задач Дулатова увидели свет в 1920-х годах, в период, когда наркомат просвещения Казахской республики возглавляли Ахмет Байтурсынов, Смагул Садвокасов, а сам Дулатов работал в составе Акцентра (г. Оренбург).

Ученик М. Дулатова и близкий друг, казахский поэт, эрудит и интеллигент Магжан Жумабаев посвятил аль-Фараби как тюркскому теоретику музыкально-инструментального искусства, полные вдохновения и признательности, проникновенные строки в поэме «Туркестан»:

– Түріктің кім кеміткен музыкасын, Фараби тоғыз ішекті домбырасын
Шерткенде тоқсан тоғыз түрлендіріп, Жұбанып, кім тыймаған көздің жасын?!

Издание в Европе переводов из трактатов Фараби по музыкальной грамоте и инструментам вызвало большой положительный отклик в среде тюркской интеллигенции. Имя Фараби стало эталоном национальной гордости, именно об этом говорится в стихах Магжана.

Шахмет Кусайынов (1906-1972), уроженец Айыртауского района ныне СКО, является автором многих драматургических произведений, в том числе и «Кайран, Гакку» о творчестве Укили Ибырая. Кусайынов Ш. также – автор единственной пьесы на казахском языке «Әбу Наср әл-Фараби». Пьеса была создана в 1972 году, совместно с О. Бодыковым. В ходе написания пьесы авторы советовались с фарабиеведами А. Машани и А. Кубесовым из Академии наук. К сожалению, автор скончался в том же году. Есть смысл возродить в юбилейный Год Фараби эту пьесу на сцене Акмолинского областного казахского музыкально-драматического театра имени Ш. Хусаинова.

О самом Ш. Кусайынове известно, что он окончил медресе и является учником Магжана, когда в 1923-1927 годах учился в Кызылжаре в педтехникуме. Магжан преподавал здесь, и с его легкой руки многие курсанты стали впоследствии известными деятелями культуры, журналистами, драматургами.

Научное наследие ученого-энциклопедиста аль-Фараби было известно, пусть не в полном объеме, молодым казахским приверженцам Алаш, твердо убежденным в пользе просвещения народа и синергии восточных и западных культурных достижений.

Оказавшись в политической эмиграции в Европе, другой казах, Мустафа Шокай был свидетелем чудовищной идейно-пропагандистской кампании нарождающегося фашизма. Вермахт использовал в политических целях любые средства, вплоть до фальсификации наследия мыслителей Востока. По особому заданию Гитлера, часть европейских ориенталистов были нацелены на интерпретацию философии мусульманских мыслителей средневековья, в том числе аль-Фараби, в русле нацистской теории «сверхчеловека». Увидели свет публикации указанного «госзаказа», на что своевременно отреагировал казахский политический деятель, профессиональный правовед М. Шокай. К его заслуге следует отнести добросовестное и оперативное прочтение известных на тот момент сведений об аль-Фараби и трудов Учителя, а также библиографии фарабиеведов на французском, немецком и английском языках.

Шокай самостоятельно убеждается в непричастности трудов Фараби к идее «сверхличности» и ложности про-нацистской пропаганды. Не удовлетворившись этим выводом, Шокай приступил к составлению записки (на русском яз., 1941 г.), суть которой можно выразить однозначным неприятием посягательств на истину и наследие Второго Учителя, тех «заказных» материалов, что были опубликованы за подписью ученых. Приходится ныне сожалеть лишь о том, что данная записка, опубликованная посмертно коллегами Мустафы Шокая в журнале «Яш Туркестан», стала известна на Родине борца лишь с обретением Казахстаном Независимости. [1]

Ценность записки М. Шокая о Фараби заключается в научной интерпретации гуманистического ядра учения Учителя, последовательном развенчании лже-доводов оппонентов и смелой апологии, вопреки идеологической кампании, запущенной фашиствующими кругами Германии. И один в поле воин... Практически в одиночку противостоял казахский политик воинствующему невежеству, встав на защиту Фараби.

Возвращение в Независимый Казахстан интеллектуального наследия самого М. Шокая позволило оценить системную работу казахского лидера антисталинской оппозиции по поддержанию научного интереса к Востоку, а если быть точными, – к Туркестану. Шокай не случайно хорошо был знаком с учением аль-Фараби; ведь он состоял в переписке с известными европейскими востоковедами (Кастанье и др.), в тот период вынужденно эмигрировавшими в Америку. Эпистолярное наследие Шокая многогранно, в нем отражаются его интересы в области истории, этнологии, антропологии, политологии... Шокай М. своим аргументированным мнением обозначил отношение к прецеденту от имени всего тюркского мира и, как Гордиев узел, разрешил логическую головоломку.

В пределах Великой Степи и за ее пределами чтит имя и научное наследие великого уроженца Отрара, задолго до середины XX столетия, когда с легкой руки президента Академии наук Казахской, тогда еще советской социалистической, республики, Каныша Сатпаева, фарабиеведение на Родине мыслителя средневековья обрело достойный уроженца г. Отрара академический системный уровень. Преемственность нескольких поколений Алаш слышится в строках Магжана и Миржакыпа, Мустафы, с благоговением бережно пронесших через свою судьбу пронизанные светом добродетельности назидания Фараби и полные истинных знаний умозаключения великого философа и человека.

Известно, что аль-Фараби в трактате «О правителе» изложил идеальные качества государственного мужа. Гораздо позже Европа познакомилась с другим сочинением, Макиавелли «Государь» (16 век). Трактование тюркским философом критериев, которым должен соответствовать правитель, весьма строгих, надо заметить, критериев, обусловлено системными взглядами Учителя на природу власти и общественного порядка. В понимании Фараби, идеальный правитель должен быть образцом для подражания по уровню эрудиции, нравственной чистоты и заботы о подданных.

Фараби впервые заложил теоретическую основу внедряемого в современных демократических государствах подхода к вопросам госслужбы, базу критического осмысления (аналитики), реалий политической ситуации своего времени и критериев отбора на право претендовать на участие в управлении государством.

Фараби – провидец. Его незаметный с первого взгляда посыл – в том, что будущих правителей надо обучать и воспитывать, чтобы было из кого выбирать лучшего. Историческая канва такого подхода обнаруживается в степной традиции тюрков – приставлять к малолетним султанам, наставников (аталык), которые учили языкам, традициям и азам управления. Традиция аталычества впоследствии была сохранена чингизидами, а ее отголоски обнаруживаются у народов Крыма, Кавказа и Центральной Азии. В трактате «О правителе» Фараби искусно отразил степную дидактическую культуру возвращения правителей на основе традиционного знания, или идентичности.

Соответственно, в содержании трактата заложено априори, право выбора: не полагаться на случай, напротив, твердой рукой направлять и готовить, под патронажем аталыков, к ответственной миссии правителя. Такой принцип, применимый в эллинском мире, был бы революционным в условиях халифата, потому Учитель скрывает основной посыл за ажурными слоями благочестия и внешней пригаженностью текста. Многослойность и возможность неоднозначного смыслового толкования Корана применена им как удобное средство сказать достаточно для понимающих, не искажая истины. Степная традиция биев решать логические шарады, читать скрытый смысл словесных форм, подсказала Фараби маневр кодирования смысловой нагрузки основного посыла в вуали хвалебных фраз, к коим привычен слух коронованных особ, от которых зачастую зависела судьба его творений и собственно, жизнь философа.

Фараби – непревзойденный Учитель для Востока, аталык, если угодно, и ключ к восточной ментальности. Код аль-Фараби не менее загадочен и притягателен, нежели код да Винчи, о котором вышли бестселлеры. Кроме романа «Возвращение Учителя» Ануара Алимжанова, пока что художественных шедевров об аль-Фараби немного.

Услышанные молодой порослью Алаш, на рубеже 19 – 20 веков заветы аль-Фараби навечно вошли в стихотворные строки Магжана, чернилами вписаны в учебники Миржакыпа и публицистику Мустафы Шокая. Лишь воинствующий атеизм, черное крыло «воронка» и гестапо приостановили триумфальное возвращение Учителя к жителям добродетельной Степи... Тем не менее, поэму «Фараби» для школьного возраста в 1975 году создал Утеубай Турманжанов, знавший Сакена Сейфуллина и Санжара Асфендиярова. [2] Будут еще созданы художественные шедевры. В помощь учащимся и студентам, библиотекарям в издательстве КазНУ вышла новая книга [3].

Оно неизбежно грядет, Возвращение драгоценного знания Великой Степи, и еще немало сокрытых истин станут явью, если прикоснуться к великому гению Востока через струны его изобретений и завесу седых столетий. Для человечества Фараби – портал в космос восточной этики.

Литература

1. Ени Туркестан // INALCO. L'Archives de Moustafa Chokay Bey. Carton 6. Dossier 5. PP. 109-112.
2. Турманжанов Ө. Фараби туралы баллада: 2 томдық / Ө. Турманжанов // Шығармалар. Алматы, 1975. 2-том: Жырлар мен сырлар.
3. Эпоха аль-Фараби и диалог цивилизаций. Глав. ред. Г.Муганов. Алматы: Казак университети, 2020. 368 с.

ҚАЗАҚ ӘДЕБИЕТІНДЕ ҒЫЛЫМИ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ФАНТАСТИКА ЖАНРЫНЫҢ НЕГІЗІН САЛУШЫ – ӘЛ-МАШАНИ

Ақжан Машанидің әлеуметтік ғылымға қосқан үлесі, әсіресе, ғұлама әл-Фарабиді зерттеген жанкешті ерлігі мен сол салада тындырған еңбектерін мақтанышпен ауызға аламыз. Жазушылығы көп айтыла бермейді. Машани ғалым ғана емес, жазушы ретінде де белгілі тұлға. Қатардағы көп жазушының бірі емес, қазақ әдебиетінде ғылыми фантастиканың негізін салушы. Қазақ әдебиетінде фантастикалық шығарма жазуға талпынған ізденістер Машаниден бұрында болған екен. З. Серікқалиевтің зерттеуі бойынша кезінде С. Ерубәев пен М. Әуезовтің осы тақырыпта ізденген еңбектері болғаны сияқты [1, 429 б.]. Алайда, толық қанды фантастика болып қалыптаспаған. Бір айта кететін жайт қазір қазақ әдебиетінде фантастикалық әдебиеттің өкілдері деп Абдул-Хамид Марқабәев, М. Сәрсекеев, С. Қышқашев, Т. Сұлтанекөв, Ғ. Жұмабаев, М. Рашев, Ш. Әбдраманов, Т. Сүлейменов қатарлы жазушылар аталады. Әсіресе, бұл жанрдың негізін салушы Абдул-Хамид Марқабәев деп көбірек айтылып жүр. Шынына келгенде бұл аталған жазушылардың бәрі де А. Машани кейін тұруға тиіс. Машаниден кейін ғана Қазақ әдебиетінде ғылыми фантастиканың қазақша үлгілері бой көрсете бастады. Фантастиканың белгілі жанр ретінде қалыптасуында А. Машанидің қосқан үлесі ерекше. Оған дәлел «Жер астына саяхат» кітабы 1957 жылы шықты, 59 жылдан бастап, Абдул-Хамид Марқабәевтің фантастикалық еңбектері газет-журналдарда жарық көре бастайды.

Машанидің фантастикаға баруы кездейсоқ құбылыс емес. Фантастика жанрына екіншісі бірі қалам тербей алмайды. Оған үлкен ғылыми негіз, жүйрік қиял, философиялық ой керек. Бұл үш қасиетте Машаниде болды.

Ақжан Машанидің фантастикаға келуінде жаратылыстану ғылымы саласындағы теориялық және практикалық білімі негіз болған. Кезінде сыншы З. Серікқалиев Фантастикалық жанрдың пайда болуы «ғылымға, білімге құмартқан қазақ жастарының ана тілінде оқитын ғажайып оқиғалы болашақ жайлы көркем шығармаларды ауадай қажетсінуі» [1, 428-], деген еді.

Машани фантастикасының болмысы, жүйесі басқаша. Оның басты ерекшелігі – ғылыми негізінің күштілігінде. Фантастикалық шығарма ғылыми негізі болмаса оқырманды қызықтыра алмайды. Жазушы Семейдің геологиялық техникумының дайындық курсынан өтіп, 1934 жылы Алматыда ашылған Қазақ тау-кен металлургия (қазіргі ҚазҰТУ) институтында оқыған. Геолог, жер қойнауы геометриясын, кен орындарын зерттеудің жаңа әдістерін тауып, практикалық тұрғыдан өзі де Ақбастау-Қосмұрын алтын кен орнын ашқан ғалым. 1946 жылы «Кендер құрылымын жер қойнауын геометрлеу әдістерімен зерттеу» тақырыбына докторлық диссертация қорғады. Кристаллография, геохимияның, физиканың, геология, геомеханика саласында ұзақ жыл жұмыс жасады. «Механика массива горных пород», «Введение в геомеханику», «Основы геомеханики скально-трещиноватых горных пород», «Геомеханика», «Устойчивость бортов карьеров бассейна Каратау», «Жер құпиялары», «Жерде тіршілік қалай пайда болды?», «Жанар тау», «Жер сілкіну», «Таулар қалай құрылды» қатарлы ғылыми, танымдық еңбектер жазды.

Жазушыға керек қасиет өмірді бақылай білу. Фантастикалық әдебиетке бұл жеткіліксіз. Фантастикалық шығарма жазу үшін жазушыда, біліммен қатар заманнан озған ұшқыр қиял болуға тиіс. Ақжан Машани: «Қисынды қиял да – әдеби жанр», - деп тегін айтпаған. Әдебиет ғана емес ғылымның да бастауы қиял екенін жақсы пайымдаған. Машани: «Әрбір талаптың басы қиялдан басталады. Олай болғанда, «өнер» атты, «білім», «ғылым» атты ұлы істердің алғашқы адымы қисынды қиял болмақ» [2, 20 б.], – дейді. Осындай терең ғылыми негізбен әдебиетке келген жазушы фантастиканың жаңа түрін жасады. Ол – ғылыми философиялық фантастика. Бұл ретте жазушының «Жер астына саяхат», «Табу», «Ғажайып ошақ басында», «Тұран қақпасы» «Әлмисақ» т.б. шығармаларын атауға болады.

А. Машани фантастикасына әр беріп тұрған екіншісі қасиет философиялық ойларға құрылуы. Яғни фантастика жүйеге құрылған шығармаларында әлеуметтік мәселелерді философиялық деңгейде көтере білуі. Бұл ғалымның әл-Фараби мұраларын, ислам ғылымын терең зерттеуінің нәтижесінде пайда болған, болмысымен біте қайнасып кеткен қасиет деп ұққан жөн. Машани шығармаларына арқау болған философиялық ойлар ислам дінімен ұштасып жатыр. Әл-Машани «әл-Фараби мұрасын зерттеу», «Шығыстың Аристотелі», «әл-Фараби еңбектерін қазақ тіліне аудару туралы», «әл-Фараби», «Орта Азия мен Қазақстанның ұлы ғалымдары», «әл-Фараби және Абай» сияқты еңбектер жазды. Осы

жерде есте болатын нәрсе Ақжан Машани әл-Фараби еңбектерін жинап, оның өмірі мен шығармашылығын зерттеп ғана қалған жоқ, орта ғасырлық Араб ғылымын жете меңгерген ғалым. Орта ғасырларда Гуманитарлық ғылым саласында арабтар әлемде көшбасшы болғаны баршаға аян. «Әл-Фараби» ұлы ғалым туралы аңыз әңгімелер мен ғылыми деректер негізінде жазылған деректі роман. Кітапты ғылыми сипатқа ие қылып тұрған автор жасаған гипотезалардың күштілігі ғана. Сыншылар бұл шығарманы «көп нәрселерге жаңаша қарауға шақыратын, қиялды қозғайтын қызықты» туынды деп бағалаған.

Әл-Машани барлық ғылымдардың басын біріктіруші – ислам дін мен ислам философиясы», – деп біледі. «Исламның ғылыми негіздері» атты қолжазбасында: «Кісіліктің өлшемі – білімділік. Ғылымның тоғысар арнасы, зәулім шырқау шыңы – қасиетті Құран. Ислам – ғылымға негізделген ең таза дін. Исламның бір үлкен парызы – ғылым», – деп білді. Ол ғылым мен ислам дінін «бір-бірінен айыруға болмайды» [3, 56 б.], деп қараған. Осы ойлары фантастикалық романдарында желі болып тартылып жатады.

«Жер астына саяхат» романында қиялын ғылыммен ұштастыра отырып табиғат дүниесінің ғажайып жаратылысы мен құпия сырлары жайлы философиялық ой түйеді. «Тұран қақпасы» жер мен космостың ара қатынасы халық ауыз әдебиетінің көне сюжеттерін аспан денелерімен байланыстыра отырып, көркем шығармаға арқау еткен [4, 39 б.].

«Табу» хикаятын оқыған кісиде ондағы фантастикалық қиял мен философиялық ойларды аңғармай қалуы мүмкін емес. Автор оқырмандарын бәрін де космосқа алып шығып, сол жақта Қорқыт атамен кездестіретіні бар.

Адамның тағдыры ғана емес, санасы да космоспен байланысты. Астрономиялық аңыздардың түбінде осы шындықтың ізі жатыр. «Ғажайып от ошағы» атты еңбегінде қазақ халық ауыз әдебиетіндегі аспан хақындағы ұғымдар, болжамдардың философиялық мәні, космологиялық түсініктің пайда болуы мен даму суреттелген.

«Тасқа түйілген тарих» секілді уникал-туындылар енген. Оларды кешенді түрде, егжей-тегжейлі зерттеу шаруасы әдебиеттану саласындағы ғалымдар ғана емес философтардың да міндеті.

«Жер астына саяхат» аталатын әңгімелері қазақ әдебиетіндегі «ғылыми-фантастикалық» жанрдың басы еді. Онда жердің жаратылысын, табиғат дүниесіндегі өзгерістер мен тылсым құбылыстардың заңдарын, фантастика арқылы береді. Ескінің жойылуын, жаңадан қалай пайда болу философиясын көркем образын бере көрсете білген. Фантастикамен араласып кеткен философиялық ойларды жатсынған сыншы З. Серікқалиев «Автор мұнда жаратылыс байлығын игеру арқылы адам баласының ертеңгі биік асуы жайында, ертеңгі күннің шындығы жайында қияли болжам жасаудан гөрі, нақты фактілерге молырақ сүйеніп, жалпы ғылымға аян, жалпы ғылым ашқан ортақ жорамалдар негізінде белгілі ақиқаттар шеңберінен шыға алмаған», – деп сынады. Сөйте отырып, «Қазақ әдебиетінде ғылыми-фантастикалық шығармалар туатын мезгіл пісіп-жетті. Ғылыми-фантастика жанрының дамуына, өсіп-өркен жаюына қажетті алғышарттардың, мүмкіндіктердің бізде қазір бәрі де бар» [1, 428 б.], – дейтіні тағы бар.

Сыншы ескерткендей әсерлер тудыратын тұстары бары рас. Алайда, халықтың қиял-ғажайып сюжеттері ғылыммен ұштасып фантастикаға айналуы автордың өзіне тән даралығы деп ұққан жөн. Ол шығарманың фантастикалық сипатына көлеңке түсіре алмайды. Керісінше ғылыми фантастикаға философияны ұштастыра білген данышпандақ. «Әңгіме фантастикалық жанр туралы» атты мақаласында А. Машанидің өзі: «Мәдениет пен әдебиеттің өркендеуі арқасында ғылымға бой ұру ғылыми фантастиканың фундаменті» деген екен. Автор бұл тақырыпқа саналы түрде барған, және өз еңбегінің құнын жақсы білген. Фантастикалық шегіністер арқылы берілетін планетаның қалай пайда болғаны жөнінде ұсынған жаңа версия, осыдан 900 миллион жылдар шамасында Жердің «басынан кешірген» эралары жөніндегі болжамдар оқырманның ойын алға жетелейтініне дау тумаса керек. Солай болды да.

Машанидің «Табу» атты еңбегін кейінгі зерттеушілер «ғылыми-фантастикалық трактат» деп атап жүр. Оған себеп шығармада ғылыми жорамалдар, гипотезалар көп кездесуі. Яғни бұл көзқарас шығармаға әдебиетке реалистік әдебиетке қойылатын талаппен баға беруден туған ой. «Табуда» [6]. Философиялық ойлар барынша жиі ұшырасады, бұл оның ғылыми мақала деуге мүмкіндік бермейді.

Кітаптағы Маңғаз, Болат, Абжад, Шәкіл, Қисабек, Ноғайлы ғарышқа саяхат шегеді, жер астына түседі. Ең қызығы қайда барса да, алдарынан кедергілер қиыншылықтар кездеседі. Автордың айтайын дегені адам бар жерде адам өміріне тән проблемалар да өмір сүретіні болса керек. Көне замандардан бізге жеткен аңыз әфсаналарды ғылыми-фантастикамен ұштастырады 7 Планета мен галактика кеңістігі, космостың жерге, жердің космосқа ықпалы туралы айтады. Сол виртуальды ықпалдастықтың өмірге, адам тағдырында, ой санасында қалған белгілерін образбен ашып берген. Автор әлемдегі заттарды бір-бірінен бөліп қарамайды.

«Табу» бірі сұрақ қойып, екіншісі жауабын беріп немесе өзара пікір таласына түсетін, соның арқасында ғылымдағы тағы бір құпияға фантастика көзімен қарап, дәйектеме айтатын мынандай тараулардан тұрады. «Маңғаз ұстаз», «Фан тас», «Жердегі нысаналар», «Аспан жолында», «Көтерімді Жердей бол», «Өзіңді біл алдымен», «Ғажайып сапар», «Отырар сәулесі».

Алғашқы алты тарауы таза фантастикалық қиялға құрылған. Соңғы «Ғажайып сапар» мен «Отырар сәулесі» тарауындағы басты геройлар Қорқыт

Табуда ғарыштың сырын меңгеруге шақыру идеясы күшті. Сондықтан, оқырманды жетелеу мақсатында космологиялық заңдылықтар тектес бір нәрселер айтылатыны бар. Бірақ ол ғылымның жеткен жетістігі, жалпыға белгілі заңдылық емес, фантастика.

Қорыта келгенде Ақжан Машанидің қазақ әдебиетіне қосқан үлесі ұшан теңіз. Әдеби шығармалары көп болмаса да, мәні зор дүниелер. Санаулы ғана еңбегімен ғылыми философиялық фантастиканың негізін қалаған жазушы. Бұл еңбегі өз бағасын алуға тиіс.

Әдебиеттер

1. Серікқалиев З. Сын кітабы: таңдамалы. – Алматы: Жазуыш, 1997. 475
2. Машани А. Әл-Фараби көпірі: мақалалар. 1-том: – Алматы: Алатау, 2005. – 352 б.
3. Ақжан Машани. Көп томдық шығармалар жинағы. Т.14. – Алматы: Алматы-Болашақ, 2011. – 398 б.
4. Ұлттық ғылыми құндылықтар және Ақжан әл-Машани мұрасы: республикалық ғылыми-практикалық конференция материалдары, – Астана: Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ, 2006. – 135 б.
5. Машани А. Жера стына саяхат. – Алматы, -1957 – 230 б
6. А. Әл-Машани. Көп томдық шығармалар жинағы. 6-том: – Алматы: Алатау, 2007. – 221 б.
7. Машани А. Көп томдық шығармалар жинағы. 5-том. – Алматы: Алатау, 2007. – 293 б.

ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ ХХІ ҒАСЫРДАҒЫ ҚАЗАҚСТАН

Осыдан 1150 жыл бұрын, қазіргі Қазақ жерінде Әбу Насыр әл-Фараби деген нәресте дүниеге келіп, ғаламдық тұлғаға айналатындығын кім білген. Ол заманда бүгінгідей білім, ғылым қол жетімді емес. Соған қарамастан бала Фарабидің дарындылығы, білімге құштарлығы, еңбекқорлығы биік деңгейге жеткізді. Фараби бабамыздың кіндік қаны тамған жер бүгінгі Түркістан облысы. VIII ғасырда Түркістан, Отырар өңірінде өркениеттің, білім, ғылым, мәдениет, сауда саттықтың орталығы болып, қалалық мәдениетінің, азаматтық қоғамның жетілген үлгісін көрсетті. Шығыстанушы Әбсаттар Дербісәлі ағамыз Отырардан отыздан астам Фараби шыққан деп айтып еді бір сұхбатында. Сол айтылған сөз, айтылған жерінде қалғаны өкінішті. Бұны зерттеп, анықтауымыз қажет деп ойлаймын. Тың дүниелер әліде шығатындығы анық. Біз, Қазақ халқы, ғылымы әліде Фарабидің еңбектерін, рухани мұрасын толықтай түсініп, зерттеп болғанымыз жоқ. Ғұлама әбу Насыр әл-Фарабидің биылғы 1150 жылдығы үлкен мүмкіндіктер беріп отыр. Сол мүмкіндікті тиімді пайдаланып, әр ғылым саласының мамандары, профессорлар өздеріне қатысты дәнді алып, ұрықтандырып кеңінен насихаттау қажет деп санаймын. Фараби энциклопедист ғалым ретінде көптеген ғылым салаларына қатысты еңбектер жазған. Ғылым салаларын жіктеп, анықтамасын берген. Соның ішінде біз білетін, тіл білімі, математика, арифметика, физика, алхимия, педагогика, эстетика, этика, саясаттану, музыка өнері деп жалғастыра беруге болады. Айталық, Фарабидің математика, физикаға қатысты еңбектерін математиктер, физиктер түпнұсқадан аударып, түсіндірмесін жасауы міндетті. Яғни, әр сала өзіне қажеттісін алып, зерттеу жұмыстарын жүргізсе тамаша болар еді. Қазіргі кітапханаларда тұрған еңбектер Совет заманында жазылып, шыққан кітаптар. Көбісі, орыс тілінен аударылған. Олардың қандай сапада жазылғандығын білмедім, бірақ түсіну, ұғыну қиындығын көпшілік айтып жүр.

Сонда Фараби бабамыз не деп айтқан, айтқан сөзінің құндылығы не дегенге келсек. Әл-Фараби дейміз. «Әл» дегеніміз не, қандай мағына береді? «Әл» сөзі әділ, ақылды, данағөй деген мағынада қолданылады. Яғни, Фараби бабамыз өз заманының өте беделді, ақылды, би, шешен болғандығын көрсетеді. Ел ішінде абыройы зор, құрметке лайық адам екендігі анық. Соған сәйкес, Фарабидің аузынан шыққан сөз, ойдың құны биік. Фараби бабамыз өзінің еңбектерін Алланың атымен бастайды. Демек, жаратушы барын мойындап, жартушы жаратқан дүниелерді зерттеп, біліп қана Жаратушыға жақындай алатындығын білген. Ол ғылымды метафизика деп атаған. Ақылдың құдіретіне сенген (рационалист), танымның шексіздігіне шек келтірмеген. Фараби еңбектерінің өзгешелігі, ол адам мәселесін бірінші қойған. Адамның бір өзі бақытты өмір сүре алмайды. Сол үшін бірлесіп, өзара ынтымақтастықта өмір сүру үшін қоғам, мемлекеттің қажеттілігін айтқан.

«Мемлекет қайраткерлерінің афоризмдері» еңбегінде былай жазады: «тәнді емдейтін – дәрігер, ал жанды емдейтін – елді басқаратын мемлекеттік қайраткер. Мемлекеттік қайраткер мемлекеттік «басқару өнері» арқылы және билеуші «билеу өнері» арқылы қай жерде және кімге қолдану керек немесе қолданбау керектігін біледі. Адамдардың денсаулығын, жаны мен тәнінің саулығын қамтамасыз ете алатындығына аса мән беру керектігін ескерткен. Мемлекет қайраткерінің адам өмірінде алатын рөлі мен маңыздылығына өте үлкен сенім артқанын көреміз.

Негізінде, мемлекеттік қайраткер, қызметші кім? Ол халықтың сенімін арқалаған жалдамалы адам. Демек, мемлекеттік қызметкер қоғамдағы, қаладағы адамдардың жаны мен тәніне, қауіпсіздігіне жауап беретін, лайықты өмір сүру жағдайын жасайтын лауазым иесі. Көп дүниеге тәуекел етіп, шектелген адам. Мемлекеттік қызметкер болу өте қиын шаруа. Оны шығармашылық ізденіс пен өнер деп қабылдаған жөн. Мемлекеттік қызметкер халыққа адал қызмет етемін деп ант береді. Бірақ, өкінішке орай, антқа қиянат жасап, негізгі міндетін ұмытып жатады. Күнделікті өмірде ондай құбылыстарды көріп, естіп жүрміз.

