ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫ
БІЛІМ ЖӘНЕ ҒЫЛЫМ МИНИСТРЛІГІ
ҒЫЛЫМ КОМИТЕТІ

ФИЛОСОФИЯ, САЯСАТТАНУ
ЖӘНЕ ДІНТАНУ ИНСТИТУТЫ

«ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ ҚАЗІРГІ ҚОҒАМДАҒЫ ИНТЕЛЛЕКТУАЛДЫ МӘДЕНИЕТТІ ЖАҢҒЫРТУ МӘСЕЛЕЛЕРІ»

халықаралық ғылыми-практикалық
конференцияның (форумының) материалдар жинағы

«АЛЬ-ФАРАБИ И ВОПРОСЫ МОДЕРНИЗАЦИИ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА»

сборник материалов международной
научно-практической конференции (форума)

Алматы
2020

ӘОЖ 001(063)
КБЖ 72
Ә 49

ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының Ғылыми кеңесі ұсынған

Редакция алқасы:
А.Қ. Бижанов, саяси ғылымдарының докторы, профессор, (жауапты редактор)
С.Е. Нұрмұратов, философия ғылымдарының докторы, профессор

«Әл-Фараби және қазіргі қоғамдағы интеллектуалды мәдениетті жаңғырту мәселелері» атты Халықаралық ғылыми-практикалық конференцияның (форумының) материалдар жинағы. – Сборник материалов Международной научно-практической конференции (форума): «Аль-Фараби и вопросы модернизации интеллектуальной культуры современного общества». – Алматы: ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 2020. – 280 б.

ISBN – 978-601-304-104-9

Шығыстың ғұламасы Әбу Насыр әл-Фарабидің 1150 жылдығына арналған ғылыми форумның материалдар жинағына шетелдік және еліміздің көрнекті ғалымдарының баянадамаларының мәтіндері енді.

Жинақ гуманитарлық бағыттағы ғылым саласында қызмет ететін ғалымдар мен оқытушыларға, докторант, магистрант және студенттерге, сондай-ақ аталмыш мәселеге қызығушылық танытатын жалпы оқырман қауымға арналады.

ӘОЖ 001(063)
КБЖ 72

ISBN – 978-601-304-104-9

© ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 2020

МАЗМҰНЫ – СОДЕРЖАНИЕ

Бижанов А.Қ.
Әл-Фараби және қазіргі заман..... 6

Курмангалиева Г.К.
Феномен аль-Фараби в казахстанской философии: история, содержание и перспективы исследования..... 10

Сейтахметова Н.Л., Турганбаева Ж.Ж.
Дискурсы «утраченной, навязанной и онтологической идентичности» в исламской философии: от аль-Фараби к постмодерну..... 21

Нысанбаев А.Н.
Наследие аль-Фараби в контексте философии взаимопонимания..... 31

Нұрышева Г.Ж., Хасанова А.М.
Әл-Фараби мұрасының шетелде зерттелуі..... 36

Тайжанов А.Т.
Әл-Фараби діни ілімнің, «тәңірлік» және азаматтық ғылымдардың өзара қатысы туралы..... 43

Соловьева Г.Г.
Аль-Фараби о здоровье души и тела..... 50

Сидак Л.Н.
Саморазвитие и лидерство: апология одной утопии..... 62

Кенжетай Д.Т.
Фараби – өркениет ұстазы..... 72

Молтобарова К.И.
Әл-Фараби идеялары – рухани және интеллектуалды мәдениетті жаңғыртудың қайнар көзі..... 87

Әлжан Қ.Ұ., Мямешева Г.Х.
Аль-Фараби: путь к счастью и знанию..... 95

Раев Д.С.
Әл-Фараби мұрасы: қоғамның этика-антропологиялық негіздері... 104

Нұрмұратов С.Е., Қасабекова Е.Қ.
Әл-Фараби рухани мұрасы: құндылықтық басымдылықтар..... 112

Барлыбаева Г.Г.
Отзвуки идей аль-Фараби в философском наследии
Великой степи..... 121

Сатершинов Б.М.
Қазақтың діни ойшылдарындағы идеялық сабақтастық
және жәдидшілдік..... 126

Бурова Е.Е.
Наследие аль-Фараби в контексте междисциплинарных
подходов современной науки.....

Амребаев А.М., Амребаева Ж.Т.
Философия языка Восточного Ренессанса:
опыт компаративистского анализа наследия
аль-Фараби и Ж.Баласагуни..... 136

Булекбаев С.Б., Симтиков Ж.К.
Великие тюрки Восточного Ренессанса
как предшественники мировой культуры..... 147

Булуктаев Ю.О.
Идеальный правитель у аль-Фараби и современный
имиджмейкинг политического лидера..... 163

Коянбаева Г.Р., Заурбекова Л.Р.
Проблема лидера и лидерства в философии
аль-Фараби и современность..... 170

Жандосова Ш.М., Айтуған А.
Әл-Фараби және Қазақстандағы ислами білім беру мәселелері..... 177

Ошақбаева Ж.Б.
Әл-Фараби мен Ахмет Байтұрсынұлы шығармашылығындағы
рухани сабақтастық мәселесі..... 181

Құсайынов Д.Ө., Аюпова З.К.
Қазақ философиясын дамытудың өзекті мәселелері
және заманауи фарабитанудың негізгі трендтері..... 189

Сейтахметова Н.Л., Құсайынов Д.Ө.,
Құттыбекқызы Г., Нұров М.М.
Ислам философиясы және исламтану: қалыптасуы
және қазіргі жағдайы..... 198

Аймухамбетов Т.Т., Шағырбай А.Д.
Аль-Фараби и его научное наследие в медицине:
взгляд молодого поколения..... 204

Жаңабаева Д.М.
Жаһандану жағдайындағы ұлттық бірегейлікті
қалыптастыру мәселесінің кейбір қырлары..... 209

Тоқтарбекова Л.Н.
Ислам дәстүрінің қазақстандық бірегейлікті
қалыптастырудағы рөлі..... 216

Алтайқызы А.
Әл-Фарабидің философиялық көзқарасының негіздері..... 224

Нүсіпова Г.И.
Әл-Фараби философиясындағы тұлғаны рухани
тәрбиелеу мәселесі..... 230

Симұқанова Г.С.
Әл-Фарабидің қала бірлестігінің бас мүшесі туралы ілімінің
қазіргі заманауи қоғамды билеушілерге берер сабақтары..... 237

Қалдыбеков Н.С.
Ханафи мәзhабындағы рационализм феномені..... 244

Ержанова А.Ж.
Әл-Фараби және батыс пен мұсылмандық шығыс арасындағы
мәдени-тарихи сұхбат..... 249

Жанбаева Ж.А.
Қазіргі қоғамдағы интеллектуалды ұлт қалыптастырудың
жаңа қырлары..... 256

Шакир Ж.Б.
Әбу Насыр Мұхаммед әл-Фарабидің философиялық
мұрасындағы бақыт ұғымын түсіну..... 263

ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының
«Әл-Фараби және қазіргі қоғамның интеллектуалдық мәдениетін
жаңғырту мәселелері» атты халықаралық ғылыми-практикалық
конференциясына (форумына)
ҒЫЛЫМИ-ПРАКТИКАЛЫҚ ҰСЫНЫСТАР..... 271

НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКИЕ РЕКОМЕНДАЦИИ
международной научно-практиччеcкой конференции (форума)
Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК
«Аль-Фараби и вопросы модернизации интеллектуальной
культуры современного общества»..... 274

РЕЗОЛЮЦИЯ
Международной научно-практической конференции (форум)
Института философии, политологии и религиоведения
КН МОН РК «Аль-Фараби и вопросы модернизации
интеллектуальной культуры современного общества»..... 277

Бижанов Ақан Құсайынұлы,
ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының директоры,
саяси ғылымдарының докторы, профессор

ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ ҚАЗІРГІ ЗАМАН

Құрметті конференцияға қатысушылар!

Биыл елімізде Шығыстың ғұлама ойшылы, философ, математик, астролог, музыка теоретигі, Аристотельден кейінгі екінші ұстаз атанған Әбу Насыр әл-Фарабидің 1150 жылдық мерейтойы аталып өтілуде. Мемлекет басшысы Қасым-Жомарт Тоқаев арнайы қаулы қабылдап, мерейтойды дайындау және өткізу жөніндегі арнайы мемлекеттік комиссия құрылғаны белгілі Онда республикалық және өңірлік деңгейде өтетін 50-ден астам іс-шара көзделген болатын.

Өздеріңізге мәлім, Әбу Насыр әл-Фарабидің 1150 жылдық мерейтойының ресми ашылу рәсімі ҚазҰУ-дың Студенттер сарайында бастау алды. Ұлы ойшыл, ғұламаның мерейтойлық салтанатының ашылуында Біріккен Ұлттар Ұйымының, сондай-ақ ЮНЕСКО, ТҮРКСОЙ және басқа да халықаралық ұйымдардың, Қазақстандағы дипломатиялық миссиялардың өкілдері, мемлекет және қоғам қайраткерлері, көрнекті ғалымдар қатысқаны мәлім. Осыдан кейін елімізде бірқатар шаралар өтті.

Бүгін «Философия, саясаттану және дінтану институты» «**Әл-Фараби және қазіргі қоғамдағы интеллектуалды мәдениетті жаңғырту мәселелері»** деген тақырыпта ғылыми конференция өткізуді ұйғарып отыр. Өздеріңізге мәлім қазіргі ахуалға байланысты бүгінгі басқосуымыз жартылай онлайн, яғни кейбір ғалымдардың конференцияға қашықтан қатысу жағдайында өтуде.

Ғылыми конференцияның мақсаты – ұлы ойшылдың қазақстандық қоғам мәселелері аясындағы тұжырымдамалық идеяларын талқылау, оның философиясының қазіргі Қазақстанның рухани даму мәселелерін шешудегі эвристикалық әлеуетін анықтау.

Ғылыми конференцияның басты бағыттары белгілі. Олар: әл-Фарабидің философиялық мұрасы және қазіргі заман; ұлы ғұламаның тәрбие теориясы және заманауи білімнің жаңғыру мәселелері; Қазақстандағы діни жағдайға орай әл-Фараби шығармашылығындағы сенім шаралары; әл-Фараби және түркі әлемінің мәдени-өркениеттік мұрасы, сондай-ақ, қазақ философиясының өзекті мәселелері және басқа тақырыптар қамтылады.

Біздің елімізде Әбу Насыр әл-Фараби мұраларын аудару, зерттеу, насихаттау жұмыстары мен әрекеттері өткен ғасырдың орта шенінен бастау алып, Қазақстан фарабитанудың әлемдегі ең үлкен орталықтарының біріне айналғаны мәлім. Әл-Фараби идеялары әлемдік цивилизацияның баға жетпес жауhарларының бөлінбес бір бөлігі саналады. Оның құнды ойлары бүгінде білімді тұлғалардың санасына игі әсер етіп,өнегелі істерге талпынудағы ізденістер мен әділетті қоғам орнату жолындағы адамзаттың дамып, бақытқа жетуге деген талпынысын айғақтайды.

Қазақ топырағынан шыққан ұлы ойшыл ғұламаның өмір тарихына көз салсақ, Әбу Насыр әл-Фараби ат-Турки Отырарда, бүгінгі Оңтүстік Қазақстан жерінде өмірге келгенін білеміз. Болашақ оқымысты ғалым, жан-жақты терең білімдар ғұлама өзінің балалық жастық шағын көне Фараб даласында – саудагерлер жүретін керуен жолының бойында өткізді. Шығыс Түркістаннан бастау алған саудагерлер бұл соқпақпен үнді, парсы және Византия арқылы Орал, солтүстік Кавказ жеріне жол тартады.

Осы арада түрлі мәдениет өкілдерімен араласып, олардың дәстүрі мен өмірге көзқарасын бойына сіңірген жас әл-Фараби ерте бастан өзінің ғылыми дүниетанымын байытып, әлемге деген философиялық тұжырымдарын қалыптастыра бастайды.

Әл-Фараби осындай үлкен ізденістерінің арқасында Аристотельден кейінгі «екінші ұстаз» атанады. Яғни философия саласы бойынша грек ойшылы Аристотельдің «Категориялар», «Герменевтика», «Риторика», «Поэтика», «Метафизика», «Аналитика» секілді көптеген еңбектерін түсіндірген. Яғни грек тілінде ғана дамып жатқан ғылымның араб, парсы, түрік тілдерінде тәпсірін жасайды. Сонымен қатар, Аристотелдің әлеуметтік-қоғамдық идеяларын түсіндіріп қана қоймай, оны дамыта білді. Жалпы

саны 150-ге жуық философиялық және ғылыми трактаттар жазып қалдырды. Философия мен логика, саясат пен этика, музыка мен астрономияны зерттеді. Мемлекет, ел басқару жөнінде ғажап тұжырымдар жасай алған. Әл-Фарабидің бай философиялық мұрасына философиялық көзқарас тұрғысында «парасатты ой» ретінде, бірінші кезекте, әлеуметтік философия мәселелеріне, әлеуметтік әділдік пен жалпы игілік проблемаларына арналған шығармалар іріктелді.

Әл-Фараби сияқты ғаламдық тұлғаның еңбектері көп уақыттан бері әлемнің көптеген ғалымдары тарапынан зерттелініп келеді. Біздің еліміздегі зерттеулер осы үлкен үдерістің жалғасы десем де болады. Әл-Фараби есімі көптеген Еуропа елдеріне ертеден танымал болып, оның философиялық трактаттары ежелгі еврей және латын тілдеріне аударылды.

Ұлы ойшыл, ғұлама ғалым әл-Фараби мұраларының қазақ даласына қайта оралуы және оның мемлекет басқару жөніндегі тұжырымдары, әлеуметтік-этикалық, саяси, философиялық, діни көзқарастары қазіргі жаһандану аясындағы қоғамымыз үшін өте маңызды. Қазақ даласы Отырарда дүниеге келіп, түркілік дүниетанымның мүмкіндігін әлемге паш еткен Әбу Насыр әл-Фараби адамзаттың кемелдікке деген үздіксіз ұмтылысы, Әлемдік өркениетте өз орнын ойып алған әл-Фараби ілімін әрі қарай зерттеп, танып білу, оны ұлт мүддесіне жарату – таусылмас рухани азық, баға жетпес құндылық.

Бүгінгі конференция жұмысына бірқатар жоғарғы оқу орындарының белгілі ғалымдары мен магистранттар және осы мәселе қызықтыратын студенттер және оқырмандар қатысуда.

Уважаемые коллеги!

Сегодня «Институт философии, политологии и религиоведения» проводит научную конференцию на тему **«Аль-Фараби и вопросы модернизации интеллектуальной культуры современного общества».**

Цель научной конференции – обсуждение концептуальных идей великого философа в контексте проблем модернизирующего казахстанского общества, выявление эвристического потенциала

его философии в решении проблем духовного развития современного Казахстана.

Основные направления научной конференции: Философское наследие аль-Фараби и современность; теория воспитания аль-Фараби и проблемы модернизации современного образования; проблема веры в творчестве аль-Фараби в контурах современной религиозной ситуации в Казахстане; «Добродетельный Город» и «Слышащее государство»: теория и практика. Идеал правителя и формирование лидерских компетенций в современном обществе; Научные взгляды аль-Фараби и концепция экологического равновесия как важнейший фактор современного развития; Аль-Фараби и культурно-цивилизационное наследие тюркского мира; Актуальные проблемы развития казахской философии и основные тренды в современном фарабиеведении.

В работе конференции присутствуют известные казахстанские ученые, философы, политологи, религиоведы, литературоведы, магистранты и студенты вузов г. Алматы.

Курмангалиева Галия Курмангалиевна,
главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, доцент

ФЕНОМЕН АЛЬ-ФАРАБИ В КАЗАХСТАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В этом году Казахстан, как и другие государства мира, отмечает объявленный ЮНЕСКО Год аль-Фараби, посвященный 1150-летию великого мыслителя и ученого-энциклопедиста Абу Насра аль-Фараби. Как и каждый юбилей, он обязывает исследователей наследия аль-Фараби подвести определенные итоги, обозначив знаковые достижения в истории изучения творческого наследия мыслителя, выявить значимость его идей для современности и обосновать их востребованность в настоящее время. Жизненный путь аль-Фараби был сопряжен с творческой деятельностью в разных странах, и поэтому каждая из них имеет «своего» аль-Фараби. Казахстан – историческая родина мыслителя, поэтому для нашего изложения актуален феномен аль-Фараби в истории, культуре и духовно-интеллектуальном пространстве Казахстана, прежде всего, в пространстве философии Казахстана.

Прошедшее время показывает нам длительную «живую» историю философской мысли, представители которой черпали творческую энергию из наследия аль-Фараби, и, изучая его, проникались содержательностью, аргументированностью решений и полнотой философского обоснования аль-Фараби, являя миру жизненность гуманистических, духовно-нравственных идей средневекового философа. Восхождение аль-Фараби к вершинам общечеловеческого знания проходило в течение всей его жизни, а утверждение его на вершинах этого знания и исторически подтверждаемое высокое звание Учителя проходило на протяжении всей последующей мировой истории.

Начало феномену аль-Фараби было положено в классическую эпоху, «золотой век» исламской средневековой культуры и продолжается до наших дней, показывая траекторию этого пути, повороты и остановки, перемежающиеся пики восхождения и стагнации, напряженного поиска и нигилизма, критики и размежевания.

Путь, протянувшийся от стен великого Отрара, через интеллектуальные центры Ближнего и Среднего Востока, Центральной Азии, Сицилии и Испании, Франции и Великобритании к современному Казахстану, демонстрирует вовлеченность многих выдающихся мыслителей разных эпох и разных стран в философский поиск, траекторию движения которого обозначил аль-Фараби. Восточные перипатетики, философы Востока и Запада средневекового, колониального и постколониального периодов и новейшей истории – все они, так или иначе обращаясь к интеллектуальному наследию аль-Фараби, протягивали нить, связывающую культуры Востока и Запада, показывая общечеловеческий путь постижения истины.

Систематические исследования наследия аль-Фараби в Казахстане начались во второй половине XX века, благодаря усилиям и подвижнической деятельности плеяды казахстанских ученых – Акжана Машана, А.Х. Касымжанова, А.Б. Дербисали, М.С. Бурабаева, А.Н. Нысанбаева, А.К Кубесова, К.Б. Жарыкбаева, С.К. Сатыбековой, А.С. Иванова, К.Х. Таджиковой, Ж.А. Алтаева, А.М. Кенисарина, Н.Л. Сейтахметовой, Г.Р. Коянбаевой, переводчиков Е.Д. Харенко, Б.Я. Ошерович, Б.К. Тайжанова, Н. Караева и многих других исследователей среднего и молодого поколения казахстанской философии. Однако, если следовать исторической правде, то это было начало «повторной», «вторичной» истории изучения наследия аль-Фараби, смысл которой объективно был выражен в названии одной из первых работ казахстанских философов, посвященных этой теме, – «Возвращение Учителя». Это было возвращение, в котором произошло переоткрытие аль-Фараби на его исторической родине и осуществилось обращение потомков к наследию, согласно С.-Ф. Старру, «утраченного просвещения» [1].

Начало этому возвращению было положено подготовкой к проведению международной конференции, посвященной 1100-летию мыслителя и впервые проводимой под эгидой ЮНЕСКО на его исторической родине в 1975 году, а также V конференцией писателей стран Азии и Африки в 1973 году, в рамках которой проводился День аль-Фараби. Научная деятельность этого периода характеризуются публикацией переводов трактатов средневекового философа-энциклопедиста на казахском и в большей мере на русском языках, изданием монографических работ, в которых освещались разные грани

таланта аль-Фараби [2]. Выполняя социальную и культурную задачу возвращения, ознакомления с многогранным наследием мыслителя и введения его в философский дискурс, казахстанские исследования рассматривали феномен аль-Фараби преимущественным образом в контексте идей античного мира и исламского средневековья.

Задача же сегодняшнего дня и новой в этом смысле векторной тенденции казахстанской философии заключается в восстановлении, в полной мере и целостным образом, философского наследия того «утраченного просвещения», о котором говорит С.-Ф. Старр, и в рассмотрении феномена аль-Фараби в контексте философского наследия Центральной Азии, Великой степи, когда он был включен в них как неотъемлемая часть и образец высокой духовности и интеллектуального совершенствования. Ростки этого нового вектора мы уже наблюдаем в казахстанском социогуманитарном научном пространстве [3].

Возвращаясь к пятидесятилетней истории изучения аль-Фараби в Казахстане, в которой можно выделить разную периодизацию, в зависимости от того, что будет положено в ее основание, но представленную в самом общем виде как разделенную на советский период и период независимости, выделим ее важнейшие, на наш взгляд, достижения, имеющие не только научное, но прежде всего культурно-цивилизационное значение для Казахстана.

Первое, и самое главное, состоит в том, что казахстанские ученые осуществили идеологический прорыв в общественном сознании казахстанского общества, героями которого на тот исторический период были другие личности и имена. Благодаря разноплановой деятельности казахстанской интеллигенции, прежде всего научной, имя аль-Фараби стал культурным символом Казахстана. Конструирование и поддержка культурного символизма осуществлялась и продолжает осуществляться казахстанской философией посредством непрекращающейся научно-исследовательской и научно-организационной деятельности, включающей в себя разработку фундаментальных научно-исследовательских проектов и проведение научных конференций и форумов разного уровня, переводов трактатов аль-Фараби и их издание, образовательную и просветительскую работу, популяризацию идей мыслителя в средствах массовой информации и т.д.

В результате произошедшего прорыва в культурно-цивилизационном осмыслении истории Казахстана духовно-интеллектуальный

феномен аль-Фараби занял прочное место в казахстанской философии. Учеными страны он был представлен в качестве сложного, многосоставного феномена и осмыслен как наднациональный и транснациональный феномен. Будучи глубоким явлением философии, наследие мыслителя потребовало разных интерпретационных практик, применения разнопланового методологического инструментария и учета разных мировоззренческих ракурсов изучения, что выразилось в репрезентации наследия аль-Фараби под углом зрения различных подходов и парадигм исследования, которые имели место в казахстанской философии, – марксизма, аристотелизма, платонизма, суфизма, рационалистической традиции исламской философии и др. Изучение феномена аль-Фараби выделилось в одно из ведущих направлений казахстанской философии – фарабиеведение.

Поскольку феномен аль-Фараби является культурным символом Казахстана, постольку казахстанскими философами он рассматривается как историческое звено культурной памяти и национального кода, тем самым реализуемая на протяжении пятидесяти лет, образно говоря, многоплановая программа «Аль-Фараби» подняла планку исторического самосознания нации. Когда каждое новое поколение вступающих в жизнь казахстанцев осознает и понимает, что оно стоит на плечах своих предшественников, которые стремились к высоким целям саморазвития и своим творчеством демонстрируют лучшие образцы духовного и интеллектуального развития, тогда в обществе рождается патриотический настрой и ценностные установки быть не «хуже своих предшественников», стараться быть «похожими на них». История, показывающая богатую и высокозначимую в мировом масштабе культуру земли, на которой родился, дает основание для гордости за отечество и формирует потенциал устремлений, не снижающих, а поднимающих планку развития, совершенствования, как на индивидуальном, так и на общественном уровнях.

В содержательном отношении феномен аль-Фараби рассматривался философией Казахстана разнопланово: исследовались общемировоззренческие установки философии мыслителя, раскрывался его вклад в развитие философии и науки, изучались логические, гносеологические, онтологические, социально-политические, естественнонаучные, математические и эстетические взгляды философа в контексте развития этих идей в истории фило-

софии и науке. Новым драйвером казахстанских философских исследований становится ответ на вызовы новейшей истории, складывающейся новой глобальной реальности, который может дать философия, опирающаяся на философскую традицию народа [4]. Поэтому идеи и идеалы аль-Фараби актуализируются в свете задач духовного и интеллектуального возрождения нации и подъема национального самосознания, от которого требуются адекватные и ответственные ответы на вызовы тревожного времени.

В этом смысле актуальный интерес представляет стратегия диалога аль-Фараби, которая осмысливается им в контексте взаимодействия наук, межличностных отношений в обществе, а также отношений философии и религии, рассматриваемых в качестве идеологических регуляторов формирования мировоззрения граждан государства, с одной стороны, и в качестве способов бытия человека в мире, с другой стороны. Его идеи полезны и значимы как одна из исторических моделей, на которую может опираться современная философия взаимопонимания. В ней диалог предполагает, в первую очередь, признание того, что вступающие в общение стороны различны между собой, поэтому как бы многообразно они не отличались друг от друга, тем не менее, они должны признать обоюдное право другого быть иным, равно как и обоюдное право быть услышанными друг другом. При этом диалог предполагает поиск и нахождение некоего общего основания, определенную предметность, на почве которой возникла бы возможность нахождения точек соприкосновения и условий не только для понимания того, что хочет сказать та или другая сторона, но и для взаимопонимания, т.е. созидания общего, признанного обеими сторонами пространства общения, в результате которого вступившие в диалог стороны обоюдно бы изменились, стали не такими, какими были до вступления в диалог.

Как утверждается в казахстанских исследованиях, аль-Фараби осуществил синтез идей Востока и Запада. В условиях полемической духовно-интеллектуальной атмосферы исламской средневековой культуры он делает диалог внутренним условием и основанием философствования, вскрывая его универсально-всеобщее предназначение. Диалог понимается аль-Фараби как метод поиска и нахождения истинного знания, где осуществляется стремление познать предмет своего исследования через различные взгляды и суждения,

которые о нем высказывали другие. «Когда же различные умы сойдутся после размышления, самопроверки, споров, прений, дебатов, рассмотрения с противоположных сторон, то тогда не будет ничего вернее того убеждения, к которому они придут, доказав его и единодушно согласившись с ним» [5, с. 46]. Поэтому его «комментирование» можно рассматривать как форму выражения диалогического дискурса, где тот, кто обозначил слова другого, уже отличает себя от другого и вступает в разговор с ним. В нем полемика и авторитет – две взаимосвязанные стороны, два взаимообусловленных процесса.

Диалог понимается аль-Фараби не только в качестве метода познания, но, прежде всего, в онтологическом плане, где человек, возвышающийся к Богу и находящийся в непрестанном диалоге с ним, изменяет себя как личность и созидает новые смысложизненные горизонты бытия. В общении с Богом человек не просто вступает в пространство общения, зная, что будет услышан, но при этом будет изменяться как личность, несущая в себе одухотворенное Всевышним нравственное начало. Диалог-общение с Богом, как и само постижение этого трансцендентального начала, - то пространство духовности, которое делает возможным взаимопонимание. Человек понимает другого человека, потому что существует духовная связь человека с Богом.

Другой важной для современности стратегией аль-Фараби является стратегия интеллектуального развития человека, неотъемлемо связанная с концепцией разума Второго Учителя. Разум и интеллектуальные способности человека были осмыслены аль-Фараби в его учении о «четырех интеллектах» [6], которые затем были рассмотрены в учении о государстве сквозь призму формирования взглядов жителей «добродетельного города», политики государства в отношении этих взглядов и т.д., что в совокупности позволяет утверждать о рассмотрении аль-Фараби этой стратегии с онтологической, гносеологической, аксиологической и праксиологической точек зрения.

Теоретическая разработка этих проблем обусловила глубокую убежденность мыслителя в просвещении всех членов государства. Аль-Фараби считал, что главным в построении добродетельного государства должно быть воспитание его граждан в «правильном» направлении и в «правильных» нравственных установках, которые

могут быть получены лишь в результате «правильных» взглядов. Поэтому главным условием в достижении счастья человеком, а обществом – благополучия является преодоление невежества, формирование общества, обладающего истинным знанием, и воспитание граждан в стремлении к постижению истины, где приоритет в этом процессе принадлежит философии.

Каждый человек, полагает аль-Фараби, обладает потенциальным разумом, наделен способностью мыслить и осуществлять интеллектуальную деятельность. Но чтобы потенциальный разум актуализировался и стал благоприобретенным разумом, т.е. культивируемым посредством постоянной интеллектуальной работы и с помощью образования, необходимы не только личностные усилия человека, но и участие государства в этом процессе. Так как совершенное государство, согласно концепции разума и интеллектуального развития, должно строиться не в соответствии с человеческим замыслом, а в соответствии с божественным мироустроением, человек с самого начала ориентирован на обучение, которое дает ему возможность понять это мироустроение. Поэтому все люди, хотя и в разной степени, в силу осуществления своего предназначения должны быть приобщены к просвещению и образованию.

Поскольку изначальным для человека, считает аль-Фараби, должно быть знание, дающее ему возможность поступать правильно, и поэтому не совершать плохие деяния, происходящие по невежеству людей, постольку в «правильном» государствоустроении просвещение, образование и интеллектуальная культура играют первостепенную роль. Философия аль-Фараби укоренила концепт образования в процесс формирования взглядов жителей «добродетельного города» и объявила обладание разумом и способность разумного постижения нравственной добродетелью.

Нравственность становится альфой и омегой формирования взглядов жителей «добродетельного города», она же, согласно средневековому философу, должна быть заложена в основание политики государства и деятельности правителя. Поэтому для современных взглядов и убеждений казахстанцев значимы концепты «нравственное государство» и «нравственная политика», которые обосновываются и утверждаются аль-Фараби. Казахстанские ученые, исследовавшие социально-философские и социально-полити-

ческие взгляды мыслителя, единодушны в том, что «добродетельный город» – вершина творчества аль-Фараби. Идеал государства был задуман и осмыслен им как регулятив, показывающий, каким должно быть государство, которое стремится к тому, чтобы его граждане были счастливы. Человеческое совершенство, согласно взглядам аль-Фараби, может быть реализовано только в объединении с другими людьми, а государство рассматривается им как необходимое условие совершенствования человека и достижения им счастья. Поэтому политика осуществляется, исходя из должного и на основе должного. Долженствованию принадлежит приоритет перед имеющей место наличной действительностью, именно должным необходимо руководствоваться политическим лидерам в своей государственной деятельности.

Высшей целью государства, утверждает аль-Фараби, должно стать культивирование нравственных форм общежития, поэтому высшей формой организации государства должна быть нравственная форма. Аль-Фараби показал, что нравственность есть мера человечности каждого индивида, она же мера человечности государства. Концепт «нравственное государство» должен стать императивом развития государства, которое в своей многообразной и разносторонней деятельности доминантно полагает превалирование в общественных отношениях нравственных ценностей и мотивов. Этот аспект философских взглядов аль-Фараби приобретает особое звучание в контексте установок политического курса современного Казахстана на концепт «слышащее государство».

Правитель такого государства олицетворяет собой совершенную личность, в которой соединяются в единство ее многие грани – физическое и психическое здоровье; глубокий интеллект, проницательность и прозорливость; ораторские способности и умение убеждать; любовь и стремление к обучению и образованию; воздержанность и отвращение по отношению к низменному; следование истине, правде и ненависть ко лжи; обладание гордой и возвышенной душой, честью и достоинством; презрение к деньгам; приверженность справедливости и ненависть к несправедливости и тирании; непреклонность перед всякого рода несправедливостью и низостью, но не своенравие и упрямство; решительность, смелость, твердость убеждений и поступков [7, с. 318-319]. Но главное заклю-

чается в том, что в нем органично соединяются качества правителя, философа, законодателя и религиозного деятеля [8, с. 336-344].

Политика управления такого политического лидера заключена в реализации нравственных принципов организации государственной жизни и в управлении государством на основе нравственности, т.е. в осуществлении нравственной политики. Именно нравственность и нравственная жизнь есть конечная цель государства и индивида в рассуждениях аль-Фараби. Политика лишь средство достижения этого. Она должна осуществлять свои многочисленные функции в соответствии с принципами нравственности, именно поэтому интеллектуальное понимание того, что такое счастье, так важно для аль-Фараби. Нравственное развитие человека – это преодоление и победа разумной части души над ее животной частью, это воспитание в себе человека, выходящего за пределы естественных, природных потребностей и восходящего по ступеням совершенства в своей устремленности к высшему состоянию постижения божественного.

В настоящее время важнейшей задачей для всей интеллигенции Казахстана, в том числе и научной, является задача всемерного содействия процессам модернизации общественного сознания, что обусловливает активизацию усилий казахстанских философов по перспективному и инновационному развитию фарабиеведения. Поддержание культурного символизма – одно из требований не только осуществления современной государственной внутренней политики, но и воспитания казахстанского патриотизма. Политическая ориентация на позитивный опыт прошлого может быть использована в процессах консолидации и интеграции на разных уровнях. На уровне единичного – в укреплении и дальнейшем развитии национальной государственности и самостоятельности Казахстана. На уровне особенного – в укреплении регионального сотрудничества и интеграции, прежде всего, центрально-азиатского региона. На уровне всеобщего – в процессе вхождения в качестве полноправного партнера в мировое сотрудничество стран и государств. Феномен аль-Фараби – связующее звено между прошлым, настоящим и будущим, и он устремлен в будущее.