«Ізгі қала тұрғындарының көзқарастары» еңбегінде адамдар қоғам болып өмір сүре бастайды. Сол қоғамдарды үшке бөледі Фараби бабамыз: «үлкен, орташа және шағын қоғамдар. Үлкен қоғам – жерде тіршілік жасайтын барлық адамдар қоғамының жиынтығы; орташа қоғам – адамдардың жердің бір бөлігінде ғана бірігуі, ал, кіші қоғам – бұл кішкентай қала, ауыл тұрғындарының бірігіп, ұйымдасуы. Қоғамның ең кемелденген формасын «қала» деп санайды. Ойшылдың айтуынша «Биік игілік пен жоғары кемелдікке бірінші кезекте кемелденудің соңғы сатысында тұрған қоғам емес, қала қол жеткізеді». Ал, қала әр түрлі болады, ол көбінесе, қандай адам басқаратындығына байланысты. Себебі, адамдар қоғамға өз еркілерімен, еркін біріккендер. Сәйкесінше, адамдар жаман істерді тындыру үшін, зұлымдық жасау үшін де бірігуі мүмкін. Ұйымдасқан топ құрып, мемлекетті, халықты алдайтындарды

айтса керек. Қала жасанды орта. Қалада ойыңа келгенді істеу мүмкін емес, бір адамның оғаш қылқы, әрекеті басқа біреудің құқығына, тағдырына, өміріне қауіп төндірсе не болғаны?!

Осыған байланысты, Фараби атамыз адамдардың ниетіне қарай, адасқандар қаласы, надан қала, қажеттілік қаласы, айырбас қаласы, мансап құмар қаласы деп бірнеше түрге бөледі.

Солардың ішіндегі неғұрлым кемелденген қала – бұл ізгі қала. Бұл жерде адамдар бір-біріне өзара көмектесу үшін, өздері кемелдену үшін, ортақ бақытқа қол жеткізу үшін бастарын қосады. Ғұламаның пікірінше, салауатты, ізгі қала барлық дене мүшелері үйлесімді қызмет ететін сау адамның денесіне балайды.

Ізгі қала тұрғындарының екі тобы бар. Біріншісі – ізгі адамдар. Олардың барлық ойы – ізгілік, мейірімділік, әділеттілік. Өз еріктерін басқа тұрғындармен байланыстырып, дос, бауырмашылық принциппен өмір сүретіндер. Бекітілген тәртіпке бағынып, бір-бірін сыйлайды. Қиыс қыстау кезеңде бір-біріне қол ұшын беріп, жәрдемдеседі. Ондай адамдар ізгі қаланың тұрғындары. Сізде сондай ізгі адамсыз ба?

Екіншісі надан адамдар. Олар өздерінің пасық, өзімшілдік, менмендік ойларымен өмір сүреді. Олар қаланың өсіп өркендеуіне, тазалығына бас ауыртып жатпайды. Тек өзінің күнделікті өміріне қажетті шаруамен ғана айналысады. Елімізде, жерімізде не болып жатыр, еренгі күніміз қалай болады деген ойлар мүлде алаңдатпайды. Бір күндігімен өмір сүретіндер. Оларда айналамызда көп. Басымыздан өткеріп жатқан карантин кезінде кейбір адамдарымыз тиісті шараларды қабылдамай, вирусты бірнеше адамға жұқтырып жіберген жоқ па? Немесе, карантинді елеп, ескермей құмар ойын ұйымдастырып халықты алдап келгендерде кездеседі. Полиция, дәрігерлермен ұрысып, керісіп аты шығып жатқандарды да әлеуметтік желіден күнде көріп жүрміз. Ал, жауапкершілігі мол, мемлекеттің қабылдап жатқан шараларын қолдап, тәртіпке бағынып жатқандарда баршылық. Ойланатын сәт. Біз кімміз? Қандай адамбыз. Сіз, Фараби айтқан қаланың тұрғынына жатасыз?

Бәріміз бір мемлекетте, қалада тұрып, бір ауаны жұтып жатқандықтан барлығымызды бір мақсат, бір мүдде ғана алаңдатуы тиіс. Ол Қазақ мемлекеті, қазақ халқының болашағы. Ертеңгі күніміз қандай болады деген ой.

Құдайға шүкір, парасатты, мейірімді, жүрегі ізгілікке толы Президентіміз бар. Дана халқымыз «Әкім бол, халқыңа жақын бол» – деген ұстанымды берік ұстаған қала әкімі де бар. Біздің сенімді абыроймен арқалаған мемлекет қайраткерлері бар. Бұлардың барлығы мемлекет, қала тұрғындарының лайықты өмір сүруі үшін еңбектерін жасауда. Мемлекет қайраткерлері мен қала тұрғындары арасындағы үміт, сенімнің үзілмеуі өте қажет. Қазіргі Президент осыдан 10 жыл бұрын билік тізгінін алып, ел басқарғанда қазіргі жағдайымыз, өмір деңгейі әлде қайда жоғары, сапалы болар еді деп ойлаймын. Қасым Жомарт Тоқаев мырза зиялы, парасатты адам. Еуропалық өмір сүру стандартын көрген, адами құндылықтарды бағалайтын тұлға. Өте мейірімді, адамдары мемлекеттің тірегі, құндылығы деп санайтындығы ұнайды. Көптеген, зиялы қауымды қабылдап, сұхбатқа әзір екендігін көрсетті.

«Кіші жүзге найза беріп жауға қой, Орта жүзге қалам беріп дауға қой, Ұлы жүзге таяқ беріп малға қой» – деген Майқы бидің сөзінің жаны барма деп ойлаймын. Әрине, бұл жерде талас болары анық. Елбасымыз, көп еңбек жасады, бірақ көп қателіктер жасағандығын мойындауымыз қажет. Түптің түбіне келгенде кез-келген мемлекет қайраткерінің еңбегіне, қызметіне баға беретін, халық емес пе?!

Ең алдымен «философ» деген сөзді анықтап алсақ. Грек тілінен аударғанда «даналыққа құштарлық» деп айтамыз. Өзіміздің қазақ тарихында ешқандай ойшыл, ақын, жазушылар «философ» деген сөзді қолданбаған. Олар көбінесе «пәлсапа», «пәл» дегенді айтқан. Әрине, көбіміз «философ» пен «пәлсапаның» қандай айырмашылығы бар, екеуі бір мағына береді ғой дегендер табылады. Ойланып қарасақ, екі сөз екі түрлі мағына, екі түрлі дүниетаным екен. Бірақ, көпшілік мойындағысы келмей, іштей қарсылық білдіретіндігі анық. Ағылшын ғалымы Карен Армсронг «Құдайтану» еңбегінде (әлі тірі) «Пәлсапаның негізін салушы түрік ғалымы әбу-Насыр әл-Фараби» деп жазған. Ибн Синада осындай ұстанымда.

Осы жерде, Фараби бабамызды бүкіл әлем біледі, ал өзіміз әліде терең білмейтіндігіміз шындық. Білетіндігіміз, «екінші ұстаз», «тәрбиесіз берілген білім – адамзаттың хас жауы» деген сөздері ғана. Екінші ұстаз деп кімнің, қайдан шығарғаны да беймәлім. Сенбесеңіз сыртқа шығып, Фараби кім, не деп айтқан деп сұрап көріңізші. Осы сөздердің жалғасы ретінде ұстазымыз академик, Ғарифолла Есімнің 6 ақпанда Егемен Қазақстан газетіне жарияланған «Ғұлама Әбу насыр әл-Фараби» атты мақаласын оқуды ұсынамын. Сонда барлығын тәпшіштеп жазған.

Әл-Фараби ғылым мен пәлсапаны оқып, үйрену мәселесіне арнап, арнайы еңбек жазған. Ол еңбек «Пәлсапаны үйрену үшін қажетті шарттар жайлы трактат» деп аталады. Аталған еңбекте Аристотельдің ғылымын, философиясын меңгеру үшін қажет болатын тоғыз шартты орындауды ұсынады. Бірінші. Философиялық ағымдардың аты-жөнін білу. Бұл жерде Фараби өзінің түсініктемесін беріп, философиялық ағымдарды тану жеті нәрседен тұрады. Олар: 1. Философиялық бағытқа бас болған ұстаздың аты-жөнін білу; 2. Ұстаздың шыққан қаласын білу; 3. Философияға мекен болған орынның аты; 4. Философиялық ағымды тудырған басты себеп; 5. Философиялық талдауға түскен мәселелер; 6. Философияның алға қойған мақсаты туралы түсінік; 7. Философияның практикалық мәні мен нәтижесі.

Міне, көрдіңіз бе. Жіліктеп, талдап, түсініктеме берген. Философияның негізін салушы ретінде Фараби Пифагоршылар мектебін қолдағаны туралы мәліметтер бар. Өйткені, Пифагордың геометриялық денелер туралы еңбегімен танысып, өзі де геометрия ғылымын зерттеп, еңбек жазған.

Фарабидің түсінігіне қарағанда, ғылым мен пәлсапа адамы болуы үшін қойылатын талап өте жоғары. Ең алдымен ондай адам бірнеше шартқа сәйкес келуі маңызды. Олар: адамның жан тазалығы, ар тазалығы, барша адам-затқа махаббаты, адамдардың бір-біріне деген сүйіспеншілігі ең соңында, ғылым мен білімге деген риясыз берілгендігін атап өтеді. Бұл шарттар орындалмаған жағдайда, адам пәлсапаны меңгере де, біреуге үйретеді алмайды. Фараби пәлсапаны теориялық және практикалық деп екіге бөлген. Теориялық пәлсапа – өзгермейтін құбылыстарды, заттарды зерттейді, ал практикалық пәлсапа – өзгеріске, адамның қолымен жасауға болатын заттарды зерттейді.

Этика ғылымы туралы да айтқан. Этика ең алдымен жақсы мен жаманның ара жігін ажыратып, дұрыс таңдау жасауға үйрететін практикалық ғылым. Бұдан шығатын қорытынды, Фарабидің негізгі ұстанымы, ойы үш принципке негізделгенін көреміз. Ізгілік, адамды құрметтеу, дұрыс тәрбие. Адамның тұла бойынан табылуы тиіс құндылықтар осы емес пе?

Әл-Фараби «Бақытқа жол» трактатында адамның бақытты өмір сүруі, оған талпынуы табиғи үрдіс. Көбінесе, адамның көңіл күйі, жайма шуақ өмірі осы дүниеде бағаланатындығын айтқан. О дүниедегі мәңгілік бақыттан гөрі, тірі кезіндегі бақытқа кенелуіне аса мән берген. Бақытты сезіну үшін ең алдымен кез-келген адам өзін үнемі жетілдіріп, білімін толықтыруы қажет.

Көбіміз, бақытты іздеп өзге елге кеткен адамдар туралы көп естиміз. «Бәлен жерде алтын бар, барсам пақырда жоқ» деген сөзді еске алсақ көптеген қандастарымыз алданып қайта келіп жатқандары да кездеседі. Бақытты, байлықты жасайтын адамның өзі, еңбегі емес пе. Қазіргі заман өте үлкен мүмкіндіктер заманы. Соны тиімді пайдалану тек өзімізге байланысты.

Фараби бабамыз өмір сүрген заманда ешқандай шекара болмаған. Ілім, білім іздеген оқымыстылар бүгін осы жерде, ертең басқа жерде. Фарабидің Дамаск, Шам жеріне баруының себебі де осында. Яғни, бабамыз көп сұраққа жауап таппай, білім қуып жүре берген. Менің жеке ойымша Мысыр еліне де барғанын сеземін. Ол замандарда Мысыр жері бүкіл ғұламалар жиналып, сұхбат құратын киелі мекенге айналған. Өздерінің теорияларын жасаған. Пирамида салып, еркін ойға ерік берген. Қайнап жатқан жерде Фараби бабамыз білімін толықтырып, Грек, Араб, Мысыр, Шығыс ойшылдарымен танысып жүздескені, білім алмасқаны шындыққа келеді. Сол себептен Фараби жазған еңбектер өзіміздің жерде емес, Шығыс, Еуропа жерлерінде кең тарап, сол елдерде сақталып қалған. Өздерінің еңбектерінде пайдаланып, сұхбат жасап, сілтемеде берген. Соған қарағанда Еуропа ойшыл, философтары Фарабидің ойларымен таныс болуы түсінікті.

Айталық, «Музыканың үлкен кітабы» деген еңбегі бүкіл Еуропа ғалымдарының үстелінен түспеген. Аталған еңбек, музыка ғылымына кіріспе, музыка ғылымының негіздері, музыкалық аспаптар, музыкалық композиция деген үлкен төрт тараудан тұрады. Бұл еңбекте музыка ғылымының теориялық және практикалық негізін қалап, музыкалық аспаптарда қалай жүзеге асыру жолдарын көрсетіп береді. Үн, күй шығару, музыкалық жанрлар, олардың көңілге әсері, сезім, үндестік, табиғи тондар, дыбыс шығаратын денелер, музыкалық интервал, ырғақ сияқты көп нәрселерді айтып, музыканың теориясын жасаған. Тура осы еңбегі латын тіліне аударылып Батыс елдерінде кең таралып кеткен.

Фарабидің еңбектерінің түпкі мақсаты адам, адамшылық мәселесі. Адамның білім, ғылым игеріп, тәрбиелі, толыққанды азамат болуын құптаған. Әр адамға құрметпен қарау, өмірді құндылық ретінде қарауды үйретеді. Білім алу, ғылымды игеру, ізгілікті насихаттау, сұлулықты дәріптеу әл-Фараби дүниетанымындағы негізгі құндылықтар.

Фараби бүкіл түркі халқына ортақ тұлға. Біздің мақтанатынымыз Фарабидің қазіргі, кешегі Қазақ жерінде туып өскендігі. Түркістаннан түлеп ұшқан әлемдік ғұламаға айналғандығы.

Фараби бабамыздың тікелей пәлсапа ғылымын зерттеп, жіліктеп бергендігі біз үшін өте маңызды. Кәсіби пәлсапашы, ойшыл. Фараби әр ғылым саласында өз қолтаңбасын қалдырған. Айталық, математикада сандарды талдап, геометриялық фигуралардың мәнін ашуға талпынған. Математика ғылымын үлкен 7 тарауға бөліп қарастырған. Арифметика туралы айтып, оны теориялық және практикалық арифметика деп екіге бөлген. Сегіз санының қасиетін көрсеткен. Физика саласында «Вакуум» туралы еңбегін жазған.

«Алхимия өнерінің қажеттілігі туралы» атты еңбегінде химиялық білім-дағдыларды талдап, сараптай келе, Алхимияның жалған қабыршығынан ғылыми дәнін бөліп алып, оны белгілі бір зерттеу пәні бар жаратылыстануы ғылымының қатарына қосады. Жаратылыстану ғылымына қатысты еңбегі әліде зерттеуді қажет етеді.

P.S. Балаға ат қою қалай қиын болса, мақалаға да ат қою сондай қиын. «Кемеңе қалай ат қойсаң, ол солай жүзеді» дегендей мақалаға қандай ат қойсам деген оймен екі түн ойландым. Екінші күні таңертең тісімді жуып тұрғанда, бір ой сап ете қалды. Неге Президентіміз Қасым Жомарт Тоқаев жазған мақалаға ұқсатып, «әл-Фараби және ХХІ ғасырдағы Қазақстан» деп атамасқа. Міне, осылай мақаланың аты осылай шыға келді. «Болмасаң да ұқсап бақ, бір ғалымды көрсеңіз» – деп Абай атамыз айтқандай, менде ұқсап керейінде.

Шәмші Бауыржан Исаұлы

Гуманитарлық ғылымдарының магистрі, М. Оспанов атындағы Батыс Қазақстан медициналық университеті

Күміснаев Самат Самидуллаұлы

Философия ғылымдарының магистрі, М. Оспанов атындағы Батыс Қазақстан медициналық университеті

ҚАЗІРГІ БІЛІМ БЕРУ ЖҮЙЕСІНДЕГІ ӘЛ-ФАРАБИДІ ТАНЫТУДЫҢ ӨЗЕКТІ МӘСЕЛЕЛЕРІ

Үстіміздегі жылы аталып өтіп жатқан шаралардың ішінде ерекше орын алатыны Әбу Насыр Әл-Фарабидің 1150 жылдығы екендігі сөзсіз. Жалпы ұлы ғұламаның есімін бүгінгі таңда білмейтін адам сирек, ол туралы мәліметтер орта мектептің де, жоғарғы оқу орындарының да бағдарламаларына енген. Фарабитану бағыты бойынша сонау Ақжан Машаниден бастап, бүгінгі күнгі магистранттардың, докторанттардың еңбектерін қоса алғанда қаншама зерттеулер жасалып жатыр, конференциялар да көптеп өткізілуде яғни орасан зор жұмыстар жүруде.

Дегенмен, бір айта кететін жайт, әл-Фарабиді зерттеу, оның ғылыми еңбектерін танып-білу бір бөлек, ал оны көпшілікке таныту мәселелері бір басқа мәселе. Мен бұл салада зерттеу жүргізіп жүрген жандардың қатарында емеспін, сондықтан, Фарабидің түрлі ғылым салалары бойынша трактаттарын аударып, жүйелеп, саралаған да емеспін. Алайда, білім беру саласында еңбек етіп жүрген оқытушылар қатарында болғандықтан, көптеген мәселелер, оның ішінде осы конференцияның секцияларындағы қаралуы тиіс, ондағы көтеріліп жүрген мәселелерге қатысты өз ойымды білдіргенді жөн деп есептеймін.

Атамыш проблемаға қатысты бірінші айтылатын ой – Әл-Фараби еңбектері біздің білім беру жүйемізде қаншалықты және қандай деңгейде насихатталған деген сұрақ төңірегінде болмақ. Шындығын айту керек орта мектеп бағдарламасының оқулықтарында да, арнаулы орта оқу орындарына, тіпті жоғарғы оқу орындарына арналған оқулықтарда да Әл-Фарабидің есімінен, өмір жолдарынан, оның ішінде Отырар жерінде дүниеге келгенінен, «Екінші Аристотель» атанғандығынан басқа көңіл тұшытарлық мәліметтер берілмеген. Мысалы, орта мектептің 6 сыныбына арналған «Қазақстан тарихы» оқулығында жалпылама мәліметтер берілген, бұл осы сынып деңгейіндегі балаларға лайықтап жасалған болар. Алайда, онан жоғары сыныптардағы мәліметтер де онан асып түсіп жатқан жоқ. Ойшыл есімі мен оның жаратылыстану саласындағы ашқан жаңалықтары математика, физика, музыка секілді пәндердің оқулықтарында мүлдем кездеспейді десек те болады. Оны кеңейте қарайтын, білім бағдарламасына енгізетін уақыт жеткен сияқты.

Ал, ең бір көңіл қынжылтатыны – әл-Фараби мұрасының жоғарғы білім беру саласында да дұрыс танытылмауы. Бұл тұрғыдан мен жаратылыстану пәндерін былай қойып, оның есімін бірінші болып алға тартатын философия пәні тұрғысынан ақ қарап көрейін. Әрине, қоғамдық-гуманитарлық бағыттағы мамандықтарда олар бөлек бағдарлама, арнаулы курстар түрінде оқытылуы мүмкін. ал, жалпы білім беру пәндерінің сағат сандары барынша төмен деңгейдегі салалық мамандарды дайындау жағынан бұл біраз қиындықтар келтіруде. Осы соңғы жылдары білім беру саласында болған көптеген «өзгерістер мен толықтырулар» салдарынан мемлекеттік білім беру стандарттары бірнеше рет өзгеріске ұшырады. Бір кездері алдымен философия тарихын оқытып, онан соң нақты философия бөлімдеріне көшетін жүйеден, 2019 жылдан бастап таза салалық теорияға көшіп, бір тақырып көлемінде мәселенің тарихын да, теориялық талдануын да қарастыратын жүйеге ауыстық. Сол себепті, бұрын Орта ғасырлық мұсылмандық Шығыс әлеміндегі де, Қазақстан жеріндегі де философиялық ойлардың даму тарихының шеңберінде қарастырылатын Әл-Фараби есімі болмыс, таным, этика, философиялық антропология, дін т.б. мәселелерді қарастыратын бөлімдер ішінде бөлшектеніп, судай сіңіп кетті, нақтылығынан айырылып қалды. Жалпы философияны оның тарихын бөлек қарастырмайтын бұл стандарттың өзін-өзі ақтауы неғайбыл. Ең бастысы – оған негіз болатын білім алудың базисі ретіндегі жүйелі оқулық жоқ. Студенттер қай оқулықты негізге аларын білмей дал болуда. Бұл тұрғыдан, арнаулы қоғамдық-гуманитарлық мамандықтың білім алушыларын қайдам, медициналық, техникалық, басқа да жаратылыстану бағытындағы оқу орындарының студенттерінің жүйелі білімдері болады деудің өзі қиын. Сол себепті, нақты бір тарихи кезеңге тоқталмай, Әл-Фарабиді де, өзге ойшылдарды да үзік-үзік, бөлшектеп оқыған адамның танымы қандай болатыны беймәлім.

Екінші айтылатын мәселе – данышпан ойшыл туралы көпшілікке түсінікті де жүйелі мәліметтердің, нақты дереккөздерінің болмауы, немесе қол жетімсіздігі. Қазіргі білім берудің кредиттік жүйесіне байланысты басты көңіл студенттердің өзіндік жұмыстарына аударылатыны белгілі. Ал осы формада

жұмыс жасауға ұмтылған білім алушылардың айналып келіп жазатыны, Әбу Насыр Әл-Фараби туралы жалпылама мәселелер – оның қысқаша өмірбаяны, қандай ғылым салаларымен айналысқандығы, неліктен «Екінші Ұстаз» атанғандығы секілді жалпылама баршаға мәлім жайттар. Ең жиі талданатын еңбегі «Қайырымды қала тұрғындары туралы трактатындағы» айтылатын жалпы мәселелер. Ал нақты философия мен логика, медицина, математика және өзге де салалардағы зерттеулері туралы ақпарат тек атүсті ғана – «Не істеді», «Қайтті» дегендей бірен саран сөйлемдерден ары аспайды. Себебі, қажетті ақпарат алуға, не болмаса, талдау жасауда басшылыққа алынатын мәліметтер жоқ. ЖОО арналған «Философия» пәні бойынша жазылған көптеген оқулықтар да сол деңгейдегі ақпараттан әрі аспайды. Яғни, студенттердің санасына шегелеп тұрып енгізген стереотиптер басым. Бір жағынан бұл тәуелсіз ойлауға кесірлерін тигізуде, екіншіден Фараби мұрасын белгілі бір шашыраңқы мағыналық контекстінде қабылдаумен шектеуде.

Қазіргі таңда, білім алушыларымыз, жеткілікті білімдер мен қажетті ақпаратты оқулықтардан гөрі интернет мәліметтерінен көбірек алады. Әрине, ондағы мәліметтер саны да, сапасы да әр түрлі. Осы мақсатта, мен осы мақаланы жазу барысында қол жетімді интернет ақпараттарын қарастырып көрдім. Алдымен, жоғарғы білім алушы студенттерді былай қоя тұрып, өз танымын кеңейткісі келген қарапайым адамдардың қажетті ақпарат алғандағы бірінші жүгінетін «Уикипедия» ашық энциклопедиясына назар аударалық. Мұндағы Әл-Фараби туралы берілген мәліметтер мүлдем сын көтермейді, тіпті сорақы десек те болады. Онда ең алдымен, ғалымның аты-жөні, кім екендігі туралы жазылған бір сөйлемнен кейін ұзын-сонар, үздік-создықты Абай (!) мен Әл-Фараби шығармаларын салыстырудан басталған мәтін орналасқан. Сонан кейін «Туған жері» деген бөлімінде «Әбу Насыр Әл-Фараби Әбу Насыр Мұхаммад ибн Тархан ибн Узлағ әл-Фараби (870, Отырар қаласы – 950, Сирия, Шам) – ұлы ғалым, ойшыл философ, математик, астролог, музыка теоретигі. Әскербасының отбасында дүниеге келген» делінеді. Онан кейін бір сөйлеммен «Оқу жолы» берілген, сонан соң барып, жүйесіз жазылған «Шығармашылық жолы» деген жүйесіз, мағынасы әр түрлі ұзақ мәтін кетеді. Ең соңындағы «Ғалым мұралары жету кезеңдері» (?) деген бөлім атауының мағынасына мен түсіне алмадым. Ақпарат соңындағы дереккөздерде тек қана әр түрлі энциклопедиялар мен сөздіктерге сілтеме жасалған. Нақты Фараби еңбектері немесе оның шығармалары бойынша жазылған шығармаларға, монографияларға, кітаптар туралы ештеңе жоқ. Әрине, «Уикипедияны» ғылыми ортаның басым бөлігі қолдамайтыны түсінікті. Дегенмен, ойшыл-ғалым туралы ақпарат алғысы келген қазақ тілді оқырман, сайтты ашып, онан бір нәрсе түсеніде деп айта алмаймыз. Ал, орыс тіліндегі нұсқасы қысқа, аздап та болса түсінікті. Және оның соңындағы әдебиеттер де нақты тәртіптелген. Және ең бастысы – 1970 жылдан бастап орыс тілінде жарық көрген еңбектерінің тізімдері келтірілген.

Мұнан өзге интернет іздегішіне (поисковик) «Әл-Фараби» деп жазған кезде шыққан нәтижелер көп, бірақ, көпшілігі ойшыл туралы аңыздар, әңгімелер, болмаса, жалпылама шолулар. Және аздаған стильдік өзгерістері болмаса, басым бөлігі бірін-бірі қайталау, тіпті айна-қатесіз, сілтемесіз көшірмелер. Ал нақты бір түпнұсқадан аударылған еңбегі, немесе оларға жасалған жан-жақты талдауларды мен таба алмадым. Сонда қаптап жазылып жатқан еңбектер, диссертациялар монографиялары қайда деген сұрақ еріксіз ойға оралады.

Жасыратыны жоқ, соңғы кездері біздің оқу орындарымызда ана тілімізде білім алатын студенттер саны басым, орыс тілінде оқытатын топтар саны аз, ал ағылшын тілінде білім алатындар әлі көбейе қойған жоқ. Бірақ, осы қазақ тілінде білім алушыларға қажетті ақпарат бар ма, болса жеткілікті ме, оның қазақша сапасы қандай, осы мәселеге көңіл бөле білдік пе? Бұл аса бір өзекті проблема.

Соңғы жылдары көңіл қуантарлық жайт «Рухани жаңғыру» мемлекеттік Бағдарламасы аясында жүзеге асырылып жатқан «Жаңа гуманитарлық білім. Қазақ тіліндегі 100 жаңа оқулық» жобасы аясындағы әлемнің үздік оқулықтарының баспадан шығуы. Осы орайда, тек Батыс ойшылдарының еңбектерімен ғана шектелмей, Шығыс ғұламаларының да шығармаларының қажеттігі сезілуде. Кенестік, тіпті бірнеше жыл бойына посткеңестік мемлекеттерде оқулықтармен қатар, пәндік хрестоматиялар шығарылып, оларда негізгі дереккөздерінен көлемді үзінділер берілетін еді. Бүгін мұндай хрестоматиялар кездеспейді.

Данышпан ойшыл, Әбу Насыр Әл-Фарабидің биылғы мерейтойын атап өту барысында, көптеген нақты іс-шараларға көшу қажеттігі сезіліп ақ тұр. Оның ішінде ғалым мұраларын зерттеу, қайта саралау секілді ғылыми ізденістер арқылы жүретін «Фараби танумен» қатар оның мұраларын насихаттауды, яғни «Фараби танытуды» жүйелі қолға алу керек деп ойлаймын.

Ол үшін, біріншіден, ойшыл ғалымның өзге тілдердегі, оның ішінде орыс тілінде де жарық көрген еңбектерін қазақ тіліне аудару қажет. Ал олардың көлемді үзінділерін жаңа стандарттағы пәндердің даярланып жатқан оқулықтарына енгізген жөн немесе олар бойынша хрестоматия, практикумдар

әзірлеу керек. Ал оларды өз кезегінде түрлі интернет-порталдарға орналастырып, цифрлы форматқа көшіріп, білім беру стандарттары негізінде ұсынылатын типтік оқу жоспарларына енгізген дұрыс.