Включенность идей аль-Фараби в культурно-цивилизационный, общественно-политический и религиозный контексты совре-

менности, вовлеченность в качестве собеседника в осмысление процессов новой глобальной реальности – задача настоящего дня для казахстанских философов, изучающих наследие мыслителя. Для ее полноценного решения необходимо продолжить работу по расширению источниковедческой базы современного фарабиеведения, создающей новые возможности для современного прочтения и звучания идей аль-Фараби. Это требует серьезной переводческой работы и открывает новый этап в профессиональной деятельности казахстанских ученых, занимающихся переводческой деятельностью, поскольку требует не только основательного знания иностранных языков, но и фундаментальной подготовки в области философии.

Такие направления философии как исламская, тюркская, казахская находятся в настоящее время в поиске идентичности, самоопределения. Существует много проблем, которые необходимо актуализировать и осмыслить в ходе изучения их сущности, содержания и смыслосозидания, что связано не только с их сугубо идентификационными процессами, но и с мировыми проблемами, в числе которых проблемы взаимоотношений Востока и Запада, поиски единой интегральной философии и др. Отсюда проистекает многозначность интерпретативных практик и попыток осмыслить философию аль-Фараби в контексте исламских, тюркских, казахских и иных исследований. Включенность казахстанских исследований в широкий компаративистский дискурс, в диалоговые стратегии современности продолжает оставаться актуальной для философских работ, посвященных наследию средневекового мыслителя.

Исследование тюркской культуры и истории, тюркского дискурса являет собой новый перспективный тренд в казахстанской философии и казахстанском фарабиеведении, идущий в фарватере национальной стратегии духовного обновления казахстанского общества «Рухани жаңғыру». Тюркский контент философии аль-Фараби способствует изучению феномена аль-Фараби как исторического звена культурного кода нации, который внес вклад в его становление. Рассмотрение феномена аль-Фараби в этом контексте создает определенную платформу для осмысления общих духовных корней тюркских народов и укрепления культурных контактов, выведения казахстанского фарабиеведения на новых уровень научных связей и взаимодействия, которые не позволяют

ему оставаться лишь только в пределах собственной автаркии. Думается, казахстанскую философию ждут новые неизведанные, но интересные встречи на этом пути.

Литература:

1. Старр Ф. Утраченное просвещение: Золотой век Центральной Азии от арабского завоевания до времен Тамерлана / Стивен Фредерик Старр. – Пер. с англ. – М.: Альпина Паблишер, 2017. -574 с.

2. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1970; Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1973; Аль-Фараби. О разуме и науке. – Алма-Ата: Наука, 1975; Аль-Фараби. Логические трактаты. - Алма-Ата: Наука, 1975; Аль-Фараби. Комментарий к «Альмагесту» Птолемея. – Алма-Ата: Наука, 1975 и другие. Гафуров Б.Г., Касымжанов А.Х. Ал-Фараби в истории культуры и науки. – М.: Наука, 1975. – 181 с.; Сатыбекова С.К. Гуманизма аль-Фараби. – Алма-Ата: Наука, 1975. – 144 с.; Таукелев А.Н., Сапаргалиев Г.С. Государственно-правовые взгляды аль-Фараби. – Алма-Ата: Наука, 1975. – 103 с.; Иванов А.С. Учение аль-Фараби о познавательных способностях. – Алма-Ата: Наука, 1977. – 103 с. и другие.

3. Аязбекова С. Наследие аль-Фараби в контексте культурного кода нации // Аль-Фараби. - №3. – 2018. - С.31-45; Муканова Г. Аль-Фараби и идентичность Алаш (IX-XX вв.) //Касымжанов А., Гафуров Б., Дербисали А., Алтаев Ж., Муканова Г., Иманбаева Ж. Эпоха аль-Фараби и диалог цивилизаций (взгляды на жизнь и философское наследие). – Алматы: «Қазақ университеті», 2020. - С.345-365; Азербаев А.Д. Наследие аль-Фараби и взгляды Чокана Валиханова //Аль-Фараби. - №1. – 2016. С.16-31.

4. Наследие аль-Фараби и современная философия взаимопонимания. – Алматы: КИЦ ИФП КН МОН РК, 2011. – 247 с.; Наследие аль-Фараби и формирование нового интегрального мировоззрения. Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012. – 323 с.; Идеалы аль-Фараби и социогуманитарное развитие современного Казахстана. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2014. – 232 с.

5. Аль-Фараби. Об общности взглядов Божественного Платона и Аристотеля //Аль-Фараби. Философские трактаты. - Алма-Ата: Наука, 1970. – С.39-104.

6. Аль-Фараби. Рассуждение Второго Учителя аль-Фараби о значениях [слова] интеллект // Аль-Фараби. Философские трактаты. - Алма-Ата: Наука, 1970. – С.15-38.

7. Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Аль-Фараби. Философские трактаты. - Алма-Ата: Наука, 1970. – С.193-377.

8. Аль-Фараби. О достижении счастья //Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1973. – С.375-349.

Сейтахметова Натья Львовна,
главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, член-корреспондент НАН РК, доктор философских наук, профессор;

Турганбаева Жанара Жанатовна,
PhD докторант Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК

ДИСКУРСЫ «УТРАЧЕННОЙ, НАВЯЗАННОЙ И ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ» В ИСЛАМСКОЙ ФИЛОСОФИИ: ОТ АЛЬ-ФАРАБИ К ПОСТМОДЕРНУ

Аннотация. В настоящем исследовании актуализируется дискурс идентичности, концептуализированный в труде аль-Фараби «Трактат о взглядах жителей Добродетельного города». Представлена рефлексия авторов о современном прочтении концепта идентичности, прочитываемого у аль-Фараби. Показана роль адаба в фундировании категории добродетельной идентичности, понимаемой как идентичности совершенной, целостной, свободной в своем выборе личности. Авторы интерпретируют постмодернистские понятия «утраченной», «смешанной», «навязанной» идентичности с позиции философского опыта аль-Фараби, актуального по сей день.

Идентичность человека у аль-Фараби связана с обретением счастья. Счастливый человек тождественен с самим собой и самому себе – эта идея проходит красной линией через все его учение. «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» является первым сочинением философской междисциплинаристики о дискурсе идентичности в реалиях Средневековья. Типологизацию идентичностей аль-Фараби выводит сообразно типам городов: заблудшие, невежественные города и их жители конструируют реальность мнимого счастья и реальность лжи и лицемерия. Заблудшие города и заблудившиеся в них жители утрачивают собственную самость, свое «Я», индивидуальность. Жизненный порядок заблудившихся есть основа их заблудшего, потерянного

жизненного мира, в котором нет согласия и тождества с самим собой. Это тип жителя с утраченной идентичностью. Концептуализация утраченной идентичности в кораническом тексте становится антропологической проблемой в исламской философии.

Абу Наср аль-Фараби разворачивает тему идентичности человека через проблему этического императива в решении вопроса о соотношении веры и знания, власти и справедливости, морали и долга. Выделяя в качестве доминанты этический императив в практике повседневной жизни, ученый определяет идентичность как моральное превосходство над всеми невзгодами, горестями, сложностями жизни.

Антропологизация идентичности определяется исламскими законами и порядком жизни, в котором «блуждание» ведет к утере смысла бытия человека.

Ответ на наиболее важный вопрос современности – «кто мы есть» – разворачивается веками, поскольку Исламскому миру с самого начала становления его исламским присуща глубокая саморефлексия, мощный стимул которой был дан ниспосланием Священного Корана, современное звучание этого вопроса было спровоцировано великими географическими открытиями, вследствие которых произошло знакомство Исламского Мира с миром Западным, и окончание Холодной войны, пробудившей повсеместное обращение к корням, и, следовательно, к традиции адаба. В современном мире обращение к культурной традиции, религии, ценностям приобрело особую актуальность [1, с. 15]. Идентификация народов с определенными цивилизациями четко проявляется на примере казахского этноса, наследующего на ценностном уровне исламскую и тюркскую культурную идентичность.

В одном из городов, названном Вторым Учителем «коллективным» (гражданским) осуществляются полнокровная жизнь. Общество в нем – мультикультурно, смешиваются культуры, имеются разные вероисповедания. Город этот – не добродетельный, но в нем осуществляется полнокровная жизнь, сталкиваются добро и зло, различные цели и интересы. Но именно в нем происходит формирование идентичности, от разных ее форм и типов зависит уклад, порядок и жизнь города. Аль-Фараби считает, что в процессе эволюции будет сформирована подлинная идентичность чело-

века – гражданская, в основе которой – ценности добродетельного общества.

Добродетельная идентичность – это идентичность совершенной, целостной личности, которая свободна и ответственна за все, что совершает сама, и за все, что совершается в добродетельном городе.

Дабы избежать упреков в аплицировании постмодернистских концептов: «утраченная идентичность», «смешанная», «навязанная идентичность», введенных западными исследователями, следует пояснить, что мы всего лишь пытаемся интерпретировать философский опыт аль-Фараби в реалиях современных философских понятийных парадигм.

Достаточно смелое ангажирование приоритетов добродетельного общества у аль-Фараби связано с его переоценкой античного наследия, необходимой для онтологического обоснования исламской идеологии, репрезентации нравственного и духовного ее смысла.

Консеквентное конституирование «добродетельности» как основы гражданской идентичности связано и с метафизической постановкой проблемы счастья, обретением гармонии с собой и обществом.

Самоидентификация предполагает понимание себя через Другого, не являющегося «мной». Как справедливо утверждает С. Хантингтон, культурные корни имеют решающее значение в современном миропорядке глобального масштаба, а также в повседневной жизни обывателей всех уголков мира, определяющих в конце концов мировую картину [1, с. 12]. Именно культурная идентичность выступает фактором, соединяющим и разделяющим людей в мировом контексте. Адаб, фальсафа, калам являются квинтэссенциями процессов культурной идентификации, вызывая к жизни в различные эпохи разные аспекты культурной идентичности. Согласно их определений идентичности, онтологическая, подлинная идентичность зависит от «быть или не быть счастливым». Индексы счастья в Исламском Средневековье объединены в феноменологии веры, разума и надежды.

Индексирование счастья в XXI столетии является обыденным мониторингом в разных странах. В индекс счастья входят социальная и психологическая «линейка».

Во Всемирном Докладе о счастье 2020 года критериями счастья указаны: успех, социальные гарантии, образование, условия жизни [2]. Самой счастливой страной по мониторингу счастья является Финляндия.

Критерии счастья для мониторинга соответствуют тем критериям счастья, которые определяются аль-Фараби, кроме одного и самого главного – быть добродетельным. Впрочем, теперь добродетель – понятие не очень популярное в гуманитарном дискурсе и дискурсе повседневности. Но, как оказалось, именно она есть духовный стержень любого общества и подлинной идентичности.

«Трактат о взглядах жителей Добродетельного города» – сложное философское сочинение, оно, как и все произведения аль-Фараби, исполнено метафизического смысла, который «распредмечивает» онтологию идентичности и общества, человека в идее «быть счастливым».

Человеком, обретающим идентичность у аль-Фараби является человек, обретающий знание. Образование как фактор формирования идентичности в учении мыслителя соотносится с культурой мышления и культурой поведения. Цивилизованность и «культурность» являются тождественными понятиями и условием полноты идентичности человека.

Античный дискурс идентичности был связан с познавательной и прагма-профессиональной деятельностью человека как субъекта познания.

Обращаясь к работам Платона и Аристотеля, аль-Фараби дает несколько иную интерпретацию субъективности, связывает ее напрямую с самотождественностью.

Проблема первосущного у аль-Фараби антропологическая, он рассматривает ее в единстве сущности и существования. У Платона сущность определена становлением, самость также есть нечто становящееся, и в проекции на идентичность человека она не означает неизменность и тождественность. Иными словами, идентичность у Платона есть всего лишь эйдос, достать и слиться с которой возможно только в царстве идей. Идентичность он связывает с анамнезисом, способностью «припоминать» смыслы вещей. Но при этом остаться неизменным, тождественность миру посредством пайдейи – образования – есть условие сохранения идентичности.

Сущее как идентичность в греческой философии проблематизируется вокруг вопроса о познании и знании. Знаменитые «Познай самого себя» и «Я знаю, что я ничего не знаю» связаны с вопросом вечности, жизненности вещей и их конечности. Для Платона проблема идентичности человека на была основной, человек как субъект его вообще не интересовал. Идентичность идеи – вот проблема теории познания и онтологии для Платона.

Впрочем, субъектность, личность для античной философии были внешними, поскольку главный философский вопрос заключался в поиске всеобщего знания, поскольку только оно могло быть неизменным и вечным. Гераклитовское «Panta rei» как метафора изменчивого, неподлинного, непостоянного наполнена трагическим смыслом. Избежать его удается Пармениду и Платону посредством образования. Образованный человек, стремящийся к знанию, способен изменить свое существование, открыть для себя сокровенные смыслы вещей. В целом, античная философия безличностна, она космологична, индивидуальность отдавалось во имя всеобщего, целого.

Идентичность человека соотносилась с Космосом, все его дела и жизнь оценивались с позиций Космоса, именно поэтому человек был существом космическим. К проблеме идентичности как самотождественности подошел Аристотель, но развернув ее только в процессе интеллектуализации. Онтологический и социальный поворот этой проблемы начинается в Исламское Средневековье. Человек как субъект для прочитывания и понимания Священного Корана становится целью сущего и существования. Аль-Фараби, выучив уроки античности, входит в новый философский круг понимания человека как социального, гражданского. Поднимая вопросы о социальности человека, аль-Фараби настаивает на его единстве с духовностью.

Совершенный город, добродетельный город – является местом обретения подлинной человеческой идентичности.

Концепт «аль-мадина аль-фадила» является полисемантическим, ученый интерпретирует его множественными смыслами: нравственным, целостным, разумным, духовным, образованным, добродетельным, совершенным и др.

В то же самое время, понятие «мадани», означающее «городской, культурный» и производное от трехконсонантного корня

«м-д-н» – «строить города, цивилизовывать», было близко гражданскому обществу, проблематизируемому в «Трактате о взглядах жителей Добродетельного города». Апелляция к значению города предполагает смысловую наполненность понятия «мадани» как урбанизированного. При этом оно не обязательно указывало на географическую локацию индивида. Важна была совокупность характеристик и манер, приближающих человека к культурной элите города даже если он проживал в сельской местности. Верно и обратное: городской житель не мог называться «мадани», если не обладал адабом. «Тамаддун» в этой связи означает процесс становления «мадани» – «оцивилизовывания», «становления цивилизованным». В соответствии с концептом «тамаддун» общество должно быть урбанистически развитым, обладать формами символической коммуникации, совладать с естественными побуждениями как первичными, простейшими человеческими реакциями, преобладать над средой. [3, с. 5].

Базовой составляющей процесса тамаддун было усвоение адаба, который в Исламском Мире был аналогом античной пайдейи, что было особенно критично для жизни в больших городах Халифата: Багдаде, Исфахане, Дамаске, Кордове и др. – где адаб был главной чертой, отличающей население этих городов от бедуинов или городов поменьше. Здесь же – в крупнейших городах Исламского Средневековья – берет начало апелляция адаба к понятию светского общества. Это объясняется необходимостью конструирования в них системы общественного взаимодействия между населяющими эти города представителями различных конфессий, этносов, языков, культур, что, собственно, придало адабу приверженность таким принципам как инклюзивность, эгалитарность, толерантность, демократичность в выражении мыслей и реализации свобод. Иными словами, адибы (‘удаба’), философы, ‘улама’ и суфии выступили сторонниками светскости, отождествляемой в данном контексте с просвещенностью и космополизмом [4, с. 129].

Инклюзивность как принцип адаба имела несколько проявлений. Во-первых, она выражалась в применении коранических ценностей и хадисов в процессе хабитуализации и реализации этических аспектов адаба, о соотношении гуманистических дисциплин с которыми было сказано ранее. Во-вторых, этика словоупотребле-

ния, играющая важную роль в адабе, вобрала в себя лексическое богатство доисламской поэзии джахилийского периода, стандартизировавшее нормы поэзии. В-третьих, инклюзивная природа адаба проявилась в специфике фальсафа, предопределившей инклюзию и дальнейшую адаптацию философской мысли античности в соответствии с исламскими аксиологическими константами [5]. Более того, как заметил аль-Кинди в его полемике с теми, кто настаивал на применимости только Корана как источника истины, правду нужно принимать вне зависимости от ее источника, поскольку ценность этого поиска заключается лишь в самой правде. Собственно, эта позиция объясняет обращение европейских исследователей к философским трактатам на арабском языке, чтобы ознакомиться с переводами античных трудов, легших в основу европейского мировоззрения. В-четвертых, инклюзивность адаба проявляется в принятии во внимание адабом ценности учителей и учеников, являющихся носителями наследия других религиозных систем.

Свободу от «навязанной идентичности» в пользу исповедания религий других этно-культурных групп – традиции, поддерживаемой аль-Фараби – во время Исламского Средневековья, считающегося периодом расцвета гуманистической мысли, отмечают современные исламоведы, такие, как, например, Наср [6], Соруш [7], Сардар [8], Фридман [9]. Этот принцип толерантности как системообразующего элемента адаба является одной из ключевых ценностей мусульманской уммы. Фахри отмечает в этой связи, что исламские завоеватели в эпоху распространения ислама не вмешивались в научную деятельность и работу интеллектуальных центров в завоеванных городах Египта, Сирии и Персии.

Автор подчеркивает, что исследовательские, в том числе христианские, центры, функционировавшие в сирийских городах – Антиохии, Харране, Эдеме и других – продолжили играть большую роль с приходом ислама. Более того, интенция ислама на знание способствовала использованию практики этих признанных центров по распространению изучения мусульманскими исследователями рационалистических наук: математики, астрономии, медицины, философии, под руководством, в основном, учителей из числа христиан (как это было в случаях аль-Фараби и Ибн Сины).

Самотождественность, выражаемая в толерантности мусульманских адибов (‘удаба’) Исламского Средневековья, выражается также интерконфессиональным взаимодействием в интеллектуальном поле деятельности: просвещение мусульманскими адибами учеников из числа представителей других религиозных систем, а также обучение мусульманских учеников у наставников, принадлежащих различным конфессиональным группам. С этой перспективы имеет смысл говорить об идеалах светского общества, изначально не чуждых исламской религиозной доктрине и хабитуализированных посредством адаба. Гуманистический потенциал адаба проявляется в обеспечении им жизнеспособности универсальных и детерминирующих друг друга ценностей. Перечисленные выше принципы общественной организации, регулируемой адабом, логически предполагают принцип демократизма, понимаемый как свобода выражения. Оставаясь верным этим взглядам, аль-Фараби подчеркивал, что различия в вероисповедании ищущего знания и дающего его, не оказывают негативного воздействия ни на образовательный процесс, ни на выбор учителей исключительно из мусульманской среды: значение имела только степень компетентности адиба-преподавателя [4, с. 130-132]. Инклюзивный подход к выбору наставника практиковался аль-Фараби, который учился логике Аристотеля и философии у адибов-христиан – Йоханна б. Хайлана и Матты Бишр б. Йунуса. [10, с. 108]. В основе светского (гражданского) общества лежит рефлексия об идентичности, концептуализированная в рамках адаба аль-Фараби задолго до возникновения понятия светского (гражданского) общества в западном культурно-коммуникативном пространстве [4, с. 133].

Исламская традиция светского, преломившаяся в культурно-коммуникативном пространстве Исламского Мира в эпоху Модерна, в действительности, была подвергнута двойному преломлению: сначала Западный Мир в мире Европы воспринял гуманистические стандарты социальной жизни Исламского Средневековья, когда этический дискурс адаба, апеллирующего ко всем сферам интеллектуальной жизни общества, оказал воздействие на Итальянский Ренессанс, а позднее – в Новое время и Модерн – эти же стандарты адаба, адаптированные европейской интеллектуальной и политической элитой к собственным реалиям, провозгла-

шаются административными кругами в мусульманских странах в качестве принципов модернизации.

При этом, возвращение к свойственным Исламскому Средневековью этическим ценностям – в сферах государственного менеджмента, регуляции социального взаимодействия, или эпистемологической традиции, представляющих собой грани адаба – выступает одной из ключевых задач исламизации Модерна или модернизации ислама. В этой связи рационализация мировоззрения не выступает чуждой для исламского дискурса современности: Исламский Мир лишь «вспоминает», «оживляет» свои интеллектуальные традиции, видоизмененные с течением времени.

Постнеклассическая реальность или эпоха постмодерна, в которую вступила исламская философия, коррелирует проблему идентичность для Исламского Мира как социально-политическую. Хотя на самом деле, эта проблема духовно-культурного характера. Впрочем, исламские философы современности исламскую идентичность связывают с проблемой культурного наследия, его реконструкцией в новых условиях. Известное культуртрегерское движение исламской интеллектуальной элиты, «смоделировавшееся» в начале XX столетия в стратегию «ат-турас», пробуждает исламское сознание к поиску идентичности. Появление таких концептов, как «арабский разум», «исламский разум», «исламское мышление» связано с проблематизацией идентичности через проблему осмысления, мышления, понимания мира.

Такими философами, как М. Аркун, Х. Ханафи, Н.Х. Абу Зайд, Р. Хасан и другими, идентичность рассмотрена в тождественности с процессом реконструкции в самом себе и обществе исламского наследия, но в контексте собственной этно-идентичности.

Феномен «арабский разум», введенный в историко-философский дискурс аль-Джабири и другими философами, становится проблемным ракурсом в исследованиях идентичности. Большая роль в этих исследованиях отводится классическому исламскому наследию, особенно учениям аль-Фараби, Ибн Рушда, Ибн Мискавайха. Возрожденный в постнеклассических реалиях дискурс идентичности классического исламского философского опыта во многом определяет развитие исламской идентичности в странах Исламского Мира и Западной Европы.

Проблемы сохранения идентичности и утраты, угроза размывания идентичности – вот только несколько вопросов проблемного поля личности. Но каких! Все они, по своей сути, онтологического характера, поскольку связаны с проблемой сохранения идентичности человека в истоках его духовного бытия.

Литературы:

1 Хантингтон, Самюэль. Столкновение цивилизаций / Самюэль Хантингтон; [пер. с англ. Т. Велимеева]. – Москва: Издательство АСТ.ю 2017. – 640 с.

2 Helliwell, John F., Richard Layard, Jeffrey Sachs, and Jan-Emmanuel De Neve, eds. 2020. World Happiness Report 2020. New York: Sustainable Development Solutions Network, 2020. – 202 p.

3 Keane, J. (2003). Global civil society Cambridge: Cambridge University Press.

4 Kartanegara M., Huda M. (2016) Construting civil society: an islamic cultural perspective //Mediterrancan Journal of Social sciences. MCSER Publishing, Rome – Italy, Vol. 7, №1 S1. ISSN 2039-2117.DOI: 10.5901/mjss.2016.v7n1p126. Pp.126-135

5 Leaman, O. (2013). History of Islamic philosophy. London & New York: Routledge

6 Nasr, S.H. (2010). Islam in the modern world: Challenged by the west, threatened by fundamentalism, keeping faith with tradition. New York: Harper One.

7 Soroush, A. (2000). Reason, freedom, and democracy in Islam: essential writing of Aldoulkarim Soroush. Oxford University Press

8 Sardar, Z. “Searching for secular Islam”, 2007. [https://newhumanist.org/uk/articles/798/searching-for-secular-islam

9 Friedmann, J. (2003). Tolerance and coercion in Islam: interfaith relations in the Muslim tradition. London & New York: Cambridge University Press

10 Fakhry, M. (2004). A history of Islamic Philosophy. London & New York: Columbia University Press.

Абдумалик Нысанбаевич Нысанбаев,
главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, академик НАН РК, доктор философских наук, профессор

НАСЛЕДИЕ АЛЬ-ФАРАБИ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФИИ ВЗАИМОПОНИМАНИЯ

Модернизация общественного сознания в современных условиях затрагивает все стороны бытия человека: экономику, культуру, политику, социальные институты, демографию, межэтнические и межконфессиональные отношения. Отныне не может быть локальных проблем. Все, что происходит в каком-либо регионе планеты, касается всех, кто живет на Земле.

Начало формы Аль-Фараби заложил основы философии взаимопонимания, следуя принципу толерантности по отношению к другим культурам, религиям и духовным практикам. Он осуществил конструктивный диалог философии античности и философии средневековья, ислама, христианства и иудаизма и органично вошел в современный дискурс казахстанской философии взаимопонимания.

В своем учении о взаимопонимании аль-Фараби раскрыл неограниченные возможности интегрального коммуникативного диалога между совершенно различными духовными и интеллектуальными мирами. Принцип взаимопонимания как способ освоения смыслового философского пространства античного наследия позволил ему раскрыть диалогическую сущность философии и понять ее как диалог свободных, равноправных духовно-интеллектуальных практик. Через призму философского наследия аль-Фараби проясняется великий смысл философии взаимопонимания – коммуникативный.

Считаю, что развитие философии в контексте взаимопонимания – одно из тех направлений, которые соединяют и содержат в себе все лучшее, что было выработано европейской и восточной традициями, все то, что входит в сокровищницу мировой философской мысли, где Восток и Запад встречаются в понимании вечного, непреходящего смысла бытия.

Мировая заслуга аль-Фараби определяется не только и не столько тем, что он привнес античное наследие, особенно фило-

софские взгляды классиков Платона и Аристотеля, в арабо-мусульманскую культуру, а тем, что на их основе осуществил синтез идей ислама и античности.

На наш взгляд, совершенно справедливо высказывание одного из основоположников философии диалога Михаила Бахтина: «Быть – значит общаться диалогически. Когда диалог кончается, все кончается. Два голоса – минимум жизни, минимум бытия».

Диалог есть необходимое условие философствования. Диалогические отношения служат каркасом философско-гуманитарного исследования в целом ряде областей.

Формирующаяся интегральная философия взаимопонимания является концептуально-методологической и мировоззренческой основой духовного согласия и социальной стабильности современного полиэтнического общества. В этом процессе происходит взаимный обмен ценностями, необходимыми для жизни и развития взаимодействующих культур, и на этой основе формируется единое по духу человечество, подлинно равноправное человеческое братство.

Для достижения такой благородной цели необходимо, разумеется, чтобы и сам диалог прошел последовательные стадии, ведущие к пониманию и согласию. Первой является взаимное доверие сторон, вступающих в отношения диалога. Через доверие, умелое сочетание интересов и взаимную открытость осуществляется познание друг друга и, как следствие, возникают взаимный интерес и взаимное уважение, поскольку любая культура имеет в своем составе ценности, которые непременно вызывают интерес и уважение. И тогда диалог органично перерастает в тесное и взаимовыгодное сотрудничество.

XXI век внес ясность в понимание того, что общение должно выстраиваться как диалогическая парадигма современного мирового сообщества. Антропологический контекст общения становится в эпоху глобализации наиболее важным, потому что сегодня необходимо созидание не только истории человечества, но и человеческой истории. Это возможно только в случае признания в диалоге другой личности, ее точки зрения, ее личностной философии, ее права быть самой собой. Только тогда коммуникация становится подлинной, так в нашем общении достигается цель взаимопонимания.

Считаю, что только личностная философия способна к осуществлению универсального согласия, которое осуществляется

через сохранение и, более того, поощрение и санкционирование различий. Согласие предполагает сбережение и продвижение различий и, следовательно, основывается не на подавлении и насилии, а на внутреннем взаимопонимании, притяжении души, национальных характеров и менталитетов. Согласие в такой постановке вводится в контекст взаимопонимания.

Взаимопонимание не сводится к рациональным процедурам объяснения, но предполагает подключение эмоций, экспрессии, интуиции, жизненной мудрости. Личностная философия пробуждает к творческому поиску, к свободному размышлению, и поскольку философия имеет личностный смысл и личностный характер, она несет в мир событийность личности и многообразие культур.

Имея в виду установление прочного и равноправного диалога между цивилизациями Востока и Запада, взвешенный, сбалансированный и гармоничный тип их взаимодействия и взаимообогащения, можно сказать, что философия взаимопонимания – это поистине философия будущего, нацеленная на решение тех острых проблем и задач, которые взывают к нам из прошлого во имя нашего достойного существования и сосуществования народов в новом тысячелетии.

Это философия евразийская, а значит, умеющая соединять достоинства Запада и Востока, Европы и Азии. Точно так же и по своему мировоззренческому и идейному потенциалу и содержанию отечественная философская мысль, безусловно, пропитана пафосом взаимного уважения сочетающихся в ней культур, духом соборности, братской открытости инокультурным влияниям и достижениям.

Это вселяет не только гордость за отечественную философскую культуру взаимопонимания, но и возлагает на всякого исследующего и творящего эту культуру ответственное требование сохранить и всемерно актуализировать ее гуманистический и толерантный потенциал. И именно аль-Фараби стоял у истоков построения современного толерантного мира.

Аль-Фараби и его опыт философствования уникальны тем, что ему удалось раскрыть смысл и ценность концепта взаимопонимания между греческой и исламской философией. Доказать их влияние друг на друга не представляется возможным, да в этом и нет необходимости. Но факт признания того, что в мире существует единое интеллектуальное пространство взаимопонимания

и своими истоками оно пребывает в философии, – вот что главное. Основываясь на таком опыте, мы в казахстанской философии созидаем сегодня полнокровную диалогическую философию взаимопонимания, необходимую в эпоху расширяющейся глобализации.

Формирование единого пространства диалога культур и цивилизаций становится одной из приоритетных форм социального и культурного обустройства современного конфликтного, полного противоречий мира. Диалог как форма взаимопонимания, сотрудничества и сосуществования этносов есть реальная альтернатива насилию, доминированию, господству, монополии.

Казахстан – одна из редких стран современного мира, где созданная Нурсултаном Назарбаевым модель межэтнической толерантности и общественного согласия успешно реализуется. Идеи диалога, толерантности, взаимопонимания и согласия заложены в истоках народного духа, казахской традиционной культуры, философского наследия аль-Фараби. Он воплотил в своем творчестве идею диалога культур, прежде всего античной, тюркской и мусульманской.

Идеи аль-Фараби и философия взаимопонимания вводятся также в дискурс современной философии и в казахстанский социокультурный контекст. Ответ на вопрос, что такое взаимопонимание, с позиций аль-Фараби дается при анализе двух основных аспектов теории взаимопонимания: онтологического и коммуникативного. Взаимопонимание есть способ бытия человека в мире, приращения в нем духовности. Наследие аль-Фараби ныне трактуется в ключе исламской духовности и исламской культуры.

Аль-Фараби одним из первых в мировом философском пространстве обнаруживает онтологический характер понимания и взаимопонимания. При этом онтология выступает целостным учением о Боге, мире и человеке.

Второй важный аспект проблемы взаимопонимания – коммуникативный, связанный с философией языка. Новая структура мировой эпохи – это система диалога, взаимопонимания и согласия, глобальной этики ненасилия.

В современных условиях формирование единого пространства диалога культур и цивилизаций, в котором обретается желанное и необходимое согласие, становится одной из приоритетных форм

социального и культурного обустройства конфликтного, полного противоречий мира. Диалог как форма взаимопонимания, сотрудничества и сосуществования этносов есть реальная альтернатива насилию, доминированию, господству, монополии.

Объективная историческая тенденция к формированию нового многополярного, многополюсного человеческого сообщества встречает упорное сопротивление со стороны тех сил, которые не желают видеть мир децентризованным и согласованным, навязывая свои позиции и политическую волю другим странам и народам. Это, по сути, исторически изжившая себя практика поддержания мнимого согласия, псевдосвободы и квазидемократии путем искоренения подлинного, внутреннего согласия и демократических свобод. Диалог культур и цивилизаций может стать мощным заслоном к политике такого рода, демонстрируя возможности и способы иного структурирования мира и достижения подлинного взаимопонимания и согласия.

Мы пришли к выводу, что согласие стало общепланетарным императивом. Оно должно осуществляться через и благодаря различиям индивидуального и этнического происхождения и поэтому носит не внешний характер, а является следствием внутренних импульсов, глубинного диалога и межкультурной коммуникации. Можно возразить: дескать, современному сообществу еще далеко до такого согласия, ибо пока что в однополярном мире торжествуют сила и доминирование одной супердержавы. Однако это уже не соответствует действительности. Формируются значительные противовесы в лице Европейского Союза, объединяющего 25 государств, а также в лице других интегративных объединений – таможенный союз Казахстана, России, Белоруссии, Армении и Кыргызстана. Кроме того, говоря о культуре согласия, мы имеем в виду не столько существующее положение вещей, сколько моделируем будущее, должное. Именно таково предназначение теории: прочертить вектор в будущее, откуда и будет осуществляться детерминация настоящего.

Литература:

1. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. Сост. С.Г. Бочаров. - М.: Искусство, 1979. – 424 с.