Екіншіден, Әл-Фараби туралы түрлі интернет-анықтамаларды жүйеге келтіру мәселесі. Мерейтойлық жылдың өзінде, жұрттың көп жүгінетін «Уикипедиядан» бастап, өзге де деректерді ретке келтіріп, сауатты түрде ұсынуды жүзеге асыру қажет.

Үшіншіден, Әл-Фараби мен оның еңбектері туралы мәселелерді қарастыруды тек қоғамдық-гуманитарлық пәндер мойнына жүктей салмай, оның еңбектерінің жаратылыстану ғылымдары шеңберінде де оқылуын қамтамасыз еткен жөн. Өйткені Әл-Фараби математика саласында үлкен жаңалықтар ашқан, астрономия жайлы іргелі еңбектер қалдырған, физика ғылымын да тың ойлармен байытқан. Жаратылыстану ғылымының медицина, химия, минералогия секілді аса маңызды салалары бойынша күні бүгінге дейін мәнін жоғалтпаған еңбектер жазған. Оның мұрасының бүкіл әлем өркениетіне қосқан үлесін еске түсіретін болсақ, оның шығармаларына қатысты біз әлі де ортағасырлық каталогтарда аталған заттардың жартысынан азын ғана тапқанымызды атап өткен жөн.

Жалпы бұл бағытта еліміздің жетекші ғылыми мекемелері, алдыңғы қатарлы оқу орындары көп жұмыс жасауда. Бұл іс тек осы биылғы мерейтойлық жылмен шектелмей, алда өзінің үздіксіз жалғасын табуы тиіс. Ендеше, біз ең алдымен, өз Отанымыздың перзентін танып, зерттеп қана қйомай, оны өз халқымызға танытуымыз да керек. Ал ол таныту заман көшіне сай, алдыңғы қатарлы дамыған технологиялармен ілесе жүруі және баршаға түсінікті де қызықтыратындай, қол жетімді болуы тиіс деп ойлаймын.

ЖЕТІСУ ӨЛКЕСІНІҢ КИЕЛІ ОРЫНДАРЫНЫҢ ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАСЫМЕН САБАҚТАСТЫҒЫ

Сакральды (ағылшын тіліндегі *sacral* және латынша *sacrum* Кең мағанада құдайға арналған киелі орын) – әдеттегі заттардан, түсініктер мен құбылыстардан ерекшеленетін дінге, аспан кеңістігіне, аңыздарға қатысы бар киелі орындар.

«Киелі» сөзі бірқатар түсініктерді түзеді. Тар мағынада «киелі» діни ғұрыппен байланысты қасиетке ие, сонымен қатар діни мүддеге сәйкес бағыттаушы дегенді білдіреді. Ал біршама кең мағанада бұл атау дінге қатысы жоқ заттарда қатысты қастерленетін аса қымбат мызғымайтын, берік, көтеріңкі, игілікті, ізгі дегенді білдіреді. Сонымен қатар «киелі» «кәделік», «ғұрыптық» маңызға ие. Осы тұрғыдан келгенде бүгінгі біздің киелі орындар туралы танымымыздың ең алғашқы өркені Әл-Фарабиден бастау алғанын сезінуге болады.

Әл-Фараби орта ғасыр мен жаңа заманның, шығыс пен батыс мәдениетінің ортасында, екі уақыттың, екі аймақтың ерекшеліктерін, ілімін зерттеп, адамзат өркениетінің болашағын тереңнен тани білген ойшыл. Адамзат баласына өскен ортасынан, жүрген жерлерінен жиған білімін, дін ілімінен үйренген ғылымын ұсынып, сол арқылы болашақта ғылымның, технологияның күшімен қалыптасқан адамзаттың жаңа өркениетіне үлгі болатын, жаһандану заманында адамның болашағына қамқор болатын қайырымдылықтың үлгісін жасап кеткен.

Жер бетіндегі қандай да бір нысандарды киелі санатына жатқызу туралы білім жүйелерін қамтитын сакральды топонимдардың даму тарихы ХХ ғасырдың бірінші жартысында 1920 жылы ағылшын ғалымы Альфред Уоткинстің ежелгі мегалиттер жүйесін тауып олардың орналасуын зерттеуінен басталады. Ол діни және киелі орындарды біріктіретін Жер бетіндегі қандай да бір энергетикалық желілер ретіндегі «лей-сызықтар» терминін енгізді [1; 13].

«Лей-сызықтар» теориясы бойынша зерттеу жұмыстарын одан ары жалғастырып 1925 жылы өзінің басты кітабы: «Ескі тура із (Старый прямой след)» (*The Old Straight Track*), кейіннен 1927 жылы энерго-ізкесушілер үшін басшылық «Руководство для энерго-следопытов» (*The Ley Hunters Manual*, 1927) және «Кембридж маңындағы ежелгі іздер» (*Archaic Tracks Around Cambridge*, 1932) еңбектері жарық көрді. Шамамен сол мерзімде Германияда доктор Вильгельм Тойдтың «Германияның киелі орындары» атты іргелі еңбегі шықты [2; 9].

ХХ ғасырдың 90 жылдарынан бастап ғалымдар «киелі орындар» топонимиясына баса назар аудары бастады. 1993 жылы украин ғалымы Олег Шаблий діни саланың топонимиясын дәлелдей отырып, «Сакральды топонимия» түсінігін пайдаланды. Бұл тақырыпты зерттеуді украин ғалымдары Любовь Шевчук, Константин Мезенцев, Иван Ровенчак, Андрей Ковальчук т.б одан ары жалғастырды [3;8].

Ресей ғалымдары Надежда Замятина мен Иван Митин сакральды топонимияны гуманитарлық географияның бір саласы ретінде қарастырып, философиялық-мәдениеттанулық ойлау тұрғысынан алғанда «сакральды географияны» жаңа түсінік ретінде қарастырады [5].

Украин философы Ю.Ю. Завгородний зерттеу нысаны ретінде сакральды топонимияны «қандайда бір діни-философиялық дәстүрдің шегіндегі аспан және Жер әлемінің аралығындағы аралық өлшем болып табылатын килі орындардың ұйымдасқан желісі» деп түсінді [6]. О.А. Лавренованың анықтамасы бойынша сакральды немесе діни-мифологиялық топонимия белгі қызметін географиялық нысандар қоршаған органы белгілік жүйелерге айналдыру нәтижесінде пайда болды. Румын мәдениеттанушысы Мирча Элиаде киелі түсінігіне қатысты мәселелерді ізгілікті және зайырлы тұрмыстың бір-бірінен айырмашылығы бар екі түрлі өмір салттары ретінде қарастырды [6].

Қазақ даласындағы киелі жерлер туралы ең алғашқы зерттеулерді әл-Фараби мұрасынан іздестірген жөн сияқты. Өйткені, Әбу Насыр бала күнінен ғылымға үйір болып өсті, оның бақытына қарай сол заманда Отырарда аса бай кітапхана бар еді. Әл-Фараби парсы, грек тілдерін үйренеді, осы тілде ғылыми трактаттар оқиды. Фараб пен Бұқарада бастапқы білім алған соң әл-Фараби өз білімін жетілдіру мақсатында Бағдатқа аттанады. Фарабидің дүниетанымының қалыптасуына Мерв мектебінің ғылыми дәстүрлері мен философиялық бағдарлары өз әсерін қалдырды. Бағдатта әл-Фараби ғылым мен әртүрлі пәндерді оқиды. Білімге деген құштарлығының арқасында әл-Фараби сол уақыттағы ғылым мен білімнің ордасы саналған Дамаск, Халеб, Каир, Шаш, Самарқан, Бұхара, Мерв, Нишапур, Рей, Хамадан қалаларында да болып, білімін үнемі жетілдірумен болды. Сол қалаларда оқыды, еңбек

етті. Шығыстың осы шаһарларында ол өз дәуірінің ең көрнекті ғалымдарымен, көркем сөз деректерімен танысады. Олардан тәлім-тәрбие алады.

«Кемеңгерлік меруерті», «Ізгі қала тұрғындарының көзқарасы», «Мәселелердің түп мазмұны», «Ғалымдардың шығуы», «Бақытқа жету», «Азаматтық саясат», «Мемлекеттік қайраткерлердің нақыл сөздері» сияқты көптеген сындарлы философиялық еңбектер жазған. Фараби бұл еңбектерде дүние, қоғам, мемлекет, адамдардың қатынастары туралы заманнан озық тұрған пікірлер, пайымдаулар айтады.

Ал Қазақстанның киелі орындары туралы алғашқы жазба деректер Шоқан Уәлиханов, Абай Құнанбаев, Шәкарым Құдайбердіұлы, Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы, Әлкей Марғұлан, Жетісу өңірінің жартастағы суреттерін 1970 жылдардан бастап зерттеген танымал археолог ғалым А.Н.Марьяшев пен Баянжүрек, Құлжабасы тауларындағы жартастағы суреттерді зерттеген тарих ғалымдарының докторы, профессор Зейнолла Самашевтың тұтас өмір жолы, ғылыми зертеу жұмыстары әл-Фараби жолымен сабақтасып жатады. Оларда әлемнің талай жерін шарлап, талай ғұлама ғалымдардың еңбегін өздерінің болашақ зерттеулеріне өнеге ете білді.

Әл-Фараби өзінің «Қайырымды қала тұрғындары» атты еңбегінде: «Ата-бабаларының көзқарастарына сәйкес олардың бойында қалыптасқан рухани жағдай олардың жандарын материядан азат етеді» деген ой айтады. Демек, мемлекеттің қайырымдылығы адамының рухани байлығында, барлық қоғамдық сана түрлерін (дін, білім, тарих, мәдениет, өнер, ғылым, заң және т.б.) сақтай алған, оның қызметін ұқыпты пайдалана білген қоғам өзінің өкілі жеке адамның бойындағы қайырымдылықты оята біледі, адамының кісілігі арқылы мемлекетті қайырымды мемлекет (қала) деңгейіне шығарады.

Жетісудағы ерте орта ғасырлардағы қалаларды зерттеген К.М. Байпақовтың, Е.И. Агеева мен Г.И. Пацевичтің, Л.Б. Ерзаковичтің еңбектеріндегі деректерге сәйкес Іле өзені аңғарындағы барлық қала жұрттары «төрткөл» аталатын үлгіге жатады. Олар тік бұрыш, трапеция түрінде жоспарланған немесе дөңгелек болып келеді, жалпы жер бетінен сәл дөңестеніп тұрады және барлық жағынан бұрыштары мен мұнаралары бар дуалдармен қоршалған. Солтүстік Жетісуда төрткөлдері үш топқа бөлінеді. Біріншісіне Көксу өзені аңғарындағы, Дүнгене, Жарлыөзек; екіншісіне Талғар, Сүмбе, Ақмола енгізілген; үшіншісіне Алматы, Лавар, Бояулы, Ақтам, Арасан, т.б. жатқызылады. Бірінші топқа аумағы 30 га-дан асатын қалалар енеді. Жетісу жеріндегі осы қалалар туралы бертіңгі ғалымдардың еңбегі тағы да Әл-Фарабидың «Қайырымды қала тұрғындары» атты еңбегіндегі ежелгі қалалар туралы пікірімен ортақтасып жатыр.

Әл-Фараби былай деген: «Діни сенімдері кейбір ескі теріс көзқарастарға негізделген реттерде қала надан немесе адасқан қала болып шығады» [2, 178 б.]. Жетісу жерінде адамдар жиі келетін киелі орындарға қола, сақ кезеңдерінен бастау алатын ежелгі «Шартас» рәсімдік киелі «Найзатапқан» арасаны, «Шиырбай тұмасы», «Емсу» минералды бастауларын, Рай көлін, Қоссор сорын, «Әулие ағаш» табиғат ескерткішін жатқызуға болады. Шартас туралы деректер Ыстықкөлге жасаған саяхатында Шалқоде жайлауында болған Шоқан экспедициясының жазбаларында сақталған. Шоқанға қызықты болған өзен бойындағы ертеде салынған бекініс орны. Бұл бекініс «Шартас» деп аталады екен. Демек, біз осы халықтың діни сенімдеріне байланысты қастерленген киелі орындарды тек Әл-Фараби айтқан ұғымдар бойынша жетілдіре белсек, онда оның қайырлы да, қайырымды сипатын жетілдіре түсеміз. Ол болмаса, кейбір ұғымдардан ауытқып, қоғам өркениеті үшін кедергі келтіруіміз әбден мүмкін.

Тұтастай алғанда «киелі» құнды ерекше қасиетті аңыздық сипатқа ие. Мысалы, сакральдының мәртебесі ата-бабаның ғұрыптарына қатысты нысандар, мемлекеттік билікке, шығармашылыққа, кемеңгерлікке, даналыққа (Төлеби, Тәуке хан, Аблай хан, Қазыбек сияқты даналықты тасымалдаушы тұлғалар), табиғаттың тылсым күштері, әскери ерлік (Райымбек, Қабанбай, Бөгенбай батырлар) мәдениеттің көрністері т.б. беріледі.

Сакральды топонимия – өзінің зерттейтін нысандары, астары, әдістері, міндеттері мен пәні бар әлеуметтік-экономикалық ғылымдар жүйесінің дербес сала тармағы. Ол ХХ ғасырдың соңғы ширегінде әлеуметтік-гуманитарлық саладағы кеңістіктік бетбұрыстар нәтижесінде ғалымдар назарының уақыт санатын зерттеуден кеңістікті жаңа «оқуға» көшуінен пайда болды [1; 9].

Қоғамның негізі, болашағы ұлттық тәрбиеге тәуелді, ұлттық тәрбие болмаса қоғамдық ортада кісілік қалыптаспайды. Кісілігі жоқ қоғам мемлекетке, оның болашағы ұрпаққа қажетті құндылықтарды бере алмайды, бұндай орта тарихтың бойындағы рухани дүниелерді кейінгі уақытқа жеткізуге, мемлекет мүддесін қорғауға қабілетсіз келеді. Сондықтан да өркениетті мемлекеттің бет-бейнесі оның мәдениеті, әлеуметтік ортада адам бойында кісілік қасиеттердің орын алуымен көрінеді. Әл-Фараби жазып кеткендей: «Мемлекеттің рухын қоғамдағы адамгершілік, қайырымдылық, әділеттілік, шын-айылық, тұрақтылық, ізгілік көтереді, рухани құндылықтары ғана сақтай алады» [7]. Фарабидің идеяларынан түсінетініміз мемлекет халықтың, жеке адамның рухани болмысының толыққандылығымен, тереңдігімен нығаяды. Ел болмысының негізін құрайтын ұрпақтың болмысы болса, жаңа айтып

өткеніміздей дұрыс сенім, дұрыс таным, дұрыс білім, денсаулық, табиғи ортаның тазалығы, қоғамдық ортадағы қайырымдылық, адамдардың бір-біріне деген адамгершілігі, жауаптылық мемлекетті көркейттеді. Ұрпағын дұрыс тәрбиелеп, қорғай білген елдің ұрпағы елін қорғайды [7]. Сондықтан біз Жетісу жеріндегі сакральды киелі орындарын зерттеу барысында жинақталған нақты және жазба деректерге жасалған талдаулар нәтижесінде теориялық және тәжірибелік құндылығын анықтауымыз керек. Сонымен бірге, Жетісу жеріндегі киелі орындар саналатын, «Таңбалы», «Есік қорғаны» қорық-музейлерінде, қола, сақ кезеңдерінің қоныстары мен қорғандарында сонымен қатар, ерте ортағасырлық Қойлық қаласында археологиялық қазба жұмыстарын жүргізу нәтижесінде табылған жәдігерлері шетелдік және отандық туристерді тарту арқылы сакральды туризмді дамытуға қолайлы жағдай тудыру керек.

Ең маңызды сакральды нысандар шоғырланған Ешкіөлмес тауы мен Орта Көксу ойысындағы қоныстардың материалдық мұраларын сақтау үшін мәдени мұралар тізіміне енгізу керек. Оған тарихи-археологиялық ескерткіштерінің халықаралық маңызы бар Алматы-Жаркент-Қорғас, Алматы-Талдықорған-Достық автомобиль жолына жақын орналасуы, рухани-материалдық мұралардың мол қоры сақталған Жетісу Алатауының бөктеріндегі өзен аңғарларында халықтың жиі қоныстануы, Алматы қаласына жақындығы, аудан орталығы Есік қаласында орналасуы, Алтын адамның дүниежүзіне танымал болуы оң әсер етеді. Бұл аймағымыздағы киелі орындарды насихаттаудың, мектеп бағдарламасында оқытудың жалпы сипаттамасына енгізілгені жөн.

1. Сакральды топонимдердің атқаратын қызметтері, көпұлтты Қазақстан халқының ынтымағы мен бірлігін сақтаудағы ғұрыптық, діни маңызы бар киелі орындардың алатын орны анықтау.

2. Жүргізілген экспедициялық зерттеулерде жиналған нақты мәліметтерге жасалған талдаулар нәтижесінде ерте заманда ғибадат еткен, халықты біріктіру, бітімгерлік, қарым-қатынас қызметін атқарған табиғи ғибадатханалар мен діни-ғұрыптық нысандардың маңыздылығын арттыру.

3. Табиғи және мәдени ортаның тұтастығын сақтауда ерекше орын алатын Талдықорған өңірінің тарихи-мәдени және табиғи мұраларының түрлері, таралу ерекшеліктері, қазіргі сақталу жағдайлары және оларды қорғау, қайта қалпына келтіру, ұтымды пайдалану, танымдық маңызы бар материалдық мұра ретінде жас ұрпақты тәрбиелеудегі, жат діни ағымдардың әрекетінен сақтаудағы алатын орнын айқындау.

4. Алматы облсының киелі орындар саналатын Дауылбай, Ешкіөлмес, Алмалы, Матай, Шолақ тауларындағы қола, сақ, түркі кезеңдерінде ежелгі табиғи ғибадатхана қызметін атқарған «Ешкіөлмес жартастағы суреттері», «Бесшатыр патша қорғандары», «Биғаш», «Құйған», «Талапты» қорғандары, мәдени мұра нысаны ретінде қорғаудың құқықтық астары жетілдіргені жөн.

Ұлы жерлесіміз, ғұлама ғалым әл-Фараби еңбектері күні бүгінге дейін маңызын жоғалтқан жоқ, мұраларының қазақ даласына қайта оралуы және оның мемлекет басқару жөніндегі тұжырымдары, әлеуметтік-этикалық, саяси, философиялық, діни көзқарастары қазіргі жаһандану аясындағы қоғамымыз үшін өте маңызды.

Сөзімізді қорытындылай келе келесі ойды айтқымыз келеді: ұлы адамдардың шығармашылығына зейін салып қарасақ, олар өз заманының перзенті ретінде өздері өмір сүрген дәуірдің айқындаушы бейнесі болып табылады. Қазақ даласы Отырарда дүниеге келіп, түркілік дүниетанымның мүмкіндігін әлемге паш еткен Әбу Насыр әл-Фараби адамзаттың кемелдікке деген үздіксіз ұмтылысын бейнелейді! Батыс пен Шығыстың өркениеттер аралық сұхбаттастық идеалына жақындай түсуіне жағдай жасайды. Әлемдік өркениетте өз орнын ойып алған ұлы жерлесіміз әл-Фараби іліміне қайта оралу, танып білу, ұлт мүддесіне жарату – таусылмас рухани азық, баға жетпес рухани құндылық

Әдебиеттер

1. Завгородний Ю. Сакральная География и Феномен Паломничества: Тайное или Явное? / Ю. Завгородний // Філософія і релігієзнавство. Перший науковий філософсько-релігійний портал. 2013 .
2. ӘБУ НАСЫР ӘЛ-ФАРАБИ. «ҚАЙЫРЫМДЫ ҚАЛА» – Алматы, RS: Халықаралық Абай клубы, 2015. – 284 б.
3. Байпақов К.М., Таймағамбетов Ж.Қ., Жұмағамбетов Т. Қазақстан археологиясы. -Алматы: Қазақ университеті, 2006. -300б.
4. Самашев З.С. Петроглифы Казахстана. -Алматы: Өнер, 2006. -200 с.
5. <https://kk.wikipedia.org/wiki/>
6. <http://silkadv.com/en/content/bayan-zhurek-poselenie>
7. <https://abai.kz/post/54153>

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ ФАРАБИЕВЕДЕНИЯ В КАЗАХСТАНЕ

Абу Наср Мухаммед ибн Мухаммед ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби ат-Турки родился в городе Фарабе на Сыр-Дарье при впадении в нее реки Арысь в 870 г. Он происходит из семьи знатного тюркского военачальника, что явствует из термина «тархан». Умер в 950 году. Крупнейшие историки культуры и науки отмечали величие и уникальность фигуры Фараби. Астрономия, логика, теория музыки и математика, социология и этика, медицина и психология, философия и право – таков перечень его интересов. Видимо, еще в молодые годы Фараби покинул родной город и практически побывал во всех городах, связанных с исламом и арабским халифатом, в Бухаре, Мерве, Хорране, Александрии, Каире, Дамаске, Багдаде. Многие годы жизни он провел в Багдаде, явившимся политическим и культурным центром арабского халифата. Здесь он основательно пополняет свои знания, изучая труды деятелей «Бейт аль-хикма», переводчиков греческих авторов, входит в контакт с видными учеными и по истечении определенного времени занимает первенствующее место среди них благодаря нравственной высоте и силе мысли. Именно здесь ему был присвоен титул «Муаллим ассана» – Второй учитель. Звание «второго» подразумевало наличие «первого», под которым имелся в виду Аристотель. И действительно, их многое сближает: широта и разносторонность научных интересов, стремление философски понять бытие и место человека в нем, близость к «общепринятому мнению», к практической житейской мудрости народа [1].

Фараби внес самостоятельный вклад в науку логики, которую впервые разработал великий греческий предшественник. Необычность и смелость его философских воззрений входила в определенное противоречие с общественным мнением, неспособным к полному восприятию греческой философии и науки. А прямые нападки на некоторые предрассудки эпохи заставили многих людей подозревать его в ереси и отходе от религии. На самом деле он проявлял исключительную независимость в своем мышлении и последовательно отстаивал свои убеждений.

Требования, предъявляемые Фараби к тому, кто желает постичь мудрость, столь же высокого порядка. «Тому, кто стремится к истокам науки мудрости, необходимо (с малых ногтей) быть доброго нрава, воспитанным наилучшим образом, изучить Коран и науки Закона в первую очередь. Быть благо-разумным, целомудренным, совестливым, правдивым, отталкивающим порок, разврат, измену, ложь, уловки. Быть свободным умом от интересов пропитания, приближаясь к выполнению законных назначений, не нарушая опоры законных основ и не нарушая ни одного из правил сунны и шариата. Стремиться к возвышению в науке и (среди) ученых, не избирая науку ради нескольких достижений и приобретений, (не избирая ее) средством приобретения материальных благ». Тот, кто преследует иные цели, превращая стремление к знанию как таковому сделать подчиненным по отношению к честолюбию, славе и материальным благам, изменяет самой сути философии. Именно это, т. е. предательство разума и творческих способностей человека – наихудший порок, поскольку, как считает Фараби, растлевается ни душа отдельного человека, спекулирующего духом и продающего его, а всего общества – сверху донизу [2]. Исторический опыт тоталитаризма доказал глубокую правоту этих размышлений Учителя.

Серость и посредственность XX в. утвердила себя в качестве власти только за счет физического уничтожения самостоятельно мыслящих личностей. Для продления и узаконения своей власти она нуждается в угодливой продажной интеллигенции. Действительно, ведь у нас каждые 10 лет скашивали под корень творчески и критически мыслящую интеллигенцию. Так и сформировалась угодливо мыслящая прослойка, по-прежнему именуемая интеллигенцией, но лишенная всякого чувства собственного достоинства, которая своей трепотней и анафемой по поводу того, чему она поклонялась только вчера, вызывает омерзительное ощущение. «Город» станет тогда добродетельным, утверждал Фараби более тысячи лет тому назад, когда в нем почетное место займут науки и искусства, когда мыслящие люди не только сохранят свою честь и достоинство, но своим примером и воздействием на души сограждан, как правителей, так и подданных, сделают всеобщей нормой стремление к совершенству. Отдавая среди знаний приоритет политической философии и этике, поскольку благодаря им возможно достижение подлинного счастья, отграничение последнего от мнимого, ложного счастья, Фараби противопоставляет добродетельный город невежественному и заблудшему городу, подлинно добродетельного человека тому, кто живет низкими ценностями и прозябает в лжи, клевете и

высокомерии. Его рассуждения о пути к счастью и достойной человека жизни, о природе человека, об интеллектуальном и этическом совершенстве, об идеале правителя, развиваемые в «Афоризмах государственного деятеля», «Гражданской политике», в сочинении «О достижении счастья» еще требуют более глубокого изучения. Свобода духа в утверждении непреходящих человеческих ценностей, пронизывающая творчество Фараби, чрезвычайно поучительна и актуальна. Счастье это – абсолютное благо. Имеется, говорит Фараби, множество вещей, о которых человек полагает, что они-то и являются основой и целью жизни. Чаще всего это приятное, полезное, деньги, слава и тому подобное. Но осознать, что такое счастье, сделать его целью и неуклонно идти к нему невозможно без совершенствования разумной теоретической части души. Способные к этому – мудрецы. Большинство же людей поддается в представлении счастья образам воображения. Религии это как раз и есть различные способы представления счастья в образах воображения, хотя все народы и все люди верят в одно и то же счастье. Рукописи Фараби рассыпаны по многим библиотекам мира. Столь же многочисленен отряд ученых, занятых изучением наследия Фараби.

Свою лепту в фарабиеведение вносят отечественные ученые, предпринявшие шаги по изданию трудов Фараби на русском и казахском языках и изучению различных аспектов его поистине энциклопедического наследия.

Исследование творческого наследия Абу Насра аль-Фараби в Казахстане началось в 1960-е гг. по инициативе известного в Казахстане ученого Акжана Машани аль-(Машани), длительное время работавшего в Казахском национальном техническом университете им. К.И. Сатпаева. Машани первым в казахстанской науке обратил внимание на изучение энциклопедического наследия средневекового мыслителя, которое для казахстанских исследователей олицетворяет собой глубинные корни казахской культуры, ее тюркские и исламские истоки, духовно-нравственное содержание. Как вспоминал Машани, в 1956 г. им была поставлена перед собой задача – начать исследование наследия аль-Фараби в Казахстане [3].

В то время инициативы ученых вряд ли могли быть успешными без государственной поддержки, и подвижническая деятельность А. Машани нашла поддержку в лице К.И. Сатпаева – выдающегося казахского исследователя и организатора науки, ученого с мировым именем, являвшегося в то время Президентом Академии наук республики. Его резолюция на докладной А. Машани и Н. Ахметовой в 1960 г.: «Согласен. Реализовать» положила начало организации фарабиеведческих исследований в Казахстане [4]. Их центром стала Академия наук, а головным учреждением, продолжающим и до настоящего времени выполнять фундаментальные исследования в этой области, – Институт философии и права (ныне – Институт философии и политологии КН МОН РК). В его организационной структуре в 1968 г. появилась творческая группа, предметом научных исследований которой стало философское наследие Абу Насра аль-Фараби. Организация фарабиеведческих исследований была поддержана академиком Д.А. Кунаевым, а также такими видными учеными, как Б.Г. Гафуров, С.Н. Григорян, Б.А. Розенфельд [5].

1100-летний юбилей Абу Насра аль-Фараби, отмечающийся во многих странах мира под эгидой ЮНЕСКО, в 1975 г. пришел и на историческую родину мыслителя. Комплекс разнообразных мероприятий, приуроченных к юбилейной дате, стимулировал исследовательскую и научно-организационную деятельность казахстанских фарабиеведов, которые подготовили к юбилею выпуск трактатов аль-Фараби на казахском и русском языках, монографии, посвященные разным аспектам его творческого наследия. В этом процессе российские ученые оказали неоценимую помощь казахстанским коллегам. Они консультировали их при подготовке переводов трактатов аль-Фараби, в поиске произведений философа, неизвестных отечественному читателю и профессиональным исследователям, осуществляли научное руководство молодыми специалистами из Казахстана в области фарабиеведения, к числу которых мы относим, в частности, Г.Б. Шаймухамбетову и С.К. Сатыбекову. Было издано несколько совместных исследований, посвященных философскому наследию аль-Фараби [5, с. 29.].