2. Нысанбаев А.Н. Философия взаимопонимания. – Алматы, Гл ред. «Казахская энциклопедия», 2008. – 254 с.

Нұрышева Гүлжиһан Жұмабайқызы,
әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
Философия кафедрасының меңгерушісі,
философия ғылымдарының докторы, профессор;

Хасанова Ася Маратқызы,
әл-Фараби атындағы ҚазҰУ Философия
кафедрасының докторанты

ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАСЫНЫҢ ШЕТЕЛДЕ ЗЕРТТЕЛУІ

Рационалдық дәстүрдің көрнекті өкілі, ғұлама ғалым-энциклопедист Әл-Фарабидің мұрасын зерттеуге ислам философтары ғана емес, Еуропа философтары да атасалысты. XX ғасырдың басында оның мұрасын А. Мец, Ф. Каплстон, А. Массэ, Ф. Габриэли және басқа ғалымдар зерттегені белгілі. Бұл дәстүр қазір де жалғасуды. Оның рухани мұрасына деген қызығушылықтың артып отырғанын атап өту қажет. Мысалы, әл-Фарабидің 1100 жылдығына арналған шаралар 1975 жылы Бағдад, Мәскеу және Алматы қалаларында ғана өтсе, қазір көлемді зерттеулер көптеген Таяу Шығыс, Еуропа, Америка университеттері мен ғылыми орталықтарының ғылыми-ізденіс бағдарламалары аясында жүзеге асырылып отыр. Мұндай зерттеулерді Орта ғасыр философиясы, араб философиясының тарихы, мәдениеттану және пәнаралық ізденістер салаларының жекелеген маман-ғалымдары да жүргізуде. Бұл ізденістердің нәтижелері көптеген монографиялар мен ғылыми мақалаларда, Encyclopaedia Iranica, Оксфорд және Стэнфорд философиялық энциклопедияларының қомақты тақырыптық бөлімдерінде баспа түрінде де, онлайн форматта да жарияланып келеді.

Қазіргі заманғы фарабитанушы ғалымның халықаралық жиынтық портретін беру қиын, себебі олар әртүрлі буынның, саналуан, кейде тіпті бір-біріне қарама-қарсы ғылыми көзқарастардың, мектептер мен бағыттардың өкілдері. Бірақ адамзат үшін әл-Фараби сияқты әмбебап ұстаздар, мәдениеттердің интеграторлары осынысымен құнды, үздіксіз жүргізіліп отырған мұндай ізденістер ғалымдардың халықаралық қауымдастығының әлеуетін де,

философиялық қауымдастықтың ішкі байланыстарын да нығайта түседі.

Әл-Фарабидің мұрасын зерттеуге бағытталған қазіргі заманғы ізденістерге қысқаша шолу жасалатын бірінші мақаламызды (француз, түрік, неміс фарабитанушылары туралы мақалалар да дайындалуда) Таяу Шығыс фарабитанушыларынан бастаймыз. Олардың басым көпшілігі араб елдерінде де, Еуропа мен Америкада да білім алып, ізденістер жүргізу және еңбектерін жариялау мүмкіндігіне ие болды.

Орта ғасыр философиясы бойынша ең беделді мамандардың бірі Ирак-Америка исламтанушысы және арабисі, Гарвард университетінің құрметті профессоры Мухсин Махди. Ол өз ізденістерін әл-Фарабидің әлемдік ғылыми қоғамдастыққа әлі беймәлім еңбектерін қалпына келтіріп, аударуға және өңдеуге бағыттады. Оның түпнұсқаларды мұқият зерттеуінің маңызы аса зор. Мухсин Махдидің 1969 жылы алғаш жарық көрген *Philosophy of Plato and Aristotle: Al-Farabi's.* (Әл-Фараби: Платон мен Аристотель философиясы) [1] монографиясы төрт тілде 33 рет қайта басылып шықты. Автор әл-Фараби еңбектері терең талдау жасап, екінші Ұстазды дінді және оның саяси философияға қатысын түсінудің жаңа негіздерін қалауға ұмтылған ұлы ғалым ретінде көрсетеді.

Тағы бір беделді фарабитанушы – ортағасырлық ислам философиясын зерттеуші маман, Ливан, Ұлыбритания, Америкада дәріс жүргізген профессор Маджид Фахри. Ол – бірнеше рет басылып шыққан *A History of Islamic Philosophy* (Ислам философиясының тарихы) еңбегінің [2], сонымен қатар Екінші Ұстаздың өмірі мен туындыларын зерттеуге арналған *Al-Fārābī: Founder of Islamic Neoplatonism, His Life, Works and Influence* (Әл-Фараби: ислам неоплатонизмінің негізін салушы, оның өмірі, еңбектері және ықпалы) [3] монографиясының авторы. Маджид Фахри Фарабиді грек философиясы мен араби философиясын, мұсылмандық Шығыс пен латындық Батыстың арасын жалғастырушы көпір ретінде қарастырып, философия тарихында оның маңызының зор екендігін атап көрсетеді. Сонымен қатар, автор әл-Фарабидің философиялық мұрасының тарихи рөлі, оның әл-Газали, Ибн Бадж, Ибн Рушд сияқты ойшылдарға, Шығыс және Батыс философиясына жалпы ықпалы туралы өзіндік көзқарасын ұсынды.

1980-90 жылдары Таяу шығыс философтары әл-Фараби еңбектерін Аристотель негізін қалаған, Батыста кең тараған тіл философиясы және формалды логика негіздері тұрғысынан талдай бастады. Бейруттің Америка университетінің профессоры Фуад Хаддад *Al Farabi's Theory of Communication* (Әл-Фарабидің коммуникация теориясы) [4] еңбегінде әл-Фарабидің логикаға және оның грамматикаға қатынасын зерттейді. Таяу Шығыстық тарихшы және зерттеуші, бірқатар ғылыми кітаптар мен мақалалардың авторы, профессор Шукри Абед *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfārābī* (Әл-Фараби еңбектеріндегі Аристотель логикасы және араб тілі) [5] монографиясында Аристотельдің логикалық трактаттарына әл-Фарабидің реакциясын жүйелі түрде, логикалық-лингвистік тұрғыдан зерттеді. Шукри Абед әл-Фараби ілімін тілді логика құралы және логиканы тілді талдау құралы ретінде түсіну арқылы қарастырады. Ол әл-Фараби X ғасырда айтып кеткен көптеген тұжырымдар әлі күнге дейін өзекті екенін және оларды қазіргі философиялық мәселелерді шешу үшін қолдануға болатынын дәлелдеді. Шукри Абед әл-Фараби тіл, араб логиктері айтқандай, тілдің ішінде қалыптаспайды дегенін көрсетеді. Бұл пікір қазіргі заманғы тіл теорияларының ұстанымдарына сай келеді. Тілдің қалыптасуына көптеген факкторлар әсер етеді, алайда терминдердің философиялық мағыналары ғана ең ерекше және маңызды болып саналады. Шукри Абед әл-Фарабидің араб тілінің кейбір қырларын талдауы (мысалы, Аристотель логикасына қатысты алғанда араб етістіктерінің жүйесі; осы шақты сөзбен айту мүмкін еместігі, етістіктердің арабша жүйесінің тағы да басқа ерекшеліктері) басқа кез келген тіл сияқты, араб тілі де әмбебап логикалық құрылымдарға сай келетінін, ал табиғи тілдер олардың нақты көрінісі ғана екенін көрнекі сипаттап берді [5].

Аралас тақырыпқа арналған тағы бір іргелі зерттеуді Ұлыбритания философы Салим Кемал жариялады. Кант пен Ницшені зерттей отырып, ол өз ізденістерінің бірін эллиндік логика дәстүрінің поэтика мен эстетиканың ортағасырлық мұсылмандық интерпретациясында бейнелеуін сараптауға арнады. Поэтиканы аргументацияның логикалық, өз алдына бөлек, жеке формасы деп санауға бола ма деген сұрақ қоя отырып, Салим Кемал өзінің *The Poetics of Alfarabi and Avicenna* (Әл-Фараби мен Ибн Синаның поэтикасы) [6] кітабында тарихи зерттеу жүргізіп,

әл-Фараби мен Ибн Сина поэтикалық дискурстің логикалық және моральдық күшін қалай негіздегенін, поэзияны логикалық түрде, яғни әмбебап ақиқат деп қабылдауға болатын дискурстің формасы деп неге атағанын талдайды. Өзінің кейінгі зерттеулерінде Салим Кемал әл-Фараби, Ибн Сина және Ибн Рушд поэтикалық ақиқаттылық (сұлулық) және қоғамдағы адамдар арасындағы әділ қарым-қатынастар (ізгілік) концепциясын қалай түсінетіндерін қарастырады.

Араб логикасының тарихы бойынша зерттеулерді Лейден университетінің (Нидерланды) профессоры, парсы және араб тілдерінен аудармашы, қайталанбас және жан-жақты салыстырмалы талдау болып саналатын *Al-Fārābī and Aristotelian syllogistics: Greek theory and Islamic practice* (Әл-Фараби және Аристотель силлогистикасы: грек теориясы және ислам практикасы [7] еңбегінің авторы Джоэп Ламир жалғастырды. Ұлыбританияның белгілі фарабитанушысы Иан Неттон атап көрсеткендей, Джоэп Ламирдің Аристотель мен әл-Фараби аналитикасындағы парадигма мәселесіне арналған монографиясы «араб логикасын зерттейтін адам міндетті түрде оқуы тиіс негізгі еңбек». Кітап ислам құқығы, теологиясы және ислам саяси философиясы тарихына қызығушылық танытқан зерттеушілер үшін де өте пайдалы.

Әріптестері «Әл-Фараби мұрасы бойынша ағылшын тілінде жазылған ең үздік кітап» деп атаған тағы бір зерттеу – Америка философы және саясаттанушысы Кристофер Колмоның *Breaking with Athens. Alfarabi as Founder* (Афинадан бас тарту. Әл-Фараби – негіз қалаушы) монографиясы [8]. Әл-Фараби еңбегінің бұрын ескерілмеген қырларына назар аудара отырып, Кристофер Колмо Екінші ұстазды Платон мен Аристотельдің ізбасары деуге болмайды деп тұжырымдайды. Оның пікірінше, «Бақытқа жету туралы» трактатында әл-Фараби антика дәуірінен түпкілікті ажырап, жаңа саяси философияны – бақытқа жету философиясын қалыптастырды.

Фарабитанудың 1990 жылдардың ортасында Америкада гүлденуі Герберт Дэвидсонның *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect* (Әл-Фараби, Ибн Сина және Ибн Рушд интеллект туралы: олардың космологиясы, белсенді интеллект теориялары және адам интеллектісі теориялары) [9] еңбегінің

жарыққа шығуымен байланысты. Бұл туындыда түпнұсқалар – интеллект мәселесі бойынша грек, ежелгі араб және Орта ғасыр ойшылдарының еңбектері терең және сапалы талданған. *Journal of Neoplatonic Studies* журналы Герберт Дэвидсонның осы кітабын «бірегей мәтіндер антологиясы» және оны Орта ғасырдың философиясы мен діни ойын зерттеушілер оқуға міндетті деп атады [10].

Екінші ұстаздың мұрасына арналған кейінгі зерттеулердің арасынан Америка философы Джошуа Паренстің *An Islamic Philosophy of Virtuous Religions: Introducing Alfarabi* (Ізгі діндердің ислам философиясы: әл-Фараби іліміне кіріспе) жұмысын атап көрсеткен дұрыс [11]. Ол әл-Фарабидің философиялық пайымдаулары қазіргі таңда аса өзекті дей отырып, «Әл-Фараби идеяларын зерттеу ислам саяси дүниесінің кең аясында, оған тән соғыс, тирания және әлемдік билік тақырыптарымен бірге жүргізілуі тиіс» деп тұжырымдайды. Паренс әл-Фараби «Бақытқа жету туралы» трактатында ислам дүниесінің жалпы танылуға ұмтылысында қандай үкімет пен дін қажет екені туралы пайымдайды дей отырып, әл-Фараби бірнеше ізгі діннің болуы мүмкін бе деген сұрақ қойғанына және оның шешімі діндердің бәрін тең деп жариялауда еместігін ескерткеніне назар аударады. Керісінше, әл-Фараби дінді саясаттан бөлмейді және бір дінді екіншісінен жоғары қоюдан бас тартпайды, ол өз оқырманына білім беруді көздейді дейді Паренс. Джошуа Паренстің пікірінше, осындай білім қазіргі мұсылмандар үшін де, мұсылман еместер үшін де ерекше маңызды.

Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ-ң шетелдік серіктесі, Философия кафедрасының докторанттарын дайындау ісіне атсалысып келе жатқан грек ғалымы, антика және Орта ғасыр философиясын зерттеу маманы Георгиос Стейрис өзінің еңбектерінде әл-Фараби саяси философияның діннен жоғары тұруы және философтарға мемлекет басқару ісін жүзеге асыру мүмкіндігін беру сияқты саяси феномендерге назар аударды деп жазады. *Globalization in the early Arabic philosophy* (Ежелгі араб философиясындағы жаһандану) [12, 77-86 бб.] мақаласында Стейрис әл-Фараби қаланы саяси ассоциация формасы ретінде сынайды, себебі қала тиранияны қолдайды деп есептеді деп тұжырымдады. Жаһандық саяси ассоциация құрудың қиындықтары туралы Әл-Фарабидің пайымдауларын қайта бағалау қазіргі заманғы адамзат үшін де өте пайдалы екені күмәнсіз.

Әл-Фараби мұрасын қазіргі дәуірмен салыстыра талдаған тағы бір ғалым – Американың жас саясаттанушысы және компарависі Александер Орвин. 2017 жылы жарық көрген *Redefining the Muslim Community: Ethnicity, Religion, and Politics in the Thought of Alfarabi* (Мұсылман қоғамын қайта қарастыру: әл-Фараби іліміндегі этникалық, дін және саясат) [13] монографиясында Александер Орвин саяси философия тарихында әл-Фараби өзінің ұлт немесе арабша «умма» тақырыбына риторикасымен ерекше орын алады деп атап көрсетеді. «Умма» термині жалпы ислам діни қоғамын да, сонымен қатар, осы қоғамды құрайтын түрік, парсы, және араб этникалық топтарын да сипаттауға қолданылады. Александер Орвин өзінің тұжырымдарын әл-Фарабидің «Музыка кітабы» сияқты энциклопедиялық мазмұнға ие трактаттарына, саяси еңбектеріне және логикалық комментарийлерге негіздейді. Кітаптың аннотациясында ол кезінде әл-Фараби зерттеген этникалық және діни уммалардың арасындағы шиеленіс қазір де сақталып, исламның әртүрлі ұлттарының саяси және мәдени пікірталастары бүгінгі таңда да жалғасып отырғандығын ескертеді. Орвиннің пікірінше, әртүрлі уммаларды елемей немесе басып-жаншымай, оларды мойындап, бейімделуді ұсына отырып, әл-Фараби мәдениет пен дінді тең қоятын қазіргі заманғы ислам өркениеті концепциясын алдынала жасай білді. Яғни, әл-Фараби әдеттегі мұсылман қоғамы сияқты аса қатаң, әртүрлі этникалық және діни топтарды тұтас құрылымға мәжбүрлі түрде біріктіруге бейім умманы емес, креативті жаңа умманы ұсынды. Орвиннің пікірінше, әл-Фараби ұсынған мәдени плюрализмді, діни икемділікті және саяси сақтықты қисынды үйлестіру әртүрлі қоғамдастықтар арасында қазір де сақталып отырған алауыздықты азайтуға бағыт-бағдар бола алады [13].

Мақаламыздың басында айтқандай, әл-Фарабидің рухани мұрасына қызығушылық жылдан жылға арта түсуде. Қазіргі заманғы компаравистік және пәнаралық зерттеулер әл-Фараби еңбектерінде ұсынылған маңызды алғышарттар мен дәйекті негіздерді жаңаша талдап, бүгінгі адамзат қойып отырған мәселелерді шешуге қолдануға жол ашады.

Әлемді жайлаған қиындыққа қарамастан, Әл-Фарабидің 1150 жылдығына арналып өткізіліп жатқан онлайн шаралар қазіргі философиялық қоғамдастықтың мәдени ортақтығы мен

дәстүрлер күшінің және ғасырлардың үзілмейтін байланысының мықтылығының дәлелі. Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ Философия кафедрасының фарабитанушылары да Екінші ұстаз туралы шетелде ағылшын, француз, неміс, араб, түрік тілдерінде жарияланған ғылыми еңбектерді зерттеуді жалғастыра отырып, осы іске өз үлестерін қосады.

Әдебиеттер:

1. Muhsin Mahdi. Philosophy of Plato and Aristotle: Al-Farabi's. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1969, 158. Al-Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2001.

2. Fakhry Majid. A History of Islamic Philosophy. Columbia University Press, 2004, 430.

3. Fakhry Majid. Al-Fārābī: Founder of Islamic Neoplatonism, His Life, Works and Influence. Oneworld Publications, Oxford. 2002,177.

4. Haddad Said Fuad, Al Farabi's Theory of Communication. AUB Press 1989, Beirut; Syracuse Univ. Press, 1989, 192.

5. Abed Shukri. Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfārābī. Albany: State University of New York Press, 1991, 201.

6. Kemal Salim. The Poetics of Alfarabi and Avicenna. Leiden: E.J. Brill, 1991, 284.

7. Lameer Joep. Al-Fārābī and Aristotelian syllogistics: Greek theory and Islamic practice. Brill, 351.

8. Colmo Christopher. Breaking with Athens. Alfarabi as Founder. Lexington Books, 2005, 200.

9. Davidson Herbert. Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect. Oxford University Press, 1992, 384.

10. https://www.amazon.ca/Alfarabi-Avicenna-Averroes-Intellect Cosmologies/dp/0195074238

11. Parens Joshua. An Islamic Philosophy of Virtuous Religions: Introducing Alfarabi. State University of New York Press, 2006.

12. Steiris Georgios, Globalization in the early Arabic philosophy. Παγκοσμίωση και Δημοκρατία (Globalization and Democracy). 2009, Athens: International Scientific Society of Ancient Greek Philosophy, c.77-86.

13. Orwin Alexander. Redefining the Muslim Community: Ethnicity, Religion, and Politics in the Thought of Alfarabi. University of Pennsylvania Press, 2017, 250.

Тайжанов Алтай Тайжанұлы,
Марат Оспанов атындағы Батыс Қазақстан медицина университеті, философия ғылымдарының докторы, профессор

ӘЛ – ФАРАБИ ДІНИ ІЛІМНІҢ, «ТӘҢІРЛІК» ЖӘНЕ АЗАМАТТЫҚ ҒЫЛЫМДАРДЫҢ ӨЗАРА ҚАТЫСЫ ТУРАЛЫ

Бұрынғы тоталитарлық жүйеден есеңгіреген біздер, Әл-Фарабидің отандастары, қазіргі уақытта шынайы энциклопедистің көңіл аударған барша мәселелеріне зер салып, назар аударуға мүмкіндік алдық. Бұрын біздің зерттеушілер Әл-Фарабиден материалистік көзқарас іздеп, атеистік ұғым түсініктер «тауып», оны «жақсы» атандырып жүрсек, ендігі жерде Әл-Фарабиді шынайы, өз деңгейінде танып білуде. Әл-Фараби ілімінің үлкен бір бөлігі – оның теологиялық жүйесі, құдайдың, немесе, бірінші Тұлғаның барлығына шүбә келтірмеу ілімі. Теологиялық жүйе Әл-Фарабидің барлық еңбектерінде кездесіп отырады, бірақ ғалымның «Діннің философияға қатысы» деген шығармасында толық та, анық айтылады [1, 317-354 бб.].

Фарабидің шығармашылығына деген қазақ философтарының арасындағы қалыптасып қалған стереотиптік көзқарас көбіне Тәуелсіздікке дейінгі орын алған тоталитарлық саяси – әлеуметтік жүйеге байланысты болғандықтан оларды объективті деу қиын. Олар Фарабидің өз тілімен айтсақ, тебкитке жатады. Өйткені, біз кез-келген ойшылдың шығармашылығынан тек материалистік, атеистік идеяларды іздейтін дәуірден өтіп кеттік. Бұл жерде мәселе, мейірімді де, қамқор Алланың атымен бастаған, және оған шынайы сенген Әл – Фарабидің көзқарасының ерекшелігінде. Діни ілімдердегі Құдайдың әдеттегі антропологиялық түсіндірмесінен айырмашылығы, ойшыл Тәңіріні белсенді және шығармашылық бастамаға ие Бастапқы себеп, Бастапқы мән ретінде қарастыра отырып, Бірінші Нақтылыққа, яғни, Аллаға философиялық және моралдық анықтама береді. Сонымен бірге ол Құдайды Әлемдік Ақыл, Абсолютті Даналық, Абсолютті Кемелділік, Абсолютті Сұлулық ретінде түсіндіреді. Әл-Фараби бойынша Тәңірі табиғат

күштеріне өз қалауынша үстемдік ететін әлем үстіндегі мән емес. Тәңірі оған парасатпен жетуге болатын өз мәнін парасатпен зерделейтін белсенді Бастама. Ойшылдың сөзімен айтқанда, ол өзінің мәні бойынша ақыл – парасат болып табылады, өйткені нақ осы материя нәрсенің ақыл – парасатқа айналуына және шын пайымдауына бөгет жасайды.

Осы тұрғыдан алған Әл-Фарабидің Бірінші болмыс, өзінен басқа баршаға бірлік беретін Бірінші Бірегей, өзінен басқа барша ақиқатқа ақиқат беретін Ақиқат туралы ілімі өзіне назар аудартады. Метафизика осылардың бәрінде әділетсіздіктің, кемістіктің, қайшылықтың, тәртіпсіздіктің және үйлесімсіздіктің болмайтынын түсіндіреді. Және тегі осылардың бәрінде *(Алла – тағаланың әрекеттерінде)* кемшіліктер де, қателер де жоқ. Сонан соң бұл ғылым Алла – тағалада, Оның әрекеттерінде және Оның жаратқан нақты заттарында кемшіліктер бар деп жорамал жасайтын «күнә» пікірлерге тойтарыс береді [2, 35 б.].

Әл-Фарабидің білікті ғұлама ретінде дінге берген анықтамасы да көңіл аударарлық: «Дін дегеніміз – жаратушының ықыласынан туған пиғыл мен қимыл. Діннің жәрдемімен барлығымыз өзіміздің түпкілікті мақсатымызға жетеміз» [1, 317б.]. Әл-Фарабидің «барлығымыз» дегені белгілі бір тайпа, қаланың, әлде өлкенің тұрғындары, немесе, «үлгілі қаланың» жұрты, халық, немесе, көптеген халықтар жиынтығы, біздің қазіргі түсінігіміздегі – ӘЛЕУМЕТ. Егер бірінші әмір *(әкім)* әділ болып оның басқару жүйесі де әділ болса ол әділеттілікті өзінен де, оған бағынышты әр адамнан да талап етеді. Сонда ғана дін әділ атанбақ. Ал егер басқару жүйесі әділетсіз болып, сол жүйе арқылы әлгі әмір *(әкім)* белгілі бір игілікке – денсаулық пен байлыққа, бақыт пен табысқа кенелдім-ақ дегенмен, ол шынайы бақытты бола алмайды. Ондай билеуші надандардың ортасынан табылмақ. Әл-Фараби мұндай логикалық қателіктің түп негізін Алланың шапағатымен байланыстырады. Сөйтіп Жаратушыны жақтаған Әл-Фараби қоғамдық құбылыстардың негізінде Алла – тағаланың тікелей құзырымен орайластырады.

Теориялық көзқарастарға Әл-Фараби Құран қағидаларын топтайды. Бұл жағынан араларында екі мың жыл жатқанына қарамай

Абай мен Әл-Фараби көзқарасы бір жерден шығады. Абай Әл-Фараби бұл саладағы теориялық ізденістерін «Алланың өзі де рас, сөзі де рас» деп келте қайырады.

Әл-Фараби дін уағыздаушысы ретінде діннің теориялық мәселелеріне назар аударады. Дін мен иман – шариғат пен суннат секілді бірінің орнына бірі қолданылатын синонимдер. Бұл тұста Әл-Фараби көктің адамы емес, жердің перзенті екенін көрсетеді. Ол дінді адам қажеттілігіне жарататын жолда. Көптеген адамдар шариғатты діннің негізгі талабынан туындаған қимыл – әрекет деп түсінеді, Әл-Фараби оны басқаша дін қоршауында қалған көзқарастар жиынтығы – шариғат деп түсіндіреді.

Дін екі бөліктен тұрады – бірі көзқарасты белгілеу де, екіншісі – мінез – құлықты анықтау. Бұл жерде Әл-Фараби плюралистік методологияны ұстанады. Үлгілі дін философияға ұқсас [1, 324 б.] деп Әл-Фараби дінге аса биік баға береді. Философия да теориялық және практикалық күнделікті қажеттілікке сай екі топқа жіктеледі. Теориялық философия – адамның философиялық заңдылықтарды рухани игеріп, бірақ жүзеге асыра алмаған бөлігі. Практикалық философия – адам оның заңдылықтарын игеріп, танып барып жүзеге асырған бөлігі. Әл-Фараби шығармашылығын зерделеу барысында ортағасырлық мұсылман перипатетиктерінің қазіргі ғылым жетістіктерінен аса қалыс қалмағандығын аңғарамыз. Бұл, әсіресе Әл-Фарабидің пәндерді жүйелеу барысында төбе көрсетіп отырады [1, 351 б.].

Діннің теориялық көзқарастардың өзінің дәлелдерін философиядан тауып, оны еш дәлелсіз қабылдайды деп шешеді. Сөйтіп, ғұламаның пайымдауынша, діннің екі бөлігі де философиядан қуат алған болып шығады.

Диалектика (*джалал*) мен уағыз (*насихат*) не үшін керек екен деп қойған өз сұрағына, Әл-Фараби «бұл екеуі де адамдарды түзу жолдан адастырмау үшін» деп жауап береді. Еңбектің 7 және 8 бөліктері бірінші басшы мен оның мұрагерлерінің шариғат жолымен ел билеу мен фикхты құрастырудың тәсілдемесіне арналады. Бұл жерде біз Әл-Фарабиді ірі заңгер ретінде де танып білеміз.

Шығарманың 11-26 баптары түгелдей дерлік Азаматтық ғылымға арналады да, Бақыт категориясы егжей-тегжейлі ашыла-

ды. Бақыт екі түрлі болады дейді Әл-Фараби. Бірі – қазақ құлағына ежелден сіңісті «алдамшы» бақыт. Алдамшы бақыт – игілік. Кемелді бақыт не о дүниеде, не бұ дүниеде жоқ бақыттың шыңы, ол идеалды формада болуы мүмкін дейді ойшыл. Азаматтық ғылым адамдардың мінез – құлқын, өмір сүру салтын, қабілетін зерделей отырып, оны үлгі ұстануы парыз.

Ғаламда бір де бір зат ең бастапқы жаратушыдан кемелді болуы мүмкін емес. Аралықта тұрған әр зат, не құбылыс, ең алғашқы басшының құзырына бағынбақ. Сонымен бірге ғылым осы заттардың өзара байланысын, олардың көптігіне қарамай қатарласу тәртібі мен өзара қимыл – әрекетін бір заттың тәртібіндей танытып отырады. Ғылым бұл қағидаларды адамзаттың рухани күшімен де, адамның органдарымен де байланыстырады.

Осы ғаламның біртіндеп өзгеру жүйесі Алла дәрежесіне жетіп барып тынады, тамамдалады. Бірінші басшының билік саясаты Алланың дегенінен шықпауы парыз. Бір сөзбен айтқанда Алланың құзырына көніп, соның жолымен жүру керек. Сонда ғана кемелді бақытқа жету мүмкін деген теологиялық шартты сөзбен аяқтайды өз ойын Әл-Фараби.

Діни сенімді қорғау әдістері мен көзқарастарына келетін болсақ, догматикалық діни ілімнің білгірлері оны былай деп есептейді: түрліше діни көзқарастар мен қағидаларды *әдеттегі* адамдық көзқарастармен, пайымдаулармен және интеллектімен қорғауға болмайды, өйткені тәңірлік аяндардан алынғандықтан, діни көзқарастар неғұрлым биік сатыда тұр, ал оның тағы бір себебі ол сенімдерде адам парасатының шамасы жетпейтін тәңірлік құпиялар бар дейді. Нақ сол сияқты адам дінді аян беру жолымен ғана анықтай алады; бұл аянды ол өзінің интеллектісі арқылы тани алмайды, өйткені интеллект бұл үшін өте әлсіз. Бұлай болмаған күнде, егер адам өзінің білетінін, немесе, біле алатынын ой сарабына сала отырып, өзінің интеллектісі арқылы анықтаса, онда ол ашқан сырының мағынасы да, пайдасы да болмас еді.

Егер бұл осылай болатын болса, онда жұрт интеллектісіне сеніп, пайғамбаршылыққа да, аянға да мұқтаж болмас еді. Бірақ адамдардың қолынан бұл келмейді, өйткені дін ұғындыратын ілімдерге біздің интеллектіміз жете алмайды. Және тек бұл ғана

емес, сондай-ақ біздің парасатымыз жазғыратындардың бәрі және көбіне – көп өзіміз жазғыратындардың бәрі анағұрлым пайдалы болып табылады. Сондықтан, діннің келтіретіндері және интеллектінің жазғыратындары және қиялдың негізсіз деп табатыны, шындығында ұят та, сөкет те болып табылмайды, қайта тәңірлік парасатта дұрыс болып табылады[3, 246 б.].

Шынында да, адамның өзінің адамдық жаратылысында шегіне жетіп жетілсе де, мұның дәрежесі тәңірлік парасат иесіне қарағанда нәрестенің, жас баланың, немесе, тәжірибесіз адамның дәрежесін ересек адаммен салыстырғанмен бірдей. Мысалы, көптеген жас балалар мен тәжірибесіз адамдар өз ақылына сүйеніп ұят та, мүмкін емес те деуге болмайтын көп нәрселерді жазғырып, мүмкін емес дейді. Адамдық интеллектісі шарықтау шегіне жеткен адамның жағдайы да тәңірлік парасатпен салыстырғанда осы сияқты болады. Сонымен адам білімді және тәжірибелі болудан бұрын көптеген нәрселерді «сөкет» деп тауып, жазғырады, «негізсіз» деп біледі, ал білімі артып тәжірибесі байығанда бұлар жөніндегі пікірін өзгертеді де, бұрын өзі сөкет деп есептеген нәрселері, енді ол үшін қажетті нәрселер болып табылады, бұрын бір нәрсені пәлендей деп белгілегенде, соған таңырқамай жүрген болса, енді керісінше, таңырқайтын болады.

Азаматтық ғылым еріктен туған әрекеттер мен мінез-құлық түрлерін зерттейді; осы әрекеттер мен мінез-құлық туғызатын қасиеттерді, ниет – құлықты, туа біткен сапалар мен мінездерді олардың жасалу мақсаттарын, бұлар адамда қандай болу керек, қандай болуы тиістілігіне қарай олар адамда қалай орналасуы керек екенін зерттейді [3, 193 б.].

Бұл ғылым осылардың қандайы шын бақыт болып табылады, ал қандайы шындығында осылай болмаса да, қиялдағы бақыт болып табылады. Шын бақыттың бұл өмірде болуы мүмкін емес, осы өмірден соң келетін басқа өмірде ғана болады, ал бұл айтып отырғанымыз – о дүние. Қиялдағы бақытқа келсек – бұл, мысалы, байлық, дәреже, рахат – бұлардың бәрі де осы өмірдегі мақсат.

Азаматтық ғылым осы әрекеттер мен мінез-құлықтың арасын ажыратып қарайды. Бұл ғылым, мысалы, шын бақыт дегеніміздің не екенін түсіндіреді: бұл игілік, рахым және лайқаттылық,

ал осыдан басқаның барлығы зұлымдық, жексұрындық және күнәкарлық.

Адамға осы қасиеттердің даруына негіз болатын нәрсе белгілі тәртіптегі қалалар мен халықтарға тән және бірлесіп пайдаланылатын лайқатты әрекеттер мен мінез – құлық. Елді осы әрекеттерді, қалалар мен халықтар арасында нығайта түсетіндей етіп басқару қажет. Бұлай басқару үшін осыларды нығайтып, баянды етілген тәртіпті сақтау, сол әрекеттерге итермелейтін белгілі бір жұмыстың жүргізілуі, немесе, соған қабілеттің болуы шарт. Міне, осы жұмыс пен қабілет дегеніміз, патшалық немесе жоғарғы өкімет билігі, мұны адам не деп атаса да өз еркі. Ал саясат осындай жұмыстың негізі болмақшы.