Еще в начале своего пути Акжан аль-Машани приложил много усилий для приобретения копий трактатов из рукописного наследия средневекового энциклопедиста, обращаясь в научные центры Стамбула и Каира, Тегерана и Дамаска, Багдада и Бейрута, а также Лондона и Берлина, Парижа и Лейдена. Эта работа велась постоянно на всех этапах развития фарабиеведения в Казахстане и продолжается по настоящее время. Ее результатом стал выпуск тематических сборников трактатов аль-Фараби, посвященных его философским, социально-этическим, эстетическим, естественно-научным, историко-философским и логическим взглядам.

Казахстанские ученые на протяжении всей истории фарабиеведения делали предметом рассмотрения разные грани энциклопедического творчества средневекового мыслителя. Результаты этой многолетней научной деятельности предстали не только в виде изданных на казахском и русском

языках произведений аль-Фараби, но и в виде фундаментальных монографий и разнообразных научных и научно-популярных статей, сборников материалов международных и республиканских конференций.

Таким образом, в результате плодотворной научно-исследовательской, переводческой, научно-организационной и пропагандистской деятельности, осуществляемой последовательно на протяжении более чем пятидесяти лет, при государственной поддержке и международном сотрудничестве духовное наследие аль-Фараби стало символом независимого Казахстана, его богатых культурных и исторических традиций.

Фарабиеведение в Казахстане развивается, преодолевая в своем развитии спады и подъемы, смену поколений исследователей, мировоззренческих оснований и методологических подходов. Это свидетельствует о сложившемся историко-философском направлении в казахстанской философии, которое занимается многоплановым изучением наследия мыслителя из Отрара в соответствии с запросами эпохи глобализации и творческой свободой интеллектуального поиска.

Литература

1. Аль-Фараби – один из крупнейших представителей восточной философии. Аль-Фараби – автор комментариев к сочинениям Аристотеля и Платона // Источник: <https://e-history.kz/ru/biography/view/204> © e-history.kz
2. Там же. Источник: <https://e-history.kz/ru/biography/view/204> © e-history.kz
3. Машанов А.Ж. Исследование трудов Фараби в Казахстане / Возвращение Учителя. О жизни и творчестве Фараби. Алма-Ата, 1975.
4. Нысанбаев А.Н., Курмангалиева Г.К., Коянбаева Г.Р., Кенисарин А.М., Сейтахметова Н.Л. Аль-Фараби и развитие восточной философии. Астана, 2005.
5. Нысанбаев А.Н. Развитие фарабиеведения в Казахстане: итоги, проблемы и перспективы // Вопросы Философии № 5, 2011. – С. 25-34.

ӘБУ НАСЫР ӘЛ-ФАРАБИДІҢ МІНСІЗ ҚОҒАМ ҚҰРУ ЖОБАСЫ НЕГІЗІНДЕГІ САЯСИ ФИЛОСОФИЯСЫНЫҢ БҮГІНГІ ӨЗЕКТІЛІГІ

Мінсіз қоғам құру мүмкіндігі туралы идеялар өте ежелде туындаған. Әйгілі философтар, ғалымдар бірі ішінара, бірі бүкіл трактаттар жазу арқылы өз еңбектерінде осы мәселені қозғайды. Мысал ретінде Аристотель мен Платон, Хоббс және Локк, Чаадаев және Герцен сынды ғұламаларды келтіруге болады. Әрине, олардың әрқайсысының мінсіз қоғам, мінсіз мемлекет болуға байланысты өзіндік көзқарастары болған. Бұл мәселе бүгінде де зерттеушілердің арасында дау тудырып келеді. Себебі тақырыптың көтерілігеніне ұзақ уақыт өтсе де, сол мінсіздікке әлі ешкім жете қойған жоқ.

Мысалы бүгінгі жаһандану заманында халық дамуының тұрақтылығына қауіптердің қатарына ғалымдар келесі факторларды жатқызады: 1) ақпараттың еркін таралуы әртүрлі мәдениеттер құндылықтарының дамуы үшін тең емес жағдайлар жасайды. Яғни, батыс мәдениеті мен тілдерінің қысымы мен сәні ең әлсіреген, кішігірім ұлттардың тарату мәдениеттерімен жойылу қаупін тудырады; 2) тұрақты және қатал экономикалық бәсекелестік мемлекеттердің әлемдік теңсіздігін күшейтеді. Әлемнің айқын экономикалық, әлеуметтік бөлінісі әлемнің көптеген елдері мен халықтарында дамуды шектейді; 3) адамзат игіліктерінің әлем аймақтарында әділетсіз бөлінуі халықтар арасындағы объективті наразылықты туғызады, бұл қақтығыстардың, терроризмнің, этникалық, әлеуметтік және экономикалық негіздердегі қарулы қақтығыстардың өсуінен көрінеді.

Дәл осы мәселеде әл-Фараби сияқты ұлы философтардың мысалы, философиялық жүйесі қазіргі заманның проблемаларын сыни түсінудің үлгісі болып табылады және адамзат тарихындағы рухани, діни, моральдық және әлеуметтік процестерді тереңірек түсінуге мүмкіндік береді. Себебі олар үнемі өзгеріп тұратын әлемдегі қиын жағдайда адамның бейімделуге қажетті дүниетанымның дамуына ықпал етеді.

Әл-Фарабидің философиясы адамның бойындағы ізгілік қасиеттерді дамытуға және тәрбиелеуге арналған. Өз кезегінде адамды ізгі өмірге сәйкес өмір сүруге және жанның ең жақсы импульстары мен ұмтылыстарына сәйкес әрекет етуге шақырады. Адамның ақыл-ойы ұмтылыстар мен мақсаттарды дұрыс бағытқа салады. Ес, ақыл, тәрбие сынды қасиеттері арқылы шамадан тыс сезімге берілуден қорғайды.

Жастар ортасында дұрыс мәдениетін қалыптастыру процесі келесі парадигмалар бойынша жүргізілуі керек: – гуманизм білімнің ажырамас бөлігіне айналады деп болжайтын нео-гуманизм (өзінің гуманистік компоненті бар әл-Фараби философиясы осы қағиданы жүзеге асырудың негізіне айналуы мүмкін); – плюралистік дүниетанымдық жүйені қалыптастыру – осы тәсілмен жас ұрпақты оқыту, қазіргі әлем туралы білім мен идеяларды жан-жақты және тұтас үйрету (әл-Фараби философиясы осындай плюралдық жүйенің тәжірибесін көрсетеді); – студенттерге дам міндеттері мен құқықтары жөнінде білім беру, әртүрлі мәдениеттерді зерттеуді көздейтін көпмәдениетті білім беруді дамыту; – этномәдени және діни парадигма және түсіну парадигмасы негізінде азаматтарда жоғары төзімділікті және басқа мәдениеттерге, әдет-ғұрыптарға және салт-дәстүрлерге құрмет сезімін тәрбиелеуді көздейтін толерантты мәдени парадигма туралы білім беру (әл-Фарабидің философиялық жүйесі осы тұрғыда ұқсас стандарттарға сәйкес келетін адамның идеясын ұсына алады).

Әл-Фарабидің саяси философиясын зерттеу бүгінгі тәуелсіз мемлекеттердің дамуы, демократиялық өзгерістердің күшеюі, құқықтық, зайырлы мемлекет құру және қоғамда келісімнің болуы өзекті болып отыр. Осыған байланысты әл-Фарабидің философиясын зерттеу, әсіресе оның саясат, еркіндік, бақыт туралы ілімдері, адамдар арасындағы өзара көмек қажеттілігі, ғылым қуу, адам мен қоғамның интеллектуалдық және адамгершілік жетілуі туралы үндеуі бүгінгі күні де маңыздылығын жойған жоқ. Ойшылдың саяси көшбасшылық тұжырымдамасы, адал қоғам туралы идеялары, әділеттілік, теңдік, бейбітшілік, соғыстың алдын-алу және әділетсіз соғыстарды айыптау мәселелері бүгінгі күннің өзекті мәселесі болып қала береді. Осыған байланысты саяси философия мен ойшылдың идеялары жас ұрпақты саяси тәрбиелеуде құнды дереккөз бола алады.

Әл-Фарабидің философиялық және қоғамдық-саяси мұрасы мыңдаған жылдар бойы әлем зерттеушілерінің ерекше назарында. Бүгінде әл-Фарабидің ғылыми, философиялық және саяси жұмыстары туралы ғылыми әдебиеттер көптеп кездеседі. Әл-Фарабидің негізгі еңбектерінің бірі «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары туралы трактаты». Бұл еңбек 948 жылы Мысырда жазылады. Әл-Фарабидің қайырымды және қайырымсыз қалалар туралы ілімінің негізіне Платон және Аристотельдің мінсіз мемлекет және мемлекет түрлері туралы ілімі жатады. Платон өзінің «Мемлекет» деген шығармасында мінсіз қаланың құрылымы туралы ойын білдірген.

Әл-Фарабидің философиясында ақылды сенімнен жоғары қояды. Бірақ ол мінсіз қалада – діннің жалпы игілікке қол жеткізуге көмектесетін утопиялық қоғамдастыққа сәйкес келетін орнын дәлелдеуге тырысты. Негізінде оның көп қырлы философиясын әлеуметтік философияға жатқызылады. Мұны әл-Фарабидің философиялық мұрасын зерттеушілердің көпшілігі мойындайды. Оның ілімдерінің барлық бөліктері: онтология, логика, психология, этика және т.б. кемел адамның және кемел қоғамның адамгершілік қасиеттеріне негізделеді деген тұжырымға бағынады. Мінсіз мемлекеттік жүйе мәселесі, философия мен діннің арақатынасы, мінсіз билеушіге деген қызығушылық, адамның адамгершілік құндылықтары – осы мәселелердің бәрі исламдық қоғамның өзекті мәселелерінің бірі болды. Ол оның шешімін ежелгі грек ойшылдарының еңбектеріне негізделіп тапты. Сонымен қатар сол идеяларды ислам қоғамның рухани өмірінің негізі болған кездегі заманының шындығына сәйкестендірді.

Әл-Фараби қайырымды билеуші басқаратын феодалдық қаланы, өзгеше айтқанда «қайырымды қаланы» мінсіз деп санаған. Ол аталмыш трактатта былай деді: адам өзіне қажетті барлық нәрселерді жалғыз жасай алмағандықтан және көп нәрсеге қол жеткізе алмағандықтан көптеген мәселелерде өзгелерге тәуелді болады. Сондықтан адам үшін қоғам мүшесі ретінде өмір сүруі маңызды. Себебі сонда ғана ол толық жетіліп, бақытқа қол жеткізе алады дейді. Сонымен қатар сол адамның да белгілі қоғам мүшесі екенін айта кеткен жөн. Осылайша, қоғамдастықтың әрбір мүшесінің жеке іс-әрекеті оның өзге мүшеелеріне де әсерін тигізетінін көреміз.

Қауым адамдары бір-біріне көмек көрсетулері арқылы ғана кемелділікке жетіп, тыныштығын сақтап, үйлесімді өмір сүреді. Бірақ олардың барлығы бірдей толық мәнге ие қоғамға жатпайды, себебі олардың түрлері көп. Ойшыл толық мәнді қоғамды ұлы, орташа, шағын деп үшке бөліп, оларды барша адамзат баласы қоғамдарының тұтас жиынтығы дейді. Игілік пен кемелділік дәрежесіне ең бірінші қала жетпек. Әл-Фараби: «Адамдар бірлестігі шынайы бақытқа жеткізетін істерде өзара көмектесу мақсатын қойған қала – қайырымды қала, ал адамдары бақытқа жету мақсатымен бір-біріне көмектесіп отыратын қоғам – қайырымды қоғам. Барлық қалалары бақытқа жету мақсатымен бір-біріне көмектесіп отыратын халық – қайырымды халық. Егер халықтар бақытқа жету мақсатымен бір-біріне көмектесіп отырса, бүкіл ғалам қайырымды болмақ», – деген гуманистік ойын ұсынып, оның жүзеге асуын аңсайды. Қала болмысы – адамның кемелденген денесі мен оның мүшелері секілді. Дене мүшелері тіршілік ету мақсатында бір-біріне көмектесіп отырады және өздерінің қабілеттері мен жаратылыстарына қарай бөлінеді. Дәл сол секілді қала бірлестіктері де қабілеттеріне байланысты бөлінеді. Данышпан ізгілікті қоғамды қалай билеу керек екендігі туралы, оның құраушылары туралы, әділ билеудің әдістері мен билеушінің қабілеті, белгісі, негізгі шарттары жайлы пайымдайды. Қала бірлестігінің басшысы бойындағы қасиеттерімен өзгелерден кемелді болғандықтан мәртебелілікке ие болып, жоғары тұратынын айтады.

Әл-Фараби қайырымды қала басшысында алты түрлі қасиет болу керек деп есептейді. Олар: даналық, асқан пайымдылық, сенімділік, ойлау қабілетінің жоғары болуы, соғыс өнерін жетік білуі, денсаулығының мықты болуы. «Осының бәрін өз бойында ұштастыратын адам барлық уақытта кімге еліктеу керек екенін, кімнің айтқан сөзі мен ақылына құлақ қою керек екенін көрсететін үлгі болады. Мұндай адам мемлекетті өзінің қалауынша басқара алады». «Бақыт – әрбір адам ұмтылатын ұлы мақсат» екендігін атап көрсеткен әл-Фараби бақытқа білім мен игілік нәтижесінде ғана жетуге болады, ал ондай мүмкіндік қайырымды қала тұрғындарында көбірек болатындығын дәлелдейді. Әл-Фараби басқаруды қайырымды және қайырымсыз деп екіге бөлді. Қайырымды, білімді, мәдениетті басқару – халықты бақытқа бастайды, олардың іс-әрекетін, ерік-қасиетін осы жолға бағыттайды. Ол үшін басқару заң күшіне, игі тәжірибеге негізделуі тиіс. Ал қайырымсыз, надан басқаруда теріс әрекеттер мен жаман қасиеттер бой алады. Сондықтан ол надан адам басқарған, озбырлыққа сүйенген, қайырымсыз, қатал мемлекеттік тәртіпті өткір сынайды. Ол мінсіз мемлекетті уағыздайды. Осы еңбегінде ол «бақыт дегеніміз – игіліктердің ішіндегі ең қадірлісі, ең үлкені және ең жетілгені» деп атап көрсетеді және әр адамның оған толық құқығы бар дейді. Ал ондай құқыққа ие болуға қайырымды қала тұрғындарының ғана мүмкіндігі бар, сондықтан да қайырымды билеушілер билеген қала тұрғындары ғана бақытқа жете алатындығын айтады. Мұндай қалалардың басқа қалалардан басты айырмашылығы және негізгі белгісі – жоғары тәртіп пен оның тұрғындарының мәдениеттілігі, сыпайыгершілігі және билеушілерінің қайырымдылығы, ақыл-парасаты. Сондықтан әл-Фараби бұндай қалалардың өмір сүруі өзінің білгірлігі мен ұстамдылығына толық жауап бере алатын билеушіге тікелей байланысты деп тұжырымдайды.

Әбу Насра әл-Фарабидің саяси философияны зерттеуінің нәтижесі ойшыл өзінің философиясы аясында қоғам мен саясатты зерттеудегі жаңа өзіндік бағыттың қалыптасқандығын көрсетеді. Ол ізгілікті әлеуметтік құрылым теорияларын түсіну және дамыту тұрғысынан өзінен бұрынғы зерттеушілердің тұжырымдамаларынан әлде-қайда алға кетеді. Әл-Фараби саясат түсінігін философия тұрғысынан ғылым ретінде негіздейді. Ойшылдың арқасында саяси философия Таяу және Орта Шығыстағы философияның дербес тармағы ретінде өзінің ғылыми және философиялық негізін алады.

Әл-Фарабидің саяси философиясы саяси проблемаларды түсінудің теориялық негізі ретінде ғана емес, саяси процестердің сипатын, табиғатын және олардың даму тенденцияларын талдауға бағытталған тұжырымдама ретінде де қызығушылық тудырады. Табиғаты терең гуманистік және рационалистік болып табылатын әл-Фарабидің тұжырымдамасы шығыс және ежелгі грек мәдениетінің философиялық және этикалық-саяси жетістіктерінің шығармашылық дамуы негізінде қалыптасқан. Әл-Фарабидің үлкен еңбегі оның өзінен бұрынғы адамдардың құнды идеяларын түсініп, сақтап қана қоймай, сонымен қатар философияның логикалық-теориялық аппаратын едәуір байытып, оның саяси жүйесін кейінгі ұрпаққа жеткізуінде.

Артиков Музаффар Абдурахманович
Кандидат философских наук, доцент Национального университета Узбекистана
Джалилов Бахтиер Хидаевич
Кандидат философских наук, доцент Национального университета Узбекистана
Икрамова Гульнора Музаффаровна
Преподаватель Национального университета Узбекистана (Узбекистан)

ВЛИЯНИЕ ФАРАБИ НА ТВОРЧЕСТВО АЛИШЕРА НАВОИ

Алишер Навои в известной степени был знаком с античной философией, с уважением отзывался о мыслителях прошлого, окружал своих героев – справедливых правителей – мудрыми наставниками. Навои в своем творчестве испытал огромное влияние философского наследия Абу Насыра Фараби, которого называл «Вторым учителем». Данная статья посвящена раскрытию некоторых граней влияния Фараби на философское мировоззрение Алишера Навои.

У великого поэта и мецената Навои был ученик по имени Шах Кули, который превосходно играл на гиджаке – национальном музыкальном инструменте. Как известно, Алишер Навои был не только большим любителем музыки, но и сам превосходно играл на некоторых музыкальных инструментах, сочинял новые композиции. В этом плане он очень схож с Абу Насром Фараби, который был и ценителем изящной музыки, и непревзойденным музыкальным теоретиком.

И вот, этого своего ученика Алишер Навои воспитывал как родного сына, заботился о нем, уделял очень много внимания его воспитанию и образованию. Но тот юноша сбился с пути истинного, подвел и сильно огорчил своего духовного наставника. И Алишер Навои, который мог избрать более жесткую форму наказания, но остался верен своему принципу гуманизму и отправил уничижительное письмо «пасынку», в котором выражает свое глубокое разочарование поведением этого неблагодарного юноши. В этом письме он признает свою ошибку в том, что сравнивал этого негодяя со «Вторым учителем». Он дословно писал: «Ни в одном царстве со времен основателя науки о музыке Пифагора до эпохи «Первого учителя» Аристотеля, со времен «Второго учителя» Абу Насра Фараби до столетия Ходжа Абдулкадыра (прославленный в XIV веке музыкант и певец – авт.) ни один человек не уделял столько внимания и не оказывал столько заботы о представителях этой науки, сколько я уделил тебе внимания и сколько я проявил заботу о тебе».

Абу Наср Фараби был настолько известен в эпоху Алишера Навои, что последний не дает каких-либо комментариев насчет личности «Второго учителя». Наибольшее влияние Фараби чувствуется в представлениях Навои об идеальном государстве и справедливом правителе. Оба гениальных мыслителя едины во мнении, что главные качества настоящего, идеального человека (правителя) – это честность, справедливость, наивысшее совершенство.

В своем учении Фараби главный упор делает на необходимость воспитывать человека в духе прекрасного и направлять его по пути, полезному для него самого и общества, в котором он живет.

Говоря о возможности и необходимости воспитания человека в благородном духе, об устранении недугов в человеке и в обществе, Фараби и Навои основываются на том, что человек обладает бесценным разумом и даром речи; это выделяет его во всем остальном мире как наиболее совершенное существо, дает ему неограниченные возможности отличать добро от зла, отвергать зло как нечто противоестественное, гуманно относиться к подобным себе и, таким образом, жить счастливо.

В решении этих вопросов есть много общего между Фараби и Навои, который, несомненно, и здесь испытывал благотворное влияние великого философа из Фараба. Навои, исходя прежде всего из своей философской позиции, считал, что человек по своей сущности божествен, является добрым, духовно чистым, благородным, прекрасным, но в процессе жизни в обществе людей он может стать обладателем таких моральных качеств, нравов, поступков, которые противоестественны для него, противоположны его сущности и которые являются результатом влияния порочных людей.

Он напоминал, что человек рождается добрым и благородным, а вражда превращала общество в ад, воспитывая одну его часть по своему образу и подобию, а другую – подвергая невыносимым мукам, лишениям, надругательствам.

Вот как поэт описывает такое общество:

«Нет верности в сердцах людских, о, друг,
И милосердье чуждо им, о – друг!
Обычай их теперь – вражда и месть...»

Фараби изучил структуру общества своего времени, социальную анатомию человека, обстоятельно исследовал материальные и духовные факторы, которые формируют человека в обществе.

Философ пришел к важным для того времени результатам, повлиявшим в последующем на развитие некоторых отраслей философии, социологии, логики, психологии.

Фараби считал, что человек является социальным существом. По своей природе он ни добр, ни зол, но становится тем или иным в обществе. Вот что пишет сам Фараби: «Человек не может быть наделенным с самого начала от природы добродетелью или пороком, так же, как он не может быть прирожденным ткачом или писцом. Но он может быть от природы предрасположен к состояниям (связанным с) добродетелью или пороком, так что ему легче совершать действия (вытекающие из) данного «состояния», чем какие-либо другие».

Далее он разъясняет свою мысль: «Для того, чтобы у человека выработался определенный нрав, необходима привычка к совершению соответствующих действий». Но коль скоро нравы приобретаются, а не даются свыше, и поскольку в природе человека заложена склонность – способность быть добрым или злым, это означает, что плохие нравы устранимы. «Так же, как врач знакомится с состоянием тела посредством вещей, относящихся к состоянию тела, и если телу присуще здоровье, то он прибегает к искусному приему, с тем, что бы сохранить это состояние, а если телу присущ недуг, то он прибегает к искусному приему, с тем, чтобы уст ранить эту болезнь, точно так же, если нам присущ хороший нрав, то мы прибегаем к искусному приему, с тем, чтобы сохранить его в нас, а если нам присущ плохой нрав, то мы прибегаем к искусному приему с тем, чтобы устранить его» .

В своем учении Фараби главный упор делает на необходимость воспитывать человека в духе прекрасного и направлять его по пути, полезному для него самого и общества, в котором он живет. В этом, подчеркивает Фараби, исключительное значение имеет философия.

«Искусство, – говорит он, – целью которого является только достижение прекрасного, называется философией или, в абсолютном смысле, мудростью... Поскольку мы достигаем счастья только тогда, когда нам присуще прекрасное, а прекрасное присуще нам только благодаря искусству философии, то из этого необходимо следует, что именно благодаря философии мы достигаем счастья. А ее-то мы постигаем при хорошем здравомыслии».

Говоря о возможности и необходимости воспитания человека в благородном духе, об устранении недугов в человеке и в обществе, Фараби и Навои основываются на том, что человек обладает бесценным разумом и даром речи; это выделяет его во всем остальном мире как наиболее совершенное существо, дает ему неограниченные возможности отличать добро от зла, отвергать зло как нечто противоестественное, гуманно относиться к подобным себе и, таким образом, жить счастливо.

Но в силу ряда объективных и субъективных причин появляются люди противоестественной сущности, а вместе с ними постепенно возникает разнородное общество благородных и неблагородных, духовно чистых и испорченных, общественно полезных и паразитов. Эти люди, изменившие естественному состоянию, притесняют других. Социальная среда во многом становится античеловечной, а потому противоестественной человеческой сущности, воспитывает людей в извращенном, антиобщественном духе, чему, по собственной воле или по принуждению, поддаются другие члены общества. В результате общество превращается в арену ожесточенных столкновений.

Показывая ужасы подобного общественного состояния, Фараби гневно писал: «Будто каждое существо только и предназначено для достижения лучшего существования, будто именно для этой цели оно было наделено всем, что необходимо для уничтожения того, что ему вредит и не приносит пользы, и всем, что может быть использовано для обеспечения наилучшего существования. Мы видим множество животных, набрасывающихся на множество других животных и желающих нанести им вред, поработить друг друга и уничтожить их, не извлекая для себя из этого никакой видимой пользы, словно каждое из них по природе стремится к тому, чтобы в мире не было другого существа, кроме него самого, или как будто существование всякого другого животного наносит ему ущерб, словно вредным для него является уже одно то, что это животное существует».

Здесь представляются интересными взгляды Фараби и Навои на войны. Высказывания Фараби по этой проблеме очень важны, особенно, если учесть, что в условиях феодального Востока войны были обычными явлениями. Войны часто вспыхивали из-за незначительных причин и несли людям неисчислимые бедствия.

Фараби делит войны на несправедливые и справедливые. Он подвергает критике, категорически отвергает первые, называя их противоречащими естественному состоянию человека и общества, а вторые противопоставляет первым, называет ответными (вызванными ими) и потому справедливыми: «Признано, что войны происходят, либо чтобы отразить врага, вторгшегося в город извне; либо чтобы приобрести добро, на которое город имеет право, если оно находится в других руках; либо чтобы принудить людей к тому, что является якобы самым лучшим и полезным именно для них, а не для других, если они не знают этого сами и не подчиняются тем, кто знает это и призывает их к этому словами...».

И далее: «... Здесь подразумеваются сразу две цели (войны): одна – это приобретенные блага для города, а вторая – необходимость проявить правосудие и справедливость. Это касается ведения войны против тех, кого следует наказать за какое-либо преступление, которое они совершили с тем, чтобы они не повторяли подобного преступления, и чтобы другие не осмелились выступить против города и не поддавались бы соблазну; это также относится к войне ради приобретения какого-либо блага для жителей города, возвращения им из их собственной доли и того, самое лучшее для них – (справедливости), и отпору врагу с помощью силы. Война с целью поголовного истребления и уничтожения (врагов), поскольку их дальнейшее существование может нанести вред жителям города, также считается приобретением блага для горожан».

Навои вынужден был также заниматься этими вопросами. В своей поэме «Стена Искандера» уделил им особое место. Устами своего героя – идеального правителя Искандера – он спрашивает есть ли дошедшие до нас «из глубин времен» правдивые, мудрые и полезные советы, мысли о войнах? Отвечая на вопрос Искандара, мудрец говорит:

Война противна разуму; но шах,
Ее не обойти в иных делах.
Раздор затеял некто... может быть,
Он вынужден был меч свой обнажить;
Но от него народу тяжкий вред,
Ему в народе оправданья нет.
Грешно стоять в ту пору в стороне.
Когда ты можешь помешать войне.
Но коль зачинщик, поднимая рать,
Не хочет слову разума внимать,
Коль будет он стремиться все равно
К тому, что совестью запрошено.
Тогда сам бог велит – бери свой меч,
Чтоб разом когти хищнику отсечь...

Необходимо добавить, что Навои считает самым лучшим мирное разрешение конфликтов:

Добро, когда народам мир даря,
В союз вступают славных два царя.
И, не пуская на порог раздор,
Решают полюбовно каждый спор.
Когда цари согласие найдут,
Народы их довольством расцветут.
Два нищих, крепких дружбою своей.
Не выше ль двух враждующих царей?

Фараби, вполне четко определяя свое отношение к современному ему обществу, в этом вопросе шел еще дальше. Не ограничиваясь только решительным отрицанием войн, он выдвинул свое учение об идеальном городе (стране), о совершенном правителе и противопоставил их существующей мрачной действительности. Фараби считал, что если плохие правители, дурная среда являются источниками зла и несчастья, то надо изменить, добиться устранения этих порочных источников.

Главные качества настоящего, идеального человека (правителя), говорит Фараби, – это честность, справедливость, наивысшее совершенство. Он утверждает, что настоящий человек по природе своей, во-первых, не только добр, но и стремится к тому, чтобы быть счастливым, а под этим «счастливым» подразумевается не нечто узкое, а широкое понятие – состояние, т. е. быть совершенным – это во всех отношениях быть развитым, прекрасным, образованным, высокочеловечным и довольным своей жизнью, а также жизнью других, быть общественно полезным; во-вторых, путь к доброте, к счастью, совершенству и общественной пользе таков: чтобы быть совершенным и счастливым, человек должен в известном смысле снять с себя свое «я», нечто свое индивидуальное, превратить его в «мы», в общественное; находиться в общении с другими как в отношении взаимопомощи во всех сферах общественной жизни, так и в производстве ценностей: в-третьих, все эти мысли философа так или иначе подводят к отрицанию современного ему феодального общества, полностью основанного на абсолютном эгоизме, индивидуализме, на игнорировании необходимости для всех людей быть совершенными, счастливыми, общественно полезными, помогающими каждому подобному себе. Но человек, в одиночку не может достичь совершенства... По природе своей каждый человек устроен так, что для собственного существования и достижения наивысшего совершенства он нуждается во многих вещах, для достижения которых он нуждается в некоем обществе людей, доставляющих ему каждый в отдельности какую-нибудь вещь из совокупности того, в чем он испытывает потребность. При этом каждый

человек по отношению к другому находится точно в таком же положении. Вот почему 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.

Деятельность всех членов такого сообщества в совокупности своей доставляет каждому из них все то, в чем он нуждается для существования и достижения совершенства. «Вот почему, – пишет Фараби, – человеческие индивиды размножились и заселили обитаемую часть земли, в результате чего и возникли человеческие общества, из коих одни представляют собой полные общества, другие – неполные. При этом полные общества бывают трех видов: великие, средние и малые. Великое общество – это совокупность обществ всех людей, населяющих землю...». Вот эта благороднейшая цель, ради которой объединились люди в свое время и создали общество, была нарушена, ее надо восстановить и таким образом добиться идеального общества (страны, города), где нет угнетателей, каждый думает друг о друге, совершенны, дружны, сотрудничают во всем и благоденствуют.

Особо следует подчеркнуть то, что Фараби объект, сферу применения своей мечты об идеальном обществе (городе, стране) не ограничивает какой-либо частью земли или отдельным народом. Он ставит вопрос гораздо шире и по существу думает о судьбе и будущем народов всей планеты: «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, есть добродетельное общество. Народ, все города которого помогают друг другу в целях достижения счастья, есть добродетельный на род. Таким же образом вся земля станет добродетельной, если народы будут помогать друг другу для достижения счастья».

Веря в человека, в конечную победу добра, правды, Навои продолжал идти по стопам гениальных предшественников, в том числе и Фараби. При этом он по-своему, творчески развивал их идеи. Поэт противопоставляет окружающей ненавистной действительности свою более глубокую мечту об обществе всеобщего благополучия, о мире, в котором нет угнетения, где устранены нужда и несправедливость, нет противопоставления богатства и нищеты; где процветает гармония равенства, дружбы, общее благоденствие. Эту мечту и воспевают великий поэт:

Я хочу такого мира, чтобы там не было, как в наше время
людей (плохих и несчастных),
Чтобы не было угнетения и горя людям от него;
Чтобы не было убийств и слез от них на глазах людей.
Чтобы не было беспомощных, бездомных, окутанных в муки, страдания;
Чтобы люди не знали нужды.
Чтобы не было людей, чуждых человечности, но выдающих себя за ангелов,
Чтобы не было чудовищных людей в облике человека.

Надо еще добавить, что в отличие от Фараби, Навои в своей оценке современного общества, в утверждении мечты о лучшем будущем весьма активен. С огромной армией из представителей множества народов посылает поэт своего мудрого ученого-полковника Искандера в поход против мира гнета, вражды, разобщенности, лжи, горя и слез. Искандер волей поэта – великого мечтателя – покоряет страны одну за другой, придает силу закона благородным идеалам их народов, уничтожает притеснение, изгоняет тиранов. Все это Искандер совершает, постоянно прислушиваясь к советам ученых-мудрецов, которыми себя окружил:

И радовались люди всей земли,
Которые свободу обрели.
И ликовал не только весь народ.
Весь ликовал девятиферный свод.

Эту заветную мечту Навои выражает поэтически и потому она предстает особенно красочно, приобретает огромную силу эмоционального воздействия. Вот как характеризует поэт страну своей мечты устами героев поэмы «Фархад и Ширин»:

Живительно-тепло погоды в ней.
Обилье роз и плодородье в ней...
Отчизна наша – это рай земли...
Венчает добродетелью страну
Царица, наш оплот – Михин-бану...
Опора нам владычество ее,
Отрада нам величество ее.

А когда эта страна благоденствия подверглась нашествию, Фархад вступает в смертельную схватку с врагом и погибает. Но для Навои такой исход неприемлем. Он посылает в растерзанную страну Бахрама, и тот освобождает ее от захватчиков, а на место умершей Михин-Бану назначает правителем другого мудрого правителя:

Дабы народу в государстве том,
Стал мудрый муж покровом и щитом!
Дабы держась державных правил там.
По справедливости он правил там.
Чтоб заново страну отстроил он,
Ее богатства чтоб устроил он.
Народам и державам – там расцвет,
Где справедливость есть, там гнета нет!

Дальше, стремясь конкретизировать свою мысль, Навои с болью говорит:

«В презренной зависти – зерно беды,
Причина распри, злобы и вражды.
И это ни для избранных людей
Не исключение, ни для царей.
У шаха сотни тысяч под рукой.
Народ – сословный вековечный строй
Наместники ближайшие царя
Всем правят, волю шахскую творя.
Эмиры им не хотят уступать
И рвутся все наместниками стать.
Начальники туманов ждут, не спят,
Враждуют, стать эмирами хотят.
И каждый тысячник готов предать
Начальника, что б выше чином стать.
Вот он, на розни зиждущийся строй!
Взгляни: он сверху донизу такой».

В своей философской поэме «Смятение праведных» Алишер Навои напрямую обращается к правителям своего времени (да и всех последующих эпох), призывает их к миру и добру, справедливости и милосердию.

Он говорит, что тебе, о султан, сверху дана власть, ты волен совершать добро или зло; ты сейчас олицетворяешь мудрого Сулеймана (Соломона), на перстне которого была надпись: «В справедливости – к спасенью путь»!

Вот что пишет великий поэт и государственный деятель:

«Молясь, аят Корана повторяй:
«Правитель, справедливо управляй!»
Ты помни, что судья в твоих делах –
Сам возвеличивший тебя Аллах».

«Народ, – говорит поэт, – склоняет голову перед тобой, покорно ждет твоих повелений. Творец миров, владыка звездных сил, Людей твоей деснице подчинил. Но сам ты перед Всемогущим богом немощен и слаб, ты сам – его творение и раб. Ты, как все, прах и обречен земле. Ты – сгусток тьмы, а не свет в темноте. По внешности и в существе своем, то есть по форме и сущностью ты подобен своим подчиненным. Далее мыслитель, не страшась гнева здравствовавших тогда «сильных мира сего», упрекает султана за то, что он по многим параметрам уступает, притом уступает не только святому старцу, даже простому человеку.

Поразительно то, что два гениальных сына прогрессивного человечества, несмотря на шестьсот лет, отделяющих их друг от друга, так сходятся во мнениях по многим важнейшим проблемам общественного и духовного развития народов. Как справедливо подчеркивал академик В.Захидов, «Это ярко свидетельствует о прозорливости энциклопедиста IX-X веков и о силе разума поэта XV столетия; о величии их душ и глубокой гуманистичности устремлений; и о том, что правда – одна, она всемогуща, вечна».

Литература

1. Алишер Навои. Стена Искандера.
2. В.Ю.Захидов. В мире прекрасного. Ташкент, изд-во «Фан» 1981, стр.31.

ФАРАБИЕВЕДЕНИЕ И АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФСКОГО ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект №19-18-00118)

Дихотомия «Запад-Восток», «Европа-Азия», которая имеет долгую историю эволюции, приобретает сегодня совершенно новые характеристики, во многом обусловленные кризисом как модели однополярного мира, так и прежними трактовками этой дихотомии. Объективная историческая картина мира в XXI веке является мозаичной, сложносоставной и уже не может быть только «европоцентристской». Она должна быть осмыслена с учётом интеллектуально-духовного наследия мыслителей прошлого, в том числе и Востока, его включения в современный научный и общественный дискурс.

В данном контексте особого внимания заслуживают идеи крупнейшего мыслителя-философа раннего средневековья на Востоке – Абу Насра аль-Фараби, изучение которых позволило сформироваться такому направлению историко-философской науки, как фарабиеведение [См.: 6].

Аль-Фараби известен не только своими переводами комментариев к сочинениям Аристотеля (отсюда его почетный титул «Второй Учитель» после Аристотеля), он оставил богатое творческое наследие, среди которого концепция «совершенного человека», идея «добродетельного города», «Большая книга о музыке» и др.

Ученый-фарабиевед А.Х. Касымжанов отмечает: «Наследие Аль-Фараби, вобравшее в себя разнообразные культурные традиции, свидетельствует о несостоятельности европоцентризма и азиоцентризма, ибо в развитии между различными культурами имеет место не просто аналогия, а взаимодействие, влияние, преемственность, борьба и т.д. Контакты были не только многосторонними, но и – что важнее – взаимно стимулирующими, взаимно обогащающими» [3, с.12].

Актуальной представляется следующая мысль аль-Фараби – «Людьми, поскольку они принадлежат к роду человеческому, надлежит поддерживать между собою мир». Эта мысль подчеркивает значимость диалога культур и цивилизаций, невзирая на их различия и границы.

Более того, важно понимать, что на повестку дня выдвигается задача «очеловечивания» диалога, постижения диалогичной природы человека. Как люди посредством диалога могут развить свою человечность? Как можно развить и обогатить «дух диалога»? Значение диалога как инструмента, помогающего познать истины и установить гуманистические отношения между людьми, обусловлено самой природой человека как социального существа, а, следовательно, пониманием того, что существует единственный принцип человеческий экзистенции – я и другие, и этот принцип и есть принцип диалога. Важна артикуляция культурно-антропологической основы диалога и его роли в лучшем взаимопонимании и сотрудничестве людей – творцов и носителей культур в глобальном и плюралистичном мире.

Неслучайно, что именно данные проблемы находились в центре внимания XXIV Всемирного философского конгресса (Пекин, 2018 г.), состоявшегося под девизом «Учиться быть человеком».

Говоря о диалоге применительно к культуре, важно не терять из виду его личностную, персонологическую основу. Диалог – дело не самих культур, а носителей культур, конкретных личностей. Как отмечал М.М. Бахтин, «Быть – значит общаться диалогически. Когда диалог кончается, все кончается... Два голоса – минимум жизни, минимум бытия» Бахтин» [1, с. 473].

Каждая культура формирует для индивида свой особый «экран понятий», на который он проецирует и с которым сопоставляет свои восприятия внешнего мира. Приведем в этой связи некоторые примеры культурных традиций восприятия диалога. Так, например, О.О. Розенберг писал, что для буддийского мыслителя не существует отдельно «человека» и «солнца», а есть некое единое поле опыта – «человек, видящий солнце». Здесь солнце есть уже не внешний объект, пребывающий вне личности, а часть личности, включенная в нее через процесс восприятия. Это уже не «солнце в себе» (такое буддистов интересует мало), а солнце, воспринятое человеком и ставшее посему частью его внутреннего мира, частью данной человеческой личности. Это – не мир, в котором мы живем, а мир, который мы переживаем [См.: 7, с. 46]. То есть, человек находится в постоянном, перманентном состоянии диалога с окружающим его миром.

Включенный в контекст социальных преобразований человек поставлен в условия самостоятельного определения ценностных ориентиров, приоритетов. «Ведь только по культуре мы можем судить о том, кем мы являемся в этом мире, каковы границы и масштабы нашего существования в нем, что значит быть человеком!» [5, с. 52].

Человек, опредмечивая себя в производстве вещественного мира, конструировании окружающего его мира, запечатлевает в нем свою сущность, свои цели, взгляды, желания. Поэтому предмет, созданный человеком, как бы становится для него зеркалом, особенность которого проявляется не только в том, что в нем человек может увидеть себя, но и в том, что в нем его могут увидеть другие.

Диалог исключительно важен для взаимопонимания и взаимодействия людей в сложном и все более взаимосвязанном мире. Необходимо понимание диалога как особой формы социальности, в которой индивиды могли осуществлять свою жизнедеятельность лишь во взаимодействии с другими индивидами. Причем это взаимодействие предполагает не монологический, а диалогический метод мышления. Диалог, таким образом, выступает как форма социальной коммуникации, как определенная социально-нравственная ценность.

Диалог как культурно-антропологический феномен является особой формой коммуникации в условиях расширяющегося многообразия мира, усложнения связей и отношений между людьми. Его сущность заключена в диалектике восприятия и понимания общественно-исторического процесса людьми, обладающими различными интересами, ценностями и целями. В условиях глобализации роль диалога проявляется прежде всего в том, что формирование нового миропорядка предстает как проблема налаживания диалога и взаимных отношений между цивилизациями Запада и Востока, направленных на достижение взаимопонимания и сотрудничества в интересах всего мирового сообщества.

В диалоге пересекаются индивидуальные, коллективные и глобальные категории человеческого существования. Диалог является константой человеческого существования, *conditio sine qua non* (обязательным условием, лат.) человеческой экзистенции. Ведь мы всегда находимся в состоянии контакта и обмена с окружающим миром.

Незаменимость диалога и состоит в том, что только его диалектика способствует продвижению к общему пониманию смысла и вместе с ним к пониманию истины, умению находить новые пути к ней.

Народы, индивиды действительно должны отказаться от жестких рамок неизменной и фиксированной идентичности, чтобы вступить в диалог друг с другом. В диалоге важно не только то, что нация, индивид думают о себе, но и то, что другие нации, индивиды думают о них. Только при этих условиях самобытность и культурное многообразие будут процветать в мире.

Человечество находится в такой ситуации, когда различные цивилизации должны научиться жить рядом в мире, учась друг у друга, взаимно обогащая жизнь. Отсутствие диалога может привести к непониманию, напряженности, столкновениям. И международный порядок, основанный на диалоге, является самой надежной мерой предупреждения столкновения цивилизаций. Диалог возможен лишь между теми, кто способен преодолеть узкий горизонт своей идентичности, подняться над ним, включившись тем самым в более широкую коммуникационную систему отношений. В нем участвуют те, кто, осознав свою индивидуальность, не похожую на другие, одновременно осознает и свою связь с другими. Диалог и существует ради установления этой связи, ради достижения взаимного согласия между людьми, народами.

Очевидно, что будущее глобального общества невозможно без сосуществования различных культур, и, следовательно, толерантность и диалог являются основными принципами глобального коммуникативного дискурса. Философское осмысление диалога культур и цивилизаций во многом должно основываться на понимании внутренней экзистенциальной диалоговости человека.

Развитие современного фарабиеведения как одного из направлений историко-философского знания сопряжено с дальнейшим формированием философского востоковедения, синтезом востоковедных и философских исследований, включением «восточного материала» в современный философский дискурс.

Как известно, долгое время господствовал тезис, согласно которому «колыбелью философии» была античная мысль Греции и идея существования какой-либо иной, кроме западной, философии являлась безосновательной. Гегель в своих «Лекциях по истории философии», отмечая, что «первой по времени является так называемая восточная философия», писал: «Выражение «восточная философия» употребляется преимущественно для обозначения того периода, когда это великое всеобщее восточное воззрение соприкоснулось с Западом» [2, с.160].

Но постепенно с изменением угла зрения происходит переоценка относительно возможности рассматривать и оценивать феномены «восточной» мысли в контексте общечеловеческой культуры, всемирной истории философии.

Конечно, это было сопряжено с рядом методологических сложностей. Еще академик Конрад Н.И. отмечал: «нам довольно хорошо известна история философской мысли в Индии и Китае. Но обычно мы изучаем появление и развитие идей и концепций, т. е. саму философскую мысль, и мало обращаем внимания на то, как в этих странах понимали и оценивали эти идеи и концепции; иначе говоря, оставляем без должной оценки науку, предметом которой является философская мысль» [4, с. 26].

По мнению Конрада Н.И., исследователи прилагают «к оценке философских идей Востока обозначения, сложившиеся в философской науке у нас, в Европе, такие, например, как материализм, идеализм, рационализм, интуитивизм, мистицизм, критицизм, монизм, плюрализм и т. п., даже не подумав всерьез о том, – подходят ли вообще эти обозначения к тому, что мы хотим обозначить ими; не лучше ли обратиться к тем обозначениям и характеристикам, которые выработаны научной мыслью там же – на Востоке; не соответствуют ли именно эти обозначения природе и содержанию обозначаемых ими явлений. Во всяком случае, первое, что мы должны сделать, – это обратить самое пристальное внимание, на эти обозначения, постараться понять их из них самих, как они сложились в истории философской мысли в данной стране. Надо полностью учитывать, что и в Индии, и в Китае в древности и в средние века существовала не только богатая, всесторонне развитая философская мысль, но и наука о философии со своей терминологией, своей технической номенклатурой». «Моделирование основных философских категорий должно быть произведено путем сопоставления и оценки всего материала – и западного, и восточного» [4, с. 27].

Перед современным востоковедением, его научными направлениями, стоит задача предложить новое видение дихотомии «Восток-Запад» как новой научно-гуманитарной картины мира, необходимой для равноправного диалога всех мировых культур и цивилизаций.

Философское востоковедение, вводя «восточный материал» в понятийные историко-философские лексиконы, выявляя взаимодействие универсального и партикулярного (уникального), дает возможность интерпретировать его в общефилософских типологических категориях, расширяет повестку современной философской проблематики.

Постановка и исследование данной масштабной проблемы позволит расширить проблемное и предметное пространство философского востоковедения, сформировать новые научные направления философской компаративистики, опираясь на богатейшее наследие философской мысли Востока.

Литература

- 1.
2. Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского. Проблемы поэтики Достоевского. – Киев: «NEXT», 1994 – 509 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн.1. – СПб: Наука, 1993. -350 с.
4. Касымжанов А.Х. Аль-Фараби. – М.: Мысль, 1982. – 198 с.
5. Конрад Н. И. Запад и Восток. Статьи. М.: Наука, 1972. – 498 с.
6. Межуев В.М. Культура как философская проблема // Вопросы философии. –1982. – № 10. – С. 50-52.
7. Нысанбаев А.Н. Развитие фарабиеведения в Казахстане: итоги, проблемы и перспективы // Вопросы философии. – 2011. – № 5. – С. 119-129.
8. Торчинов Е.А. Введение в буддизм: лекции. СПб: Азбука, 2018. – 352 с.

СПЕЦИФИКА СОЦИАЛЬНОЙ ИЗОЛЯЦИИ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

Социальная изоляция изучается в рамках самых разных парадигм и научных направлений – начиная от философских и заканчивая сугубо прикладными исследованиями. В западной социологии существует множество концепций и подходов к изучению одиночества. В нашей стране еще не сложилось какой-нибудь определенной парадигмы, взгляды на природу и генезис социального одиночества во многом заимствованы у Запада. Социальная изоляция является актуальной темой изучения, о чем говорит огромное количество исследований, направленных на выявление причин, типов, последствий одиночества, а также большое количество различных его трактовок. Можно выделить несколько предпосылок одиночества в казахстанском обществе, к которым относятся такие, как проблемы в области семьи, замена традиционной морали ответственности на компромиссную практическую мораль, обезличенность отношений в больших городах, проблема личного пространства. Возможные методы преодоления социального одиночества существуют в современном обществе. Однако для решения проблемы социального одиночества у старших поколений мало предлагаемых в рамках общества экономически выгодных средств.

Социальная изоляция – это процесс, при котором людям блокируют (или лишают полного доступа) различные права, возможности и ресурсы, которые обычно доступны членам другой группы и которые имеют основополагающее значение для социальной интеграции и соблюдения прав человека в этой конкретной группе. Группы (например, жилье, занятость, здравоохранение, гражданская активность, демократическое участие и надлежащая правовая процедура). Отчуждение или лишение гражданских прав в результате социальной изоляции может быть связано с социальным классом человека, расой, цветом кожи, религиозной принадлежностью, этническим происхождением, образовательным статусом, детскими отношениями, уровнем жизни и / или политическими взглядами и внешностью. Такие исключительные формы дискриминации могут также применяться к людям с ограниченными возможностями, меньшинствам, выпускникам учреждений по уходу за детьми, пожилым людям и молодежи. Любой, кто каким-либо образом отклоняется от воспринимаемых норм населения, может тем самым стать объектом грубых или тонких форм социальной изоляции. Результатом социальной изоляции является то, что пострадавшие люди или сообщества лишены возможности полноценно участвовать в экономической, социальной и политической жизни общества, в котором они живут. Это может привести к сопротивлению в форме демонстраций, протестов или лоббирования со стороны исключенных людей. Концепция социальной изоляции привела к выводу исследователя, что во многих европейских странах влияние социальных неблагоприятных факторов, влияющих на благополучие всех людей, в том числе с особыми потребностями, оказывает все более негативное влияние.

Социальная изоляция – это многомерный процесс прогрессирующего социального разрыва, отделения групп и отдельных лиц от социальных отношений и институтов и предотвращения их полного участия в нормальной, нормативно предписанной деятельности общества, в котором они живут. В альтернативной концептуализации социальная изоляция теоретически возникает на индивидуальном или групповом уровне по четырем взаимосвязанным измерениям: недостаточный доступ к социальным правам, материальные лишения, ограниченное социальное участие и отсутствие нормативной интеграции. Затем он рассматривается как совокупный результат личных факторов риска (возраст, пол, раса); макросоциальные изменения (демографические, экономические изменения и развитие рынка труда, технологические инновации, эволюция социальных норм); государственное законодательство и социальная политика и фактическое поведение предприятий, административных организаций и сограждан.

Глобализация (глобальный капитализм), иммиграция, социальное обеспечение и политика – это более широкие социальные структуры, которые могут отрицательно повлиять на доступ к ресурсам и услугам, что приводит к социальной изоляции отдельных лиц и групп. Точно так же растущее использование информационных технологий и аутсорсинг компаний способствовали отсутствию гарантий занятости и увеличению разрыва между богатыми и бедными. Альфонс, Джордж и Моффат (2007) обсуждают, как глобализация обуславливает уменьшение роли государства с увеличением поддержки со стороны различных «корпоративных секторов, приводящих к грубому неравенству, несправедливости и маргинализации различных уязвимых групп». Компании используют аутсорсинг, рабочие места теряются, стоимость жизни продолжает расти, а земля отчуждается крупными компаниями. Материальные товары производятся в большом количестве и продаются по более низким ценам, в то время

как в Индии, например, черта бедности снижена, чтобы скрыть количество людей, которые фактически живут в бедности в результате глобализации. Глобализация и структурные силы усугубляют бедность и продолжают вытеснять людей на обочину общества, в то время как правительства и крупные корпорации не решают эти проблемы. Определенный язык и значение, придаваемое языку, могут вызывать универсализирующие дискурсы, находящиеся под влиянием западного мира, что Sewpaul (2006) описывает как «потенциал разбавления или даже уничтожения местных культур и традиций и отрицания контекстно-зависимых реалий». Сьюпол (2006) подразумевает, что влияние доминирующих глобальных дискурсов может вызвать индивидуальное и культурное смещение, а также переживание «делокализации», поскольку индивидуальные представления о безопасности оказываются под угрозой. Отсутствие безопасности и страх перед неизвестным будущим и нестабильностью могут привести к вытеснению, исключению и принудительной ассимиляции в доминирующую группу. Для многих это еще больше выталкивает их на периферию общества или привлекает новых членов на окраины из-за глобального капитализма и доминирующих дискурсов (Sewpaul, 2006).

С преобладающим представлением о глобализации мы теперь наблюдаем рост иммиграции, поскольку мир становится все меньше и меньше, а миллионы людей переезжают каждый год. Это связано с трудностями и борьбой за то, что новичок думал о новой жизни с новыми возможностями. Фергюсон, Лавалетт и Уитмор (2005) обсуждают, как иммиграция имеет прочную связь с доступом к программам социальной поддержки. Новичков постоянно бомбардируют невозможностью доступа к ресурсам страны, потому что их считают «недостойными иностранцами». Это приводит к отказу в доступе к государственному жилью, медицинским льготам, услугам по поддержке занятости и социальным пособиям (Ferguson et al., 2005). Новички считаются недостойными или что они должны доказать свое право, чтобы получить доступ к предметам первой необходимости. Совершенно очевидно, что люди подвергаются эксплуатации и маргинализации в стране, в которую они эмигрировали (Ferguson et al., 2005). Государства всеобщего благосостояния и социальная политика также могут исключать людей из предметов первой необходимости и программ поддержки. Социальные выплаты были предложены, чтобы помочь людям получить доступ к небольшому количеству материальных благ (Young, 2000). Янг далее обсуждает, как «обеспечение благосостояния само по себе порождает новую несправедливость, лишая зависимых от него прав и свобод, которыми обладают другие. «... Маргинализация несправедлива, потому что она блокирует возможность реализовать способности социально определенным и признанным способом».

Существует мнение, что, оказывая минимальную социальную поддержку, человек будет свободен от маргинализации. Фактически, программы социальной поддержки еще больше приводят к несправедливости, ограничивая определенное поведение, так же как человек подчиняется другим учреждениям. Человек вынужден подчиняться новой системе правил, сталкиваясь с социальной стигмой и стереотипами со стороны доминирующей группы в обществе, что приводит к дальнейшей маргинализации и исключению людей (Young, 2000). Таким образом, положения о социальной политике и благосостоянии отражают доминирующие в обществе концепции, создавая и укрепляя категории людей и их потребности. Он игнорирует уникально-субъективную человеческую сущность, продолжая цикл доминирования (Wilson & Beresford, 2000).

В заключении можно сказать, что развитие социальной изоляции, которая понимается как отсутствие социальных связей «несет риск для здоровья эквивалентно выкуриванию до 15 сигарет день и быть алкоголиком» и как «более вредная чем не заниматься спортом и вдвое вреднее, чем ожирение». Необходимо сочетать структурные и субъективные подходы к социальной изоляции, с тем чтобы вывести исследование этого явления на новый уровень и, возможно, решить проблему социальной изоляции в современном обществе.

Литература

1. Альфонс, М., Джордж, П и Моффат, К. (2007). Переосмысление стандартов социальной работы в контексте глобализации: уроки Индии. Международная социальная работа.
2. Эпплбаум, Ричард П., Карр, Дебора, Дюнне, Митчелл, Гидденс, Энтони. «Введение в социологию седьмое издание» 2009 г.
3. Фергюсон, И., Лавалетт, М., и Уитмор, Э. (2005). Глобализация, глобальная справедливость и социальная работа. Лондон и Нью-Йорк:
4. Сьюпол, В. (2006). Глобально-локальная диалектика: вызовы африканской науке и социальной работе в постколониальном мире, Британский журнал социальной работы 36, стр. 419–434.
5. Покровский Н.Е. Универсум одиночества: социологические и психологические очерки / Н.Е. Покровский, Г.В. Иванченко. – М., 2008. – С. 11-12.

Dosymova Orazkul Zhumabaevna
Senior Lecturer, Department of Tourism and Service, Taraz State University named after M.Kh. Dulati
Amangeldieva Madina Talgatkyzy
2nd year student of the specialty «Tourism», Taraz State University named after M.Kh. Dulati

LIGHT STAR OF THE EAST-ABU NASR AL-FARABI

Al-Farabi was born in 870 in the Farab district, in the town of Vasij, at the confluence of the Arys river with the Syr Darya (the territory of modern Kazakhstan). He comes from the privileged strata of the Turks, as evidenced by the word «Tarkhan» in his full name Abu-Nasr Muhammad Ibn Muhammad Ibn Tarkhan Ibn Uzlag al-Farabi at-Turki.

Seeking to know the world, al-Farabi left his native place. According to some sources, he left in his youth, according to others – at the age of about forty years. Al-Farabi visited Baghdad, Harran, Cairo, Damascus, Aleppo and other cities of the Arab Caliphate.

One day, a close friend gave al-Farabi a large number of books for safekeeping, including many treatises by Aristotle.

Al-Farabi began leafing through these books in his leisure hours and became so interested in them that he gave up his position as Qadi. This incident allegedly played a decisive role in his fate, he became a great scientist. It is known that al-Farabi before coming to Baghdad knew the Turkic language and some others, but did not know Arabic. It should be noted that he spent a lot of time studying languages and in this he achieved amazing results at the end of his life he was fluent in more than seventy languages.

Baghdad was the center of attraction for intellectuals of that time. It was here that the famous school of translators worked, in which Nestorians played a significant role. They translated and commented on the works of Plato, Aristotle, Galen, and Euclid. There was a parallel process of mastering the cultural achievements of India. This work also stimulated independent creative activity. Al-Farabi's mentors in Baghdad were Johanna Ibn Hailan and the famous translator of ancient texts into Arabic, Abu Bishr Matta. According to Useibia, al-Farabi described Johann Ibn Hailan as a person who was introduced to the living tradition of passing the legacy of Aristotle from teacher to student through a number of generations. Abu Bishr Matta taught logic, but according to medieval sources, the student quickly surpassed the teacher. It is worth noting one circumstance from the years of al-Farabi's teaching in Baghdad: he got an opportunity to get acquainted with the «Second Analysis of Aristotle, which theologically minded Nestorians tried to cover up», because there developed theoretical and cognitive views that left no room for religious revelation.