Азаматтық қоғамда басқарудың екі түрі болады: басшылықтың бірі әрекеттерді, мінез – құлықты, ерік қасиеттерді шыңдай түседі, осылардың арқасында шын бақытқа қол жетеді және бұл өзі қала мен халықты қайырымшылдықпен басқару болып табылады. Осылай басқаруға бағынатын қалалар мен халықтар қайырымшыл қалалар мен халықтар болып табылады.

Басқарудың *екінші* түрі қалаларда шындығында бақыт болып табылмайтын, қиялдағы қол жеткізетін әрекеттер мен қасиеттерді нығайтады; мұндай басқару – наданшылық басқару.

Басқару көптеген қосымша түрлерге бөлінеді, мұның әрқайсысы алға қойған мақсатына қарай әр түрлі аталады. Бұл өзі сонымен бірге сол басқарудың көздейтін мақсаттары мен міндеттеріне де қарай бөлінеді. Мысалы, егер басқару байлықты көздейтін болса, онда бұл опасыз басқару деп аталады: егер о дәрежені мақсат етсе, онда бұл мансапшылдық басқару. Егер басқару әлде бір мақсатты көздесе, онда оны сол мақсатына қарай атайды.

Азаматтық ғылым қайырымшыл патшалық билігінің мынадай екі күштен құралатынын түсіндіреді: 1) әмбебап заңдардың күші; 2) азаматтық істердегі ұзақ практиканың арқасында, өзіне бағынған қалаларда мінез – құлықтар мен адамдарды басқарудың тәжірибесі нәтижесінде және ұзақ тәжірибе мен бақылау негізінде қол жеткен тәжірибесі арқасында адамның жинайтын күші.

Азаматтық философия әрекеттерді, мінез –құлықты, ерік қасиеттерін және өзінің зерттеу шеңберіне кіретіндердің бәрін зерттей келіп, жалпы заңдарды белгілеп береді. Сонымен бірге ол бұларға қандай жағдайға болса да сәйкесті анықтама береді, бұлардың қалай, неден және қанша нәрселермен анықталатындығын қалаған уақытта айтып бере алады, бірақ соңғы нәрселерде анықтама бермейді, өйткені басқа күшті актуальды анықтау оның әрекет ету шеңберіне кірмейді. Азаматтық философия азаматтық ғылымға тек қосымша ғана болуы мүмкін.

Біз шағын мақаламызда, қазіргі заман талабын ескере отырып, орта ғасырлық ойшыл Әл-Фараби шығармашылығына бұрынғы әр ойшылдың көзқарасынан материалистік, немесе, идеалистік мазмұн іздейтін европоцентристік көзқараспен қарамай, реальды тұрғыдан баға беруді мақсұт еттік. Оның Бірінші Тұлға туралы Тәңірлік ілімін де, Азаматтық ғылымдар туралы ойларын да салыстыра келіп, нәтижесінде Әл-Фараби өз заманының ойшыл – ғұламасы, ұстанымдары да соған сай деген қортындыға келдік.

Әдебиеттер:

1. Аль-Фараби. Естественно – научные трактаты. Алматы, «Наука», 1987.

2. Әл-Фараби және заманауи Қазақстан философиясы. Алматы, «Қазақ университеті», 2012.

3. Әл-Фараби. Философиялық трактаттар. Алматы, «Ғылым», 1973.

Соловьева Грета Георгиевна,
главный научный сотрудник Института философии,
политологии и религиоведения КН МОН РК,
доктор философских наук, профессор

АЛЬ-ФАРАБИ О ЗДОРОВЬЕ ДУШИ И ТЕЛА

О наследии великого нашего предка написано уже немало. Но еще предстоит перевести и обдумать многочисленные его трактаты, хранящиеся в библиотеках мира и восточных, и западных стран. Онтология, логика, политика, этика, эстетика, теория музыки – во всех науках аль-Фараби успел сказать свое веское слово. Для нас сегодня особенно важным становятся его размышления о **здоровье человека.**

Вряд ли имеет смысл в нынешней ситуации писать суперна-учные философские монографии, не затрагивающие нерва происходящих событий: **здоровье человека, здоровье семьи, народа, всей планеты.** ***Во-первых,*** опасность глобальна, никто и нигде не может от нее укрыться. ***Во-вторых,*** мы не знаем, как долго продлится охватившая мир пандемия, вынуждающая к самоизоляции, к буквальному переселению в виртуальную реальность, где проводятся он-лайн уроки, конференции, совещания, концерты, балы.. Но люди еще раз убеждаются, что Интернет не может заменить реальную жизнь с ее солнечными полянами, свежим ветерком, разговорами и общением лицом к лицу. Все с напряжением ждут, когда же закончится утомительное заточение.

Самое тревожное – незнание. Ученые многих стран, которым выделены колоссальные средства, трудятся день и ночь, чтобы разгадать шифр и код неуловимого вируса, но он мутирует, словно хамелеон, передвигается по организму, поражая один орган за другим. И ученые признаются: мы не знаем, мы ничего не знаем об этом коварном вирусе. Откуда он? Кем и с какой целью заброшен? Как его победить? Это не просто вирус. За ним стоят какие-то неведомые беспощадные силы, словно наблюдающие с удовлетворением за своим чудовищным экспериментом. Пик еще не пройден, – слышим мы каждый день, не желая знать о возрастающем числе зараженных и погибших. Но надежда, как всегда, светится в душе,

обещая скорое избавление от настигшей мир глобальной катастрофы.

В этой ситуации философские штудии могут быть только о здоровье как одном из благ человеческой жизни, вернее, как о жизни и смерти. В истории мировой философии эта тема всегда была одной из первостепенных. Медицина, излечение тела, входила составной частью в корпус философских наук. На востоке традиция сохранилась и по сей день. На западе медицина, как и все другие дисциплины, покинула философию, решившись на самостоятельный путь. Интерес ее сосредоточился на теле человека, вне философского вопроса о его отношениях с душой, о жизни здешней и последующей.

Аль-Фараби, согласно восточной традиции, представляет нам философию здоровья и отвечает на многие вопросы, заданные сегодняшней катастрофой, поставившей под вопрос мощь человеческого разума.

Проблема души – одна из самых первостепенных для всей мировой философии. Первым создал трактат с таким названием Аристотель, положив начало науке психологии. На копии трактата аль-Фараби написал: «Я прочел эту книгу сто раз» (по другим свидетельствам в надписи значится цифра – двести). Но глубинно изучая античное наследие, чтобы передать его со своим комментарием в европейский дискурс, аль-Фараби принадлежал к другой культурно-цивилизационный эпохе: монотеизм, исламское вероучение. Поэтому и проблему души он рассматривал в принципиально ином, нежели Аристотель, контексте: Всевышний Аллах, Первосущий определяет судьбы мира, человека и его души. Для аль-Фараби здоровье – категория, прежде всего, философская, а значит, метафизическая, этическая, эстетическая, политическая и только во вторую очередь – медицинская.

У человека две жизни, – следуя исламскому вероучению утверждает ученый: «Первая зависит от питания и других внешних вещей, которые нам необходимы сегодня для нашего существования. Это наша первая жизнь. Другая – эта та, которая довлеет себе, не требуя для своего существования вещей, внешних по отношению к ней, и она самодостаточна для сохранения своего бытия. Это – потусторонняя жизнь» [1, 195].

Проблема здоровья, стало быть, сразу вводится в метафизический контекст соотношения жизни и смерти. Для аль-Фараби смерть есть только переход к другой жизни. Человек, говорит философ, не должен бояться смерти. Но в то же время он должен стремиться к продолжению жизни, дабы вершить благие дела. Смерть пугает только порочных людей, которые беспокоятся, что упустят блага дольнего мира – удовольствия, богатства, почести. Если душа уже не нуждается ни в каком из своих действий, ни в восприятии, ни в воображении, значит она достигла потусторонней жизни. Человек «видит своего Господа и не испытывает страха, видя его» [1, 247].

Но вся сила философской и научной рефлексии аль-Фараби направлена на жизнь здешнюю. Ключевой становится категория **здоровья.** Это – единство здоровья души и тела, где душа считается исходной, определяющей субстанцией. Вот очень важный для нас тезис. Современная медицина лечит тело, не имея желания обратиться к душе. Но если не изменится, не излечится душа, если не исправится человек, не видать ему телесного здравия. Может быть, появление загадочного вируса объясняется реакцией природы на бесчеловечное к ней отношение, и в будущем избежать подобных глобальных эпидемий можно будет, только изменив свой нрав, осознав свое единство с природной средой?

Душе, как и телу, могут быть присущи и здоровье, и болезнь, – учит нас аль-Фараби. Здоровье души заключается в свершении благих поступков и прекрасных действий. Болезнь, напротив, – такое ее состояние, при котором совершаются дурные, порочные поступки и безобразные действия (и сразу приходит мысль – не поразила ли болезнь, прежде всего, наши души?). А здоровье тела – это такое его состояние, когда душа становится способной совершать свои действия самым полным образом. Аль-Фараби проясняет соотношение здоровья души и здоровья тела, обращаясь к сравнению. Здоровье души можно сравнить с целью главного искусства зодчества, а все прочие искусства должны только способствовать обеспечению здоровья души. Как далеко это от современной западной медицины, которая и не помышляет о главном искусстве зодчества, о том, с чего следует начинать процесс излечения!

И душа, и тело должны постоянно совершенствоваться. Причем, действия, благодаря которым человек совершенствует свой нрав, подобны действиям по совершенствованию своего тела. И здоровье, и хороший нрав приобретаются при соблюдении меры. Сказано просто и ясно, с введением испытанного принципа меры.

Мера – одна из основных категорий и восточной, и западной философии. Согласно Конфуцию, «золотая середина» важнейший принцип «благородного мужа»: от чрезмерного напряжения дух человека истощается, а от чрезмерных трудов тело его дряхлеет [2].

Первые греческие философы в своих изречениях превозносят меру: «Мера превыше всего», «Ничего сверх меры».

Мера – одна из ключевых категорий и логики Гегеля. Эта категория не остается на уровне теоретических рефлексий, но имеет непосредственное отношение к жизни каждого из нас. Все человеческое, – утверждает философ – богатство, честь, могущество, а также радость, печаль, любовь имеет свою меру, превышение которой ведет к разрушению и гибели [3].

О том же размышляет великий Абай. «Все на свете имеет свою меру. В том числе и хорошее. Великое дело – знать меру всему […]. Все, что сверх меры – есть зло» [4, 87].

Аль-Фараби применяет прославленную категорию к вопросу о **здоровье** человека. И в здоровье души, и в здоровье тела следует стремиться к правильному сочетанию избытка и недостатка. Что касается души, то он делится искусством поиска меры в проявлении добродетелей. Добродетели – это душевные качества, с помощью которых совершаются добрые поступки. Вслед за Аристотелем, аль-Фараби, различает добродетели интеллектуальные и этические. Интеллектуальные относятся к разумной части души: мудрость, сообразительность, острота ума, понятливость, рассудительность, проницательность, смышленость, сметливость. Этические добродетели относятся к стремящейся части души: умеренность, храбрость, мужество, сострадание, щедрость, справедливость, дружественность.

Человек не наделен с самого рождения добродетелями или пороками, как писец не наделен с рождения способностью писать. Но есть некая предрасположенность к состояниями добродетели

или порока, как и к определенным типам деятельности. Человеку надо найти себя – свою предрасположенность и совершенствовать свою душу.

Желаемая добродетель всегда находится между двумя неприемлемыми качествами, в «золотой середине». Так, храбрость для всех желанна, искать же ее следует между чрезмерной смелостью, безрассудством и отсутствием смелости, трусостью. Если говорить о щедрости, то она располагается между расточительностью и скупостью, остроумие – между шутовством и отсутствием чувства юмора. Для того, чтобы оказаться в середине, есть хороший прием. Если мы, к примеру, трусливы, то следует попытаться совершать действием, приближающие к другой крайности, к безрассудству. Таким образом можно оказаться ближе к середине, к смелости. Здоровье души включает, согласно аль-Фараби, здоровье мысли, слова и поступка. Он пишет о **здраво**-мысли и о **благо**-разумии. Мысль должна стать здоровой, т. е. нацеленной на благо, чтобы добродетель не оставалась в бездействии, но приносила свои плоды.

Искусство меры человек должен применять и к здоровью тела. «Совершенство тела человека – это здоровье: если есть здоровье, то следует его сохранять, а если его нет, то следует его приобрести» [1, 14]. Как и в случае души, здоровье тела приобретается при соблюдении меры: умеренная еда, умеренный труд, умеренные действия.

Аль-Фараби поясняет, что речь идет об относительной середине. Умеренная пища для отрока и для работающего человека различаются соответственно состоянию их тел и возраста. Это же касается и нравственных качеств. Мера гнева зависит от его причины, от положения того, на кого направлен гнев, от места, где все происходит. Точно также и в телесных наказаниях: мера зависит от того, кто бьет, кого бьют, за что и каким способом. В каждом конкретном случае мера определяется согласно обстоятельствам, т.е. ситуативно.

Хорошее напоминание простого правила жизни! Кто сегодня живет согласно мере, соответствующей его душевным и телесным возможностям? Жажда удовольствий, погоня за наслаждениями, безудержный гедонизм без оглядки на запросы своего здоровья.

Разве что пандемия приостановит бешеный аппетит потребления…

Мы убедились, что для аль-Фараби здоровье в единстве души и тела с приоритетом души – категория не столько медицинская, сколько метафизическая, этическая и эстетическая. Чтобы тело совершенствовалось, должна совершенствоваться душа. Может быть, конечно, что у последнего негодяя, в терминологии аль-Фараби «звероподобного», здоровье телесное будет отменным и наоборот, у прекрасного душой – слабое, хилое. Но аль-Фараби говорит нам не только о сущем, но, в первую очередь, о должном, которое обладает для него реальностью самого высокого ранга. На уровне должного прекрасная душа будет воплощаться в прекрасном теле, и в своей совокупности они создадут желанную гармонию. А на уровне сущего отменное здоровье негодяя непременно даст сбой, а тщедушный человек с чистой душой поправит свое здоровье.

Аль-Фараби, сказали мы, размышляет на уровне должного, моделируя город, называемый им «добродетельным». В чем же заключается его добродетельность? В ответе на этот вопрос выясняются важнейшие характеристики здоровья. Это категория не только личностная, но космическая, социальная, политическая. Человек не может быть здоровым в одиночку. Его здоровье определяется состоянием универсума, социальным климатом города и его политическим устройством. Разве не архисовременно звучат сегодня эти тезисы? Мы ждем формирования коллективного иммунитета, спасающего от злосчастного вируса. Мы боремся сообща. Здоровье каждого зависит от здоровья всех, от коллективного здоровья семьи, страны, всей планеты.

Добродетельный град у аль-Фараби воспроизводит гармонию целого, универсума, включаясь составной частью в онтологическую структуру вселенной. Более того, град соизмеряется с телом и душой человека. Он подобен совершенному здоровому телу, все органы которого помогают друг другу, чтобы сохранить жизнь целого.

Как вокруг сердца формируется человеческое тело, так и вокруг правителя нарастает град. Определенные уровни бытия (если сравнивать с универсумом), определенные органы (если сравнивать с телом) и определенные душевные силы (если сравнивать с

душой) образуют части града. Ведущие хозяйство, т.е. земледельцы, ремесленники, купцы-спроецированная в структуру града питающая сила души, воины-проекция стремящейся силы, измерители, счетоводы, геометры, врачи – ощущающей, ораторы, служители религии, поэты, музыканты – воображающей и, наконец, мудрецы – разумной части души. Все они, сотрудничаясь и обмениваясь плодами своего труда, составляют единое целое, подобно единой Вселенной, единому телу и единой душе.

Аль-Фараби говорит нам, что человеческое сообщество не подчиняется законам механики, не является суммой индивидов. Оно изначально целостно, подобно телу и душе. Его составляющие определяются вхождением в целое, имеющее не механический, а органический характер – как все живое, растущее.

Аналогии между телом человека и телом Вселенной были присущи многим философским концептам. В древнеиндийской философии Вселенная рождается из частей тела первочеловека Пуруши. В древнекитайской – из частей тела Пань-Гу. Его вздох стал ветром, голос-громом, левый глаз – Солнцем, правый – Луной, туловище с руками и ногами – странами света, кровь – реками.

В древнегреческой философии человек как микрокосм содержит в себе все основные стихии космоса, являясь отображением и символом Вселенной. Макрокосм понимается антропоморфно, как живой одухотворенный организм.

«Древнейшая форма человеческого тела – эпическая… Глаза, кровеносная система, дыхание, лоб, уши, губы, затылок, нос, глаза, руки, торс, ноги находятся между собой и с внешним миром в тесной функциональной и смысловой связи, со-полагаются друг с другом и рас-полагают друг в друге… ибо форма человеческого тела предана человеку богами… Тело оказывается проекцией на внешний мир, как тот, в свою очередь, проектирует через него свои органы и гармонии. Идея макро- и микрокосма» [5, 10-11].

Аль-Фараби известны эти традиции, но он создает совершенно уникальный философский проект, где к аналогии между телом и Вселенной присоединяются аналогии между телом, душой и добродетельным градом, вписанным в структуру Универсума.

О целостности человеческого тела, в котором органы взаимосвязаны и служат благу всего организма пишет и Аль-Газали, воз-

давая должное мудрости Аллаха,сотворившего столь совершенное вместилище человеческой души. «Всевышний Аллах создал в тебе части тела, на которые ты смотришь, не ведая об их тайнах. Одни из них для того, чтобы искать и избегать, как например, нога у человека, крыло у птицы или конечность у животного, а другие – для того, чтобы защищаться, как оружие у человека или рога у животного» [6, 167].

Аль-Газали описывает совместную деятельность органов человека с неподдельными восхищением. Вот, к примеру, желудок, который сотворен Аллахом наподобие котелка: «пища попадает в него, он заполняется, двери его закрываются, и пища остается там, пока не созреет и не переварится с помощью теплоты» [6, 169]. Аль-Газали называет пять чувств человека «сыщиками» и «осведомителями», разосланными по всем сторонам царства. Одни осведомляют о цветах, другие – о звуках, третьи – о запахах, передавая сведения общему чувству. Читаем аль-Газали и убеждаемся, как мало мы знаем о собственном теле, в котором живем, желая сохранить его здоровым!

Об удивительной гармонии тела человека размышляет и Абай. Аллах «наделил человека лучшим сложением, поставил на две ноги, высоко расположил голову […], дал ему две руки, дал ему глаза […], язык дан для того, чтобы люди могли общаться, понимать друг друга и трудиться сообща» [4, 65].

Только у нас тело во взаимосвязи всех его органов не вызывает удивления. Хотим сохранить здоровье, но знание об этом сложнейшем феномене передаем врачам. Пусть они изучают, познают, лечат…

Феноменология тела – важнейшая тема современной западной философии: Эдмунд Гуссерль, Анри Бергсон, Мишель Фуко, Жан-Поль Сартр, Морис Мерло-Понти – проблематика тела в его сопряжении с плотью обнаруживает, что философия сознания, оставлявшая телесность за бортом, получает сегодня иные импульсы: в теле человека оживает прошлое и настоящее всего органического развития.

С позиций Жана-Поля Сартра, человеческое тело можно понять только принимая во внимание его вовлеченность в мир культуры. «Сказать, что я пришел в мир или что имеется мир и что я

имею тело – это одно и то же» [7, 214]. Тело не только биологическая, физиологическая категория, говорит Сартр. Оно участвует во множестве акций культурно-цивилизационного характера, в процессах деятельности и общения и потому оно непрерывно «снимается», пребывая вне того, что я есть.

Французский феноменолог Морис Мерло-Понти определяет для современной философии новую задачу – спасение мира, дорефлексивной зоны бытия, предвидя отлучение человека от живой реальности в связи с переселением в виртуальные империи. В его философии видимого и невидимого центральной становится категория тела, интертелесность и, более того, «плоть мира». Мерло-Понти создает парадоксальную доктрину перцепции. Опровергая теории, сводящие перцепцию к мысли о перцепции, он утверждает, что человек не просто видит располагающийся перед ним объект. Скорее, он погружен в бытие, находящееся впереди, сзади, сбоку, пересекающее его, образующее с ним единую композицию. Это есть перцептивная жизнь тела. «Я не думаю более видеть моими глазами внешние мне вещи… они не есть внешние ни моему телу, ни моей мысли» [8]. То же самое касается отношения к телу другого. Плоть мира есть некая интертелесность.

Но вернемся к аль-Фараби и его добродетельному городу, имеющие ему не механический, а органический характер – как все живое. Его жители, утверждает философ, обладают коллективным здоровьем, а предельная их цель – помогать друг другу в достижении подлинного, а не мнимого, иллюзорного счастья. Подделка, суррогат счастья – удел невежественных городов. Среди них выделяются города необходимости, жители которых озабочены удовлетворением потребностей тела, и города низости – в них жители захвачены желанием доставлять удовольствие телу, даже если это нанесет вред физическому здоровью: обильная еда, доходящая до обжорства, различного рода увеселения, не знающие меры совокупления, низкопробные развлечения. «Самым достойным, самым счастливым и довольным у них является тот, в чьем распоряжении больше средств для развлечения и больше предметов, доставляющих наслаждения» [1, 141].

Жители добродетельного града потому добродетельны, что знают, в чем заключается подлинное счастье и более того, помога-

ют друг другу в его достижении. «Предельной целью, ради которой человек существует, является счастье» [1, 61].

В земной жизни это совместное постижение духовного смысла, ликов Всевышнего. А в потусторонней – достижение высшего блаженства. Счастье, стало быть, аль-Фараби не оставляет только в пределах жизни. Все самое важное происходит с людьми, когда они переходят предел. **А условием будущего блаженства является здоровье души и тела.**

Души людей порочных, т.е. больных душой «остаются (связанными с) материей и не достигают того совершенства, посредством которого они отрешаются от материи, так что они гибнут, как только гибнет материя» [1, 130-131]. Здесь аль-Фараби переходит с позиций философии на позиции веры. И нельзя с ним не согласиться, что людей зловредных, звероподобных, с больной душой, ничего хорошего впереди не ждет.

Итак, здоровье есть категория социальная, коллективная, и более того, – политическая. Потому что правитель, связанный с Всевышним, творит его волю и является человеком, врачующим души людей. «Лечащий тела – врач, а лечащий души – государственный деятель, называемой правителем» [1, 172]. Аль-Фараби следует первоначальному замыслу Творца о сущности власти: способствовать объединению людей и их духовному совершенствованию. В реальной истории власть чаще всего утрачивает свою сущность, определенную свыше, и преследует цели, не совпадающие с ее божественным предназначением.

Аль-Фараби называет правителя социальным врачом, который действует согласно принципу целостности, аналогично врачу, излечивающему тело. Эти два врача действуют совместно. «Врачу, лечащему тела людей, необходимо знать все тело, его части и их отношение к телу в целом, болезни, которые могут поражать тело и каждую из его частей […]. Точно также государственному деятелю или правителю, который лечит души, необходимо знать всю душу, ее части… те душевные состояния, при которых человек совершает добрые поступки […] какими искусными приемами добиться укрепления [добродетелей] [1, 174].

Но между врачом-правителем и обычным врачом есть и существенные различия. Обычный врач стремится вылечить какой-то

орган, например, руку, не думая о том, будут ли с ее помощью осуществляться добрые или злые поступки. И также – зрение, не беря во внимание, будет ли оно использоваться на то, что хорошо или что непотребно. Другое дело – государственный деятель, озабоченный здоровьем души, т.е. ее совершенствованием, избавлением от пороков. Его задача исключительно нравственного свойства. Излечение тела порочного человека не запрещается, но главное остается впереди: излечение его души.

И правитель, и обычный врач пользуются аналогичными методами. Первый и самый эффективный – уже упоминаемый принцип меры. Врач должен помочь человеку определить середину и в пище, и в лекарствах. В том и состоит искусство медицины. А «тот, кто создает середину и умеренность в нравственных качествах, есть глава государства и правитель; искусство, посредством которого эта [середина] создается, есть искусство государственного управления» [1, 190].

И второй, общий для обоих врачей принцип – целостности. Правитель лечит каждую часть города, мала она или велика, в соотнесении со всем городом, принося ей благо без ущерба всему целому. Так и обычный врач лечит отдельный больной орган в соотнесении со всем телом, дабы его излечение не наносило вреда другим органам и тем самым, всему организму.

Весьма полезный совет современном врачам обоих типов и уровней. Почти обычным делом стала сегодня направленность лечения на определенный орган вне его соотнесения с целым, со всем организмом и тем более, с душой человека. Если это, к примеру, глаз – то рассматривается он как объект, и неважно, что это глаз человека, живущего в обществе и принадлежащего всему Универсуму.

Много важного и актуального узнаем мы от аль-Фараби о здоровье души и тела человека. Он постоянно прибегает к аналогиям, сравнивая болезни тела и болезни души. Так, больному человеку при расстройстве его чувственного восприятия сладкое кажется горьким. И больные душой из-за нарушенного воображения находят удовольствие в дурных поступках: злое кажется им добрым. «Злой человек всегда стремится к целям, которые являются действительно злом, но представляются ему добром в силу болезни души» [1, 208].

Среди физически больных попадаются те, кто ничего не знает о своей болезни, не внемля призывам врача. Так и среди людей с больной душой есть те, кто считает себя добродетельными и здоровыми душой. Дело правителя-врача и обычного лекаря избавить людей от заблуждений и направить их на путь истинного совершенствования души и тела.

Сегодня нам надо особенно прислушаться к тезису аль-Фараби о том, что здоровье человека начинается с излечения его души, так же, как и здоровье общества и государства. Освобождение от страха, отчаяния, злых помыслов и поступков, панического ужаса, наполнение души светом любви, милосердия, надежды – первое и необходимое условие преодоления физических недугов, даже в форме, казалось бы, неукротимой пандемии. Всеобщее здоровье коллективной души, предполагает пресечение паники, вызванной нарастанием фейков и непомерно раздуваемых слухов. Психической атаке надо противопоставить солидарность и уверенность в скором преодолении тяжелых времен.

Аль-Фараби приходит к нам на помощь…

Литература:

1. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата: «Наука», 1973. – 398 с.

2. Конфуций. Лунь-юй. – М.: ЭКСМО, 2007. – 462 с.

3. Гегель. Энциклопедия философских наук. Том 3. Философия духа. – М.: «Мысль», 1977. – 468 с.

4. Абай. Книга слов. Шакарим. Записки забытого. – Алма-Ата: «Ел», 1993. – 120 с.

5. Подорога В.А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. – М.: Ad Marginem, 1995. – 339 с.

6. Аль-Газали. Воскрешение наук о вере. – М.: «Наука», 1980. – 375 с.

7. Sartre J.-P. Lètre en neant. Essai d’ontologi phenomenologiqui. – Gallimard, 1980.

8. Merleau-Ponty M. Le visible et l’invisible. – Gallimard, 1964.

Сидак Людмила Николаевна,
доцент кафедры культурологи Национального юридического университета имени Ярослава Мудрого, кандидат философских наук
(г. Харьков, Украина)
e-mail: ludasidak1969@ukr.net

САМОРАЗВИТИЕ И ЛИДЕРСТВО: АПОЛОГИЯ ОДНОЙ УТОПИИ

Расцвет арабской цивилизации занимает особенное место в истории науки и философии. Во-первых, потому, что арабским мыслителям удалось не только сохранить как общечеловеческое достояние наследие античной мысли, но и переосмыслить его, а во-вторых, потому что они синтезировали в едином духовном, научном и философском поле идеи восточной (например, индийской) и западной (античной) мысли. Особенное место в научном и философском наследии арабского Востока занимает творчество Аль-Фараби. Его не случайно называют «вторым учителем» и «Аристотелем Востока», ведь именно взгляды Аристотеля стали основой мировоззрения этого мыслителя. Но с «Политикой» Аристотеля Аль-Фараби познакомиться не удалось. Поэтому социологические взгляды восточного мудреца формировались под влиянием идей Платона, а также, несомненно, и под влиянием общего мировоззрения, метафизики, логики Аристотеля. При этом Аль-Фараби, несомненно, выразил общечеловеческое стремление к идеальному социальному устройству. Его творчество является попыткой осмыслить феномен должного социального мироустройства и в связи с этим – смысл человеческой жизни.

Но с точки зрения преемственности идей социальные модели, представленные Аль-Фараби, сформировались под влиянием платонизма, в частности идей, изложенных в «Государстве». Характерно, что хотя Платон и говорит о вырождении государства, но классификация его типов представляется как шкала деградации общества: аристократия и монархия (справедливая власть наиболее достойных граждан, которые руководствуются интересами общества, а не своими); тимократия (власть граждан, которые до-

бились уважения в обществе стремлением не к всеобщему, а личному благу, собственно, военная диктатура); олигархия (власть, основанная только на богатстве); демократия (несправедливая и несовершенная, поскольку не учитывает личные качества каждого, власть большинства); тирания (этакий нисходящий диалектический синтез монархии и демократии – власть одного, не заботящегося о всеобщем благе человека, которая подкреплена молчаливым согласием демократического большинства и по содержанию является угнетением аристократического меньшинства; т.е. власть, делающая абсолютно невозможным достижение общественного блага и несчастными всех, а в первую очередь, самого тирана).

При этом идеальное общество в указанную типологию Платона не входит. Также важно отметить, что достоинство человека, по Платону, определяется его разумом и способностью им руководствоваться, а, следовательно, идеальным может быть только общество, основанное на разумности, а также на таких добродетелях, как мужество, рассудительность и справедливость. Разумным и рассудительным будет считаться, в частности, разделение труда в государстве, т.е. не только правитель или управленцы, а все и каждый должны заниматься своим делом, быть профессионалами, как сказали бы сегодня, и руководствоваться всеобщим благом. А без этого даже идеальное государство быстро деградирует в тиранию. Именно таков был идеал государства в идеологии коммунистической партии и руководства СССР. А поскольку он не был реализован именно в части стремления каждого к всеобщему благу, то СССР и превратился в тиранию. Вопрос только в том, является ли этот идеал неосуществимой утопией, или только попытка его реализации была неудачной? Следует отметить, что Платон рассматривал три обязательных сословия: философы или философствующие правители, стражи (воины) и прочие, демос (земледельцы, ремесленники, купцы). Таким образом, с одной стороны, не экономическая, а духовная жизнь представлялась основой благоденствия государства, а с другой – платонизм является воплощением древнего мировоззрения некогда индоевропейского единства. Действительно подобное трехчастное разделение общества, хотя и с некоторыми изменениями, мы наблюдаем и в индийском культурном ареале, и в Древнем Риме, и в спартанском госу-

дарстве. И это не казалось утопией, это в крови индоевропейских народов.

Поэтому не удивительно, что особенные требования Платон предъявлял к профессионализму высшего сословия, которое должны составлять мудрые мужи. И мудрость, в первую очередь, должна проявляться в определении содержания всеобщего блага, т.е. мудрость рассматривалась неотделимой от нравственности. Анализ идей Платона (или Сократа) под этим углом зрения раскрывает его политологические предпочтения и этические воззрения: государством должны управлять мудрецы, потому что мудрец – это тот, кто может различить благо и действовать в соответствии со своими нравственными убеждениями. Именно в этом Платон и Сократ видят сущность аристократизма. Следует отметить, что с таким подходом совершенно не могут согласится христиане. Ведь еще апостол Павел указывая на главную проблему мотивации, отмечал, что человек делает не то, что желает и не то, что считает благом. Сильнейшим мотиватором является любовь, подсознательные интенции эроса [3, с. 41-52], а не воля или оценочные суждения.

Высокие нравственные требования, предъявляемые ко всем и, особенно, к аристократии, понуждают Платона видеть идеальным только такое государство, в котором отсутствует частная собственность, деторождение регулируется и управляется государством и т.д. Разве не утопичными выглядят такие идеи? Но ведь даже новейшая история знакома с попыткой их реставрации и реализации марксизмом. Кроме того, следует сделать вывод о том, что разумность, которую Платон отождествляет с нравственностью, фактически сводится к рационализму, ведущему к механистическому устройству общества, где каждый является только винтиком единой социальной машины. И эти идеи также не чужды новейшей истории. Даже более того, они не чужды и нашим современникам. Но не следует ли их в первую очередь признать утопичными? Уж очень тонкой они делают грань между идеальным государством и тиранией. Не случайно Платон считает бесполезной медицину: кто не может жить, того не следует и лечить. Больные не нужны идеальному государству, потому нездоровые дети, дети от «худших» родителей должны уничтожаться, т.е. человек оценивается

исключительно по функциональным критериям. Но как нам все это знакомо: человек – винтик, лишнее человечество и ненужные дети (аборты по медицинским и социальным показаниям), и мораль, основанная на такой рассудительности! Неудачные попытки воплотить подобные идеи в социальную реальность должны заставить нас относится к ним с осторожностью и считать потенциально опасными.