While living in Baghdad, al-Farabi in a short time mastered the Arabic language and began to study various Sciences, primarily logic. At this time in Baghdad, the most popular thinker and philosopher-mentor was Abu-Bishr Matta Ben-Yunis. He was known not only in Baghdad, but probably in all the cultural centers of the Arab Caliphate as a major commentator on the logical legacy of Aristotle. The ranks of his students were filled by al-Farabi, who diligently wrote down from the words of Abu-Bishr Matta comments on the works of Aristotle on logic.

Soon Farabi became a famous scientist. In 941, he moved to Damascus, where he spent the rest of his life engaged in scientific work. In Damascus, Farabi completes the earlier «Treatise on the virtuous city». It is obvious that in the first years of life Farabi in Damascus was not easy. In literature, there are stories that he was forced to work as a garden watchman, and engaged in scientific activities only at night, by the light of a candle bought with money earned during the day. However, he soon finds a patron – the Haleb ruler Sayf al-Dawla Ali Hamdani (943-967), who patronized the foremost people of his time, in particular poets from various countries of the East, including Abu Firas, Abul Abbas an-Nami, Abul Faraj al-Wawa, Abul Fath Kushujim, an-Nashi, ar-Raffi, Ibn Nubata, ar-Raki, Abdullah Ibn Halawayhi, Abu-t-Tayib al-lugavi al-farisa et al. However, Farabi did not become a court scholar and did not move to Caleb, only came there from Damascus. In 949-950, Farabi visited Egypt.

There are two versions of the death of al-Farabi. According to the first version, he died of natural causes in Damascus; according to the second, he was killed by robbers on a trip to Askalan. It is also known that Farabi was buried without the participation of the clergy. At the same time, some Muslim authors try to show Farabi as a devout Muslim.

Al-Farabi's philosophical activity is multifaceted, and he was an encyclopedic scholar. This is evidenced by the titles of the works «Arguments of the Second teacher al-Farabi on the meaning of the word «intelligence», «What should precede the study of philosophy», «on the common views of two philosophers-the Divine Plato and Aristotle», «a Treatise on the views of the inhabitants of a virtuous city», etc.

The total number of works of the philosopher varies between 80 and 130. There are treatises consisting of 2-3 pages, but there are multi-volume ones. Al-Farabi sought to understand the construction of the world systematically. The beginning looks quite traditional – this is Allah. The middle is the hierarchy of being. A person is an individual who understands the world and acts in it. The end is the achievement of true happiness.

Al-Farabi solves the problem of the emergence of the world in the spirit of the neo-Platonists-by multiplying being, resulting in the appearance of the earth's elements-people, animals, plants, etc.

On the subject of philosophical investigation Farabi University cover almost all branches of medieval science. Together, they can be called an encyclopedia of knowledge of that time. As the content of individual treatises shows, Farabi was most interested in the theoretical side of various Sciences, their philosophical meaning. Considering even individual concrete Sciences of a particular scientific discipline, he approached them not as an empiricist, but as a theorist and philosopher.

Farabi wrote commentaries on almost all the works of Aristotle: «First analysis», «Second analysis», «on interpretation», «Topic», «Categories» – according to logic; to such natural science works as «Ethics», «Rhetoric», «Poetics», «Metaphysics», «Sophistry», etc. In addition, he prefixed comments to the «Almagest « of Ptolemy,» on the soul «of Alexander of Aphrodesia, to separate chapters of «Geometry» of Euclid,» Isagoga « of Porphyry, etc.

Writing commentaries on the works of Greek philosophers and writing various works about them is only the first stage of Farabi's scientific activity, reflecting a certain stage in the development of his philosophical interests. Most of Farabi's works are original both in subject matter and content, the result of independent research on topical issues of medieval socio-cultural thought. Their appearance, in our opinion, is connected with the second stage of his activity, with the period of his scientific maturity, the flourishing of creative independence and research abilities.

According to the content of the work of Abu-Nasr Farabi can be divided into the following groups:

- treatises on General philosophical problems, i.e. devoted to General properties, laws, and various categories;

- treatises on the philosophical aspects of human cognitive activity, i.e. on the forms, stages and methods of cognition;

- treatises on the principles, subject, content and themes of philosophy and various specific topics-treatises devoted to the study of quantitative, spatial and volumetric relations of matter, i.e. arithmetic, geometry, astronomy, music;

- treatises dealing with various properties of matter and its types, properties of inorganic nature, animals and the human body, i.e. works on natural Sciences: physics, chemistry, optics, medicine, biology, etc.;

- treatises on linguistics, poetics, rhetoric, and calligraphy;

- treatises on socio-political life, peculiarities of the social system, issues of public administration, morality and its categories, problems of education, i.e. works on state studies, politics, ethics, pedagogy, etc.

The problem of logic occupies an important place in Farabi's philosophical system. Logic, which requires strict consistency and proof of thought, in the eyes of supporters of scientific knowledge was the best method of finding and justifying the truth and was opposed to the religious-dogmatic method of Orthodox Islam.

Farabi was one of the first in medieval Arabic-language philosophy to consistently develop questions of logic, which made him widely known in the medieval near and Middle East, not only as the first, but also as the largest scholar of logic. His contemporaries respectfully referred to him as «al-muallimi as-Soni» – «the second teacher», and» manticus « – «logical».

Farabi's significant achievements in the field of logic have been repeatedly noted by researchers of his work. Thus, the author of the XIII century. al-Kifti pointed out that Farabi « commented on books on logic, explained the obscure in them, revealed their meaning, revealed the hidden. At the same time, he drew attention to what he left unresolved al-Kindi in the art of analysis and teaching the Sciences.». Al-Kifti emphasized that Farabi wrote a number of works on logic and reached the highest perfection in it.

In Farabi's interpretation, logic acts as an instrument of knowledge of things, a means of achieving truth, as a scientific method necessary for all branches of knowledge. «The art of logic». Farabi points out in the Introductory treatise on logic, «when applied to certain parts of philosophy, is an instrument by which one obtains a reliable knowledge of all that theoretical and practical art encompasses.» There is no longer a path to subhuman certainty in anything, to knowledge of anything without the art of logic.

No less valuable is Farabi's statement about the specific features of logic and grammar. His interpretation of the main properties and essences of language expressions, speech and thinking is confirmed by the provisions of modern science and indicate the depth of his ideas and scientific approach to the phenomena under study. He points out that grammar has a commonality with logic, but at the same time it differs, because

grammar gives rules for language expressions that are unique to the language of a given people, while logic gives rules for language expressions that are common to all languages. The same idea is more clearly expressed in *Ihso al – Ulum*: the Grammar of each language considers what is characteristic of the language of a given people and what it has in common for this language and for another language, but not because it is common, but because it is particularly inherent in their language.

Farabi's logic is one of the most developed parts of his philosophical system. Like Aristotle in ancient Greek philosophy, he was the first in the medieval «Muslim» East to give the most detailed and systematic description of the forms and principles of logical thinking. Many of Farabi's logical propositions have retained their significance to the present day, because in General, in the field of formal logic, in the field of describing the basic natural principles and forms of thinking, there have been few changes since the time of Aristotle.

References

1. Gafurov B. G., Kasymzhanov A. H. *al-Farabi in the history of culture*. Moscow, 1975.
2. Kubesov A. *Mathematical heritage of al-Farabi*. Alma-ATA: Nauka, 1974.
3. Nysanbayev A. N. *Development of Farabi studies in Kazakhstan: results, problems and prospects.* // *Questions of philosophy*. # 5. 2011. Pp. 119-129.
4. Khairullaev M. M. *Abu Nasr al-Farabi: 873-950. M.*, 1982.
5. Madkour J. *La place d'al-Farabi dans l'ecole philosophique musulmane*. P., 1934.
6. Habib Hassan Touma. *The Music of the Arabs*. Trans. Laurie Schwartz. Portland (Oregon): Amadeus Press, 1996.
7. Fakhry M. *Al-Farabi, Founder of islamic neoplatonism: His life, works, and influence*. Oxford: Oneworld Publications, 2002.
8. Marcinkowski C. *A Biographical note on Ibn Bajjah (Avempace) and an english translation of his Annotations to Al-Farabi's «Isagoge»*. *Iqbal Review*, 43, p. 83-99.
9. Reisman D. *Al-Farabi and the Philosophical Curriculum.* // Adamson P., Taylor R. *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge University Press, 2005.
10. Corbin, H. *History of Islamic Philosophy*. London: Keagan Paul Int., 1993.

УЧЕНИЕ ФАРАБИ О СИЛЛОГИЗМАХ

Выдающийся ученый всех времен является достойным продолжателем учения Аристотеля и сделал шаг вперед в понимании, как вопросов онтологии, так и проблем теории познания и логики. В таких работах как «Силлогизм», «Вводный трактат в логику», «О классификации наук», «Софистика. Риторика», «Введение, разделы по логике» он излагает последовательные идеи о силлогизмах.

Аль-Фараби утверждал, что помимо непосредственных умозаключений, составляющих выводы из одного суждения есть знание, которое выводится из двух суждений или положений, такое знание и есть вывод по силлогизму. Согласно Фараби «Силлогизм – это рассуждение, состоящее из вещей числом более одной, из которых при сочетании сущностью, а не акцидентально с необходимостью вытекает другая вещь» [1, с. 264].

Силлогизм по Фараби, во-первых, рассуждение или высказывание и, во-вторых, необходимый вывод из двух положений. Например «все люди – животные», «все животные ощущающие», следовательно «все люди- ощущающие» [2, с.272]. Таким образом, аль-Фараби делает вывод о том, что все люди – ощущающие вытекает из общепринятых положений: все люди животные и все животные ощущающие. Однако, данный вывод не может быть зависимым от конкретного применения силлогизма к той или иной области материальных объектов, а следует их формальных связей терминов в нем. Поэтому для Фараби данная по своему содержанию связь терминов не имеет большого значения: в основном, он оперирует буквенными обозначениями. Если например, в вышеизложенном силлогизме слово люди заменить буквой С, слово животное заменить буквой В, слово ощущающие заменить буквой А, то силлогизм становится «Все С суть В», «Все В суть А», следовательно, «все С суть А».

Силлогизм Фараби состоит из суждений называемые посылками и заключениями: например «А содержится во всех В» – первая посылка, «В содержится во всех С» вторая посылка, а заключение представляется следующим образом «А содержится во всех С». По Фараби и заключение составляет посылку. Все зависит от выполняемой тем или иным суждением функций «В той мере, в какой они вытекают из каких-то силлогизмов, они называются выводами, а в той мере, в какой они являются частями других силлогизмов, они называются посылками» [3, с.266]. Всякая посылка содержит в себе утверждение или отрицание чего-либо о чем-либо и, будучи элементом силлогизма, может быть либо общей, либо частной, либо неопределенной.

Фараби считает, что посылки в силлогизмах могут сочетаться по-разному, например сочетающиеся посылки могут быть общими, либо частными, либо неопределенными, а также общая посылка может сочетаться с частной, частная с неопределенной и т.д. Главными критериями данной количественной определенности посылок служат слова «все», «ни один», «некоторый», «не все». В том случае, когда посылка не имеет никакого количественного показателя – ни общего, ни частного, она называется неопределенной. Таким образом, эти мысли Фараби сочетаются с идеей Аристотеля.

Особое внимание Фараби уделяет в силлогизме логически переменным. Важно учитывать, тот факт, что у Аристотелевской силлогистике переменными считались субъекты и предикаты суждений-посылок. У Фараби логические переменные относятся не только к терминам, т.е. субъекту и предикату в суждениях посылках, но и являются источником целых высказываний. Принимая теорию переменных Аристотеля Фараби утверждает «... чтобы эти буквы алфавита являлись примерами, распространяющимися на все положения, обозначая части посылок в том или ином искусстве, чтобы не подумали, что то, что вытекает из их сочетаний, вытекает в силу тех материй, на которых указывают эти слова» [4, с.270]. Пример силлогизма по Фараби: «некоторые тела – люди», «все люди ощущающие», следовательно «некоторые тела ощущающие». В данном случае имеется ввиду один из модусов силлогистического умозаключения. Если представить термины буквами получится следующее умозаключение посредством переменных: некоторые С содержатся в В, все В содержатся в А. Следовательно, некоторые С содержатся в А. Таким образом, Фараби силлогистику развивает согласно аристотелевской формализации выводного знания.

Фараби в своей «Силлогистике» выдвигает мысль о том, что заключение состоит из двух исходных положений с необходимостью. Любое силлогическое построение в переменных или в конкретном содержании необходимо содержит слово «следовательно», которое указывает на то, что заключение или вывод обуславливается закономерностями связей между посылками. Таким образом, данное обстоятельство позволяет из принятых нами исходных положений вывести новое, знание, необходимым условием которого является то, что оба исходных положения находятся в определенной связи друг с другом. Фараби подчеркивает одну важную особенность такого умозаключения как взаимосвязь исходных положений и следующего из них заключения, истинность которого неизбежно следует, конечно, при соблюдении соответствующих правил силлогизма, из истинности посылок.

По мысли Фараби всякое суждение составляет или истину или ложь. Следовательно, признание одного положения обусловлено отрицанием другого. Это возможно только в том случае, когда недопустимое положение несовместимо с уже принятым нами, в этом и заключается основное содержание силлогистического умозаключения. Фараби говорит не зависит от «материи» силлогизма, а вытекает в силу логической необходимости. Силлогизм в понимании имеет форму: Если А содержится во всех В и В содержится во всех С, следовательно А содержится во всех С.

Таким образом, нужно отметить, что это силлогистическое умозаключение имеет формальный характер, так как оно ничего не говорит о той конкретной предметной области, к которой приложимы его переменные. Силлогизм в толковании Фараби представляет собой импликацию антецедентом которой являются две объединенные союзом «а» или «и» посылки, а консеквентом – заключение. В данном смысле силлогизм не есть набор не связанных друг с другом исходных положений и вывода, а составляет единое предложение, которое может быть или истинным, или ложным.

Интересно учение Фараби об умозаключении, которое основано на учении о категорическом силлогизме Аристотеля, определяемый им в духе стагиритовской импликации. Однако, эта теория имеет ряд силлогизмов неаристотелевского типа, интерпретации некоторых из них восходят к перипатетикам и стоикам. Также нужно отметить и то, что сформулированный в переменных категорический силлогизм в понимании Фараби представляет собой правило вывода. Например, поскольку «А содержится во всяком В» и «В содержится во всяком С» истинны, постольку мы должны признать истинность вывода «А содержится во всяком С». Категорический силлогизм Фараби называет силлогизмом через общее в посылках, то есть через средние термины.

Таким образом, средний термин, выступает в качестве понятия, связующего обе посылки, выполняет чисто логическую функцию, и в этом смысле средний термин есть «средство и причина» мысли чего-либо о подлежащем заключения. Так как любой правильный силлогизм, также и средний термин есть причина нашего познания заключения или причина наших знаний вообще, он содержит ответ на вопрос, «почему это есть это?», Согласно Фараби «Средний термин объединяет крайние термины, ибо он содержит ответ на вопрос почему это есть это?» [5, с.273]. Как утверждает Фараби силлогистическое умозаключение кроме среднего термина содержит, еще два термина, называемые крайними, или большим или меньшими терминами. Для Фараби большой крайний термин или первый термин – это предикат заключения, а меньший – крайний термин это субъект заключения.

В зависимости от наличия большого и меньшего терминов ал-Фараби в силлогизме различает большую и меньшую посылки. Если посылка содержит больший термин, то она называется большей посылкой, если посылка содержит меньший термин, то посылка представляет собой меньшую посылку силлогизма. Фараби считает, что та посылка, которая содержит предикат заключения, является большей. Когда же в посылке наличествует субъект заключения, то она именуется меньшей [6, с.273].

Следовательно, такое толкование большого и меньшего терминов и соответственно большей и меньшей посылок сохраняется и в современном содержании формальной логики.

В целом у Фараби силлогизм содержит три термина: больший, меньший и средний. Положение среднего термина дает возможность выявить структуру силлогистического умозаключения и определить тем самым его фигуру. «Средний термин расположен в двух сочетающихся посылках тройным образом: или он является предикатом обеих, либо субъектом обеих, либо предикатом одной и субъектом другой» [6, с.267]. Это соотносится с учением Аристотеля. Ибо когда в силлогизме средний термин является предикатом одной посылки и субъектом другой то здесь представляется первая фигура. Силлогизм в которых средний термин является предикатом обеих посылок, составляет вторую фигуру. Когда же средний термин является субъектом обеих посылок, то силлогизм составлен по третьей фигуре. Таким образом по предварительной характеристике, Фараби о трех фигурах категорического силлогизма можно сделать вывод о том, что наряду с условиями на них обращает главное внимание.

Таким образом, в учении о категорический силлогизме Фараби хотя и частично рассматривал их, отсутствует проблема модальных силлогизмов, и делает шаг вперед в сторону развития силлогизма восточной логики. Что касается порядка посылок в категорическом силлогизме, Фараби оригинально анализирует аристотелевскую мысль.

Литература

1. Аль-Фараби. Силлогизм//Логические трактаты. Алмата.1975, с264.
2. Тамже. с.272
3. Тамже.с.266
4. Тамже, с 279
5. Тамже, с.273
6. Тамже, с.267.
7. Тамже

ТЮРКСКИЙ ВКЛАД В МУСУЛЬМАНСКУЮ ФИЛОСОФИЮ

Уважаемые участники международной конференции! Мое выступление посвящено особенностям исламской философии и роли аль-Фараби в этих особенностях. Классическим образцом для оценки национальных или мировых философий обычно служит древнегреческая философия. Причины появления, пути и этапы исламской философии в сопоставлении с античной, иные. Античная философия возникает на некоем симбиозе научных знаний, мифов и языческих верований. Хотя первый крупный философ ислама ал-Кинди был и математик, астроном, физик, ученый-медик, он все же развил мировоззрение мутазилитов, опираясь на постулаты Корана, утверждая на основе гармонии разума и откровения божественное творение мира из ничего. При этом его собственное философское творчество сосредоточилось на работе со смыслами древнегреческих философов (Аристотеля), примененных к теоретическому обоснованию мусульманского вероисповедания.

Одновременно подключался к такому философствованию и среднеазиатский Восток. За три года до смерти арабского философа на территории современного Казахстана на свет появляется ал-Фараби, философ, ученый Востока тюркского происхождения (IX–X вв.), первый создатель арабской энциклопедии, автор комментариев к сочинениям Аристотеля, за что имел почетное прозвище «Второй учитель». Он заложил основы восточного перипатетизма. В XI веке мировую славу ученых заслужили выдающиеся предки узбеков Ибн Сина и аль-Бируни. Но у всех них теоретический путь один: как правило, мусульманские ученые становились философами, комментируя и обосновывая тексты Корана путем теоретического понятийного аппарата учений Платона и Аристотеля. Естественнонаучные исследования не легли в основу концепций исламских философов и метафизический этап, характерный Аристотелю и многим другим мыслителям античности для них остался неведом.

И это примечательная особенность мусульманской философии: многообразие исламских течений имело в основе этнические, идейные, политические и иные причины, но они никак не были логически детерминированы научными знаниями. Если метафизика Аристотеля выростала из его естественнонаучных представлений и изысканий как размышления о сути материи, бытия, субстанции, содержания и формы и т.п., то онтология арабских и многих других мусульманских философов не была детерминирована естествознанием. Но термин «Метафизика» имел, как известно, обрел значение всей «Философии», поскольку многие философы повторили этот творческий и эвристический путь Аристотеля в науке. Пифагор и Демокрит, Бэкон и Бруно, Декарт и Гоббс, Паскаль и Лейбниц, Кант и Гуссерль, Поппер и Кун и многие другие – философы с метафизическим прошлым. Конечно, нам известны видных философов: Вольтера, Дьюи, Фрейд, Камю, Ясперса, Шпенглера, Достоевского, Вебера и многих других видных мыслителей, у которых онтологические и метафизические проблемы не заняли особого места в творчестве. Но история философии породила десятки ее достаточно самостоятельных разделов, в которые они и вписываются – эстетика, этика, логика, социальная философия, философия и история религии, философская антропология, философия культуры и др. Большинство философов исламского мира относятся к этой категории.

Подавляющее большинство исламских философов, в том числе и те, которые имели неявную или обозначенную в произведениях онтологию, могут быть отнесены к разряду онтологов без метафизического прошлого. Даже последовательные перипатетики ограничивались приобщением к метафизике Аристотеля и ее признанием: тот же ал-Кинди, в своей онтологии «рассматривает пять «прасубстанций», или сущностей, вместо десяти категорий Аристотеля: материю, форму, движение, пространство и время». И это спустя более тысячи лет после своего учителя!

Некоторые из исламских последователей Аристотеля предприняли попытки трансформации онтологии Аристотеля, не входя в осмысления естественнонаучных проблем. Скажем, самый крупный ученый «золотого века» ислама Ибн Сина, несомненно проявлявший интерес к естествознанию своего времени и обладавший соответствующим оригинальными знаниями, создал теорию эманации, в которой не объяснялось, как Бог действует во всех вещах, отрицалась его способность создать множественность. Его Бог наделен атрибутами деистического и пантеистического плана. Он позаимствовал у неоплатонизма идеи эманации вещей из необходимого сущего, своеобразного акта творения, проистекания возможного бытия из бытийно-необходимого. Необходимо сущее не только «мыслит само себя», но оно есть мышление обо всех вещах, что собственно и есть проистекание бытия вещей. Ибн Сина в своих основных взглядах следует просто выводам Аристотеля, строившему свою онтологию на

закладываемых им традициях метафизики, в которой природа, бытие мира наполняется реальным содержанием в противовес онтологии Платона.

Ибн Сина был подвергнут критике ал-Газали за эту теорию – разумеется, не за отсутствие естественнонаучных обоснований. Скорее, эта критика была обусловлена противоречием онтологии Ибн Сина соответствующим взглядам ал-Газали, но то что у ней не было метафизического обоснования, очевидно творческой биографией среднеазиатского мыслителя.

Теперь о сути моего выступления, о той парадигмальной стратегии в исламской философии, которую предопределили аль-Фараби и др. мыслители тюркского происхождения. Если онтологические идеи арабской философии были заимствованы у Аристотеля и претерпели изменения в контексте адаптации к аятам и сурам Корана, то в среднеазиатском сегменте мусульманской философии, скажем, в онтологии аль-Фараби, исследователи фиксируют заимствованные из мировосприятия древних тюрков зачатки учения о бытии. Для них была характерна трехсоставная структура самопорождающегося мира: «вверху – голубое Небо, Тенгри; внизу – плотная Земля; а между ними – сын человеческий». Фиксируя у Фараби наряду с философскими традициями арабоязычного перипатетизма и неоплатонизма «тюркской мыслительной традиции и архетипов древнетюркской ментальности», надо иметь в виду, что «ранними религиозными учениями тюркского народа» выступают тенгрианство и шаманизм, которым «присущи такие черты, как космоцентризм, открытость, благоговение перед природой, гуманизм, высокий этический заряд и др. Многие позитивные элементы тенгрианства, шаманизма, трансформировавшись, дошли до наших времен».

Однако нужно признать, что на онтологию и гносеологию аль-Фараби и других тюркских мыслителей повлияли архетипы весьма примитивной естественнонаучной картины мира, значительно уступающей натурфилософской, существовавшей у древних греков 1,5-2 тыс. лет назад до Фараби. Монотеистическое тенгрианство не содержало даже зачатков какой-либо отдифференцированной онтологии, гносеологии, антропологии. Может потому, не имея себе равных в арабской философии того периода по тщательности изучения наследия Аристотеля, в том числе его метафизики, рассматривая проблемы сущего, сущности, существования как предметов метафизики, аль-Фараби вряд ли мог обогатить онтологические универсалии – бытие, мир, время, пространство и др. смысловыми аналогами космогонии тенгрианства.

Тем не менее тюркское теоретическое мусульманство положило начало качественно иной, нежели у арабов, парадигмальной стратегии. Отмечая у того же аль-Фараби элементов «тюркской мыслительной традиции и архетипов древнетюркской ментальности», роль этих элементов, на мой взгляд, прослеживаются в формировании суфизма как философского направления. Исследователи считают, что «верования кочевников, тенгрианство и шаманизм, митраизм и зороастризм, выросли на одной и той же почве, выросли из единого идейного фонда». Этот фонд в той или иной мере имел уже мировые отголоски. Мощные волны аскетического кочевого образа жизни, интегрированные в номадическом мышлении, гармонично сочетавшем в тенгрианстве элементы сибирского шаманизма, митраизма, зороастризма, подкрепленные духом буддизма, за многие века достигли ближневосточные центры ислама в период его расцвета, оформились в достаточно стройное суфийское философское учение на основе ключевых концептуальных установок мусульманства. Это учение стало специфической теоретической формой познавательной культуры, сочетавшей в себе как гносеологические, так и этические идеи самосовершенствования человека. Его культурно-практическое воплощение осуществлялось в многочисленных тарикатах и школах, большинство из которых имело также центральноазиатское происхождение. Они получили распространение и на Кавказе, в моем родном Дагестане, в частности с XIX века суфизм здесь закрепился в виде наиболее влиятельного тариката, родоначальником которого был Бахауддин Накшбанди, известный проповедник суфизма в Бухаре в XIV веке.

Тюркское мусульманство оказало гармонизирующее влияние на единство в многообразии философских направлений в исламе, в частности, значительно усилив роль суфизма в исламской философии. Позже перипатетики арабского Запада (ибн-Туфейл, ибн ал-Араби, ибн Рушд) дали собственную транскрипцию онтологии Аристотеля, что усилило фундаментальные основания суфийской парадигмальной стратегии в исламской философии. Выдающийся систематизатор философии суфизма, придавший ей целостность и логически системное единство, исламский богослов из Андалузии Ибн аль-Араби под Богом понимал целостный мир и последовательно обосновывал вуджудизм: в мире нет ничего, кроме высшего Единого, проявляющегося во многом. Бытие не только едино, но и единственно. Чистое бытие переходит по триадической системе от постижения только умом или интеллектуальной интуицией – интеллигибельного единого к феноменальному многому, а в концепции совершенного человека триадический ритм мирового процесса представлен как отчуждение Логоса в Космос, а затем как снятие своего отчуждения и возвращение к себе в форме гностика. В Человеке-Логосе, который в онтологическом аспекте есть Универсальная реальность, вся множественность феноменального бытия

неотдифференцирована, она является первой эпифанией, явлением Абсолюта. Такое понимание Бога, в традиции и христианской мистики и, на наш взгляд, есть панентеизм (промежуточное учение между теизмом и пантеизмом), утверждающий, что Вселенная покоится в Боге, а мир есть способ проявления Бога. Здесь принципиально то, что пантеизм отступает от теизма как религиозного мировоззрения, признающего бесконечность божественной личности, сотворившей мир в свободном акте воли и в последующем управляющей этим миром.

Традиционалистский ислам, тот же арабский суннизм, безусловно, отделяет Аллаха от материального мира, тогда как в мистическом исламе Бог пронизывает своим существом все бытие. Но в суфизме одна тонкость: не Аллах – в каждой вещи, не Он – каждая вещь. Это было бы натуралистическим пантеизмом (Бруно, Спиноза), когда обнаруживают Бога в материи. Основная онтологическая доктрина суфизма «вахдат ал-вуджуд» была, еще раз подчеркнем, панентеизмом – мистическим пантеизмом, и считала, что все вещи находятся в Аллахе. Именно это направление пантеистического учения было развито философией суфизма. Впоследствии сторонники европейского пантеизма – М. Экхарт, Н. Кузанский, Я. Беме и другие мыслители также усматривали не Бога в природе, а природу в Боге.

Мы далеки в данной статье от попыток выводить панентеизм из архетипов тенгрианства – подобная работа, быть может, посильна востоковедам и фарабиеведам. Казахские коллеги и сотрудники Центра аль-Фараби КазНУ им. аль-Фараби ныне вооружены новыми подходами и методами исследования, и если идеи статьи расширят поле их научного интереса можно ожидать определенных здесь результатов. В отличие от онтологических вопросов гносеологические и эпистемологические выводы мне представляются более или менее очевидными. Тюркское теоретическое мусульманство расширяет рассудочную познавательную культуру арабского ислама до мистических, бессознательных, иррациональных способностей человека, что предстает как основной вклад суфизма в исламскую философию. О методологическом вкладе суфизма в эту философию и вообще в философию – отдельный разговор. Несомненное тюркское происхождение имеет и этическая идея совершенного человека, органично совмещенная с гносеологией суфизма.