Не удивительно, что утопист Востока Аль-Фараби не мог удовлетвориться таким подходом к идеальному обществу и смыслу человеческой жизни. И хотя в целом он идет в изложении своих политических и социологических моделей в русле идей Платона, но модернизирует их, «очеловечивая» явно утопические. Так, он «человеческое счастье... ставит выше всех – религиозных предписаний и требований» [9]. Человеческая личность, ее мироощущение – вот главный критерий блага и, соответственно, добродетельности общества. Именно это утверждают конституции большинства современных стран. Но разве не утопическими выглядят попытки построить на этих основаниях реальное общество? При этом следует понимать, что не всякая неудачная попытка реализации идеи свидетельствует о ее утопичности. Путь к истинному счастью у Аль-Фараби проходит через добродетели, целомудрие, благородные поступки в борьбе с противоположными действиями – злом, несовершенством [9]. А цель государства, человеческого объединения Аль-Фараби видит в достижении счастья всеми гражданами: не общество или государство видится самоцелью, а идеальная, добродетельная и потому счастливая личность признается основой идеального общества.

По сути философия Аль-Фараби, и в частности его социальная философия, является перипатетическим эвдемонизмом, снятием идей Платона. Таким образом, влияние Аристотеля на мировоззрение своего восточного последователя оказывается более сильным, нежели влияние Платона даже в этой области. Во всяком случае, «гражданская философия Аль-Фараби призывает человека действовать, искать, познавать, совершенствоваться ради достойной жизни в этом – посюстороннем мире, а не ожидать апатично своей участи в потустороннем мире: утопичность учения Аль-Фараби о добродетельном городе налицо, но утопия эта является своеобраз-

ным опережающим отражением действительности. В утопическом учении Аль-Фараби важны не сами неосуществимые идеи, а важна вера и убежденность в возможность преобразования отнюдь не идеальной действительности в более лучшее и совершенное будущее. Вера в возможность построения более лучшего общества базируется, в свою очередь, на вере в могущество человеческого разума, его способности улучшать и совершенствовать свой нрав, его стремлении к более возвышенному» [4].

Можем утверждать, что утопичность различных систем социально-философских воззрений проявляется в различных формах: во-первых, она может свидетельствовать о принципиальном несоответствии предлагаемых решений человеческой природе (действительно утопические идеи); во-вторых, казаться такой в силу несовершенства реального общества и личности в нем, ложных стереотипных ценностных ориентиров и т. д. (мнимая утопичность). Вследствие этого вопрос об утопичности тех или иных взглядов на общество – это вопрос саморазвития личности и соответствия уровню совершенства личности теоретических решений. Поэтому поставим вопрос несколько иначе: какие духовные (поскольку с физиологической природой человека все более-менее ясно) ориентиры соответствуют природе личности, а какие являются утопическими?

О взглядах Аль-Фараби на нравственную природу человека можно судить по аскетике, которую он проповедовал: «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» [1, с. 151]. Таким образом, вопреки принятой трактовке взглядов второго учителя [11], можно утверждать, что человек склонен к «порокам», т.е. по природе своей зол. И только приложив усилия, изгнав пороки он может сочетаться с добродетелями. Очевидно, что положение об испорченности человеческой природы, характерное для авраамических религий [2, Рим: 7, 18], даже не ставилось Аль-Фараби под сомнение. При чем здесь речь может идти только об испорченности природы, поскольку Бог не может сотворить ничего злого, поэтому именно человек недолжным образом использовал данную им свободу и несет от-

ветственность за зло, вошедшее в мир. Впрочем, древняя китайская философия также признавала факт несовершенства человека. Например, мыслитель, названный Аристотелем Китая, Синь-цзы говорит: «Человек по своей природе зол, его добродетель порождается деятельностью» [6]. Более того, и более поздняя европейская философия, например И. Кант, также это признавала [6].

Поэтому фактически проблема состоит в том, насколько утопична идея саморазвития личности или иначе: насколько реалистичным является проект формирования личности, и в первую очередь, элиты общества. Самыми важными составляющими этой проблемы являются содержание саморазвития (что понимать под этим, какие черты личности преодолеть и к чему стремиться) и технология саморазвития (аскетика). «Недобродетельный» город (т. е. государство, общество), по Аль-Фараби, характеризуется стремлением к материальному богатству, власти, удовлетворению материальных потребностей, удовольствию. Описывая добродетельный город, Аль-Фараби сравнивает его со здоровым человеческим организмом, «в котором все органы человека взаимодействуют друг с другом, помогают, защищают здоровье, сохраняют человеческий организм здоровым. Именно так должны взаимодействовать все люди – жители этого города-государства» [8]. Действительно, гипертрофированное потребление ресурсов организма одним органом в ущерб других фактически является онкологической патологией, ведущей к смерти. Здоровье же характеризуется надлежащим выполнением каждым органом своей функции, «служением» другим органам, организму в целом.

Но насколько корректным является такое сравнение общества с биологическим организмом? Можно согласиться, что эгоистические мотивы, описанные Аль-Фараби, действительно приводят к расслоению общества по признаку уровня потребления ресурсов общества и противодействия отдельных членов общества в хозяйственно-экономической жизни, политике, быту и т. д. Эти мотивы принципиально препятствуют построению идеального общества. Но вместе с тем, большинство современных обществ построены именно на принципах, которые Аль-Фараби, да и не только он, считал признаком «недобродетельного» города. Можно ли современную цивилизацию, построенную на ценностных

ориентирах западной постхристианской культуры считать неутопической? Ведь именно этот господствующий эгоизм вызывает кризисы, все больше угрожающие существованию человечества: экономические, социально-политические, экологические, техногенные, природно-социальные (например, эпидемии и пандемии) и т. д. Ведь несостоятельность этой цивилизации, увиденная еще Шпенглером, Ницше и другими, подвигла к поиску новых моделей устройства общества. И пусть все они оказались утопическими (интернационал-социализм, национал-социализм и т.д.), но они были именно поиском выхода из кризиса западной культуры. Поэтому именно современная цивилизация ответственна за всплеск зла, которое мы наблюдали в XX, да и в начале XXI веков. Таким образом, нет оснований считать воззрения Аль-Фараби на духовные и, в частности, нравственные признаки «недобродетельного» (по сути, смертельно больного) общества несостоятельными, т.е. утопическими.

В XX веке Э. Фром раскрыл механизм, препятствующий достижению «счастья» (по Аль-Фараби), т. е. позитивного мироощущения. Человек имеет потребность в некотором минимальном уровне психологического возбуждения. При этом некоторые возбудители, названные Э. Фромом «простыми», например, приобретение новых материальных благ, власти, богатства, наслаждения, лишь на короткое время удовлетворяют эту потребность. Дальнейшая ориентация на них делает ощущение личного бытия нестерпимым. Так, римские патриции, пресытившись роскошью и наслаждениями, теряли вкус к жизни и добровольно уходили из нее к 25 годам.

Далее необходимо исследовать признаки «добродетельного» общества и соответствующего ему типа личности, а также понять, какие, по мнению Аль-Фараби, ориентиры формирования (саморазвития) личности являются достойными идеального общества и, следовательно, идеального гражданина? В первую очередь он выдвигал требования к правителю, т.е. говоря современным языком, к социальной элите, а именно: мудрость, совершенная рассудительность, способность убеждать, способность к соединению с Деятельным разумом в философском (познание интеллектуальной истины) и пророческом (воображение) аспектах, способность

вести священную войну, не иметь проблем с телом, умеренность в удовольствиях, презрение к богатству и материальным благам, деятельная любовь к справедливости и ненависть к несправедливости. Также «фарабийский верховный правитель – не только мудрец-философ, как об этом учил Платон, но и духовный, религиозный предводитель (имам)» [5].

По сути, аскетические требования Аль-Фараби к правителю понятны, но следует уточнить: как может обеспечить счастье интеллектуальное развитие личности, развитие духовных (пророческих) способностей и религиозность? Второй учитель считал, что достижение счастья возможно через создание идеального общества (добродетельного града), а ему должна соответствовать некая добродетельная личность. Поэтому закономерно Аль-Фараби, ибн-Рушн и иные арабские мыслители признавали необходимость воспитания и самосовершенствования. Но важно понять связь между заявленными качествами правителя, достигаемыми воспитанием, совершенствованием личности и счастьем. По Аль-Фараби счастье состоит в том, что человеческая душа поднимается до такого совершенства бытия, что она больше не нуждается для своего существования в материи [10]. Фактически речь идет о степени полноты бытия личности. Его содержание составляют те или иные акты – мысли, желания, оценочные суждения, подсознательные интенции, т.е. мотивы, проявления свободы. Полнота бытия означает полноту совершенства этих актов, их взаимную гармонию и полноту возможности реализации мотивов, а также полноту позитивной саморефлексии этих актов и совершенства. Собственно, саморазвитие личности и следует понимать как обогащение ее бытия, приближение к его полноте [7, с. 98]. Таким образом, Аль-Фараби правильно оценил сущность связи между счастьем (т.е. ощущением полноты бытия) и коррекцией духовной жизни личности, достигаемой при ее саморазвитии (самосовершенствовании).

Сомнения могут возникнуть только по таким вопросам. Во-первых, сам Аль-Фараби, да и Платон, и практически все философы древности указывали, что сочетание всех признаков добродетельности в одной личности – чрезвычайно редкое явление даже для правителей (т.е. для социальной элиты), а уж тем более для

представителей иных сословий. Таким образом, достижение счастья одним человеком – вопрос стечения обстоятельств, а достижение счастья всеми членами общества – событие невероятное. Тогда и деятельность добродетельного правителя теряет смысл, а добродетельный град следует признать утопией. Во-вторых, не только интеллектуальные способности (т.е. умение ощущать ценность феноменов и формировать оценочные суждения, распознавать истину и заблуждения, добро и зло, красоту и безобразие и т.д.) составляют содержание бытия личности, но и желания и любовь (подсознательные интенции). Поэтому при решении вопроса о достижимости счастья (в понимании полноты бытия) необходимо учитывать всю полноту проявлений духовной жизни, мотивов, их реализации и самоощущения. Следует отметить, что любовь является как самым мощным мотиватором, так и мощнейшим источником ощущения полноты бытия. Ведь любовь в самом широком смысле следует понимать как стремление к обогащению собственного бытия за счет объединения его с бытием другого. В связи с этим следует отметить, что эгоизм, в широком смысле, следует понимать как недолжное проявление любви, направление ее на себя, что ограничивает возможность обогащения бытия личности, исключает возможность обогащения бытия, саморазвитие личности, достижение счастья. Поэтому саморазвитие личности, понимаемое как попытка обогащения содержания всех аспектов бытия и ориентируемое на гармонию подсознательных интенций (любви) и других проявлений свободы может гарантировать достижение счастья и на личностном, и на социальном уровнях.

Таким образом, решение второго сомнения на основе решения вопроса о саморазвитии личности устраняет и первое сомнение. Тогда и построение идеального общества не является утопией, а ориентиром, как и достижение Истины не есть утопией, а ориентиром для научного творчества. И на отдельных исторических этапах такое высокоморальное и высокодуховное состояние общества реализовывалось. Это проявлялось как «экономическое чудо», «социальное чудо» и т.д. Поэтому социально-политический проект Аль-Фараби, ориентированный на совершенство духовной жизни личности и, в первую очередь, элиты, является не утопией, а этапом познания. Следующими заданиями, которые расширят наши

познания в этом вопросе, должны быть переосмысление вечных проблем о смысле жизни, а также о содержании и технологии саморазвития личности.

Литература:

1. Абдильдин Ж.М., Бурабаев М. С. / Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. Перевод с арабского. Алма-Ата: Наука, 1985. 151 с.

2. Библия

3. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса Этика преображенного эроса. Москва: Республика, 1994. 3658 с. С. 14-153.

4. Динаршоева З. М. Гражданская философия Аль-Фараби / Dissercat – электронная библиотека диссертаций. URL: https://www.dissercat.com/content/grazhdanskaya-filosofiya-al-farabi (дата обращения: 29.05.2020).

5. Ефремова Н.В. Политический идеал аль-Фараби / Арабо-мусульманствкая философия URL://iphras.ru/uplfile/root/biblio/hp/hp18/10.pdf, 186 с. (дата обращения: 29.05.2020).

6. Крыштоп Л.Э. Кант и Сюнь-цзы о злой природе человека. URL://cyberleninka.ru/article/n/kant-i-syun-tszy-o-zloy-prirode-cheloveka/viewer (дата обращения: 30.05.2020).

7. Лозовой В.О., Сідак Л.М. Саморозвиток особистості у філософській рефлексії та соціальній практиці. Монографія. Харьков:Право, 2006. 256 с.

8. Мамонкина А.А. Проект идеального общества (город-государство) Аль-Фараби. URL: cyberleninka.ru/article/n/proekt-idealnogo-obschestva-gorod-gosudarstvo-al-farabi (дата обращения: 28.05.2020).

9. Нагиев Г.Г. Политическая философия Аль-Фараби и вызовы современного мира. Политика, политические науки, проблемы политологии. URL: http://econf.rae.ru/article/4507 (дата обращения: 28.05.2020)

10. Эшонкулова Н.А. Идея счастья и пути его достижения в учении Аль-Фараби. URL://cyberleninka.ru/article/n/ideya-schastya-i-puti-ego-dostizheniya-v-uchenii-al-farabi/viewer (дата обращения: 30.05.2020).

11. Юсубов, Ж.К. Философия нравственного совершенствования Абу Насра аль-Фараби. Молодой ученый. 2013. № 4 (51). С. 335-337. URL: https://moluch.ru/archive/51/6487/ (дата обращения: 29.05.2020

Кенжетай Досай Тұрсынбайұлы,
Қ.А. Ясауи атындағы ХҚТУ профессоры,
теология және философия ғылымдары докторы

ФАРАБИ – ӨРКЕНИЕТ ҰСТАЗЫ

Фараби Түркістан топырағы, бұрынғыша айтқанда, Фараб аймағынан шыққан ірі ойшыл, философ ғалым. Ол тек ислам өркениеті үшін ғана емес, Батыс пен Шығыста, ақыл ойдың айқын тіршілік ету тұжырымдамасын жасаған данышпан. Өткен ғасырда Батыста, мемлекет пен дін, философия мен ғылым, ғылым мен дін, теизм мен атеизм, экзистенциализм мен болмыс туралы пікірталастар ушыққан кезде, әл Фараби мұраларының бірден сұранысқа ие болуының астарында осы мәселе жатыр. Бұл сұраныс, бүгінгі зайырлы ел – Қазақстан үшін де өзекті. Себебі, елімізде салафилік тенденцияның кең етек алуы, ақыл-ойдың тұншықтырылуы, ноқталануы сияқты індеттен құтылуда, мемлекет пен дін қатынасында ақыл мен нақылдың арақатынасын нақтылауда да Фараби мұрасына зәру екендігіміз айдан анық.

Бүгін, әл-Фарабидің 1150 жылдық мерейтойы қарсаңында, «Фараби не дейді?» деген мәселеге жауап беруге дайынбыз ба? Мен бұл жерде Фарабидің бір қырына, түркі ислам философиясы тұрғысынан, оның өркениеттік бастамашылдығына қысқаша тоқталмақшымын.

“Ислам өркениетінің ұлы ұстазы”[1] әл-Фарабидің адам туралы ілімдерінің мәнін тану үшін де оның мәдени және тарихи дүниетанымдық кеңістігі – дәстүрлі түркілік дүниетаным мен исламдық діни мәдениетті танып, пайымдай білу керек. Сонда ғана әл-Фарабидың еңбектерінен дәстүрлі түркілік дүниетанымдағы космологиялық түсініктер, Орхон-Енисей құлпытастарындағы терең философиялық, моралдық-этикалық, ұлттық құндылықтардың негізгі элементтерін көруге болады.

Әл-Фараби дін, философия және саясат арқылы адамдар арасында бірлік пен бақыттың үстемдік етуін мұрат еткендіктен

[1] Ülken H.Z. Farabi Tetkikleri.-İstanbul: Burhaneddin Erenler Matbaası, İ. Ü.E.F.Yay., 1950 s. (3 s);

түркілік дүниетанымдық элементтер мен құбылыстарды ислам философиясы ішінде қорытып, пайдалана білді. Өйткені, оның негізгі методы, жалпы болмысты тұтастық тұрғысынан қарастыру болғандықтан, негізгі исламдық платформаға басқа дүниетанымдық пікірлер мен жүйелерді үйлестіру үшін көбінесе еркін комментарий методын, яғни бүгінгі герменевтикалық әдістен терең әрі кең "тауил" әдісін қолданады[1]. Әл-Фараби іліміндегі сана (ақыл), планета (фалак) және сол сияқты терминдер көне Батыс философиясынан алынғанымен, оларды ислам терминологиясындағы сама (көк), рух (жан), малак (періште) және т.б. сияқты ұғымдарды білдіруде қолданған. Онсызда әл-Фараби болмыстардың онтологиялық қатарында Тәңірден кейін орын алған "ақылдарды", яғни рухани болмыс болып табылатын саналық дәрежелерді періштелер (малак) ретінде ұсынып отыр. Мысалы: "фаал ақыл", яғни белсенді сананы "рух-ул-амин" (сенімді жан), "рух-ул-кудс"(қасиетті жан) немесе "жебірейіл" (періште) орнына толығымен исламдық діни терминдерді қолданады. Бұл жерде әл-Фарабидың өзінің философиялық жүйесін қалыптастыруда ислам дүниетанымынан басқа да ойлау жүйелерінен пайдаланса да, нәтижеде оның көзқарасында исламдық діни центризмнің басым екендігін көруге болады. Мысалы, әл-Фараби философияны оқымай тұрып, діннің бүкіл қыр-сырын меңгеруді шарт деп біледі. Бұл жерде дана бабамыздың дүниетанымдық тұғырларының Құран мен исламдық мәдениет екендігін көруімізге болады.

Фараби ілімі мен мистикалық таным арасындағы байланыстың басым екенін көптеген зерттеушілер қуаттайды. Мысалы, Х. Корбин суфизм терминдерінің Фараби еңбектерінде кең қолданылғандығын айтып, оның интуицияға, иллюминацияға негізделген ілімі, өте ашық әрі анық, жоққа шығарыла алмайтындай дәрежеде мистикалық элементтерге толы десе[2], М. Байрактар "Фарабидың философы сопылардың әулиелерімен, кейбір тұстарға өте ұқсас, бірдей көрінеді. Сондықтан Ибн Араби сияқты

[1] Ülken H.Z. Farabi Tetkikleri.-İstanbul: Burhaneddin Erenler Matbaası, İ. Ü.E.F.Yay., 1950 s. 49 á.

[2] Corbin. H., Histoire de la Philosophie. Çev: Hüseyin Hatemi., -İstanbul: İletişim Yay.,1994.-456s.(288-289c);

суфи әрі философтардың пайғамбарлық, әулиелік концепциясына үлкен әсері болды. Фарабиден бастап басқа да философтар интуиция арқылы заттың мәніне жетуде таза рационализмге "рационалдық суфизм" жолы арқылы өтеді,[1]" дейді. Д. Бойер болса, Фарабидың философиялық жүйесінде ғана емес, оның өз өмірін толығымен нәпсінің арылуына арнағандығын, нәпсіні тазартуды-философ болудың шарты ретінде көретіндігін айтады[2]. С.Ұлыдағ, Фарабидың платондық идеалистік философиямен Аристотельдің рационалдық философияны үйлестіруге тырысуы оның философиясында мистикалық мәннің орын алуына әкеліп соқты[3]" дейді. Фараби де өзінің "Мәселелердің қайнары" (Уйун-ул Мас"аил) атты еңбегінде танымның (мушахада) ішкі психологиялық тәжірибе жолымен де болатындығын айтады. Оның ілімінде адамдық рух таным-мәліметті тікелей Тәңірден емес, пайғамбар сияқты (жәбірейілден) белсенді санадан алады. Белсенді сана Тәңір мен адамдық сана арасындағы орта бір жерден орын алады. Ал сопылықта рухани шабыт (экстаз), бірлік (уислат) сияқты категорияларда Тәңір мен адам арасында перде немесе кедергі жоқ, адам Тәңірмен тікелей үйлесімділікте болады[4].

Фараби "кемелділік дәрежесін рационалдық махаббат арқылы дәлелдеген болатын. М. Байрактар мұны Фарабидың "рационалдық суфизм теориясы" деп қарайды. Өйткені кемелділіктің себебі – махаббат. Махаббат Фарабидың ілімінде, "Ең кемелділіктің" және басқа да кемелдіктердің бірден бір дәлелі болып табылады[5]. Адам ақылмен түйсініп, тани алмайтын Тәңірге тек құдайлық махаббат, рухани шабыт арқылы ғана ұласуға болады[6]. Бұл жерде Фарабидың тағы суфизм табиғатына ойысқанын көреміз. Бірақ Фарабидың көзқарасы бойынша суфизмді белгілі бір ойлау жүйесі емес, эмпириялық-практикалық хәл ретінде бағалағаны

---

[1] Bayraktar. M., İslam Felsefesine Giriş.-Ankara: TDV Yay.,-1997. 313 s (156-176).
[2] T.J.'de Boyer, İslamda Felsefe Tarihi, çev: Yaşar Kutluay, Ankara, 1960, s.77.
[3] Uludağ, S., İslam Düşüncesinin Yapısı, Dergah Yay.,, İstanbul-1994.s.224.1
[4] Cebecioğlu E. Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü.-Ankara: Rehber Yay., 1997.-790 s. (760).
[5] Bayraktar. M. İslam Felsefesine Giriş.-Ankara: TDV Yay.,-1997. 313 s .193.
[6] Farabi. Fusus-al Hikam. 55;54; 17; 25; 26; Tahsil-us-Sa"ada, 4; Dau"a"i Kalbiyya., 3.

белгілі[1]. Х.З.Үлкен де, Фарабидың метафизика мәселесінде басқа схоластиктерді артқа тастап гностицизмге өткендігін, психологиямен теологиядағы спиритуализмі оның философиясының өзегі екендігін, Аристотельден бастап жааңаплатондық арқылы суфилік спиритуализмге өткендігін айтады.

Әл-Фарабидың көзқарасы бойынша адамның шынайы рухани кемелдікке жетуі оның танымының теориялық және практикалық тұрғыдан тең меңгерілуіне байланысты[2]. Өйткені әл-Фараби өмір сүрген уақыт пен кеңістікте философияның негізгі міндеті адамзаттың игілігіне қызмет етіп келе жатқан дін мен ғылымның бірлігін қамтамасыз ету болатын. Өйткені діннің рухы болып табылатын иман немесе имандылық ислам халифатында әртүрлі дүниетанымдық, діни және философиялық ағымдардың ықпалымен әлсірей бастады. Әл-Фараби философияның да, діннің де адамзаттың бақыты мен игілігі үшін қызмет ететіндігін, діннің адамды иман арқылы ақиқатқа жетелейтіндігін, ал философияның сол иманды рационалдық жолмен нығайтуға негізделген ойлау жүйелерін қалыптастыратындығын айтады. Бұл жөнінде атақты ислам теологы Мұхаммед ал-Бахий, “...дін–Алладан келген абстрактілі сипаттағы–ақиқат болғандықтан мәңгілік. Философияның дінге немесе иманға, имандылыққа қызметі–иман принциптерін рационалдық тұрғыдан түсіндіру, яғни имандылықты рационализациялау”, – деп түсіндіреді[3].

Әл-Фараби іліміндегі адамның мақсаты – бақыт. Адамның бақытқа қауышуы белсенді сана (“фаал ақыл”) мәртебесіне жетуі арқылы жүзеге асады. Адамның рухы Тәңірге ұмтылғанда ғана игілікке беттейді. әл-Фараби атамыз, “... игілікке ұмтылу–тек игілік үшін болғанда ғана ең ұлы бақыт болып саналады” – дейді[4]. Бұл мәртебеге жетудің жолы – дүниелік, материалдық тәуелділіктен арылу. Екінші, “...адамның бақыты, оның кемелділігі моральдық

[1] Ülken, H. Z. Türk Tefekkürü Tarihi, İstanbul, 1933, 1. Cilt, s.185.

[2] Farabi. Dava’i Kalbiyya. Haz: Ülken H.Z; Bursla K. Farabi. Kanaat Kitabevi, 127 s.

[3] al-Bahiy, Muhammed., İslam Düşüncesinin İlahi Yönü. Haz: Hizmetli S.,-Ankara:-Fecr Yay., 1997, 496 s.(310).

[4] Ebu Nasr El Farabi. Al-Madinat-ül Fadıla. Haz: Arslan A.-Ankara: Vadi Yay., 1997.-344 s. (65-66s.).

құндылықтармен өлшенеді.[1] Бұл жерде Фарабидың ойлау жүйесінің толық тұтастықта екендігін көруге болады. Бұл туралы француз философы Де Ласи Олеари "Фарабидың ілімі бақытқа жету жолында рухтың тәннен, материядан ажырауын өзіне басты мақсат етіп қояды. Оның осы жол арқылы Тәңірге қауышуға болатындығын көрсетуі Фараби ілімінің жаңаплатондық мен суфизмнің синтезі екендігін көрсетеді. Жалпы алғанда вахдат-и-вужуд теориясына қарай ойысқан үйлестіру методы екендігін көруге болады,[2]" – дейді. Осы ойды түрік философы Ж. Сунар да қуаттайды. Оның пікірінше, әл-Фараби жаңаплатондықтың әсерімен өзіне дейін тек қана хәл ілімі ретінде танылған суфизмге философиялық форма берген ең алғашқы философ болатын[3]. Дегенмен біздің ойымызша, әл-Фараби суфизмге философиялық форма берген философ ретінде емес, керісінше философияға мистикалық-сопылық мән беру арқылы тұтастыққа ұмтылған ойшыл ретінде көрінеді.

Адамның әлемнің орталығы ретінде қаралуы – Құранның принципі. Құран адамға жер бетінде Тәңірмен "тілдесіп сұхбаттаса алатын" тек жанды, әрі осы дүниедегі өзінің "халифасы-орынбасары" ретінде маңыз берген[4]. Адам шын мәнінде күрделі, қарамақарсы табиғаттағы қуаттарды өзінде топтастырған макрокосмостың көшірмесі – микрокосмос болып табылады. Түркі-ислам философиясы – кәлам, тасауыф, фикх және т.б. салаларда ғылым өкілдері мен олардың еңбектерінің жемісі. Әл-Фарабидің адамдық таным мен құдайлық таным арасындағы исламдық ғылым, философия және дін аралық қатынасын логикалық методтармен айқындағандығы белгілі. Фараби барлық еңбектерінде физикалық және метафизикалық, яғни транцендентальды әлемнен бастап тұтастай себептілік арқылы адам мен қоғамның осы әлемдегі табиғи жағдайын және болуы тиісті күйіне байланысты түсіндірме жасауға тырысқан.

---

[1] Şehsivaroğlu. B., Farabi.-İstanbul: İ.Ü. Yay., 1950, 20 s;

[2] De Lasy O'Leary, İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, çev: Yurdaydın, Yaşar Kutluay, Ank 1971, 203 s. 106.

[3] Sunar, C., İslam'da Felsefe ve Farabi, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1972. S. 56.

[4] Kur'an., İsra/70.

Оның пікірінше, өзін-өзі білетін транцендентальды “бірінші Болмыс пен Себептен” белгілі жүйе мен тәртіпке сай орналасқан әлем толығымен пайда болған соң адам мен қоғам жаратылған. Басқаша айтар болсақ, Фараби философиясында әлем екіге бөлінеді. Бірі адамның тіршілік ортасы саналатын физикалық әлем және екіншісі метафизикалық әлем. Бір жағынан транцендентальды саналы болмыстар (10 сана, 9 планета) мен аспан денелерінің орналасқан әлемі, әсіресе соның ішіндегі «белсенді сана» адамның ең жоғарғы таным көзі болып табылады. Адамның тіршілік ортасы, физикалық әлемде рет-ретімен алғашқы материя, төрт элемент пен минералдар сияқты жансыз денелер, кейіннен өсімдіктер, жануарлар мен адамдар сияқты жанды денелер жаратылған. Бұл жерде адамның қалыптасуына қатысты Фарабидің айтқан ойы, адамның болмысынан бұрын пайда болған минералдар, өсімдіктер мен жануарлардың бар болуы міндетті болса, ал адамның уақытқа қатысты бар болуы, ақиқатты тани алуы, жақсыны қалауы (ихтийар) сияқты ерекшелігіне орай осы әлемдегі ең құнды болмыс болуына қарамастан, шектеулі болмыс екендігі де түйінделеді. Демек, адам кемелденуге мұқтаж. Осы нұқсандығын адам уақыт ішінде жоя алатындығы үшін, адамның тарихы – оның кемелдену үдерісінің тарихы болып табылады.

Міне осы ұстаным исламдағы кәлам, философия және тасауф мектептерінің негізгі арқауы болды. Фарабидің сөзімен айтқанда, адам потенциалды білу қуаты бар: «потенциалды ақыл, ойлаушы, ойланылған» болмыс. Адамды потенциядан әрекетке түсіретін нәрсе, себептілік байланысында болмысқа қатысты міндетті таным (мағрифату’л – лима’ш-шай). Фараби философиясында адам өз болмыстық тіршілігін таным арқылы жүзеге асырады. Сонда Фараби түсінігінде таным мен болмыс немесе таным арқылы бар болу тең ұғым. Адам уақытқа қатысты болмыс. Адамға сол өз уақытының шарасынан асып кемелдікке, бақытқа жетуі үшін тек таным жеткіліксіз, оған қоса амалды да жүзеге асыруы шарт. Бұл Құрандағы білім алу, оны жүзеге асыру ұстанымымен үндеседі. Адамдық болмысты толық қалыптастыру өлімнен соң аяқталады. Сондықтан адамның алдында өлімнен бұрын жүзеге асыратын үш түрлі таңдау бар: Біріншіден, адам ілімі мен амалын тең дәрежеде

қолданып, жүзеге асырып, яғни парасатты адам (фазыл) болып, шексіз бақытқа (ас-саадат-ул қусуа) ұласады; екіншісінде адам тек таным, ілім иесі болып қалады, бұл жерде ол амал арқылы жүзеге аспағандықтан (фасық) шексіз бақытсыздыққа душар болады, (шақауат) яки, адам танымды да қалауды да жүзеге асырмаса, өліммен бірге жоқ болады.

Фарабидің таным мен амал немесе сөз бен істің тұтастығы ұстанымы Орта Азиядан шыққан ірі ойшыл тұлғаларымыздың шығармаларында жүйелі көрініс тапқан.

Екінші бір ортақ тұс, Фарабидің көзқарасы бойынша, адам өз бетінше жеке алғанда уақыт ішінде нұқсандығын жойып кемелдікке жете алмайды. Өйткені Фарабидің ұстанымында адам қоғамдасып тіршілік етуге мәжбүр. Бұл қажеттілік адамның (әлеуметтенуі үшін) табиғатынан туындайды. Сондықтан Фараби "адам қауымшыл тіршілік иесі" (ал-хайуану'л маданийа) дейді. Сонымен әрбір адам парасатқа қол жеткізуі үшін қоғамның ішінде болуы шарт. Дегенмен, адамның қоғам ішінде болуы, ол қоғамның басым көпшілігінің парасатты болуы, оның жеке басының бақытқа жетуі үшін жеткіліксіз. Демек, адам парасат жолындағы таным мен құндылыққа өзінше жете алмайды. Оған, ұстаз кәміл жол көрсетуші қажет.Ал қоғамдағы барлық адамның түгел дерлік бақыт пен кемелдікке жетуі де мүмкін емес. Сондықтан оларға болмысы жағынан кәміл жол көрсетуші ұстаз, ойшыл философ басшы қажет. Қоғамды парасаттылыққы шақырып, бақытқа жеткізетін адамдар тобы "таңдаулылар және қарапайым" болып екіге бөлінеді. Таңдаулылар тобындағылардың өзі екіге бөлінеді: Біріншілері – даналар (хукама, фаласифа), олардың танымдық құралы – философия, екіншілері – ғұламалар (улама, алим, ахли синаға), олардың танымдық құралы – ғылым (білім, өнер).

Фарабидің ойынша, адамды бақытқа жеткізетін құрал философия. Ал осы философиялық танымға адам екі жолмен жетеді. Біріншісі – адамның ақыл қуаты, екіншісі – оның транценденталь ұстаным болып табылатын "белсенді санамен" байланысты.

Ғылымның да философияның ұстанымдары (категориялары) "белсенді санадан" адам санасына келеді. Адам санасы осы келген ұстанымдар мен категорияларды (ма'кулат-ул ула) пайдалану,

философия жасау, дұрыс пен бұрысты (сауаб-далат) ажырату, өзін қателесуден сақтандыру дәрежесіне көтеруі арқылы ғана мүмкін болады. Сонымен философияда дұрыс пен бұрысты ажырататын, қателіктерден сақтандыратын әрине, мүмкіндігі шеңберінде, ол – логика. Адамды парасатты, бақытты қылатын, негізгі тақырыбы Алғашқы және Транцендентальды Себептен бастап барлық болмысты себеп-салдар байланысы арқылы түсіндіретін, болмыс туралы ең "айқын таным" беретін философия басқа барлық ғылымдардың атасы деп есептеледі. Бүгінгі біздің түсінігіміздегі философияны Фараби ұлы философия (ал-фалсафат-ул ула), даналық (хикмат), теориялық философия (ал-фалсафат-ун-назарийа), теология ілімі (ал-илм-ул илаһийа) және т.б. деп атайды.

Фараби философия мен дінді салыстыра келе философияның әмбебап, ал діннің ұлыс пен қоғамдарға қарай өзгеретіндігін айтады. Сондықтан қоғам, мемлекет, дін арасында тығыз байланыс бар. Қай жерде қоғам болса, сол жерде дін бар. Егер бір дін шынайы философиямен үндессе, ол дін – парасатты (ал-милла фадила) дін, ал керісінше болса, ол дін бұзылған дін (ал-милла ад-далла). Діннің теориялық және практикалық тұрғыдан үздіксіздігін қамтамасыз етуі үшін фикх пен кәлам философияға, ал факих пен кәламшы философқа көмекші болуы тиіс фикх пен кәлам, яғни діни ғылымға философия көмектесуі тиіс. Сонымен жалпы шола келе Фарабидің шығармаларындағы адамды кәмілдікке жеткізетін, парасатты, бақытты қылатын таным шынайы философиялық таным. Осы танымға қарай әрекет ету – парасаттылық. Міне осы мақсаттағы қауымды парасатты қауым, қоғамды парасатты қоғам, ұлысты парасатты ұлыс, мемлекетті парасатты мемлекет деп көрсетеді.

Әл-Фараби дін, философия және саясат арқылы адамдар арасында бірлік пен бақыттың үстемдік етуін мұрат еткендіктен, түркілік дүниетанымдық элементтер мен құбылыстарды ислам философиясы ішінде қорытып, пайдалана білді. Өйткені оның негізгі әдісі жалпы болмысты тұтастық тұрғысынан қарастыру болғандықтан, негізгі исламдық платформаға басқа дүниетанымдық пікірлер мен жүйелерді үйлестіру үшін көбінесе еркін комментарий әдісін, яғни бүгінгі герменевтикалық әдістен терең әрі кең "тауил" әдісін қолданады.

Әл-Фарабидың көзқарасы бойынша адамның шынайы рухани кемелдікке жетуі оның танымының теориялық және практикалық тұрғыдан тең меңгерілуіне байланысты. Өйткені әл-Фараби өмір сүрген уақыт пен кеңістікте философияның негізгі міндеті адамзаттың игілігіне қызмет етіп келе жатқан дін мен ғылымның бірлігін қамтамасыз ету болатын. Әл-Фараби философияның да, діннің де адамзаттың бақыты мен игілігі үшін қызмет ететіндігін, діннің адамды иман арқылы ақиқатқа жетелейтіндігін, ал философияның сол иманды рационалдық жолмен нығайтуға негізделген ойлау жүйелерін қалыптастыратындығын айтады.

"Қайырымды қала тұрғындары" атты еңбегінде әл-Фараби материядан тыс болмыс, мәңгі жаратылыс құбылысының бастауы болып табылатын алғашқы себеп – Алла туралы өте терең талдау жасағанын көруімізге болады. Бұл теория ислам философиясының маңызды бөлігін құрайды. Ай үсті және ай астындағы деп әлемді екіге бөледі. Бұл әлемдер әрдайым қозғалыс үстінде, әрі ұдайы өзгеріп отырады. Әл-Фараби "Бірдің" яғни Тәңірдің міндетті болмыс болғандығын және сол себепті де Ол өзінің "бар" болуы үшін еш нәрсеге мұқтаж еместігін қабылдайды. Ол (Тәңір) өзін-өзі тану, білу күшіне ие. Ол әрі ойлайтын (ақил), әрі ойланылатын (мақул) болмыс. Оның формасы еш нәрсеге ұқсамайды. Еш нәрсе оған ұқсамайды. Оның қарама-қайшылығы мен серігі де жоқ. Тәңірі мен көптік арасындағы байланысты әл-Фараби эманация (судур) арқылы түсіндіруге тырысады. Фараби бүкіл болмысты себеп және салдар ара қатынастармен байланысты 6 дәрежеге (себепке) бөледі: Алла (ас-сабаб ал-ауал), аспан денелері (ас-сабаб ас-саний), сана (ал-ақл ал-фаал), жан (ан-нафс), форма (ас-сурат), материя (ал-мадда). Бұлардан Алла міндетті болмыс (вужуди уажіп), ал қалғаны мүмкін болмыстар (вужуди). Бұлар бір-бірімен себеп жағынан байланысқан. Көріп отырғанымыздай Фараби философиясы ислам діні мен дүниетанымын басшылыққа алатын философия. Ойлау қалыптары грек философиясынан алынса да мазмұны исламдық болуында күмән жоқ.

Адам пайда болған кезде ондағы ең маңызды рөл алатыны азықтандырушы қуат (қууа ал-ғазия), кейін сезімдік (хасса), қиялдау (мутахаийла), ойлау (натиқа) және қалау қуаттары (нузуғия) пайда болады. Бұл бесеуі рухтың негізгі қуаттары.

Фарабидің өз дәуіріндегі атқарған ең маңызды қызметі дін мен философия арасына көпір салып, оны пайғамбарлық (нубуват) және философиялық түсінікке негіздей отырып анықтама бергендігінде жатыр. Оның пікірінше нағыз философ пен пайғамбар арасында ешқандай айырмашылық жоқ. Әрқайсысының мақсаты – адамдардың бұл дүние мен о дүниедегі бақытқа қол жеткізуіне көмек беру. Алайда философ өз күшімен (ақылымен) Аллаға жету үшін көп еңбек еткендіктен пайғамбардан символикалық түрде жоғары тұрады. Әйтпесе шын мәнінде философ пайғамбардан да жоғары деп айтпаған. Бұл мәселені жете түсінбегендіктен әл-Фарабиге көптеген ғалымдар қарсы шыққан. Әл-Фараби бұл мәселеде философты пайғамбар дәрежесіне дейін көтеріп, оныменен теңестірген. Ол пайғамбарды философ дәрежесіне түсіруді ойламаған. Себебі бар мәселе әл-Фарабидің философ деп кімді айтып тұрғандығына байланысты. Бұл тұрғыдағы оның пікірі Ибн Араби секілді философтардың пайғамбарлық пен әулиелік жайлы көзқарастарына көп әсер еткен. Әл-Фарабидің пікірінше ең кемеңгер басшы – ең кемеңгер әрі бойында пайғамбарлық пен философ болу қасиеті бар адам. Ал бұл қасиеттер Хз.Мұхаммедтің бойында бар. Сондықтан да Хз.Мұхаммедті “Бірінші басшы” деп есептейді.

Міне, түркі ислам философиясы тарихындағы Фарабидің ойлау жүйесіндегі Алла туралы танымы мен түсіндірмесінде эклектизм бар. Оның себебі де қарапайым. Екеуі де Құрандағы Алланың танымы мен Аристотель, Платон философиясындағы Алла түсінігін үйлестіруден туған электизм. Мұндай «жамауға” ислам мутакаламдері қарсы шығып, философтарды сынағанымен өздері олардың ұғымдық жүйелері, қолданған методы мен қалыбынан алыстап кете алмаған. Кәламдық тұрғыдан өзіндік методологиялық сенім жүйесін қалыптастырған түркі ислам философиясында кәламдық-доктриналық мектептің негізін салған Матуридидің Алла, әлем және адам туралы идеялары да Фараби, Ибн Сина көзқарастарымен астасып жатыр. Өйткені олардың дүниетанымдық кеңістігі мен негіздері ортақ болатын.

Әл-Фарабидегі адам мәселесінен сөз қозғағанда оның дүниетанымдық, танымдық мәселелерді зерттеу методы жағынан

психологиялық пайым төңірегінде қарастырғандығын көруімізге болады. Фарабидың гносеологиялық танымында адам санасы "фаал ақыл", яғни белсенді сана тарапынан беріл-ген абстрактілі категорияларды қабылдай алады. Бұл адам санасының ең жоғарғы дәрежесі. Байқасаңыз, адам ақылы арқылы ғайып әлеміне өтіп, ғайып әлемін танып, "белсенді санаға" қауышқанда ақиқаттың бүкіл сыры мен құпиясының мәніне жете алады. Фараби өзінің "Саясат-ул Мадания" атты еңбегінде "...адам адамдық сана шыңына көтерілгенде, яғни адамдық сана мен белсенді сана (періште-жебірейіл) қосылғанда ең ұлы бақытқа кенеледі. Ең дұрыс мәліметке қол жеткізу арқылы шынайы таным – бақытқа жетеді,[1]" – дейді. Осылайша Фараби сопылық дүниетанымның рационалдық танымын әрі бақыттың теориялық негізін салады[2]. Гносеологиялық қуаттар мен қабілеттерді тәннің әрбір ағзасына (мүшесіне) орналастырған Фараби гносеологиялық танымның ішінде ең маңызды орынды қалбке (жүрекке-көңілге) берген. Фараби үшін абсолюттік гносео-орталық – қалб. Ислам қайнақтарында абсолюттік таным – жүрек (қалб), аян (уахи) және шабыт (илхам) интуиция жолы арқылы "ғайып әлемінен" (метафизикалық әлем-Тәңірден) келген мәліметтер. Фараби мұны философия арқылы түсіндіруге тырысады. Оның ойынша гносеологиялық таным адам санасы мен тәжірибесінен әрі метафизикалық қуаттар мен болмыстардың әсерінен туындайды.

Байқасаңыз, танымдық тұрғыдан Фараби мен Иасауи ілімінде айырмашылықтарға қарағанда ұқсастықтар басым. Тек Иасауи ілімінде адамның ақыл арқылы "ғайып әлеміне" өтуі мүмкін емес. Ақыл Тәңірді тануда шарасыз. Иасауи ілімінде адамның негізгі мақсаты "фаал ақыл (белсенді сана)" арқылы шынайы мәліметке қол жеткізу емес, керісінше сол белсенді сананың жаратушысы әрі барлық мәліметтердің қайнар бұлағы-Тәңірдің өзімен қосылу, оның болмысында "фана фи Аллах"(Тәңірде еру, онда жоқ болу) мақамында абсолюттік тұтастық пен бірлікке қол жеткізу болып табылады[3].

---

[1] Fahri M. İslam Felsefesi Tarihi. Haz: Tarhan K., -İstanbul: İklim Yay., -1992. 354 s. (115s.).
[2] Bayraktar. M. İslam Felsefesine Giriş.-Ankara: TDV Yay.,-1997. 313 s (184).
[3] Hoca Ahmet Yesevi. Divani Hikmet. Haz: H.Bice.-Ankara: (T.D.V.Yay.,), 1993.-238 s (5; 50; 51).

Әл-Фарабиде адамның асыл мұраты Тәңірді тану, құдайлық әлемге, яғни белсенді сана әлеміне қауышу болып табылады. Осы әлемге жеткен адам шынайы бақытқа жеткен адам. Осы мақсатқа жету, оны жүзеге асыру жолында іс-әрекет жұмсайтын адамдар "парасатты адам". Бұл ұлы мақсат адамға, қоғамға о дүниенің де бұл дүниенің де бақытын ұсынады. Өйткені шынайы бақытқа ұласуды мұрат еткендер, ұлы мұратқа тек дұрыс игі істермен, парасатты жолмен ғана ұласа алады. Бұл қай жағынан алып қарасаңыз да бұл дүниенің бақыты мен тыныштығы деген сөз[1].

Әл-Фарабидың ойынша әрбір адам бақыттың не екендігін, бақытқа жету үшін не істеу керектігін өз алдына біле алмайды. Бұл мақсатқа жету үшін ол ұстазға (мұғалімге) жол көрсетушіге (мүршитке) мұқтаж. Фарабидың шынайы ұстаз, мүршит, шын мәніндегі қаған-философ барлығы бір тұлға. Ол білім мен танымды меңгерген кемел адам. Өйткені ұлы қабілеттерге ие болған кісі белсенді сана (жебірейіл) мен байланыс құра білетін, яғни Тәңірден аян алатын пайғамбар сияқты. Адамның рухы тәніне билік жүргізгені сияқты, пайғамбардың рухы да "осы әлемде" билік жүргізеді. Өйткені ең ұлы рух пайғамбар-философта ғана болады. Сондықтан да ол пайғамбар-философтарға қасиетті рухтың иесі ретінде қарайды. Міне, осындай адам ғана шынайы бақытқа барар жолды көрсетіп бере алады. Осындай билеуші, қаған, философ тарапынан басқарылған адамдар да парасатты, бақытты адамдар. Олардың қоғамы да парасатты қоғам. Ұлты да парасатты ұлт. Иасауи де өзінің "Мират-ул Қулуб" атты рисаласында "ондай рух тек Хз. Мұхаммед пайғамбарда ғана болады. Өйткені ол "әруахтардың атасы"(рухтардың атасы)...," – деп Фарабимен үндесіп жатыр.

Әл-Фарабидың "ал-инсан-ул фазыл" (парасатты адам), категориясы суфилердің "инсани-камил" (кемел адам) концепциясына сай келеді[2]. Иасауи ілімінде де адамның асыл мұраты Тәңірді тану[3]. Фарабидегі "парасатты адам" "парасатты қоғам" "қаған-философ" "бақыт" т.с.с. ұғымдар мен категориялардың орнын Иасауи ілімінде

[1] Olguner F.Farabi.-İstanbul:-Ötüken Yayınları, 1999.-175 s.(121).

[2] Uludağ, S. İslam Düşüncesinin Yapısı, Dergah Yay.,, İstanbul-1994.286 (225s.).

[3] Hoca Ahmet Yesevi. Divani Hikmet. Haz: H.Bice.-Ankara: (T.D.V.Yay.,), 1993.-238 s (155s).

“кемел адам”, “жол көрсетуші-муршид”, “рухани еркіндік” сияқты сопылық категориялар арқылы толтырылғандығын көруге болады.

Фарабидың жан мен тән туралы көзқарастары оның метафизикасы мен психологиясы арасындағы ерекшелігі мен айырмашылығын көрсетеді. Өйткені оның көзқарасы бойынша әрбір жан кемелденуге мұқтаж және кемелдене алады да. Адамның жаны абстрактілі болмыс. Жан тәнде емес, бірақ оның қолданатын қуаттары (энергиялары) тәнде орналасқан және жан мен оның қуаттары бір-бірінен ажырай алмайды[1]. Абстрактілі болмыстар материалды емес, жоғалып кетпейді, өлмейді, олар өз субстанцияларын біліп, қабылдайды. Бұлардың әрбірінің бақыты материямен араласып кірленген болмыстардың бақытынан жоғары тұрады. Адам жаны жоғарыдағы абстрактілі болмыстардың атрибуттары секілді тек өз субстанцияларын ғана қабылдай алады. Яғни адам рухы ең жоғарғы рухты, қарама-қарсылықтарды тұтастықта ұғып, қабылдайды[2]. Фарабидың көзқарасы бойынша тәннің кемелдігін рух, ал рухтың кемелдігін “белсенді сана” қамтамасыз етеді. Бұл туралы Фараби “Фусус-ул Хикам” (Даналықтың жауһарлары) атты еңбегінде былай дейді: “Сенің болмысың екі табиғаттан тұрады: бірі түр, форма, сан, сапалық қасиетке ие, қозғалатын немесе қозғалмайтын, жайылып, бөлшектене алатын субстанция. Екіншісі де біріншіден табиғаты жағынан мүлдем басқа, жоғарыдағы атрибуттардың ешқайсысына ие емес субстанция. Осы екіншісінің мәні тек сана арқылы танылады. Басқаша айтқанда сен екі әлемнің қосындысынан тұрасың; біріншісі – ғайып әлемі, екіншісі – жаратылыс әлемі. Өйткені рухың Тәңірдің әмірінен, тәнің де Оның жаратылыс әлемінен жаратылған[3]. Байқасаңыз, әл-Фарабидың ілімінде осы “екі әлем табиғаты” жиі-жиі пікірталас көзі ретінде көрінеді. Екі әлемнің бірі бұйрық (хақ) әлемі – мәңгілік, себепсіз өздігінен бар болған, абстрактілі әлем. Екінші әлем – халқ жаратылыс әлемі. Бірінші хақ әлемінің себебімен пайда болған, сезім мүшелерінің түсініп қабылдай алатын, шектеулі әлем – осы дүние. Осы екі әлемді-бір-бірімен іштей тығыз қатынаста ұстап, біріктіріп

[1] Farabi. Tahsil-us-Sa’ada. Haz: Ülken H.3; Bursla K. Farabi. Kanaat Kitabevi., 10-13 s.
[2] Farabi. El-Mutafarik..., Haz: Ülken H.3; Bursla K. Farabi. Kanaat Kitabevi., 7s.
[3] Farabi. Fusus-al Hikam. Haz: Ülken H.3; Bursla K. Farabi. Kanaat Kitabevi., 30s.

тұрған көпір – адам. Бұл туралы әл-Фарабидың “космос-үлкен адам; адам да микрокосмос” деген сөзі кейінгі Ибн Араби және басқа да суфилер тарапынан кең қолданылған.

Әл-Фараби ілімінде жан мәңгілігі тұрғысынан тәнге мұқтаж емес. Жан кемел болмай-ақ тәннен айрылатын болса, тәнсіз-ақ кемелдікке жете алады. Тән жанның болмысы үшін шарт болғанымен, оның кемелдікке жетуі үшін шарт бола алмайды[1]. Адам рухы тәннен айрылғаннан кейін, яғни өлімнен кейінгі абстрактілі болмыстарға тән бақытқа кенеледі және мұндай бақыт ең кемелді де парасатты рухқа тән болады[2]. Рух метафизикалық әлемге тән болғандықтан да формадан жаратылмаған. Ол тәнмен бірге жаратылып, тән өлген соң да тіршілігін жалғастырады. Фараби “...физикалық өлімнен кейін жан бақыт немесе азап сияқты хәлдерге ие болады. Бұл жерде әрбір жанның хәлі әртүрлі. Яғни әр жан өзіне лайықты хәліне қауышады[3]”, дейді. Рухтың тазалығы Тәңірден келген мәліметтердің толық ұғынылуын қамтамасыз етеді. Өйткені рух адам табиғатының айнасы, негізгі субстанциясы болса, ал теориялық сана оның (айнаның жүзі) беті (формасы) сияқты[4]. Осы көзқарасына қарап Фарабидың эпистемологиясы суфизммен тікелей байланысты екендігін көруге болады. Фараби эпистемологиялық концепциясында эмпириялық психологияны дамытып отырған сияқты.

Фарабидың ілімі бойынша рух өзінің мәндік табиғатында қалаудан-құмарлықтан үстем, ұлы қасиетке ие. Оның түйсіну және ерік-жігері бар. Фарабидың көзқарасы бойынша адам ойындағы пікірлерін айтуға немесе мәлімдеуге еркі (қайрат-жігері) жетпейтін болса, ол адамды құл деп есептейді. Ал адам ой-санадан да, қайраттан да мақрұм болса, ол адам хайуан. Адам егер де ой-санасындағы пікірлерін айтуға, мәлімдеуге қайраты мен жігері жететін болса, ол адам нағыз шынайы еркін, азат адам[5]. Фараби

---

[1] Ebu Nasr El Farabi. Al-Madinat-ül Fadıla. Haz: Arslan A.-Ankara: Vadi Yay., 1997.-344 s. (94-95).

[2] Farabi. El-Mutafarik..., Haz: Ülken H.3; Bursla K. Farabi. Kanaat Kitabevi.,8s.

[3] Farabi. Uy’un-ül Masa‘il.Haz: Ülken H.3; Bursla K. Farabi. Kanaat Kitabevi., 22; Daua”i Kalbiyya, 10s.

[4] Farabi. Fusus-al Hikam. Haz: Ülken H.3; Bursla K. Farabi. Kanaat Kitabevi., 48s.

[5] Farabi, Tahsil-us-Sa’ada, s.16-17.

ілімінде адам бір жағынан ерікті, азат болғанымен, басқа тұрғыдан алғанда ерікті емес. Өйткені "әрбір әрекет өзінен бұрынғы әрекеттердің нәтижесінде" пайда болады. Бұл себептің соңы да "тағдырға" келіп тіреледі. Міне, осылайша Фараби ілімінде адам еркіндігі мен психологиялық детерминизмі параллель табиғатта қарастырылады[1].

Қорыта айтқанда, дәстүрлі түркілік дүниетаным мен ислам өркениеті негізінде сусындаған данамыз философия арқылы адам мәселесі төңірегінде ой толғаған. Ол "инсани фазыл", яғни парасатты адам тұлғасын сомдап, кемел адамды мұрат еткен. Ұлы бақытқа жету жолында рух-сананың танымдық тұрғыдан арылтудың жолын көрсетіп отыр.Ілімінде "сөз бен іс", теория мен практиканың үйлесімділігі негізгі мақсат болып табылады. Адамның мәні-рух. ақиқат-болмысқа жету методы мен ұстанымы жағынан діндер үсті пайымдауларды ұсыну арқылы дәстүрлі түркілік дүниетанымның универсализм ерекшеліктерін көрсетіп отыр. Ал рухтың жаратылуы жөнінде Фараби рух тәнмен бірге жаратылатындығын айтады. Рухтың кемелділігі Хаққа қауышу арқылы жүзеге асады. Фараби оны белсенді сана мен адамдық сананың үйлесімділігі ретінде қарайды. Онда ішкі еркіндік – моралдық еркіндік негізгі тақырып. Танымның орталығы ретінде қалбті (көңілді) қабылдауы, исламдық дүниетаным мен Құран аяттарын негізгі принцип ретінде танығандықтарын көрсетеді.

Фараби іліміндегі адам туралы түсініктер бүгінгі қоғамымыз үшін теориялық, әрі практикалық жаңаша ойлауымызға, санадағы серпілістің жаңғыруына ықпал ететін қордалы ойдың көзі болуы себепті, әрі осы бабалар мұраларының ұлттық дүниетанымдық арнамызды қалпына келтірудегі маңызы, сыры мен сыны тұрғысынан жаңаша, жан-жақты ғылыми зерделеуді қажет етеді.

[1] Farabi, Fusüs-al Hikam. 57, 58, 59.

Молтобарова Күмісбала Ищанқызы,
ҚР ҰҚК Шекара академиясының профессоры,
философия ғылымдарының докторы

ӘЛ-ФАРАБИ ИДЕЯЛАРЫ – РУХАНИ ЖӘНЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛДЫ МӘДЕНИЕТТІ ЖАҢҒЫРТУДЫҢ ҚАЙНАР КӨЗІ

Қазіргі жағдайларда мәнісі жаңа парадигма қалыптастыру болып табылатын жаңа мәдени-философиялық мақсат туындап отырған кезде әлемге әйгілі, орасан, тақырыбы мен идеялары жағынан кең ауқымды да сантүрлі, батылдығымен, және шешімдерінің төлтумалығымен ерекшеленетін және әсері мықты шығармашылықтарымен белгілі ұлы әль-Фарабидің ойларын қарастыру – күрделі, кей-кейде дағдарыстық сипаты бар, құндылықтардың құны түсуі байқалатын шиеленісті әлеуметтік-мәдени жағдайларда күш-қуат беретін қайнар көз болып табылады. Сонымен қатар ғұлама бабамыздың шығармаларындағы идеялар, одан әрі де тәуелсіз Қазақстанда қазақтардың өзін-өзі танып білуі үшін туып отырған мүмкіндіктерге сай, арнаулы, тереңдетіп саналау керек.

Бұл тұрғыда болмыстың әртүрлі саласындағы белсенді модернизация дәуірінде мәдени-философиялық және әдістемелік жағынан келгенде де қазақ топырағында дүниеге келген ұлы бабамыз, энциклопедиялық ойшыл Әбу Наср әл-Фарабидің әртүрлі саладағы уақытқа байланысты ойларын үзілген байланыстарды жалғау, өткен онжылдықтарда маңызы кеміген адамгершілік және рухани құндылықтарға қайта оралу тұрғысынан көрсету маңызды. Бұл кезінде еуропоцентристік көзқарасқа сай неміс философы Гегельдің Шығысқа және оның мәдениетіне мейлінше немқұрайлы қарағанына жауапта болар еді.

Өйткені Гегель арабтарда философия «сырттан алынды», бұл шығармаларды аударған арабтардың өзі емес, сириялықтар, арабтарда «философия, философияның даму барысында өзіндік сатыны құрамайды» деген. Олар философияны алға жылжытқан жоқ

деген де пікірлер бар. Ал мынау еуропалықтардың өзі Шығыстың Аристотелі, екінші ұстаз деп атаған ұлы ғалым туралы айтқаны: «әль-Фараби Аристотельдің «Есту туралы» кітабын қырық рет оқыды, ал «Риторикасын» екі жүз рет оқыды, және бұл оны титтей де жалықтырған жоқ. Демек оның асқазаны жақсы болуы керек». [1, 104 б].

Ал мүмкін осы 40 және 200 рет қайта оқуы шығыс ойшылының, адамзаттың рухани бірлігін бөлшектеуге және материализм мен идеализмді, ғылым мен өнерді, жаратылыстану мен гуманитарлық мәдениетті өткір күресте бір-біріне қарама-қарсы қоюға болмайтындығына көзін жеткізген болар. Өйткені, данышпан ғалым – тіл жөніндегі ғылымды, логиканы, математиканы, оптиканы, жұлдыз туралы, музыка туралы, ауырлық туралы, қонақты талғампаздықпен қабылдау туралы ғылымдарды, физика, метафизика, азаматтық ғылымды, заңгерлікті, бұлжымас құдай сөзін өзара үйлесімді, әрі тығыз байланысты, бір-бірімен үздіксіз бірлікте қарастырып, ой тастап кетті. Мысалы, Әбу Наср Мұхаммад әл-Фарабидің бір ғана «Китаб алмусика ал кабир» немесе «Музыканың үлкен кітабы» атты еңбегінің өзі тұтас тұжырымдама ретінде философия және ғылыми шығармашылықпен байланысты деп айтқан. Бұл трактаттың құрылымында ғылымның жіктелуін де, таным тақырыбында және т.б ұлы ойшыл үйлесімді тұрғыда қарастырған. Қазіргі кезде мұны жаратылыстану және гуманитарлық білімнің бірінғай тілінің пайда болуы деп айтамыз. Осындай түрлі ғылымдардың үйлесімділігін табуды қазіргі кезде синергетикалық тәсіл деп батыс ғалымдарының жетістігі деп жүрміз. Сонымен қатар табиғаттың әмбебап заңдарың айқындайтын түрлі пәндерді біріктіруші жаратылыстанудың жаңа эволюциялық, синергетикалық парадигмасы қалыптасып жатыр деген ұстаным да бар. Ал соңғы кезде француз математигі Рене Том және ресей математигі В.И. Арнольд өзін-өзі құрылудың көптеген үдерісін сипаттауға бейімделген апат теориясының математикалық аппаратын шығарса, шығыс данышпаны әл-Фараби жоғарыда аталған «Музыканың үлкен кітабы» атты еңбегінде музыка теориясының математикалық аппаратын ғана жетілдіріп ғана

қоймай соның негізінде физиканың акустика, механика мәселелері бойынша кең қамтылып, дыбыстың табиғаты, таралуы, резонанс т.б бойынша көптеген соны пікірлер айтқан. Мұның барлығы шын мәнінде әл-Фарабидің пайымдаулары мен зерттеулерінде жасаған тұжырымдары синергетика теориясының пайда болуын алдын ала болжап қойған тәрізді.

Жалпы шығыс ғұламасының шығармашылығында көрініс тапқан ойлары, оның түрлі саладағы жетістіктері көптеген ғылыми ізденістерге тірек нүкте, бұлақ болып отыр және болашақта да өзінің жалғасын тауып жатады. Шығыстың ұлы ғұламасының ойларына үнделген сайын оның қаншалықты күрделі тақырыптарды жан-жақты терең зерделейтіндігіне көз жеткіземіз. Осы ретте бүгінгі таңда барлығымызға әйгілі әл-Фараби Аристотельдің күрделі еңбектерін алғашқылардың бірі болып батысқа танытты, олардың көп нәрсеге көзін ашты. Антик энциклопедиялық ойшылдың шығармашылығын талдай келіп, оның алғаш кез келген ғалымның философиялық және ғылыми идеяларын түсіну үшін «тоғыз заттың» қатарында философиядан танымы бар адамның басында болуы тиіс жағдайды білу, осы жөнінде түсініктің болуы, оның өмір сүру тәсілін білу қажеттілігін айтады. Осы факторлардың бәрі ғылымнан тыстай да көрінеді. Бірақ, ойшыл ғалым бұларды ерекше атап көрсетіп, сол арқылы сезімдік және басқа өмірлік жағдайлардың шындыққа қол жеткізу ісіне міндетті түрде әсер ететінін дәлелдейді.

Өзінің ойын нақтылай келе әл-Фараби ұлы Аристотель ілімін жеткізетін адамның жай-күйі әлгінде айтқанымыздай болуы тиіс. Яғни, ол өз табиғатының, ең алдымен жанының сезімталдық қасиеттерін рақатқұмарлыққа ғана емес, тек қана шындыққа, тағы да шындыққа – бағыттауға тиіс дейді. [2, 12 б]. Мұнда бір қарағанда екі түрлі құбылыс – шындық пен «сезімтал жанның қасиеттері» тікелей байланыстырылып отыр. Ал соңғысы бәрінен де көркем, әрі осы түрінде де философиялық және ғылыми шығармашылыққа шүбәсіз әсерін тигізеді.

Шынтуайтына келгенде, адам онтогенезінде эмоционалдық дауыс ырғағын түсіну сөзді түсінуден көп бұрын пайда болған.

Бұл туралы ежелгі ведалық жазуларда айтылды: рухани сананы ояту үшін трансцендентті дыбыстарды тыңдау және айту қажет. Дыбыстың сананы өзгерту қабілеті ежелден-ақ мойындалған. Фрэнсис Бэкон, рухқа кез келген өзге сезімнен гөрі есту қабілеті тезірек әсер ететінін атап көрсетті.

Алайда, қарапайым материалдық дыбыстар рухани сананы оята алмайды, деген де пайымдаулар бар. Бұл үшін рухани дыбыстық вибрацияларды тыңдау керек. Сондықтан да әлемдік діндер түгелдей дерлік «Құдай Сөзімен» медитация жасауды ұсынады.

Нейрофизиологиялық зерттеулер, таза дыбыстар адамның миына белгілі бір түрде, мидың доминантты емес оң жақ жартышарында жасушалық белсенділікті оң жақ жартышарды ынталандыра, мысалы, белгілі бір жиілігі бар дыбыстар көмегімен, белсендендіре отырып, сананың ахуалында өзгерістер тууы мүмкін екендігін көрсетті. Бұдан соң түйсік пен тұтас қабылдау қосылады да, бұл ахуалдар кәдуілгі қабылдаулардан ерекшеленеді.

Өнердегі мұндай құбылыстың психоаналитикалық түсіндірілімін Ницше «лириктің Мені болмыстың тұңғиығынан үн қатады» деп түсіндіреді [3, 485 б.]. Яғни, неміс ойшылының пікірінше дионистік суреткер Алғы Жаратушымен оның қайғысы, қарама-қайшылығымен бірігіп кетіп сол Алғы Жаратушының бейнесін музыка сияқты шығарады. Алайда, сонсоң бұл музыка оған ол үшін түстің апполондық әсерінен символдық түс көруде көзалдыңа келеді. Бұрынғы, музыкадағы әу бастағы бейнелер мен ұғымдардан ажыраған қайғының бейнесі иллюзия арқылы шешімін табады да, енді жеке ұқсастық-үйлесіммен немесе үлгімен өзінің екінші бейнесін табады.

Материалдық немесе рухани саладағы жағдайдың парадоксальдығы – қарапайым суреткер, кәдуілгі құбылыстар мен дүние-әлемнің мәндік үдерістері арасына күтпеген жерден байланыс орната алады. Және бұл түйсіктік деңгейде, бейсана түрде жүреді, «нұрға бөлену» тетігін ол толығымен түсіндіріп бере алмайтын жағдайлар да болады. Шығармашылық жаңа жасалымдарға санадан тыс үдерістердің әсері күрделі және барлығы түсінікті болып бітпеген жолдан өтеді.