Для установления парадигмальных особенностей исламской философии принципиально и то, что в шиизме и суфизме рациональным наукам в теологическом образовании уделялось больше внимания, нежели в суннизме, особенно, чем в учебных заведениях арабских стран. Конечно, и калам, и логика, и алгебра, и геометрия, и астрономия и другие естественные науки были в большинстве учебных заведениях, но после работы «Опровержение философов» крупнейшего авторитета ислама, философа и богослова Абу Хамид аль-Газали, который основательно вникнул в проблему соотношения разума и веры, резко выступал против рационалистических концепций мутазилитов, значение этих дисциплин и философии пошло на убыль. Авторитет Аль-Газали сблизил суфизм с ортодоксальным исламом, что способствовало не только реабилитации иррационального в познании, но и рационалистических доминантов творчества аль-Фараби, Ибн Сина, Сухраверди и др. Философско-рационалистические традиции в исламском образовании были сохранены и развиты в шиизме и суфизме – в неарабской ветви исламской философии тюрко-персидского происхождения, поддержаны развитием в этом регионе мусульманской астрономии, математики, медицины...

В астрономической обсерватории ат-Туси в Иране более 100 ученых продолжили дело Птолемея, изложенное в его труде под арабским названием «Альмагест», они составили небесную механику, продолжили 900-летние астрономические наблюдения, а упомянутый ученый обосновал тригонометрию. Среднеазиатские математики пользовались «Началами» Евклида, совершенствовали индийскую десятичную систему счисления добавлением цифры ноль, математик аль-Хорезми переработал арифметику, положил начало алгебре, вычислил число Пи до 16-го знака. В регионе решали алгебраические уравнения четвертых степеней, определили сумму четвертых степеней натурального ряда – и все это значительно раньше европейцев.

В XV веке правитель Мавераннахра Улугбек построил обсерваторию, главным инструментом которой был стенной квадрант с радиусом 40 метров и с рабочей частью от 20° до 80°, которому не было равных в мире. Сотрудниками Улугбека был составлен Гурганский зидж – каталог звездного неба, в котором были описаны 1018 звезд. Там же была определена длина звездного года: 365 дней, 6 часов, 10 минут, 8 секунд (с погрешностью + 58 секунд) и наклон оси Земли: 23,52 градусов (наиболее точное измерение).

Несмотря на все смысловые, тактические и парадигмальные перипетии, ислам сумел полностью сохранить свою уникальность и целостность, наращивая и развивая усилиями многих народов и культур основной философско-религиозный потенциал в вопросах решения проблем мироздания, человека и Бога. И араб аль-Кинди, и тюрк аль-Фараби, и перс аль-Газали, и многие другие внесли солидный в масштабе всего человечества универсальный философско-мировоззренческий вклад в теоретический понятийный аппарат единого в своем многообразии ислама.

ӘЛ-ФАРАБИДІҢ ҰЛЫ ДАЛА ОЙШЫЛДАРЫМЕН ҮНДЕСТІГІ (ДҮНИЕТАНЫМДЫҚ АСПЕКТІЛЕРІ)

Қазіргі өркениеттер қақтығысы заманында әрбір ұлттық мәдениет өзінің терең тарихи тамырларына, бастауларына назар аударып, содан сусындауға ұмытылуда. Бұл әрекеттің қисындылығына күмән келтіруге болмайды. Өйткені өзінің рухани, тарихи, мәдени мұраларын, құндылықтарын қадірлеген, қастерлеген ұлт қана тарих сахнасында мықты және сыйлы бола алады. Мәдени құбылыстарға көзқамандық, немесе, маргиналдық тұрғыдан қараушылық қоғамдағы рухани дағдарыстың тереңдеп кеткенін білдіреді, ол этикалық болмыстағы келеңсіз процестерден хабардар етеді. Соңғы жылдары Қазақстан мемлекеті «Мәдени мұра» бағдарламасы аясында тарих қойнауында қордаланған рухани мұраларымызды жинастыру мен жандандыру бағытында бетбұрыстар жасады.

Өмірі мен ғылым саласындағы қызметі «Мұсылмандық Шығыста ғылым болған жоқ» деген келте тұжырымды жоққа шығаратын, бүкіл Мұсылмандық Шығысқа ортақ тұлға белгілі ойшыл – философ Әл – Фараби (870-950 ж.) шығармашылығының жан – жақты зерттеле бастауы соның нәтижесі.

Әл – Фарабидің бір өзі бір ғылым ордасы іспетті іс тындырған, өзінен кейінгі келетін ұрпаққа орасан зор ғылыми, рухани – философиялық мұра қалдырған, өмірдің сан қырлы саласынан хабардар болған, оған биік деңгейлі тұжырымдар келтіре білген ғұлама – ойшыл. Оның философия мен логика, музыка мен математика, саясат пен этика және тағы басқа салаларындағы 160-тан астам трактаттары терең философиялық жүйеліліктен тұрады және ғылыми ізденіс тұрғысынан алғанда іргелі сипатқа ие.

Кезінде неміс философы Гегель: «ақиқат өтіп кеткен нәрсе емес» деп жазған болатын. Осы тұрғыдан алғанда Әл-Фарабидің және басқа ойшылдардың идеялары қазіргі философиялық сұхбатқа өзінің маңыздылығы мен өзектілігін жоғалтпай қатыса алады. Сонымен бірге Әл-Фараби ежелгі Батыстық Антика мен Шығыстық Ренессанс арасындағы философиялық сұхбатты негіздеу мен іске асыру міндеттерін шешкен ортағасырлық Шығыс ойшылы екенін де айта кеткеніміз жөн.

Кейбір Европалық ойшылдар жеткілікті түсінбеген Әл-Фарабидің түсіндірмелері «қайта қалпына келтіру» ғана емес еді, ол әртүрлі мәдениеттер арасында сұхбаттық қатынастарды орнату болатын және бұл тәжірибе кезінде сәтті болды, кейін жаңа дәуірдің көптеген сұрақтарына жауаптар табуға көмектесіп, ежелгі даналық қайта жаңғырды және заманына қарай жаңаша сөйлей бастады. Сөйтіп, Әл-Фараби өзінің бай шығармашылығымен үшінші мыңжылдықта да өзекті болып отырған позициялардың тек бірлігін қуаттайтын ғана емес, олардың айырмашылығын да мойындайтын герменевтикалық мәдени сұхбат идеясын тұжырымдады және рухани мәдени дәстүр жалғастығын негіздеп, ғасырлар бойы жалғасқан ғақылиятты ой кешу үрдістерінің ұлт (этнос) жоғалмай жалғаса беретіндігін өз шығармашылығымен көрсетіп берді.

Кез-келген ұлттың мәдениетінің, халық әдебиетінің дәстүр жалғастығы сол қоғамдағы рухани – тарихи жалғастықтың құрамдас бөлігі болып табылады. Ал рухани тарихи жалғастық дегеніміз ең алдымен, ақыл-парасат жалғастығы, шығармашылық үндестігі. Қазақ халқы өз алдына дербес Тәуелсіз мемлекет болып, қоғамдық ой-сананы қайта құрып жатқан қазіргі жаһандану дәуірінде бізге ғасырлар қойнауынан жеткен рухани мұраларымызды өзара ықпалдастық пен тарихи сабақтастық тұрғысынан қарастырудың маңызы өте зор. Бұл тұрғыдан алғанда Әл-Фарабидің өз ой-пікірлерінің өзара ғылыми үндестігі мен мазмұндық ықпалдастығын ерекше атағанымыз жөн.

Ақыл-парасат жалғастығының ерекше көріністерінің бірі – Әл-Фараби мұраларының өзінен кейінгі дәуірлердегі ойшыл ағартушылардың, ауыз әдебиетінің ірі өкілдерінің идеяларымен үндестік табуы. Ұлы Дала ойшылдарының негізгі идеяларының өзара түйісіп, бір-бірімен сабақтасатын тұсы адамшылық, адамгершілік және ізгілік принциптеріне негізделген. Бұл идеяларды Орхон-Енисей жазбаларынан да, Қорқыттың аңыздарынан да, Әл-Фараби, Ж.Баласағұн, М.Қашқари шығармаларының мазмұндарынан да, олардан кейін өмір сүрген Шығыс ойшылдарының, жыраулардың, қазақтың белгілі ағартушыларының, Алаш қайраткерлерінің еңбектерінен де табуға болады. Сондықтан Әл-Фарабидің идеяларының кейінгі дәуірлердегі ойшылдардың көзқарастарымен үндестігін қарастырғанда жоғарыда аталған этикалық принциптерге назар аударуымыз керек.

Әл-Фарабидің философиялық, әлеуметтік-этикалық ой-тұжырымдарының өзінен кейінгі дәуірлердегі ойшылдардан жалғастығын тапқанын Абай шығармаларынан көреміз. Әл-Фараби өзінің «Интеллект сөзінің мағынасы жайында» пайымдамасында адамның ақыл-парасат мүмкіндігіне жан-жақты талдау жасай келіп, «потенциалды интеллект», «актуальды интеллект», «жүре келе дарыған интеллект», «әрекетшіл интеллект» сияқты философиялық категорияларды жеке – жеке талдайды. Әл-Фарабидің интеллект жөніндегі осы философиялық ой-тұжырымы қазақ қауымының жаңа тарихи жағдайында Абай шығармаларында жалғастық тапқан. Абай өзінің «Он тоғызыншы сөзінде»: «Адам

ата-анадан туғанда есті болмайды: естіп, көріп, ұстап, татып ескерсе дүниедегі жақсы – жаманды танидыдағы, сондайдан білгені, көргені көп болған адам білімді болады. Естілердің айтқан сөздерін ескеріп жүрген кісі, өзі де есті болады. Әрбір естілік жеке өзі іске жарамайды. Сол естілерден естіп, білген жақсы нәрселерді ескерсе, жаман дегеннен сақтанса, сонда іске жарайды, сонда адам десе болады», – деп жазады [1,114 б.].

Сондай-ақ, Әл-Фарабидің ғылым-білімді меңгерудегі интеллект рөлі жайындағы философиялық тұжырымын Абай ары қарай мейлінше айқындай түскен. Абай өз ойын: «ғылым-білімді әуел бастан бала өзі ізденіп таппайды. Басында зорлықпен яки алдаумен үйір қылу керек, үйрене келе өзі іздегендей болғанша. Қашан бір бала ғылым, білімді махаббатпен көксерлік болса, сонда ғана оның аты адам болады», – деп тұжырымдайды. Әл-Фарабидің жоғарыда аталған еңбегіндегі «жан қуаты» жөніндегі ұғым түсініктерінің Абайдың көптеген қара сөздерінде (1, 7, 17, 27, 38, 43-сөздер) кездесуі кездейсоқтық емес.

Әл-Фараби өзінің «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» атты философиялық трактатында «Қайрат», «Ақыл» және «Жүрек» сияқты ұғымдарға түсінік бере келіп: «Жүрек – басты мүше, мұны тәннің ешқандай басқа мүшесі билемейді. Бұдан кейін ми келеді. Бұл да басты мүше, бірақ мұның үстемдігі бірінші емес», – дейді [2,289 б.]. Әл-Фарабидің «Қайрат», «Ақыл», және «Жүрек» жөніндегі осы философиялық тұжырымы Абайдың «Он жетінші сөзінде» өзінің логикалық жалғастығын тапқан. Абайдың басты ерекшелігі Әл-Фарабидің жоғарыда айтылған пікірін өз заманына, оқырманының ұғымына лайықтап жеткізуінде. Абай «Осы үшеуінің басынды қосып, бәрін де «Жүрекке» билетеді, оған төрелікті ғылым атымен айтады. Әл-Фарабидің «қайрат», «ақыл» және «жүрек» жайындағы философиялық ой-пікірлеріне Абай өзінің «Әсемпаз болма әрнеге» атты өлеңінде де қайта оралып «толық адам» [3,137 б.] концепциясын ұсынып, «нұрлы ақылдың» өкілі деп танытады. Ал, Абайдың «нұрлы ақыл» жайындағы тұжырымының қайнар-бастаулары Әл-Фарабидің интеллект туралы ілімінде жатқанын аңғару қиын емес.

Әл-Фарабидің «Қайырымды қаланың тұрғындарының көзқарастар жайындағы» ойларымен Ж. Баласағұнның адамгершілікті, имандылықты насихаттайтын саяси-философиялық идеялары ұқсас. Бұл еңбек өз уақытында Қытай, Үндістан, Араб, Парсы ғұламалары тарапынан жоғары бағаға ие болған. Моральдық-этикалық мәселелерді көтеретін Ж.Баласағұнның «Құтты білік» дастаны мемлекетті басқару әдістерін адамгершілік принциптерін, қоғамдық-саяси мәні бар түрлі ережелер мен заңдарды, әдет-ғұрыптар нормасын қамтыған, энциклопедиялық дәрежеде жазылған көркем туынды болып табылады. Дастанның басты идеялары төрт принципке негізделіп жазылған: 1) мемлекетті дұрыс басқару үшін әділ заңның болуы; 2) бақ-дәулеттің басқа қонуы; 3) ақыл-парасаттың қоғамдық рөлі; 4) қанағатшылдық мәселесі. Осы принциптерді ұстанған еңбектің негізі әділдік (Күнтолды), бақыт (Айтолды), ақыл (Ойтолды), молшылық (Жетелеуші) сияқты кейіпкерлердің сұхбаты іспеттес жүргізіледі [4, 181- 182 бб.].

Әл-Фарабидің «Бақыт жолын сілтеу», «Бақытқа жету жолдары», «Азаматтық саясат», «Мемлекеттік қайраткерлердің нақыл сөздері» сияқты өзінің әлеуметтік-этикалық көзқарастарын білдіретін зерттеулері де баршылық. Ол бақытты құтпен байланыстырылады. Құт – өмір, тіршілік, құнарлылық көзі, игіліктің, табыс пен бақыттың басы. Бақыт – өз басың үшін көксейтін игілік.

«Құт» – адамшылық өлшемі, мысалы, имандылығы, кісілігі, тәубасы бар адам «құтты адам» болып есептеледі. Қазақтардың дәстүрлі дүниетанымының семантикалық дінгегі – «құт» ұғымы. Оны «өмірлік күш», «өркендеу басы», «өмір потенциясы», сонымен қатар байлықпен байланысты «бақыт», «игілік», «үлес», «тағдыр» деген ұғымдармен сәйкестендіруге болады. Бұл ұғым онтологияны, антропологияны және әлеуметтік философияны біртұтас етіп біріктіреді [Қараңыз: 5, 4-5 бб.]. «Құт-берке» «құтты қоныс», «құтты іс», «құтты қадам» немесе «құты қашқан ел» деген сөз тіркестерін кездестіруге болады. Немесе, қазақ «қонақ келсе құт келер» дейді. Бұндағы «Құт» ұғымының басты ерекшелігі оның әмбебаптығы және адам болмысының белгілі бір қасиетінің көрінуі. Құт ұғымы өмірлік күшті алға ұмтылдырады.

Әл-Фарабидің бақыт, құт туралы ой – пікірлері кейінгі ақын-жыраулардың шығармашылықтарында адамгершілігі өте күшті, жомарт, ақкөңіл, парасатты, қарапайым, адал адам ғана бақытты бола алады деген түсінікпен жалғастығын тапқан, ал пасық, өркөкірек, сараң адамның бақытты болуы мүмкін емес. Ақын-жыраулар табиғат пен қоғамдағы жақсы-жаман құбылыстарға тоқталып, терең философиялық ой туғызады. Мысалы, Шал ақынның:

Жамандар өзін-өзі зорға балар, Бір өзінен басқаны төмен санар

Жақсылар ағын судай, асқар таудай, Жаймалап қайда жақсы орын алар [6, 12 б.] –

деген жырында жақсылықты мақтап, дәріптейді, жамандықты сөгіп, елге жиіркенішті етіп көрсетеді. Бұл дәстүр көне түркі этностарының халықтық шығармаларынан кең орын алған.

Қазақ хандығы дәуірінде қоғамның басты әлеуметтік мәселелерінің бірі жер-су, жайлы қоныс, жылы қыстау мен шаруашылық өнімдерін ел мүддесіне сай қамтамасыз ету сол арқылы ел – халықтың жағдайын жақсарту, арманға, бақытқа жету болды. Осы ерекшеліктер жыраулар дүниетанымына әсерлі ықпалын тигізеді. Сондықтан жыраулар жер ана мен адам өмірін бір-бірімен байланыстыра қарайды. Адам өзі өмір сүріп отырған жердің бағасын, құнын білуі, өмірдің өткінші екендігін, өлген соң да жерге қайтып

келетінін сезінуі, бірақ оған дейін әркім өз арман-мүддесін орындауы, Әл-Фарабише айтсақ бірлесе отырып бақытқа ұмтылуы керек. Оның ерекше мысалдарының бірі Асан қайғы шығармашылығы, Асан қайғы қой үстіне бозторғай жұмыртқалаған заманды аңсап, жиһан кезіп «Жер ұйықты» іздеп кетеді.

Адам мен қоғам арақатынасын еркіндік, теңдік, бірлік, әділеттілік, парыз, достық, отбасы, билік, азамат ұғымдарының мазмұны кейінгі ғасырларда заман ыңғайы мен талабына қарай Әл-Фараби заманымен салыстырғанда өзгерді, күрделенді. Олар Қазақ жырауларының шығармаларынан көрініс берді. Шалкиіз жыраудың пайымдауынша адамның адамдық қасиеті оның ата тегінде, қоғамдағы орнында ғана емес, жеке басының жақсы не жамандығында. Туған еліне қайырлы, ағайынына мейірлі, досына адал, дұшпанына қатал адам Азамат атына лайық болады.

Жыраулар өз толғауларында адам және қоғам жайлы, тіршілікте болып жатқан өзгерістер, оның мән-мағынасы жөніндегі түсініктерін баяндайды. Өздері өмір сүрген жаугершілік заман талабына сай ғұмыр кешкен, кейде тіпті батыр, қолбасы да болған жыраулар ерлік сарынды отаншыл жырлар туғызады. Адам мен қоғам жыраулар үшін мызғымас бірлікте Әл-Фараби айтқан, адамның қоғамға қатынасы, адамдардың қоршаған ортаны, қоғамды тануы, оны адамның өз игілігіне жаратуы, оның қасиетін қастерлей білуі олардың жырларында анық көрінеді. Мысалы, Асан қайғы:

Көлде жүзген қоңыр қаз
Қыр қадірін не білсін,
Қырда жүрген дуадақ,
Су қадірін не білсін!
Ауылдағы жамандар
Ел қадірін не білсін!
Көшіп-қонып көрмеген
Жер қадірін не білсін! – [6, 28 б.]

– деп, өзінің әлеуметтік ортасынан, қоғам тірлігінен хабарсыз болудың парасатты адамға тән емес характер екенін сынға алады.

Адам қоғамда ғана, қоғам мүшелерімен жан-жақты қарым-қатынаста ғана өз елінің игілігіне өзінің аздап та болса үлесін қосу үшін пайдалы істер атқара жүріп жетіле алады. Әл-Фараби «Қарапайым қала тұрғындарының көзқарастары жайындағы трактатында» әрбір адам өз тіршілігінде ең жоғары кемелділік дәрежесіне жету үшін қандай да бір адам қауымын қажет етеді, осының негізінде адам қоғамы пайда болады дейді. «Адамдар бірлестігі шынайы бақытқа жеткізетін істерге өзара көмектесу мақсатын қойған қала – Қайырымды қала болып табылады, ал адамдары бақытқа жету мақсатымен бір-біріне көмектесіп отыратын қоғам – Қайырымды қоғам. Барлық қалалары бақытқа жету мақсатымен бір-біріне көмектесіп отыратын халық – Қайырымды халық. Егер халықтар бақытқа жету мақсатымен бір-біріне көмектесіп отыратын болса, бүкіл жер жүзі осылайша қайырымды болмақ» [2, 322-324 бб.].

Адам қоғамда өндірістік, қоғамдық, отбасылық қатынастармен байланыста бір ұжымда өмір сүреді. Өзі өмір сүрген қоғамдық ұжымның, тұлғаның әр адамның өзара қатынас мәселесі адамдарды барлық кезінде ойландырады. Себебі тарихты белгісіз күштер емес, адамдар жасайды, тарихты тек жасап қана қоймайды өз өмірі жайлы, оның қуанышы, қайғысы, қиындықтары жайлы ойлана да біледі, қоршаған ортасын өз мүмкіндігінше, тәрбиесіне, жасына сай қабылдай біледі. Жалпы мен жекенің қатынасы диалектикалық өзара байланысты көрсететіндей қоғам мен жеке адам да бірыңғай біртұтас бірлікте болғанда ғана нәтижелі өмір сүреді. Дана Абайдың: «біріңді қазақ бірің дос көрмесең істің бәрі бос» – деуі де содан болса керек.

Күллі әлем біздің көз алдымызда өзгеруде. Ендеше біз де өзгеруіміз керек. Осы өзгеріс барысында жаңа заманның жағымды жақтарын бойға сіңіруіміз аса қажет. Алайда, өзгерістер тұсында біз ұлттық кодымыздан ажырамай, оны сақтай отырып даму қажеттігін де терең ұғына білгеніміз абзал. Ендеше, біз жаңғыра отырып, соның негізі болып табылатын тарихи жадымыз бен ұлттық – рухани дәстүрімізге немқұрайлы қарай алмаймыз. Керісінше, біздің рухани жаңғыруымыз ұлттың рухани тамырынан нәр алуы керек. Осы тұрғыдан алғанда ғасырлар қойнауынан бізге жеткен бірімен – бірі жалғаса тұтасқан, сабақтасып жатқан бабалар үні, бабалар сөзі – біздің рухани мәдениетіміздің басты бөлігі. Біз мақаламызда осы үндестікті Әл – Фараби шығармашылығы арқылы көрсету бағытында ізденістер жүргіздік.

Әдебиеттер

1. Абай. Екі томдық шығармалар жинағы // Аудармалар мен қара сөздер. – Алматы: Жазушы, 1986. – Т.2. – 200 б.
2. Әл-Фараби. Философиялық трактаттар. – Алматы: Ғылым, 1973. – 445 б.
3. Абай. Өлеңдер. – Алматы: Жазушы, 1976. – 240 б.
4. Құтты білік // Көне түрк тілінен аударған, алғы сөзі мен түсініктерін жазған А.Егеубай – А: Өлке, 2006 – 622 б.
5. Нысанбаев Ә.Н. Қазақ философиясының бүгінгі мен ертегі // «Қазақ әдебиеті» газеті. – №5, 01.02.2002 ж.
6. Бес ғасыр жырлайды: XV ғасырдан XX ғасырдың бас кезіне дейінгі қазақ ақын-жырауларының шығармалары. Үш томдық. (Құрастырғандар М.Мағауин, М.Байділдаев) – Алматы: Жазушы, 1984. – Т. I. – 256 б.

ЭЛДИК ИСКУССТВОНУН АКСИОЛОГИЯСЫ

Учурдагы тарыхый мезгилдин мүнөзү аксиологиялык ченемдерди түп-тамырынан кайрадан баалоо, тагыраак айтканда, чөйрөгө карата мамиле индивиддин жашоо максаттары жөнүндөгү проблемаларды кайрадан карап чыгуу маселесин алдыңкы орунга койду. Аны менен катар эле азыркы философияда цивилизациянын кризисинин терең булактары катары болгон керектөөчүлүк, тоталитардык идеология, табиятка карата утилитардык мамиле, агрессивдүү согуштар сыяктуу асоциалдык кубулуштарга жана антибаалуулуктарга терең көңүл бурулууда.

Кооздук, трагедиялык, комедиялык сыяктуу категориялардын мааниси бүгүнкү күндө да төмөндөгөн жок. Тескерисинче, эстетиканын чөйрөсүнүн кеңейиши менен аталган категориялардын практикалык мааниси артат. Демек, эстетиканы дүйнөгө болгон көз караштык жана философиялык предмет катары кароого толук негиздеме бар.

Моралдык жактан жетиле элек инсан көркөм тасмалардагы терс каармандардын кылык-жоруктарын көрүү аркылуу өзүнүн реалдуу жашоосунда терс таасир берүүчү көрүнүштөрдү жасашы мүмкүн. Терс көрүнүштөгү каарманды кумир катары бийик тутуу жана анын жасаган кылык-жоруктарын жасоо идеялык-адеп-ахлаксыз көрүнүштөргө алып келет. Чындыгында, искусствонун тигил же бул чыгармасын аморалдык деп айтуу кыйын, андагы ар бир көрүнүш талаш-тартышты жаратат. Искусстводо аморалдык иш-аракеттерди сүрөттөө анча деле мааниге ээ эмес, анда автордун көз карашы, мотиви, моралдык принциптери, адеп-ахлактык маданияты зор кызыгууну пайда кылат.

Моралдык баалуулуктардын маңызын түшүнүү жөнүндөгү маселе конкреттүү-тарыхый түрдө чечилет, башкача айтканда, баалуулуктар индивиддин жана коомдун жашоо ишмердүүлүгүнүн реалдуу шарттарынын негизинде пайда болуп, өнүгөт, алар – абсолюттуу, түбөлүк же өзгөрүлбөс эмес, баалуулуктар моралдык аң-сезимдин өнүгүшү жана өзгөрүшү менен биргеликте өзгөрүп, салыштырмалуу мүнөзгө ээ. Ошону менен биргези калык категориялардын бардыгы, айрыкча жакшылык-жамандык түшүнүктөрү арубак искусствонун имманенттүү мазмунунун борборунда болуп келгендигин белгилөө зарыл.

Искусствонун негизги функцияларына тарбиялык, таанып-билүүчүлүк жана эстетикалык функциялар кирет. Алардын ичинен искусствонун тарбиялык функциясы социумдун жашоосунда негизги орунду ээлейт. Мында тарбиялык функциясына салыштырмалуу таанып-билүүчүлүк жана эстетикалык функциялары экинчи мүнөздө каралат, алардын баарынын үстүнөн гумандуулук функциясы жогору турат [105, 37 б.].

Искусство адамдын ички дүйнөсүн жана психикасын өзгөртүүчү күчкө ээ. Көркөм өнөрдүн негизги функциясы – инсанга карата адамгерчиликтүү мамиле жасоону үйрөтүү. Коомдук аң-сезимдин аталган формасын индивиддин руханий субстанциясынын пайда болушун жана ички болмушун издөө каражаты болуп эсептелет.

Каралып жаткан кубулуш коомдук турмуштун бардык чөйрөлөрүн камтып, маанилүү функцияларды аткарат: мисалы, коомдук түзүүчү функция, искусствонун бардык формалары ишмердүүлүк катары коомдук кайра түзүүчү таасирге ээ. Искусство агартуу, билим берүү каражаты иретинде бааланат. Коомдук аң-сезимдин бул формасында камтылган таанып-билүүчүлүк маалымат эбегейсиз, ал биздин дүйнө жөнүндөгү билимдерибизди толуктайт. Искусство – дүйнөнү таанып-билүүнүн, инсандын өзүн аңдап-сезүүсүнүн каражаты, ошону менен катар эле көркөм өнөр коммуникациялык милдеттерди аткарат.

Коомдук аң-сезимдин башка формаларынын тарбиялык таасир тийгизүүсү жеке мүнөзгө ээ: мораль – нравалык нормаларды, саясат-саясий көз караштарды, философия дүйнөгө болгон көз карашты калыптандырса, илим адистерди даярдайт, ал эми искусство адамдын акылына жана жүрөгүнө комплекстүү түрдө таасир тийгизет. Искусство ишмердүүлүгүнүн функциясы да зор мааниге ээ. Өзгөчө образдардын, сезимдердин жардамы менен көркөм өнөр адамдын психикасына белгилүү таасир тийгизет.

Искусствонун эстетикалык функциясы буюмдарды жаратуу жана алардын кооздугуна жетүү менен байланышкан эмоционалдык рахаттанууну пайда кылат. Көркөм чыгармачылык аркылуу берилген кооздуктан рахат алуу индивиддин ички сезимдерин ойготот. Искусствонун эстетикалык функциясы реалдуулуктагы кооздукту кайрадан иштеп чыгууга аракеттениши менен байланышкан. Адамдын сезүү органдарынын жардамы менен түзүлгөн дүйнөнүн эмоционалдык сүрөтүнүн уландысы катары

реалдуулукту чагылдырат. Эстетикалык функция искусствонун башка функциялары менен тыгыз байланышкан. Искусство аркылуу адам кооздукту, анын идеяларын жана принциптерин таанып-билүүгө жөндөмдүү. Кооздук адамды тарбиялап, эң жогорку алдыңкы сапаттарды калыптандырат.