Мұндай үдеріс Шиллердің поэтикалық шығармашылық қарекеті туралы айтқандарымен үндес: «Алғашында сезім-түйсік маған нақты да анық бір зат болып келмейді; бұл кейін пайда болады. Жаныңның әлдебір әуезді ахуалы бәрін бастап береді де содан кейін поэтикалық идея келеді» [4, 181 б.]. Бұған қосарымыз көркем шығарманың дүниеге келуі – шығармашылық булығудың, адам өзінен күштірек, ақылдырақ, сұлуырақ болған кездегі ақылдың кернеулі ахуалының нәтижесі. Сондықтан да әрбір ұлы суретшінің көркемдік санасы оның ерік-жігеріне ғана байланысты емес, бұл «жаратушы күштің» құдыретінің де салдары. Демек ұлы әл-Фарабидің ойына сай екі түрлі құбылыс – шындық пен «сезімтал жанның қасиеттері» үйлесім тапқандықтан пайда болатын дүние.

Мүмкін біздің әлемді де өзінің шеберханасы гравитациялық коллапсынан әлдеқашан өткен және бейболмыстық Нөлде жоғалған суретші жасаған болар. Көп жайт оның биологиялық жағынан бізге ұқсас болғанын айтады – антроптық ұстанымның мәні де, генезисі де осы ұқсастықпен түсіндіріледі. Ол демиург болып кездейсоқ шықты – бейсана қарекет жасады. Мүмкін, «Үлкен Жарылыс» оның экстазының спонтанды салдары болды, оның серпінділігі сыни шектен шығып кеткені соншалық, ол космогенезді тудырған себеп болды. Ал, мұндай құбылыстың ғылыми түсіндірілуі жағынан А.Кестлердің «Шығармашылық акт» атты жұмысы кеңінен танымал. Оның негізін түзетін идеяларының бірі – «адам тіршілігінің таптаурын және трагикалық қырлары туралы таным. Таптаурын дегенде Кестлер «күнделікті тіршілік қырларын, ал, трагикалықта – тұлғаның өзін дағдарыстар кезінде көрсетуін түсінеді» [5, 206 б.]. Әдетте күнделікті тіршілік кешетін адам трагикалық деңгейге сирек болатын экстремальды жағдайларда көтеріледі. Өмірдің таптаурын және трагикалық қырлары арасынан Кестлер, шығармашылық үдерістің мәнін іздейді және өз пікірінше, оны табады. Ол мән өміркешудің әртүрлі қырының үйлесімсіздігі ұлғая бастағанда және оларды үйлестіру қажеттілігі туғанда пайда болады, – дейді ол. Кестлердің бұл ойлары да әл-Фарабидін шындық пен «сезімтал жанның қасиеттерін» үйлестіргеніне сай келетіндей.

Әл-Фарабидің ойларын әрі қарай қарастырайық. Мұнымен қоса саналы жан күшін, оның еркі тек қана шындыққа бағытталатындай етіп жақсарту лазым. әл-Фарабидің айтуынша Аристотельге еліктеу, оған деген сүйіспеншілік – ешқашан оны ақиқаттың өзі деп ұғып, жеккөрушіліктің нысанасына айналдырған кезде, оны жоққа шығару тілегін шақыратындай дәрежеге жетпеуі керек [2, 13 б].

Неткен терең ой! Біріншіден «ақылды жан» деген түсінік абстрактілі-логикалық шындыққа сезімдік факторлардың әсер ету жолдарын, жаңаша іздеу тәсілдерін қамтиды. Осыдан ұлы шығыс ойшылы (әл-қуат алмутехайла) адамның дүниені танып-білу қуаты деп, бұл мәселеге ерекше мән берген. Әсіресе таным үдерісіндегі адамның орнына деген көзқарасы қазіргі ноосфералық білім туралы тұжырымдамада өзінің көрінісін тауып отыр. Бұл жаңа парадигмалық өлшемде пайда болған тұжырымдама бойынша да табиғат пен әлемнің үйлесімді негізгі құрамы адам болып табылады. Және адам феноменін түсіну үшін ғылымның жетістіктері адам туралы діндік ілімдермен бірігу керек деп санайды. Ноосфералық білім тұжырымдаманың негізінде өмірдің мәдени шығармашылық, антропосфералық және биосфералық бастауы тұр. Мұндай білімнің мақсаты адамның біртұтас ноосфералық санасын қалыптастыру. Ал, ол болса тұтас бірдей биологиялық ойлау, бірдей биологиялық-этикалық тәрбие әдісі және экологиялық дүниетаным деген үштіктен тұрады. Осы тұжырымдама әл-Фарабидің көзқарастарымен үндесіп жатқанын, әсіресе, ұлы ғұлама таным үдерісінің рационалистік және иррационалистік жақтарын жан-жақты зерделеп, соның нәтижесінде шығарған тұжырымдарын ой елегінен өткізгенде айқын көрінеді.

Адам шындыққа тек өзінің ақылы және жан қасиеттері арқылы жете алады дейді ұлы ойшыл. Өйткені оның ұстанымы бойынша, адам ақыл арқылы ғана адам бола алады. Осы ретте Әл-Фараби интеллектуалдық қабілетке ерекше мән беріп, интеллект туралы идеяларын білдіргенде, оның келесі түрлерін көрсетеді. Атап айтсақ, олар: әлеуетті, өзекті, әрекетті және адал еңбекпен табылған интеллект.

Әл-Фараби әлеуетті интеллект деп адамның қандай да бір когнитивтік әрекетке деген қабілеті мен дайындығын жатқызады. Мұндай жағдайда адамның ақылы зат туралы ойды қабылдау мүмкіншілігіне ие болады. Ғұлама ойшылдың сөзімен айтқанда, бұл «жанның бар болған заттардың мәні менформасын материядан абстракциялау қабілетінің бірі» [2, 42 б]. Өзекті интеллекті ол формаларды ұғынуға қабілеті бар таза форма дейді. Әрекетті интеллект – ол форма туралы білімнің негізінде басқа да рухани формалар мен Құдайды ұғынады. Демек, оны Құдайлық ақылдың өкілі деуге болады. Адал еңбекпен табылған интеллект деп таным субъектінің объективті түсініктердің мәні мен мазмұнын ұғып, оны өзінің біліміне айналдырғанды айтады. Мұнда Әл-Фарабидің ағартушылық көзқарасы бойынша, адам білім арқылы ұдайы өзінің интеллектуалдық қабілетін дамытып отырып шындыққа жетеді. Сонымен қатар әрбір тарихи кезеңдегі ғұламар ойының мәнін түсіне отырып, өздерінің өнегелік қасиеттерімен қатар сезімдік жан қасиеттерін де артыра алады.

Әрбір нәрсенің мәнін түсіну үшін ең алдымен ақыл, парасат болу керек десе де, сезімдік танымды жоққа шығармайды. Өйткені, ұлы шығыс данышпаны ғылым мен мораль, ақиқат пен ізгілік деген мәңгі мәселелердің арақатынасы туралы идеяларын алға тартады. Атап айтсақ, «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарасы» деген еңбегінде қайрымды қалада (мемлекетте) ғылым мен мораль үзіліссіз бір-бірімен байланыста екендігінің көрінісін ойшыл «теориялық ізгілік», «ойшылдық ізгілік», «практикалық ізгілік» категориялары арқылы көрсетеді. Ұлы ойшылдың айтуынша «ойшылдық ізгілік» өз бетімен «практикалық ізгіліксіз» іске аспайды. Әсіресе, оның көрінісі қазіргі кезде ерекше орын алып тұр. Көптеген ғалымдардың идеялары түрлі себептермен іске аспай жатады немесе керісінше қандай да бір «білімдардың» «асыл» идеяларының нәтижесінде жасалған істер қайран қазақ жеріне, оны мекендеген адамдарына зиянын тигізіп тұрады. Өкінішке орай барлығымыз сондай «данышпан идеяларға» және іс-әрекеттерге күәгер бола тұрып тосқауыл қоя алмаймыз. Ал, шынтуайтына келгенде әрбір істің негізінде құндылық, мәндік негіз болып, ол

адамның рухани детерминантының жинағы ретінде алға шығу керек. Нағыз идеяға жан жүрегіңмен сенім артқанда ол іске асады. Мысалы, әл-Фараби «жүрек – басты мүше, мұны тәннің ешқандай басқа мүшесі билемейді. Бұдан кейін ми келеді. Бұл да басты мүше, бірақ, мұның үстемдігі бірінші емес» – дейді. [2, 42 б]. Шығыс ойшылының бұл сөздерінен жүрекке шешуші мән беріп, таным үдерісі адам жанына тән тума қасиет деп санайтынын көреміз. Өйткені, адамның жаны өз тереңінде адамның жүрегі қалайтын және өзінің нағыз адами мәнінде адамның өзі толық көрінетін әлдебір асылды жасырады. Адамның құпия асыл мәні дегеніміздің өзі – онтологиялық рухани негіздің тап өзі: адамның ақиқаты.

Ал екіншіден, әл-Фараби табиғи, «махаббат пен жеккөрушілік» өзін-өзі басып-жаншуға айналуынан сақтандырады. Бұдан толықтай ғалым да ғылым да арыла алмайды, әрі мұның керегі де жоқ. Өйткені, онда ғылымның өзіне келеңсіз әсер етуі мүмкін, себебі «саналы жансыз» ғылымның дамуы тиімсіз болып табылар еді. Үшіншіден ұлы ғалым «шындық» пен «ақиқат» деген – өзара ұқсас екі ұғымды текке қолданып отырған жоқ. Біздің заманымызда зерттеушілер көркемдік шындық пен ғылыми ақиқаттың арақатысы мәселелерін неғұрлым кең қарастыруда, бұл жалпытанымдық мәдениеттану тұрғысынан көп үміт артқызады. Әсіресе, қазақ халқының тарихы мен мәдениетін тану үшін, яғни ұзақ уақытқа тұсауланып келген нәрсенің бәріне тиімді болмақ.

Әдебиеттер:

1. Гегель. Лекции по истории философии. Соч.Т.1.М-Л. 1935.С.104

2. Әл-Фараби. Әлеуметтік-этикалық трактаттары. - Алматы: Ғылым баспасы, 1975. – 430 б.

3. Ницше Ф.Так говорил Заратустра; К генеалогии морали; Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм: Сборник / Пер.с нем.; Худ.обл. М.В.Драко. – Мн.: ООО Попурри, 1997. – 624 с.

4. Гете И. В. Шиллер Ф. Переписка: В 2-х т. – М.: Искусство, 1988. – Т.2. – С.181.

5. Кестлер А. Акт творчества. Художественное творчество // Сборник. – Л.: Наука, 1982. – С.206.

Әлжан Қуаныш Ұзақбайұлы,
ведущий научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, кандидат философских наук, доцент;

Мямешева Галия Хамзеевна,
доцент КНУ, кандидат философских наук

АЛЬ-ФАРАБИ: ПУТЬ К СЧАСТЬЮ И ЗНАНИЯ

Счастье – это цель, к которой стремится каждый человек, ибо оно является неким совершенством.
…Знание не станет добродетелью, если им не пользоваться при необходимости с тем чтобы вещи стали познанными.
аль-Фараби

В последнее время создаются Институты по исследованию счастья, считаются рейтинги счастливых стран и счастливых детей, пытаются разгадать секрет счастья западных и восточных стран. Самое удивительное, что «переоткрываются» те истины, которые знал еще аль-Фараби.

Мы знаем, что Абу Наср Мухаммед ибн Мухаммед ибн Тархан ибн Узлак аль-Фараби ат-Турки (870-950) (на Западе известен как Альфарабиус) – величина мирового масштаба, философ, ученый-энциклопедист, Второй Учитель (после Аристотеля) – имел широкий круг научных интересов: астрономия, логика, теория музыки, математика, социология, этика, медицина, психология, философия, право. Стремясь познать мир, удовлетворить свои культурные запросы, аль-Фараби покинул родные места. Он побывал в Бухаре, Мерве, Багдаде, Хорране, Каире, Дамаске, Александрии [1, с. 23].

Оказывается, аль-Фараби не сразу выбрал путь ученого. Сохранившиеся источники свидетельствуют, что до увлечения науками он был судьей, но в дальнейшем оставил эту должность и посвятил себя поискам истины и преподавательской деятельности. Найти свое призвание помог счастливый случай-Встреча с трактатами Аристотеля, которая перевернула всю его дальнейшую жизнь [2, с.137].

Этот эпизод из жизни аль-Фараби, как нам представляется, для подрастающего поколения является яркой иллюстрацией того, что великие люди в годы юности также искали свой путь в жизни, приобщались к сокровищницам знаний и мудрости, у них были свои Учителя. Учителя в режиме онлайн и Учителя - авторы трактатов. Например, по прибытии в Багдад аль-Фараби учился у наиболее известного и популярного мыслителя во всем Арабском халифате, философа – наставника Абу-Бишра Матта бен-Йуниса, крупного комментатора логического наследия Аристотеля. Затем в Харране постигал особые приемы логики у известного во всем мусульманском мире, мыслителя-христианина Йуханны бен-Хайлана. После этого занимался самостоятельно и тщательно изучал труды Аристотеля. Фраза, написанная аль-Фараби на копии аристотелевского трактата «О душе», такова: «Я прочел этот трактат двести раз». «Детальное комментирование всех трудов античных авторов требовало буквального знания и запоминания текста. Ясно, что в этой фразе содержится призыв к постоянному, многократному возвращению к одним и тем же источникам, и в этом, по-видимому, состоит один из важнейших принципов обучения философии того времени» [3, с. 8]. Современной молодежи нужны Учителя, Менторы с большой буквы, которые объяснят логику происходящего, помогут с формулировкой смысло-жизненных вопросов и с ответами на них, расскажут о подлинных ценностях, будут верить и мотивировать их на успех, рост. Настоящий Учитель будет живым воплощением своих знаний и принципов. Это будет история живого человека, преодолевшего падения и неудачи и достигшего успехов на пути призвания. Учителей может быть много, а для этого молодежь участвуют в онлайн-марафонах, путешествиях, форумах, семинарах, конференциях [4, сс. 75-80].

Американский исследователь Стивен Фредерик Старр [5, сс. 191-192] называет аль-Фараби абсолютным и бескомпромиссным приверженцем разума, первым логиком и «отцом исламского неоплатонизма, классиком средневековой восточной и западной мысли, чьи идеи повлияли на работы Фомы Аквинского, Маймонида, Данте и И. Канта». Кроме того, С.Ф. Старр отмечает, что аль-Фараби был « странствующим ученым», хотя ставит под некоторое сомнение тюркское происхождение на том основании, что в годы

его жизни Фараб населяли согдийцы(иранцы), а тюрки, по его мнению, пришли на эти земли позже. Однако нет ли в определении «странствующий» номадической нотки?

Как отмечают Е. Шамис и Е. Никонов [4, сс. 30-31], у современной молодежи – поколения миллениалов – очень популярен лайфстайл(стиль жизни) – «цифровые номады»(digital nomads), которые могут перемещаться по всему миру, работать из любой точки, у них нет пока своего дома, куда хотелось бы возвращаться. Основной язык общения у них английский, объединяющий всех, хотя при отсутствии хорошего английского спасает Гугл и Яндекс. Так и напрашиваются параллели между арабским и английскими языками, объединяющими народы Арабского Халифата и всего мира.

Цифровым номадам, на наш взгляд, будет более близок и понятен аль-Фараби как номад Арабского Халифата, нежели известный старшему поколению « Второй Учитель» и « Аристотель Востока». Арабский халифат с культурой Мусульманского Ренессанса, с нашей точки зрения, был бы интересен современной молодежи своими ценностными установками на универсализм и синтез культур, рационализм и культ знания, веротерпимость и свободомыслие, идеологический плюрализм, которые очень похожи на их собственные ценности. Молодежь стремится к свободе и независимости, ее характеризует желание быть счастливой, оптимизм, толерантность и равноправие. Она очень эмоционально открытая, прозрачная и прямолинейная, предпочитает работать осмысленно, ратует за баланс работы и жизни, гармонизацию разных сфер жизни, любит гибкий график работы [6, сс. 57-58].

«Известно, что аль-Фараби до приезда в Багдад владел тюркским языком и некоторыми другими, но не знал арабского. Надо отметить, что он много времени уделял изучению языков и в этом достиг поразительных результатов в конце жизни он владел более чем семьюдесятью языками .Живя в Багдаде, аль-Фараби в короткий срок в совершенстве овладел арабским языком и начал заниматься различными науками, прежде всего логикой».

«В Багдаде аль-Фараби основательно пополняет свои знания входит в контакт с видными учеными и довольно быстро становится самым авторитетным среди них благодаря эрудиции, силе мысли и величию характера». Ортодоксальные богословы не при-

нимали его рационализм и реформаторские идеи по достижению счастья при земной жизни, и он уехал из Багдада [3, сс. 8-9].

Как «человек мирового уровня», аль-Фараби смог синтезировать и сблизить передовые достижения арабской, персидской, греческой, индийской, тюркской культур; внес вклад в науку логики, учение о бытии и разуме, теорию познания и методологию науки, науку политики и этики, в теорию музыки, является реформатором науки и педагогики [1, с. 24]. Очень приятно, когда по заслугам оценивают достижения аль-Фараби и зарубежные ученые, подчеркивая не только « множество научных областей», в которые он внес значительный вклад, но и методику, созданную для каждой области. Основным инструментом, ключом в мир знаний для аль-Фараби была логика, которая воспринималась как точный метод, ведущий к истине [5, сс. 194-195].

Как известно, философская деятельность аль-Фараби многогранна, он написал от 80 до 130 работ, трактаты его могут быть как 2-3 страницы, так и содержать многие тома. В « Книге букв» аль-Фараби полно, ясно и четко выражает свое отношение по проблеме взаимоотношений философии и религии [3, с.109]. К.Х. Таджикова отмечает, что аль-Фараби ставит религию в зависимость от философии. Философия – «не служанка теологии», а как «адекватное постижение мира «первее», чем религия». Религия лишь образно – символическое выражение философии [7, с. 39].

Любой трактат аль-Фараби представляет собой синтез философского, теоретического видения мыслителя с практическими задачами своего времени. Философские размышления аль-Фараби являются предпосылкой, основаниями для решения практических проблем бытия человека и общества. Как уже отмечалось ранее, аль-Фараби стремился сделать счастливыми людей на земле, а не на том свете. «Аль-Фараби стремился постичь конструкцию мира систематически. Начало выглядит вполне традиционно – это аллах. Середина – это иерархия бытия. Человек – это индивид, постигающий мир и действующий в нем. Конец – достижение подлинного счастья». Но, поскольку Аллах у аль-Фараби – отдаленная первопричина мира, « Даритель Форм», то все догматы превращаются в аллегории,и человеческая нравственность становится свободной от загробной жизни и вообще от каких-либо внешних сил. Аль-Фараби выступает за полноту земного бытия, «за полноту земной жизни»[3, сс. 98-99].

В трактате «О достижении счастья» он строит свою гражданскую философию из представления о гражданском животном (политическом животном Аристотеля). На вопрос: «К чему должен стремиться человек?», существует лишь один ответ: «К счастью». Счастье есть некое совершенство и благо. Счастье становится высшей категорией этики. Так, у аль-Фараби смыкаются и гармонизируются космология и этика, общефилософские конструкции и практика. Однако без философии, как постижения общей гармонии мира и красоты его устройства, не может быть подлинного счастья [8, сс. 48-49], [9, сс. 3-4]. Чтобы оправдать свое предназначение, человеку нужно пройти трудный путь самоусовершенствования. Человек сам избирает свой путь, на котором отрицательное и положительное то соединяются, то разъединяются. Условия достижения счастья могут быть как положительные, так и отрицательные, то есть самоусовершенствованию способствует и похвала, и порицание. Может быть, он имел в виду то, что потом сказал Ф.Ницше: « Что не убивает меня, делает меня сильнее»? Факторы, обусловливающие самоусовершенствование, проявляются как активное взаимодействие физических, нравственных и умственных способностей человека.

Для достижения счастья необходимы не только добрая воля, свободный выбор, но и совершение прекрасных действий на постоянной основе на протяжении всей жизни человека. Непостоянные прекрасные действия, осуществленные по принуждению и случайно, не приводят, а удаляют человека от счастья. Процесс совершенствования нрава подобен, согласно аль-Фараби, совершенствованию тела. Совершенство тела – это здоровье. Если здоровье есть, его надо хранить, если нет – содействовать приобретению. Так же как и телесное здоровье, так и душевное здоровье, связано с соблюдением меры. Хороший нрав- это душевное здоровье, плохой нрав – душевная болезнь. В действиях, поступках всегда должна быть мера, середина между крайностями [8, сс. 50-52], [9, сс. 6-17]. Молодому поколению, стремящемуся к саморазвитию, успеху и счастью в жизни, следовало бы прислушаться к мудрости великого и успешного человека не только своего времени, но актуального во все времена, ибо мудрость его в пространстве «вненаходимости» (М. Бахтин). В словах о трудностях пути самоусо-

вершенствования содержатся, на наш взгляд, будущие кантовские идеи о моральных и легальных поступках.

Хотя человеческое счастье выступает абсолютной ценностью и пределом всех стремлений и мечтаний человека, понимание счастья у всех людей разное. Чтобы люди были счастливы, необходимо знание о подлинном счастье. Счастье – это не награда, не пряник за правильные действия и отсутствие неправильных, порочных действий, не проценты в загробной жизни за праведность и благочестие. Счастье – это самодовлеющая добродетель, сама по себе благо, не требующая и не нуждающаяся в дополнительном вознаграждении. «Истинная награда добродетели есть сама добродетель», добродетель самодостаточна и самоценна [3, сс. 96-97]. Здесь уже слышны, с нашей точки зрения, нотки будущего категорического закона И. Канта.

«Достижению человеком красоты и счастья, умения жить в гармонии с мировым целым», по мнению аль-Фараби, нужно учиться. Для человека характерны 2 типа благ (добродетелей): разумные, то есть мудрость, сообразительность и острота ума, и дианоэтические, то есть справедливость, умеренность, щедрость, храбрость. Оба типа добродетелей (благ) не являются врожденными, может быть лишь задаток, предрасположенность. Нет людей добродетельных и порочных от рождения, совершенный нрав формируется в результате привычки к прекрасным действиям. Привычка, по аль-Фараби, важный фактор формирующий нрав человека. Например, привычка «делать добро» [3, с. 98], [10, сс. 277-321].

Современная нейронаука подтверждает эту истину. Повторения (репетиции) являются самым мощным и единственным способом совершенствования навыков, поскольку работают на основе механизма миелинации. При электрической активности мозга, во время активных действий, упражнений миелиновый слой растет, подобно изоленте, покрывающей электрические провода. Чем больше времени потрачено на упражнения, тем толще миелиновый слой. Миелин «наматывается», но не «разматывается», поскольку миелинация однонаправленный процесс. Привычки трудно поддаются изменению, потому что группа нейронов, отвечающих за навык прочно «заизолирована», только болезнь или старость могут ее разрушить [11, сс. 11-112].

Для счастья необходимо не только совершенствование теоретического познания, но забота о насущных нуждах человека. Мир

вещей состоит из двух групп: неизменные и поддающиеся преобразованию и изменению. Для того чтобы преобразовывать и изменять вещи мира нужно обладать профессиональной (искусной) силой, являющейся частью разумной силы. На основе ее человек овладевает профессиями и включается в жизнь общества. Человек должен постоянно совершенствовать свои навыки. Для этого он должен 1) постоянно повышать мастерство в избранном им искусстве и 2) чтобы быть сведущим и искусным в работе, совершенным и превосходным в деле заниматься этим делом непрерывно [8, с. 54].

Только счастье в одиночку невозможно, достижение совершенства отдельным человеком гарантировано лишь вместе с другими, если человек входит в объединение, где есть принцип разделения труда, взаимопомощь и духовное общение. Но даже, если человек входит в объединение, путь к достижению счастья долгий и трудный. Чтобы общество стало добродетельным, личное совершенство людей должно достичь определенного уровня [12, с.144].

В «Трактате о взглядах жителей добродетельного города», он отмечал, что, достижение счастья невозможно без его философского, теоретического обоснования. «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» [3, с. 97].Для постижения философии требуется и хороший нрав, и сила ума, формируемая посредством логики. Аль-Фараби создал учение о «добродетельном городе», которым руководит мудрый правитель. Стоит заметить, что « добродетельный город» аль-Фараби – это не воплощение мечты в реальность, а идеал, должное, а не сущее [12, с. 144].

Аль-Фараби делил все города на два больших типа: добродетельный и невежественный. Добродетельный – это идеал, невежественные – реальность, которую можно изменить посредством просвещения, образования под руководством мудрого правителя. Основой добродетельного города является знание, а главными ценностями – счастье, добро, справедливость, красота и взаимопомощь в достижении счастья, причем счастье не индивидуальный, а коллективный феномен. И это истинное понимание и о мире, и о счастье. «Добродетельный город подобен совершенному здоро-

вому телу, все органы которого помогают друг другу, с тем, чтобы сохранить жизнь живого существа и сделать ее наиболее полной». Основой же невежественных городов является незнание, отсутствие знания о подлинном, а не иллюзорном счастье.

Ценности у невежественных городов разные: в городе необходимости – ценности «выживания» (первый уровень пирамиды А. Маслоу), в городе обмена – зажиточность и богатство, в городе низости и несчастья – все виды наслаждений, в честолюбивом городе – почитание и восхищение, властолюбивом (самом низком) городе – покорение других и радость победы, в сластолюбивом-свободная игра страстей. Теоретической основой добродетельного города является идеальное государство Платона, однако это не простая калька, копия с Платона, кроме общности концепций, есть и существенные различия. Если в идеальном обществе Платона, структурированном по общественному разделению труда, способностью совершенства наделяются по статусу (максимальный у правителей-философов, минимальный – у создателей материальных благ), то у аль-Фараби нет резкого неравенства у людей, их объединяют общие цели – достижения счастья через самосовершенствование независимо от статуса [3, сс. 91-92].

Идея уподобления государства человеческому организму встретится в истории мысли неоднократно, например, у сторонников структурно-функционального подхода в социологии, начиная с Герберта Спенсера (XIX век). Как утверждает С.Ф. Старр [5, сс. 195-198], аль-Фараби не имел возможность изучить « Политику» Аристотеля, тем не менее, он руководствуется этикой Аристотеля. Может быть, он не составил дорожную карту по построению добродетельного города, однако концептуальные основы такого города заложил, причем они ориентированы на практику, на реализацию в земной жизни человека. На наш взгляд, требования, предъявляемые к правителю добродетельным городом, весьма конкретны: «должен обладать всеми добродетелями: здоровьем, проницательным умом, совестью, знаниями и ласковым обращением со своими подданными». А «линейку» для замера этих качеств, с нашей точки зрения, до сих пор не изобрели, если не считать разные форматы ЕНТ, ЕГ, IQ, EQ, « алгебру совести» В. Лефевра.

Таким образом, счастье, согласно аль-Фараби, это высшее совершенство, высшее благо, которое существует только ради самого

себя и проявляется как мировая гармония в жизни людей. Счастье основано на знании и может быть только совместным, коллективным, в объединении людей. Искусству быть счастливым можно и нужно учиться. Препятствиями на пути к счастью аль-Фараби называет незнание о подлинном счастье, незнание философии, отсутствие настойчивости и усердия в достижении счастья. Своим учением и светом своей жизни, своей харизмой освещает путь и аналоговому, и цифровому поколениям, выступая Духовным Учителем, Наставником, Ментором.

Литература:

1. Касымжанов А.Х. Портреты. Штрихи к истории Степи. – Алматы, 1995.

2. Мусский И.А.Сто великих мыслителей. – М.: Вече, 2000-688с.

3. Касымжанов А.Х. Абу Наср Аль-Фараби. – Алматы, Центр «аль-Фараби» при Казахском Государственном Университете им.аль-Фараби. 1997, 126 с.

4. Шамис Евгения, Никонов Евгений. В семье не без Миллениума. Что делать поколению(1985-2002 г.р.) , которое меняет мир. – М.: Synergy book, 2019. – 184 с.

5. Старр Стивен Фредерик Утраченное Просвещение: Золотой век Центральной Азии от арабского завоевания до времен Тамерлана. – М.: Альина Паблишер, 2017. – 574 с.

6. Мямешева Г.Х. Цифровое поколение и молодежная политика//Сборник научных трудов международной научно-практической конференции «Н. Назарбаев:будущее начинается сегодня». I том. – Қызылорда: Қорқыт Ата атындағы Қызылорда мемлекеттік университеті, 2019. – С.53-58.

7. Аль-Фараби, Абу Наср. Книга букв / Пер., примечания и вводная статья К.Х. Таджиковой. – Алматы, Казак Университеты, 2005. – 220 с.

8. Касымжанов А.Х. Великий мыслитель Востока. – Алма-Ата: Казахстан, 1975, 56 с.

9. Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад.Указание пути к счастью // Аль-Фараби, ‘Абу Наср Мухаммад. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата.: Наука, 1973. – С. 1-44.

10. Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад. О достижении счастья // Аль-Фараби, ‘Абу Наср Мухаммад. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата.: Наука, 1973. – С. 275-349.

11. Койл Д.Талантливые подонки.52 способа разбудить в себе гения. – М., 2017, – 128 с.

12. Гафуров Б.Г. Касымжанов А.Х. Аль-Фараби в истории культуры – М.: Наука, 1975. – 181 с.

Раев Дәулетбек Сәдуақасұлы,
Абылай хан атындағы халықаралық
қатынастар және әлем тілдері университеті,
философия ғылымдарының докторы, профессор

ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАСЫ: ҚОҒАМНЫҢ ЭТИКА-АНТРОПОЛОГИЯЛЫҚ НЕГІЗДЕРІ

Қазіргі таңда әлеуметтік қатынастағы адами мінез, моральдық кеңістік, әдеп мәселесі қоғамдағы «моральдық күмбез» ретінде ең маңызды басқару ресурстарының біріне айналды. Бүгінгі техногендік өркениет заманында жеке тұлғаның әлеуметтік мінезі, адамның әдебтік әлеуеті, адамдардың эмоционалдық интеллекті – қоғамның стратегиялық тұрғыдағы маңызды қуат көзі, қоғамның бар болуының әлеуеттік ресурсы, өмір сүру континуумы десек болады. Сондықтан, аталмыш мақалада қоғадағы әлеуметтік мінездің қалыптасуының онтогендік тамырларына теориялық-әдіснамалық, философиялық концептуалдық тұрғыда талдау жасалынады.

Осы тұрғыдан алғанда мақаланың міндетіне: 1) қазақ топырағынан шыққан Шығыс ғұламасының еңбектеріндегі әлеуметтік кеңістіктің адами болмысын ашу; 2) жалпы адамзатына тән мінездің антропоцентристік табиғатын айқындауды жатқызуға болады.

Әл-Фарабидің әлеуметтік-этикалық көзқарастарын зерттеу бүгінгі Тәуелсіз Қазақстанда кемел қоғамды қалыптастыру жағдайында зор маңызға ие болып отыр. Қоғамның пайда болуы мен дамуын ғылыми тұрғыдан қарастыра отырып, ұлы ойшылдың көтереген көптеген әлеуметтік философиялық концепцияларының өзегінде арқау болып тұрған мәселе, біздің пікірімізше – адамдардың моральдық болмысына негізделген әлеуметтік мінез феноменін қарастыратын платформасы. Мәселен Ж. Алтаевтың: «Оның ойлары барлығынан бұрын адам туралы және оның мәселелеріне қатысты басты сұрақтарды пайымдауға негізделді» [1, 94 б.], – деген ой тұжырымы соны нұсқап тұр. Шындығында да оның «бақыт» категориясы интегралдық тұрғыда қазіргі қоғамдағы адамдардың өзара қарым-қатынастарындағы адамгершілікті, мейірімді мінез көрсету мәселесіне келіп тоғысатынын әрі оның өзектілігін айқындай түсуде.

Мәселенің өзектілігіне себеп болған басты фактор – бүгінгі қоғамдағы «моральдық мәңгүрттік» тенденцияның қалыптасуы десек артық айтпағандық. Осы ойымызды Қали Сәрсенбайдң, бүгінгі адамдардың мінезін сиапттай келіп: «Қолдан жасалған қайраткерлер, орташа таланттар көбейген заман. Әрине, ондай қайраткерлердің мінезі де қолдан жасалынады, кісілік, кішілік қасиеті де аз болады. Уәде бергіш, алдампаз. Екі сөйлейді. Одан кейін жұртқа қайдан сүйкімі болсын» [2], – деген көзқарасы растай түседі.