Эстетикалык функция – искусствонун эч нерсе менен алмаштыргыс өзгөчө функциясы. Эстетикалык функция адамдардын эстетикалык табиятын, жөндөмдүүлүктөрүн, керектөөлөрүн калыптандырат, аны менен катар дүйнөдө баалуулуктук багыт берет, инсандын чыгармачыл рухун ойготот. Жогоруда айтылгандар менен катар эле көркөм өнөр гедонисттик функцияны аткарат. Бул – сүрөтчү тарабынан татаал турмуштук материалга ээ болуу, мазмун жана форманын гармониясы, иретке келтирилген көркөм дүйнө, реалдуулуктун кооздуктун мыйзамдарынын негизинде түзүлүшү жана көркөм чыгармачылыктын оюнзооктук аспектиси.

Руханий баалуулуктар катары эстетикалык жана этикалык идеялар социомаданий шарттардан түзкөзкаранды, алардоордондоорго ырааттуу өтүп, өзгөрүп, жаңы цивилизациялык мазмунга ээ болушат. Демек, алардын ортосундагы салттуу байланышта өзгөрүүсүз, кыймылсыз калбайт, конкреттүү тарыхый мүнөзгө ээ. Эстетикалык жана адеп-ахлактык сезимдин коомдук жана жекелик деңгээлдери бири-бирименен тыгыз байланышта болуп, структурасы, функциялары жана өнүгүү динамикасы менен айырмаланат.

Искусство тарбия берүү менен бирге зор агартуучулук күчкө ээ. Андыктан искусствонун таанып-билүүчүлүк жана тарбиялык функцияларын бөлүп кароого болбойт. Көркөм өнөр инсандын таанып-билүүчүлүк активдүүлүгүн күчөтөт. Искусство чыгармаларынын маанисин терең түшүнүү үчүн мазмундук пландагы билимдер менен катар эле колорит, композиция, перспектива сыяктуу искусствонун теориясы боюнча да билимдер зарыл. Көркөм чыгармалардагы таанып-билүү ар дайым эмоция менен айкалышат. Алар дүйнөнү таанып-билип эле тим болбостон, андагы окуяларды андап-сезип, ички дүйнөсү аркылуу өткөрөт. Көркөм өнөрдө биринчи орунда таанып-билүүчүлүк жагдай турбастан, маалымат, логика эле маанилүү болбостон, материалды берүү да зор мааниге ээ. Искусство реалдуу жашоо ишмердүүлүгүн чагылдырып, анын уландысы жана кошумчасы катары кызмат өтөйт, андыктан, инсандын жашоо тажрыйбасын кеңейтет. Адамдын көркөм чыгармачылык ишмердүүлүгү көп тараптуу формаларда ишке ашып, алар искусствонун түрлөрү, жанрлары сыяктуу аталыштарга ээ. Алар түрдүк, жанрдык формалардын мыйзам ченемдүү уюшулган системасы катары каралат.

Сезимдердин жардамы аркылуу оң жана терс образдар пайда болот жана искусство инсанга чоң таасир тийгизет. Ушундай пландын негизинде искусство саясий жана диний идеяларды пропагандалоо мүмкүнчүлүгүнө ээ болот. Адамдын нравалык касиетин калыптандыруу, агартуу, ошондой эле адамдын реалдуулукка карата болгон белгилүү эстетикалык мамилесин тарбиялоо кызматын да аткарат.

Искусство тарбиялоонун негизинде инсандын таанып-билүү жөндөмдүүлүгүнө чоң жардам берет, ошону менен бирге көркөм өнөр эң чоң агартуучулук потенциалга ээ. Ошондуктан искусствонун таанып-билүүчүлүк жана тарбиялык функцияларын бөлүп кароого болбойт.

Көркөм өнөр – реалдуулукту таанып-билүүнүн жана чагылдыруунун формасы, адам аркылуу жасалган дүйнөнүн образы, башкача айтканда, чыныгы бар реалдуулуктан «жаңы реалдуулукту» жаратуу. Көркөм өнөр адамдардын ишмердүүлүк мүнөзүнөн жана табиятты өздөштүрүү деңгээлинен көз каранды.

Искусство инсандын таанып-билүүчүлүк мүмкүнчүлүктөрүн активдештирет. Көркөм чыгарманын терең маңызына кирүү үчүн пландуу мазмун катары билим керек (кыргыз оймо-чиймелеринин элементтерин билбей туруп, шырдакта түшүрүлгөн оймолордун терең маңызын өздөштүрүү мүмкүн эмес), ошондой эле искусствонун теориясын билбей туруп, колорит, композиция, келечек жөнүндө ой жүгүртүүгө болбойт.

Адам баласы өзү качандыр мурда кабылдаган жагдайларды эсинде сактап калууга, көзү алдында болбогон нерселердин образын кайрадан элестеп көз алдында келтирүүгө жөндөмдүү. Учурда сезим органдарына таасир тийгизбеген нерсенин образын кайрадан элестеп көз алдыга келтирүү элестөө деп аталат.

Элестөө жалпылап, корутундулоого мүмкүндүк берет, анткени нерселердин образдарынын эсте сакталып калышы объектилердин типтүү, мүнөздүү белгилерин салыштыруу жана абстракциялоо процесстерин шарттайт. Ошентип, кабылдоолор нерселердин бардык конкреттүү, кайталанбас касиеттери менен бөлүктөрүн чагылдырса, элестөөлөр алардын жалпы белгилерин көрсөтөт. Жалпы белгилерди бөлүп көрсөтүү нерселердин маңызын таанып-билүүгө жардам берет. Кандайдыр-бир заттын сапаты жөнүндө элестеп түшүнүү менен биз ал заттын өзгөчөлүгүн, эмнеге керек боло тургандыгын тезирээк аныктап биле алабыз.

Бардык чыгармалар өзүнө таанып-билүү учурларын камтыйт. Ошонун негизинде искусствонун ар бир түрү таанып-билүү өзгөчөлүгү менен өзгөчөлөнүп турат. Чындыгында, адабияттын театр, кино,

музыкага караганда таанып-билүүчүлүк мааниси кең, ал негизинен эмоционалдык чөйрөгө таандык болот жана фантазиянын, сезимдердин жардамында биз тарыхый доорлордогу баалуулуктарды таанып-биле алабыз. Адабиятта да объективдүү реалдуулукту таанып-билүү мүмкүнчүлүгү жогору.

Искусство адамзатты бардык мезгилде, кырдаалдарда коштоп келет. Ал– демейки объективдүү дүйнө менен катар жашаган параллелдүү реалдуулук. Көркөм чыгармачылык социумда болуп жаткан бардык процесстер менен тыгыз байланышкан. Коомдук тартипти кайра түзүү процесси искусствонун активдүү жардамысыз натыйжага ээ боло албайт. Ал бир эле мезгилде алардын чагылдырылышы, кабыл алынышы жана себеби катары баалуу. Демек, искусство коомдук аң-сезимдин маңыздуу бөлүгү болуп саналат.

Эстетика – жалпы адамзаттык баалуулуктардын, анын ичинде философиялык нарктардын тарыхый шартталган маңызы, алардын генезиси, эволюциясы, кабылданышы, бааланышы жана таанылып-өздөштүрүлүшү, адам ишмердүүлүгүндө дүйнөнү эстетикалык өздөштүрүүнүн жалпы принциптери жөнүндөгү философиялык окуу. Анын логикалык структурасына эстетикалык табияты, объективдүү реалдуулуктагы жана искусстводогу көп тараптуулуктун философиялык туюнтулушу, адамдын дүйнөгө карата болгон эстетикалык, баалуулук мамилесинин парадигмалары, принциптери, искусствонун аксиологиялык маңызы жана философиялык баалуулуктарды чагылдырган мыйзам ченемдүүлүктөрү кирет.

Адамдардын эмоциялары–коомдук-тарыхый өнүгүүнүн натыйжасы, алардын инстинктивдүү биологиялык формаларынын трансформациясынын уландысы. Бирок эмоциялар–тигил же бул кырдаалга карата белгилүү реакция эле эмес, ал – интеллектуалдык, идеялык тажрыйба. Мында искусствого зор роль таандык болуп, көркөм чыгармачылык сезимдерди жогорулатып, аны акыл-эс менен толтурууга жардам берет.

Сезимдердин деңгээлдери жөнүндөгү маселе профессор С.Л. Рубинштейн тарабынан терең иштелип чыккан. Ал сезимдүүлүктүн деңгээлдерин бөлүп караган. Аффективдүү (лат.тил. – affectus жан дүйнөнүн толкундануусу) – эмоционалдык-предметтик жана дүйнөгө болгон көз караштык негиздемелерди чагылдырган сезимдер. Аффектилер – бул ачык чагылдырылган кыймылдык жана висцералдык (лат.тил. – viscera –ички органдарга таандык) көрүнүштөр менен коштолгон күчтүү кыска мөөнөттөгү эмоционалдык сезимдер.

Эстетикалык функция искусствонун бардык негизги функциялары менен диалектикалык байланышта аракеттенет. Адам искусство аркылуу кооздукту, идеалдарды жана кооздуктун принциптерин таанып-билүүгө жөндөмдүү. Кооздук адамды тарбиялайт жана бийиктикке көтөрөт, жогорку көтөрүңкүлүк мүнөздөрдү ойгото алат [105, 46-б.].

Бирок искусстводогу эстетикалык, таанып-билүүчүлүк жана тарбиялык функциялар сезим аркылуу эмоционалдык формада ишке ашат. Искусстводо функциялар системасы жана алардын ролу реалдуулукту эмоционалдык-образдык чагылдыруу аркылуу аныкталат. Искусство – бул инсандын руханий дүйнөсүнө жалпы таасир бере турган сезимдик образдар дүйнөсү.

ҚАЗАҚ ШЕШЕНДІК ӨНЕРІНІҢ БАСТАУЫ – ӘЛ-ФАРАБИ ТҰЖЫРЫМДАРЫНДА

Қоғамға пайдалы сөз актісі пікірсайысқа құрылады. Пікірсайыста шындықты іздеп табудың, ақиқатқа көз жеткізудің тәсілі ретінде Платон айтқан диалектиканың маңызы зор. Ол Аристотель іліміндегі диалектика элементтеріне, мәселені қарама-қарсы қоюына көңіл бөледі, сыртқы дүние мен сезім мүшелері арқылы жүзеге асатын байланыс таным логикасының ірге тасы болып табылатынын дәлелдейді. Таным мақсаты, Әл-Фарабидің түсіндіруінше, ең алдымен сол текке жататын нәрсе біткеннің барлығының болмысын анық білу. Өмірдегі заттардың табиғи түрде болатын заттар және адамның еркімен жасалатын заттар болып бөлінетіндігін, соңғылары теориялық ғылымдар арқылы емес, кәдімгі ұғымдар арқыды танылатындығын айқындайды. Сөйтіп, барлық халықтарға, жеке халыққа немесе қалаға орта кең пайдалы, ең әдемі нәрсені анықтауға жұмсалатын ізгілік деп шешендерде болатын ойшылдық қабілетті атайды [1, 329-339].

Қайырымды қала туралы ұғым-түсініктерінде Әл-Фараби қайырымды қала бес түрлі адамдардан құралады деп, ең құрметті адамдарға даналарды, пайымдағыштарды, маңызды істе беделді адамдарды, солардан кейін шешендер мен діни қызметкерлерді, сөзге шебер ақындарды жатқызады. Әл-Фарабидің айтуында даналар мен пайымдағыш шешендерде болатын ақыл-парасат күші – адамның ойлауына, пайымдауына, ғылым мен өнерді ұғынуына және жақсы қылық пен жаман қылықты айыруына көмектесетін күш. Бұл күш практикалық және теориялық болып бөлінеді. Теориялық күш – адамның дүниеде бар және қасиеті жағынан біздің жасауымызға немесе бір қалыптан екінші қалыпқа өзгертуімізге келмейтін заттарды танып білуіне көмектесетін күш. Әл-Фараби этикасының ең жоғарғы категориясы – бақыт, өйткені ең жоғарғы игілік осы бақыттың бойына шоғырланған. Қоғамды жетілдіру арқылы адамдарды бақытқа жеткізетін өнерді логика өнері деп таниды. Логика өнері қарастыратын ақыл-парасат, даналық, тапқырлық, өткірлік, ұғымталдық, интеллектуалдық қайырымдылыққа жатады деп түсіндіреді. Әл-Фараби өнеге етіп ұсынған қайырымды қаланың әкімінде қайырымдылыққа апаратын теориялық ақыл-парасат, практикалық ақыл-парасат болу керектігін көрсетеді [2, 3-294].

Әл-Фарабидің «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» еңбегіндегі мақсат – адамдарды бақытқа жеткізер әділеттілік, әдептілік, білімділік, ізгілік, қайырымдылық тәрізді қадір-қасиеттермен мінсіз қоғам құру, мемлекетті нығайту. Мінсіз қоғам құрып, мемлекетті нығайтудың ойшылдар таныған шарты – ғылым-білімнің қажеттілігі мен ерекшеліктері, адамдармен қарым-қатынас жасай білу қабілеті, үйлену мен бала тәрбиесі, т.б. көптеген мәселелер. Осылардың бәрінде де сөйлеу өнері басты шарт болып табылады.

Қазақ шешендік өнерінің қалыптасу тарихын Әл-Фарабиден бастаймыз, себебі түркілік шешендік өнердің ғылым ретінде сонау орта ғасырда – ақ қалыптасқандығы Әл-Фараби тұжырымдарында жатыр. Грек, рим, қытай, үнді, Түркі шешендік өнерінің бөріне тән қасиет – шешендіктің сөйлеу өнері ретінде жоғары бағаланып, ақыл-ой даналығының көзі ретінде саналғандығы. Бұлардың бәрінде де шешендік өнер адамды даналыққа, шеберлікке, іскерлікке үйрететін ілім ретінде қаралып, оны зор құлшыныспен көңілге тоқып-үйренуге ұмтылғандық байқалады.

Шешендік өнердің негізін қалаған, пікір сайыста қарсыласа тойтарыс берудің алуан амал – тәсілдерін, сөздерді көркемдеудің сан түрлі жолдарын ойлап тапқан софистер болса да, риторикаға жаңа мағына берген Платонның ғылыми теориясы қоғам, мемлекет мүддесі үшін өте бағалы болды. Шынайы сөздің теориясын жасаған Сократтың шәкірті Платонның сөздің адам жанына, ішкі дүниесіне әсер етуі туралы идеясы кейінгі Аристотельдің, Цицеронның, Квинтилианның, Ломоносовтың, Әл-Фарабидің, Ж. Баласағұнның шешендік туралы ілім-ғылымына негіз болды. Бұлар дамытқан шешендіктің ғылыми теориясында шешен сөзінің түріне қарай тыңдармандарға әсер ету мүмкіндіктерін ойластырудың қажеттігін дәлелдеген. Қайда және кімдердің алдында сөйлеу керектігіне байланысты қалай сөйлеудің қағидаларын түзіп, адамның жан дүниесін тану арқылы өз пікірін тыңдаушыға әсерлі етіп жеткізуге болатынын тұжырымдаған.

Аристотель «Риторикасы» мен Әл-Фараби «Риторикасында» шешендік сөздің мазмұны мен ықпалы қоғамдық құрылысқа қатысты қарастырылады. Қоғамның және мемлекеттің табысы сөздің қандай формада қолданылуына байланысты. Сондықтан сөзді әлеуметтік топ үшін не пайдалы, не зиян, әділеттілік неде, әділетсіздік неде дегендерді жеткізе алатын логикалық өнер деп қарады.

Қазақ шешендік өнері ежелден сөзге дәл осындай сипат беріп, оны саяси, әлеуметтік күш ретінде таныды. Осының өзі ежелгі грек-рим, қытай, үнді шешендігі тәрізді Түркі шешендігі болғандығын, қазақ шешендік өнері сол Түркі шешендігінің үзілмеген жалғасы екендігін дәлелдейді. Әл-Фараби мұраларының тарихи – әлеуметтік, философиялық, дидактикалық мәні әдебиетшілер, тарихшылар, философтар, мәдениеттанушылар тарапынан, педагогика – психологиялық тұрғыдан жемісті зерттелді десе де болады. Тілшілер тарапынан тілдік – көркемдік элементтері тұтастай болмаса да жеке – жеке зерттеу еңбектерінде қарастырылды, әдеби тілдің қалыптасуында негізгі арналар болғандығы тілге тиек болды. Орта ғасырда өмір сүрген ғұламалар жан-жақты энциклопедист ғалымдар, философтар болумен қатар, тіл өнерінің жетістіктерін меңгерген дарынды шешендер болғандығы мәлім. Батыс пен Шығыс ғалымдары жетістіктерін ұштастырған кемеңгер ғалым Аристотельден кейінгі екінші ұстаз – «Әл мұғаллим ас-сани» атанған әл-Фараби де заманында талантты да білімді, шешен тілді акын болған. Әл-Фарабидің өз заманында аты әйгілі акын болғандығы туралы пікір айтушылар аз емес. Ақын Аян Нысаналин әл-Фарабидің төрт жолды, он шақты өлең шумақтарын қазақ тіліне аударып, жариялады [3]. Әл-Фарабидің осы жарияланған өлеңдерін оқып отырып, ақынның ұшқыр ойын, шалқар шабытын, жүректі тербер нәзік сезімін, афоризмге толы шешен тілін мойындайсыз. Риторика ғылымы шешен үш түрлі мақсатты көздеп сөйлейді не жазады, – дейді, – олар: сендіру; ләззатқа бөлеу; толқытып, тебірен-ту. Әл-Фараби өлеңдері солай екендігіне сендіре отырып, рахатқа бөлейді, жүректі шымырлатып, толқытып, тебірен-теді. Сондықтан да болар, халқымыз ақындық пен шешендікті егіз өнер деп қараған. Адамбаевтың сөзімен айтсақ, Қазақтың ақыны – шешен, шешені – ақын. Өйткені кейінгі ұрпақ үлгі аларлық аталы сөздер, өсиет, ақыл-кеңестер көбінесе өлең, жыр түрінде жетіп отырды. Олай болса, әл-Фараби де бабалар дәстүрімен поэзия элементтерін пайдаланды. Өмірін ғылым-білім жолына сарп еткен ақын өмір бойы сапар шегіп, шет жерлерді аралап, туған жерден жырақта жүрген. Қайда жүрсе де туған жерін ұмытпайды, оны өлеңге қосады. Еліне қайтып келіп, өз білген-түйгендерін туған халқына жеткізуді армандайды.

Қашықтасаң, туған жер – қалың елім,
Небір жүйрік болдырған жарау керім.
Қамығамын... сағынып, алау денем,
Шаршадым мен, қанатым талды менің,
Шаңыт жолға сарсылып қарауменен.

Кері оралмай жылдарым жатыр ағып,
Қасіреттің жасына көз жуынар.
О жаратқан, көп күткен ақымағың,
Құм сияқты тез ысып, тез суынар [3, 32].

Нәзік жанды ақынның тіліде сұлу, көркем. Болдырған жүйрік, алау дене, шаңыт жол, өзендей аққан жылдар, қасіреттің жасымен жуынған көз, тез ысынып, тез суынатын құм секілді көңіл – ақын жасаған әсем баламалар. Ешкімнің аузына түсе бермейтін қанатты теңеулер.

Шешендерге тән қасиет ойшылдық, ізгі ниет, жағымды қоғамдық көзқарас дейтін болсақ, әл-Фарабиде мұның бәрі бар. Заман туғызған данышпан ғалым зұлымдыққа қарсы тұрып, оны ақылға жүгіндіру мақсатымен «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарасы туралы трактат» деген қауым кодексін жазып, бақытқа негізделген қоғам құруды алға тартады [2]. Әл-Фараби қала деген сөзді мемлекет, қоғам деген мағынада қолданады. Жоғарыдағы еңбегінде әр түрлі қала тұрғындарының бақытқа жету жайлы түсініктері де әр түрлі болғандығын, ізгі қаланың тұрғындары бір жолмен, ал надан қаланың тұрғындары екінші бір жолмен жетуді көздейтіндігін айтады. Ізгі қала адамдары тату – тәтті өмір сүріп, ғылым-білімді дамытып, әділдікке ұмтылып, бақытқа жетсе, надан қаланың адамдары жұртты алдап, арбап, неше түрлі қулық-сұмдықпен бақытқа жетпек болады. Әл-Фарабидің түсіңдіруінше, «Бақыт – әрбір адам ұмтылатын мақсат, өйткені ол белгісіз бір жетілу болып табылады. Жетілу дегеннің өзі – игілік. Адам игіліктерінің ішіндегі ең биігі саналатын бақытқа ақыл – парасат арқылы жетеді. Ақыл-парасат шынайы болуы керек. Адамда жақсы ақыл – парасат ақыл күшінің арқасында туады. Жақсы мінез-құлық пен ақыл күші біріккенде, абзалдық, адамгершілік қасиеттер туындайды. Ақыл-парасаттың екі түрі болады: бірі – білу ғана, әрекет етпеу; екіншісі – білу және әрекет ету. Білім мен әрекет тән болатын ақыл-парасаттың түрі арқылы біз не істеуге болатынын және соны істеуге қабілетіміздің бар-жоғын білеміз. Не істеу керек екенін және соған қабілетіміздің бар – жоғы жөнінде біліп алуымызға жағдай туғызатын өнердің екі түрі бар: біріншісіне медицина, сауда, егіншілік сияқтылар жатса, екінші түріне адам өзінің жүріс-тұрысында пайдаланатын өнерлер жатады. Бұл – ең абзалы. Осының арқасында ізгі істер және адал әрекеттер ашылады, осының арқасында соларды жасау

қабілеті ашылады. Жүріс-тұрысты сипаттайтын өнердің көздеген мақсаты тамаша, өйткені адам осының жәрдемімен білім алады және шынайы ақиқатқа жетеді. Демек, өнер екі түрге бөлінеді: біреуінің мақсаты – тамаша көркемдікке ие болу, екіншісінің мақсаты – пайдаға ие болу. Тек тамаша көркемдікке жетуді мақсат ететін өнер, абсолюттік мағынада айтқанда, даналық деп аталады [2, 33-35]», – дейді әл-Фараби. Бұдан әрі ол жақсы ақыл – парасатқа ақыл потенциясы болғанда ғана жететінін, ақыл потенциясы адамда ақиқатты танып біле алатын және соған сене алатын қабілет болғанда ғана пайда болатынын, мұндай қабілетке жеткізетін өнер логика өнері деп аталатынын жүйелі түрде түсіндіре келе, «адамның дүние тануына жағдай жасайтын нәрсені және «парасат» деген нәрсені ежелгі адамдар «сөз» деп атаған. «Сөз» деген атау поэзияны да және тіл арқылы пікір айтуды да көрсетеді» [2, 37-40], – деп тұжырымдайды.

Әл-Фарабидің жоғарыда айтылған пікірлері шешендік өнерге келіп саяды, өйткені шешендік ақыл-парасатқа негізделеді. Дүниені танып біліп, жақсы мен жаманның туу себептерін айқындаған шешендер сөзі – ақылдың күшімен көз жеткізілген ақиқат. Шешендік деп аталатын сөз өнерінің арқасында адамдар ақиқатты танып, жақсы мінез-құлықты иемденеді. Осылайша әл-Фараби айтқан тамаша көркемдікке қол жеткізеді, ал тамаша әрекеттер жасалғанда ғана бақытқа ие болады.

Ақындық өнер, шешен тіл мен дарынды таланттар шынайы қамқорлық көрсетілген ортада туындаған, оған кейбір білімді, ойлы, адамгершілігі жоғары халифтер мен әміршілер қолдау көрсетіп отырған. Сондай ел билеушілердің бірі Сирияның Халаб қаласын билеген Сайф ад-Даула болған. Сайф ад-Даула сарайында өнер жарысы болып тұрған, оған небір данагөйлер мен ақиық ақындар қатысқан. Әбу Насыр әл-Фараби де оған жиі қатысқан. Ол Фарабидің көп тілдерді білетін полиглоттық, музыканттық, ойшылдық, шешендік қабілеттерін зор бағалаған, оның философиялық тұжырымдарын, өлеңдерін сүйсіне тыңдайтын болған [4, 73].

Әл-Фараби шешен дегенде біз ғұлама ғалымның поэтика туралы, көркем сөздің қағидалары жайында жазған еңбектерін де есепке аламыз. Әл-Фараби Аристотельдің грек поэзиясын жіктеу әдістеріне және ол көрсеткен көркем туындының ежелгі түрлеріне түсінік жазған, солардың бір түрі ретінде риториканы атайды. Фарабидің айтуынша, нағыз көркемдік өнерді табиғи таланты зор ақындар туғызады.

Әл-Фараби «софистика» мен «еліктеудің» ара жігін ашып, софистің тындаушы санасында әсерлі, әсем сөздердің күшімен болмыстан тыс жалған елес туғызатынын, ал оған қарама-қарсы еліктеуіш тындаушысына үйлесімге орай оған сезім шарапатын тигізіп, ой түюге жетелейтінін айтады. Еліктеуді поэтикалық пайымдау деп, егер пайымдау діттеген жерден шығып жатса ғана үйлесімді, үйлесімді ол болғанда ғана болмыстағыдай қисынды, қисынды болса ғана еліктеу болатынын түсіндіреді. Еліктеу поэзия өнерінде болады деп, өлең сөздерінің мағыналылығына қоса қисындылығы, ұйқас-үйлесімділігі, теңеу сөздерінің айқындылығы қажет дегенді айтады. Өлең өнерін живописьпен салыстырып, живопись қонымды бояуларымен қандай құлпырып тұрса, өлең өнері өзінің көркем суретті тамаша сөздерімен сондай әсерлі болмақ [3, 20 – 32], – дейді.

Данышпанның поэзия туралы айтқан осы пікірлері сөз өнерінің, шешендік өнердің бұлжымас қағидаларына айналуы тиіс. «Әлеуметтік – этикалық трактаттарында» әл-Фараби: «Риторика» – әңгіме жүргізу қабілеті; соның арқасында қалауды немесе аулақ болуды керек қылатын жеке заттар жөнінде сендіру шеберлігі» [2, 232] десе, «Риторика» еңбегінде: «Шешеннің түпкі мақсаты – риторикалық тәсілдердің көмегімен тындаушылардың жан дүниесіне сенім ұялату» екендігін айта келіп, риторикалық тәсілдерді он екіге топтайды. Олар: энтимемдер мен мысалдарды пайдалану; шешеннің ізгілігі, адамгершілігі; қарсыласының ойын бекерге шығару; тындаушыларының сезімін ояту; көркемдеу, бейнелеу, әсірелеу; сілтемелер жасау; дәлелдемелер келтіру; сөйлеушінің ниеті; болжау; ант-су ішу; сөйлеушінің бет-жүзі, қимыл-әрекеті; дауыс сазы, сөйлеу мәнері [1, 476 – 487].

Әл-Фараби «Риторикасы» сендірудің жалпы ережелерін түйіндеген шешендік өнер туралы ғылым болып саналады. Әл-Фараби «Риторикасы» Аристотель «Риторикасымен» үндес.

Әдебиеттер

1. Аль-Фараби. Риторика // Логические трактаты. Алма-Ата, 1975. –439–527.
2. Әл-Фараби. Әлеуметтік-этикалық трактаттар. Алматы, 1975. – 420 б.
3. Нысаналин А. Әбунәсір әл-Фараби. Трактат және өлеңдер. Алматы, 1974. –38 б.
4. Сүйіншәлиев Х. Қазақ әдебиетінің тарихы. Алматы, 1997. –928 б.

Научное издание

**МАТЕРИАЛЫ
международной онлайн-конференции
«НАСЛЕДИЕ АЛЬ-ФАРАБИ»,
посвященной 1150-летию Абу Насра аль-Фараби**

Компьютерная верстка Откірбай Мерей

ИБ № 14062

Подписано в печать 11.12.2020. Формат 60x84 1/16. Бумага офсетная.

Печать цифровая. Объем 4,25 п.л. Тираж 10 экз. Заказ № 15526.

Издательский дом «Қазақ университеті»

Казахского национального университета им. аль-Фараби.

050040, г. Алматы, пр. аль-Фараби, 71.

Отпечатано в типографии издательского дома «Қазақ университеті».