Осы ретте жуырда ған болып өткен мемлекеттік қызмет істері агенттігінің Алматы қаласы бойынша департаменті мәлімдемесіне сілтеме жасауға болады. Онда мемлекеттік қызмет істері агенттігінің Алматы қаласы бойынша департаментінің басшысы Д. Сәкеновтің төрағалығымен Алматы қаласы Әдеп жөніндегі кеңсінің отырысында бағынысты мемлекеттік қызметкерлер тарапынан сыбайлас жемқорлық бойынша құқық бұзушылықтар жасалғаны үшін орган басшыларының жаупкершілігін арттыру, әдеп жөніндегі уәкілдердің қызметін күшейту өзекті мәселелер қатарында аталады [3]. Міне бұл бүгінгі қоғамдағы әр азаматтың әлеуметтік мінезіндегі моральдық тенденцияларды білдіріп, біздің зерттеу объектіміздің өзектілігін білдірсе керек. Егер де әл-Фарабидің қоғамды жіктеу ұстанымына сүйенетін болсақ, онда нақ қазіргі қоғамды «надан қауымдастыққа» жатқызуға әбден тура келеді. Демек, бүгінгі адам «әдепсіз әдеттер агрегатына» айналуда десек қателеспейміз. Осыдан келіп өмірдің барлық қыры түгелдей таза күйінде натуралдық-прагматистік сипатта бола бермейтін, сонымен бірге тылсым қуатқа ие болатын рухани-этикалық сипат алатынын ескеру қажет. Сондықтан ол өзінің терең антропогендік этикасофиялық мәселе болатынын дәлелдей түседі.

Бұдан мәселенің прагматистік көкейкесті дәрежесін анықтауда мынадай терориялық проблемалардың астарына үңілуді қажет етеді. Біріншіден, әр адамның мінезі кең мағынада әлеуметтік феномен болатынына зер салу. Екіншіден, адам мінезінің әлі құпиясы ашыла қоймаған рухани-моральдық трансцендент универсум болатынына баса көңіл аудару. Үшіншіден, кез-келген қоғамның даму қарқыны мен жетілу дәрежесі адам мінезіне тәуелді құбылыс болуының онтогендік тұстарына талдау жасау қажеттілігі. Әлихан

Бөкейхановтың: «Ұлтына, жұртына қызмет қылу білімнен емес, мінезден» [4, 8 б.], – дегені соны растай түседі. Бүгінгі қоғам мен мемлекеттің билік жүйесі осы мәселелер жөнінде ойлануы керек. Демек, қазіргі қоғам үшін адамның моральдық сапасы, оның рухани-құндылықтық әлеуеті басымдық мәртебеде болуы қымбат болып отырғанын мойындауымыз керек. **Бауыржан Момышұлының:** «Адамның әр қаракетінен оның жан дүниесінің сыры аңғарылады» [4,125 б.], – дегенінің мәнісі сонда болар.

Біз мақалада қоғамның «антропологиялық онтогенезі» деген концептіні негізгі теориялық ұстаным ретінде негізге алып, оның онто-соиогендік тамырына үңілгенді жөн санаймыз.

Біріншіден, философия тарихының ежелгі көне дәуірінен бастап қоғамның рухани даму мәселесі адамтану мәселесімен байланыстырыла қарастырылып, оның моральдық-интеллектуалдық жетілуіне тәуелдендірілгеніне адамзат тарихы куә. Әл-Фарабидің теориялық-рухани мұрасындағы бақыт феноменінің – адам туралы білімнің ең негізгі ұғымдар қатарына жатқызылғаны сондықтан болар. Осының өзінде мәселеге қатысты теориялық принциптің тегі жатқаны анық. Демек, Адам – кез-келген қоғам атаулыны түсіну мен түсіндірудің кілті болмақ. Осының өзі қоғаның этикалық тегін іздеу оның онто-антропологиялық тамырына үңілу деген сияқты рухани контекске әкелетіні ақиқат. Белгілі француз тарихшысы Фишердің «Тарихты жасайтын да, жазатын да адам» деп айтқанындай, кез-келген адамзат қоғамын, ондағы әлеуметтік қатынасты құрайтын да, бүлдіретін де, түзейтін де сол «Адам» дейтін жаратылыс болатыны дау туғызбайды. Бұл сайып келгенде қоғамдағы қатынас атаулының адамнан басталып, адаммен аяқталатынын, яғни қоғамның антропоцентристік мәнін білдірмек. Олай болса қоғамдық қатынас адамдар арасындағы қатынастың нәтижесі немесе қоғамдағы қатынас әлеумет қатынасының табиғатына тәуелді. Осы ретте Эйзенштейннің: «Табиғаттағы адам мен адамдағы Табиғат диалектикасынан басқа диалектика жоқ...» [5, 14 б.], – дегенінің мәнісі зор екенін айтқымыз келеді. Демек, қоғамдық қатынас диалектикасы адамдардың өзара әлеуметтік қатынас диалектикасының көрінісі дейтін аксиоматика жүйесі туындайтыны байқалады.

Ал осы диалектикалық принципке сүйенетін болсақ, әлеуметтік қатынасты құрайтын жекелеген адамдардың өзара қатынас

жүйесінің өзі болмыстық тұрғыдан алғанда адамдардың мінездік әрекеттерінің диалектикасынан тұратыны объективті құбылыс. Сондықтан қоғамдағы мінез әлеумет мінезіне, ал соңғысы жеке адам мінезіне тәуелді болып шығады. Алаш қайраткері Мұстафа Шоқай бірде: «Жалпы адамгершілік және философиялық тұрғыдан алғанда жақсы халық, жаман халық деген ұғым жоқ, болмайды да» [4, 81 б.], – десе, енді бірде: «Жаман халық деген жоқ, жаман адамдар бар; адамгершілігі мол мемлекет деген болмайды, адамгершілігі мол адамдар болады» [4, 84 б.], – деп жиі айтқан екен. Демек, дүние дидары оны жасаушы жеке адамдардың ой-өрісіне, іс-әрекетіне көп байланысты», – дегені соның кепілі. Реми Хесс те осы ойды: «Адам – табиғаты тұрғысынан қоғамдық жануар. Сол себепті оның өмірдегі мінез-құлқын зерттейтін негізгі ғылым саясат болуы тиіс. Мораль да осы салаға кіреді» [6, 16 б.], – деп жалғастырады. Міне осының бәрі қоғамдық құбылыстардың бәрінің әрі антропцентристік, әрі моральдық сипат алатынын дәлелдей түседі.

Екіншіден, адамның мінезіне, оның моральдық болмысына, әдепке байланысты мәселе өзінің мәңгілік, шексіз проблема болатыны анық. Демек адам болатын жерде әдеп, мораль мәселесі таусылмақ емес. Неге бұлай дейтін болсақ, ол адамның өз табиғатына байланысты болып шығады. Өйткені, адам жаратылысынан «бейкәміл құбылыс» дейтін аксиомалық таным қалыптасқанын ғылым біледі. Бұл аксиоманы әл-Фарабидің: «Бірінші Тұлға (Алла – Д.С.) – барлық жан біткеннің өмір сүруінің бастапқы себебі. ...Оның тіршілігі кәміл және болмысында басқаның бәрінен озық, Одан кәміл жетілген ешнәрсе жоқ...», – десе, ал адмның бейкәміл табиғатының себебін оған «...алдамшы тіршілік кемелділікке жетуге кедергі болады» [7, 42, 119 бб.] – деген ой-тұжырымдарымен дәлелдеуге болады. Осыдан мұсылман дініндегі «кәміл адам» концепциясы қалыптасқанын, Ж. Баласағұнның «бақытты адам» тұғырнамасы, әл-Фараби іліміндегі «бақытты қоғам» идеясы, Абай мұраларындағы «толық адам» концепті осыған байланысты болғанын түсіну қиын емес. Ежелгі грек ойшылы Аристотельдің де «адам – жартыкеш жаратылыс» деуі де сондықтан болар. Олай болса, адам аяқталмаған, үнемі жетіліу, даму үстінде болатын жаратылыс. Осыдан бұл мәселе жалпы ейкумендік феномен-процесс болып қала береді дейтін ақиқат келіп шығады.

Үшіншіден, адам мінезі өзінің таза руханилық, құпиялылық, трансценденттік табиғатымен ерекшеленеді. Бұл мәселені әл-Фараби де мойындайды. Мәселен, ол «Әрекеттен туатын рахаттың ...басқа біреулері біз үшін ...анағұрлым құпиялау болады», – дей келіп, олардың «құпиялары табиғи болып табылатынын» да [8, 136 б.], – атап көрсетеді. Осы бір ойын Фараби енді бірде былайша көрсете білді: «...Пәлендей түрде көзге көрінген табиғи жандардың тіршілігі қазіргі уақытта байқалып отырған қалыптан басқаша, ендеше, олардың қазіргі кездегі тіршілігі олар үшін табиғи нәрсе емес, қайта олар үшін табиғи сипат алып отырған нәрсеге қарама-қарсы» [7, 119 б.]. Осы ойдың діни тұжырымдық жалғасын Шәкәрім Құдайбердіұлының: «Адамдар саған таңырқап жатса, оған масаттанып мақтанба. Себебі, олар сенің Алла жарыққа шығарған жақсы жақтарыңды ғана көріп жатыр. Ал олар Алла жасырған жаман жақтарыңнан хабарсыз болғанына шүкір де» [9], – деп айтқанынан да анық көреміз. Шәкәрімнің көз жеткізіп мойындағаны – Алла кемшілікті жасырушы Ұлы күш. Бүгінгі XXI ғасыр зиялы қауымын тыңдайтын болсақ та, «Адам баласы – Ұлы Жаратушының құдіретімен келген жұмбағы мен сыры қалың құбылыс. Құбылыс сырына қанша сүңгіп, тереңіне қанша бойласаң да, шеті мен шегіне жету мүмкін емес» [10], – деген пікір айтылады. Бұлар да өте орынды, өйткені жалпы адамзатына тән шындығы солай және солай бола бермек. Олай болса, қазақ халқының «мал аласы сыртында, адам аласы ішінде» дейтін ұстанымына сүйенетін болсақ, Адам – жаратылысынан өзіне өзі және басқаға да танылa бермейтін, ішкі рухани әлемі өзіне де, өзгеге де құпия болып қала беретін «метафизика», трансцендент әлем болатыны ақиқат. Жоғарыда аталған ғұлама ойшылдардың да ілімдерінде айтылған адам, оның мінезі мен әрекеттеріне қатысты саналуан идеялардың, пікірлер мен көзқарастардың, ойтұжырымдар мен болжамдардың бүгінге дейін айтылуы бұл мәселенің түпкі сырының ашылмауында деп білеміз. Сократтың адамның өзін-өзі тану мәселесін сонау антика заманында көтеруінің сыры осында болар.

Төртіншіден, адамдағы табиғи-болмыстық дуализм антропологиялық мәңгілік қасиет деуге болады. Осы ойға дәйекті Фарабидің ілімінен табуға болады. Мәселен, ол: «Адам табиғи жандардың бірі, ал оның қазіргі кездегі тіршілігі табиғи тіршілік емес. ...Адам өзінің жаратылысына сәйкес келетін істі істемей, өзінің жараты-

лысына лайықсыз істі істейді» [7, 119 б.], – деп айтса, енді бірде осы ойын нақтылай келіп, адам өзінің «қарама-қарсылығымен бірге бола алатынын» және «адам» деген сөз осының екеуіне де ортақ есім ретінде қолданылады» [7, 123 б.], – деп жазады. Бұл көзқарастан біз мұндай құбылыс адам табиғатына тән қасиет деген тұжырым жасауға мүмкіндік аламыз. Оған онтостық негіз – адамның әрі тәни, әрі рухани жаратылыс болуы. Бұл да Фарабидің этикалық антропологиясында мойындалып, «...жаман әдет жанның тәнмен қосылуынан келіп шығады...» [7, 120 б.], – деген оймен көрініс табады. Осыған сәйкес адамның қажеттілігі екіге жарылады: тәни және рухани қажеттілік. Бұлар адам қалауының бағыттарын анықтап отырады, осыдан адамзатының горизонтальдық әрі вертикалдық тіршілік кеңістігі құралады. Әл-Фараби бақытты адамның жетілуі деген ойды анықтай келіп, «жетілу дегеннің өзі ...адамның қалауы» [8, 124 б.], – дейді және адам талпынатын қалаудың саны көп болатынына сілтеме жасайды. Ал олар адамның мінездік әрекетінің траекториясын көрсетеді. Мәселен, Абай өзінің жетінші қара сөзінде: «...Бала анадан туғанда екі түрлі мінезбен туады. Біреуі – ішсек, жесек, ұйықтасам деп тұрады. Бұлар – тәннің құмары, бұлар болмаса, тән жанға үй бола алмайды, һәм өзі өспейді, қуат таппайды. Біреуі білсем екен демеклік. ...Көзі көрген, құлағы естігеннің бәрін сұрап, тыныштық көрмейді. Мұның бәрі – жан құмары, білсем екен, көрсем екен, үйренсем екен деген» [11, 103 б.], – деп келтіреді. Сайып келгенде бұлардың барлығы адамның табиғатына тән онтостық қасиеттер жүйесін құрайтыны анық.

Бесіншіден, жоғарыдағыдан туындайтын, ең бастысы – адам болмысынада болатын оң және теріс мінездердің табиғи егіз құбылыс болуы. Бұл көзқарастың аксиомалық құзырын әл-Фарабидің ілімінен көруге болады. Мәселен, ол: «...Дүниеде мүмкін емес нәрсе жоқ. ...Біздің пікірімізше, мүмкін емес нәрсенің мүмкін болып шығуы да ықтимал болар еді» [7, 123 б.], – деп жазады. Демек, Фараби «зат атаулының субстанцияларында қарама-қарсы тіршіліктердің ...субстанциялары ...болу мүмкіндігі баса айтылады» [7, 123 б.], – деген ойды қозғайды. Шариғат бойынша, пенденің бір басында жақсы да, жаман да қасиеттер болады [12, Бақара сүресі, 117-аят], теолог-дінтанушы Б. Сағындықұлының айтуынша, «адамның бойында 999 жақсы қасиеттің 999 жаман

сыңары бар» [13, 29 б.]. Ал теоретик моралистерді тыңдайтын болсақ, адамзаты «ізгілік пен зұлымдық арасындағы алаңда» өмір сүреді. Адамзатының өмірі – «жақсылық пен жамандық» арасындағы күрес алаңы болатын көрінеді [14, 227 б.]. К. Ясперс оны әлемдік «құпия» деп атаған. Осы ретте Абайды тыңдасақ, жиырма сегізінші қара сөзінде: «...Жақсылық, жамандықты жаратқан – құдай, ләкин қылдырған құдай емес... деп, нанып, ұқсақ болар» [11, 126 б.], – деген тұжырымды оқимыз. Бұдан түйетініміз оны жасайтын адамның өзі әрі олар адамның табиғи болмысына тән онтогендік қасиеттер. Мұндағы басты онтогендік моральдық актор – нәпсі. Өйткені ол оң іске де, теріс әрекетке жетелейді.

Алтыншыдан, егер осы мәселеге рухани-онтогендік тұрғыдан келетін болсақ, бұған негіз болатын себептің бірі – адам табиғатындағы жаратылысынан берілетін еркіндік. Мәселен Қайтаөрлеу дәуірінің гуманисі Эразм Роттердамский: «Еркін ерік – ізгі мен зұлым істерді анықтаушы түп негіз», – деген екен. Мұстафа Шоқай: «...еркіндік пен азаттыққа талпыну – табиғаттың болмай қоймайтын заңы тәріздес нәрсе» [4, 81 б.], – деп көрсетеді. Олай болса, ерік – мінез бастамасы. Мәселен, әл-Фарабиді зерттеуші ғалым, философия ғылымдарының докторы, профессор Ғ.Құрманғалиева егер адам өз қалауына сәйкес әрекет ететін болса, онда ол еркін адам болғаны деген көзқарасты білдіреді [15, 29 б.]. Ал әл-Фараби: «Егер ...әрекеттер оның өзінің ықтиярына және өз еркімен таңдауына негізделетін болса, ол бақытқа жетеді жетеді» [8, 126 б.], – деп жазады. Теориялық принциптерге сүйенетін болсақ, әрине бұған негіз болатын себеп – адамның төрт қасиетке ие болуы: **ақыл, рух, нәпсі, көңіл**.

Жоғарыдағыларды жинақтай келе біз жалпы әлеуметтік мінез антропоцентристік табиғатқа ие және ол шексіз өзгеріп отыратын рухани феномен деген қорытындыға келеміз. Міне осыған сүйене отырып, әл-Фарабидің әлеуметтік-этикалық трактаттарының басты арқауы – адамгершілікке бағытталған оң моральдық ұстанымдар болғанын негіздеуге болады. Бұл да мәселенің мәңгі этика-антропологиялық құбылыс болатынын дәлелдей түспек. Міне сондықтан қоғамның рухани болмысын зерттеуде оның моральдық-антропологиялық негізі мен теориясына сітеме жасайтын, дәлірек айтқанда жеке тұлғаны, оның жеке даралығы мен мінез болмысы әлеуетін мойындайтын ғұламалардың ұтқыр

тәжірибесі мен идеялық тұғырнамаларының маңызы арта түспек. Әл-Фарабидің адам болмысы жөніндегі пікірінің ізгілікті мінегзге тоғысуы соның дәлелі. Бұл – ұлттық мұраларымызды бүгінгі оң үрдістермен үйлестіре дамытуды көздейтін құбылыс болатыны сондықтан.

Әдебиеттер:

1. Алтаев Ж. және басқалар. Фарабитану: оқу құралы / Ж.Алтаев, Ә.Құранбек, Л.Асқар [және т.б.]; жалпы ред. басқ. Ж.Алтаев. – Алматы: Қазақ университеті, 2019. – 140 б.

2. Қали Сәрсенбай Мінез мектебі // Almaty Akshamy №118 (5781), 03.10.2019.

3. Басты мақсат – мемлекеттік қызмет заңнамасы мен әдеп нормаларын сақтау // Almaty Akshamy №27 (5846), 05.03.2020.

4. Ұлт рухы: қанатты сөздер / Е. Зәңгіров. – Алматы: «Arna-b», 2015. – 160 б.

5. Жил Делез. Кино-1. Бейне-қозғалыс. Т.1. – Алматы: «Ұлттық аударма бюросы» қоғамдық қоры, 2020. – 260 б.

6. Реми Хесс Философияның ең таңдаулы 25 кітабы. – Алматы: «Ұлттық аударма бюросы» қоғамдық қоры, 2019. – 360 б.

7. Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары жайындағы трактат//Әбу Насыр әл-Фараби. 10 томдық шығармалар жинағы. 4-том. Әлеуметтік философия. Этика. Эстетика. – Астана: «Логос – Астана» ЖШС, 2007. – 296 б.

8. Бақыт жолын сілтеу // Әбу Насыр әл-Фараби. 10 томдық шығармалар жинағы. 4-том. Әлеуметтік философия. Этика. Эстетика. – Астана: «Логос – Астана» ЖШС, 2007. – 296 б.

9. Шәкәрім. «Көңілдер ұмытпасын десең, көркем мінезді бол» // Almaty Akshamy №55 (5874), 14.05.2020.

10. Оразалиева Э. Әулетіміздің қазынасы // Almaty Akshamy №136 (5799), 14.11.2019.

11. Абай (Ибраһим Құнанбаев) Екі томдық шығармалар жинағы. – Алматы: Жазушы, 1986. Т.2. Аудармалар мен қара сөздер. – 200 б.

12. Құран кәрім. – Алматы: Жазушы, 1991. 578 б. Бақара сүресі, 117-аят.

13. Сағындықұлы Б. Ғаламның ғажайып сырлары. – Алматы: Ғылым, 1997. – 269 б.

14. Диденко Б. Этическая антропология (Видизм). – М.: ООО «ФЭРИ – В», 2003. – 560 с.

15. Идеалы ал-Фараби и гуманитарное развитие совпеменного Казахстана. Коллективная монография / Под общ. ред. З.К.Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2014. – 232 с.

Нұрмұратов Серік Есентайұлы,
ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты директорының орынбасары, философия ғылымдарының докторы, профессор;

Қасабекова Еңлік Құралғазығызы,
ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты докторанты

ӘБУ НАСЫР ӘЛ-ФАРАБИДІҢ РУХАНИ МҰРАСЫ: ҚҰНДЫЛЫҚТЫҚ БАСЫМДЫЛЫҚТАР

Әбу Насыр әл-Фарабидің рухани мұрасын заманауи тұрғыдан байыптағанда оның түркілік ділі мен бойына жинақталған ата-бабасынан берілген қадыр-қасиеттердің әлеуетін анық байқаймыз. Ғұламаның араб жеріндегі ұзақ жылдар бойғы философиялық шығармашылығына, оның жеке басының даралылығына, дарынына объективті және шынайы тұрғыдан әділ баға берілуі тиіс. Ол өзінің «Әлеуметтік-этикалық трактаттарында» адам мен қоғам ізгі мақсаттарға жету үшін ізгілікті игіліктерге, шынайы құндылықтарға арқа сүйеуі қажеттілігін баяндайды, ғылыми тұрғыдан ұйғарымдайды [1, 333б]. Жалпы түркілік ділдің танымдық және әрекеттік басымдылығын білдіретін этикалық ұстанымдарды сараптау барысында ойшылдың этикалық жүйесінде аксиологиялық ұғымдардың жетекші рөл атқаратынын байқаймыз. Осыған орай кемелденудің, жетілудің адам тұлғасына қатысты тетігін байыптау тұстарында «ықтиярлылық» ұғымының маңыздылығы айқындала түседі. Шынайы ықтиярлылықпен қадам жасау – шын мәнінде адам еркіндігінің ғажап көрінісі, ол тұлғалық жасампаздықтың, шығармашылықтың қайнар бастауы. Ықтиярлылық шектелген жерде негізінен табиғи инстинктер ауқымының логикасы ғана жұмыс істей алады, адам белгілі бір догмаланған идеологияның, игерілмеген, сараптаудан өткізілмеген идеяның шылауында болады, сөйтіп, өзіне о баста берілген ерекше мәндік болмысынан алыстай түседі. Әл-Фарабидің философиялық антропологиясы осы мағынадағы түсініктерге қарай бағытталған интенциясымен, векторымен қазіргі заманауи кезең үшін құнды.

Түркі руханияты – ғасырлар бойы қордаланған әлемді рухани игерудің өзіндік рухани тәжірибесі. Оның ерекше дүниеге қатынас сипатында қалыптасуына және оның тұтастанған жүйе реінде көрініс беруіне негізі болған дүниетанымдық әмбебаптардың, рухани құндылықтардың қатарына еркіндік пен әділеттілікке деген түркілік менталитеттің ұмтылысын (интенциясын), бейімділігін, тіпті жақындығын жатқызамыз. Осы этикалық-аксиологиялық іргетас, сипаттама жалпы түркілік рухани болмыстың қабырғасын қалады, оның тарихында талай ойшылдардың дүниеге келуіне арқау болды. Жалпы түркілік философияның ерекшелігі осы түркілік бірегейлену кодын мықты ұстай білуінде екенін айта кету керек. Түркі руханилығы Әбу Насыр әл-Фарабидің шығармашылығы арқылы исламдық іліммен астаса отырып көне антикалық рухани мұраға назар аударады. Сондықтан осындай рухани мағынадағы күрделі қатынастар ауқымында әруақытта өзгеше мағынадағы туындылар келетіні тарихтан белгілі.

Бұл ізденістердің нәтижесі адамзат мәдениетіне өзіндік қайталанбас қолтаңбасы бар тұлғалық жасампаздықтың, даралылықтың үлгісін сыйлады. Исламдық Ортағасырларда өмір сүрген Әбу Насыр әл-Фарабидің дүниетанымы және оның белсенді шығармашылықпен айналысқан кезеңінде ширыға түседі. Бұл тарихи кезең мұсылмандық білім беру мен ағартушылықтың гүлденуімен сипатталады. Сонымен қатар мутазализм, фалсафа, калам, әдеп сияқты атақты рухани бағыттардың пайда болуымен де байланысты. Әбу Насыр әл-Фараби әрбір ғылымның пәнінің мәнін ашуда логиканың өте маңыздылығы бар екенін есерткенін біз әр уақытта есте ұстауымыз қажет.

Адамзат тарихында үздіксіз сабақтасып жатқан тарихи процестегі ұлы тұлғалардың атқарған қызметі мен ұшан-теңіз еңбегі шын мәнінде мәдени-дүниетанымдық тұрғыдан алғанда қауымдастық үшін үлкен секірісті, пәрменді өзгерісті білдіреді. Ол сонымен қатар әлеуметтік кеңістік пен уақыт терең мағына мен мәнге толғанын көрсетеді. Ал, енді келесі келген соған ұқсас тарихи тұлға үшін нағыз рухани үлгі болады. Құндылықтарды өзіне жақын қабылдайтын адам және оны іс жүзінде практикада қолданатын кісі үнемі рухани даму жолында болады. Ал, адамның мәдени болмысы бұл әлемде, әсіресе, саналы тарихта айқын көрініс

беріп отырады (осындай құбылысты гуманитарлық ғылымда «хронотоп» деп атайды) және ол өзінің сол тарихи кезеңге тән ғана ерекше бейнесі мен типін ғана емес, ол сонымен қатар біршама кең мағынада қамтылған болашаққа да тән қасиеттерді, кейбір әрекеттерді, өзіндік үлгілерді жаңаша түрде таныта бастайды.

Адамның әлеуметтік кеңістік пен уақыттағы орын алуы, сол кезеңнің ғана құндылықтарын мойындауымен шектелмейді. Кез келген жетілу мен даму жолына түскен адам тарихта қордаланған және болашақта болуға тиіс ықтималдылықтағы рухани құндылықтарды игеруге ұмтылады. Сөйтіп, ол өзінің іс-әрекеті арқылы әмбебап-адамдық қызметтерді атқару жолында болады, яғни тарихи процесті біріктіре, тұтастандыра түседі. Сонымен мәдени әмбебап идеялар қатарына жататын жалпыадамзаттық құндылықтар әрбір ұлттық мәдениетте өзінше ерекше формада көрініс береді. Ал, оларды тасымалдаушы, паш етуші рөлді атқарушылар жеке тұлғалар болуы мүмкін, бірақ оның ұғымдық сипат алатын кездері, үлкен қауымдастықтарда мойындалатын кездері де болады. Сондықтан тарихты жасайтын да, өркендететін де, сақтайтын да «халық» деген қанатты сөз бар. Өйткені, қарапайым адал тіршілігімен қайырымды қоғамды құруға ат салысып жүрген қоғам мүшесінің жалпы халықтық, халықаралық бірлікті нығайтудағы рөлін төмендетуге болмайды. Қоғамдық ортаның үйлесімділігі сол қоғамда өмір сүретін барлық адамдардың дүниетанымымен, өмір сүру тәсілімен байланысты. Тарихи тәжірибе көп нәрсеге үйретеді, адамның тағдыры басқалардың да тағдырымен астасып жататындығын дәлелдейді. Сондықтан халқымыздың ұлттық болмысында тарихи қордаланған құндылықтар жүйесін толықтай игеру, оны түсіну, түсіндіре білу, көмескі тұстарын ғылыми зерттеу гуманитарлық мағынадағы маңызды іс болып табылады.

Ал, енді осындай талдаулардың бір қырын орта ғасырларда өзінің белгілі бір даму биігіне жеткен араб философиясынан, яғни мұсылмандық философиядан іздегеніміз дұрыс сияқты. Өйткені, халқымыз дүниетанымдық әмбебаптылықты, субстанциялық негіздерді өзінің тарихи кеңістігіндегі этномәдени болмысымен қатар мұсылмандық көзқарастан, ілімнен да іздеген (ал, еуропалық менталитет білім мен ғылымды көбінесе өмір сүрудің,

тіршілік етудің құралы, тәсілі, тетігі, механизмі, немесе адами әлеуметтенудің көмекшісі деп қабылдаған). Жалпы араб тіліндегі философияның қалыптасуына өзінің қомақты үлесін қосқан түркілік ойшыл Әбу Насыр әл-Фарабидің шығармашылығы адам мәселесіне, адам болмысының сан түрлі қырларына арналады деуге болады. Адам ойшыл үшін үнемі әлемді тану жолындағы, ізденіс жолындағы ғылым мен білімді іздейтін белсенді және еркін субъект. Ғұламаның көптеген еңбектері тікелей және жанама түрінде адамның зияткерлік қабілеттерін дамытудың тетіктерін айқындауға бағытталған. Ол барлық білімнің ортасына, орталығына философияны қояды. Ал басқа ғылымдар философияға көмекші болуға тиісті ойды тұжырымдайды, осы идея оның барлық трактаттарының өзегі ретінде бойлай жүріп отырады, Мәселен, ғұламаның «Азаматтық саясат», «Әріп кітабы», «Бақытқы жету жайлы», «Субстанция туралы сөз», «Заңдар жайлы кітап», «Логиканың қысқартылған үлкен кітабы», «Философияны меңгеруге дайындық», «Музыка туралы үлкен кітабы», «Физика негіздері», «Ғылымдарды жіктелуі жайлы сөз», «Ғылымдардың шығу тегі туралы», «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары», «Мемлекет қайраткерінің нақыл сөздері», «Теология», «Аналитика» және т.б. сол сияқты көптеген құнды еңбектері адам мен қоғам болмысының, жаратылыстанудың сан түрлі саласының көптеген мәселелерін зерттеу нысаны ретінде көтереді. Дегенмен, барлық ғылыми деректер адамды жетілдіруге, қоғамды үйлесімдендіруге тиіс екенін дәйектеп отырғанын да байқаймыз. Платоннан гөрі Аристотельдің философиясына ойшылдың тұжырымдарының көбірек ұқсайтын жері адамның өмірдегі практикалық қимылдарының маңыздылығын жоққа шығармай, керісінше, оған барынша мән мен мағына беруге тырысуы жатады. Ойшылдың білім беру мәселесіне де зор мән бере отырып, білімнің әмбебап тұтастықта, яғни энциклопедиялық формада жинақталуына көбірек мәртебе береді және зерделі адамның барлық қабілеттерінің синтезі ретінде бағалайды. Сонымен ортағасырлық түркілік оқымысты Аристотельдің логикасы мен гуманитарлық саланың көптеген қырларын ашуға талпынған шығармаларын тереңдей игеруге үлкен еңбек сіңіреді. Мәселен, оның «Метафизика», «Никомақтық этика», «Риторика», «Поэти-

ка», «Птоломейдің «Альмагасіне» және т.б. бірнеше еңбектерге түсіндірмелер береді. Сонымен Антика әлемінің мол рухани мұрасы барлық қисынға сай Еуропаның ауқымында қалып қоймауы тиіс болатын. Осы заңдылық философиялық танымның табиғатына да, кез келген ғылымның даму жолына да сәйкес келеді. Себебі, екеуі де Ғаламдағы объективті ақиқаттың негіздерін іздейді, әлемді етене игеруге ұмтылады. Ал осындай ақиқатқа қарай ұмтылыс адамзатты ұлтына, діниіне, өркениеттік ерекшеліктеріне қарамастан рационалистік деңгейде біріктіреді, жақындастырады. Өркениет аралық сұхбатты орнатушы рухани құдірет философия мен ғылым. Оның үстіне философия білім мен сенімнің терең тұңғиығын түсіну үшін қажет деп түсініледі. Әрине, сонымен қатар өнердің осыған ұқсас қасиеттері айқындалып, оның маңызы да биікке көтерілгенін байқауға болады. Шығыстық рухани мәдениетке кезінде ауадай қажет болған осындай құбылыстардың жиынтығын игерген **әл-**Фарабидің ізгі қызметін бағалаудың өзі игілікті істердің қатарына жатады. Батыс пен Шығысты жақындатуға тырысқан, адам өмірінің қайшылықтарын жеңуге тырысқан кез келген ғұлама «әрқашан жасампаздық, шығармашыл жолда болды» деуге болады және олардың адамзаттың болашағы үшін ізгілікті іс атқарғанына да күмән келтіруге болмайды. Әл-Фарабидің іздеген идеалды әлемі негізінен қалаларда болуы мүмкін деген ойтұжырымның орнығуына себеп болған жағдай ортағасырлық араб жерінде қалалар кішігірім мемлекеттердей болды. Оның жекелеген қалалар туралы айтқан ойлары өзінің зерттеушілер үшін нағыз әдістемелік бағдар, аксиологиялық іргетас болуға тиіс еді. Сондықтан ғұламаның пайымдауларына сын көзбен қараған зерттеуші негізгі талдау бағдарынан айырылып қалмауы тиіс, оның кең ауқымды даналығын қамти алатындай деңгейге көтерілуі шарт, яғни кез келген теория өзінің ауқымын ары қарай дамытып, әлемге танылa түсуі қажет, онсыз шектелген кеңістік пен уақыттағы ғана мағынасы бар, үзіктелген, дискретті тұжырымдар сипатында қалады.

Әл-Фарабидің барлық ғылымдар саласындағы шығармашылықтан туындаған жасампаз еңбегінің тұтастанған жүйесін – «перипатетизм мен жаңа платоншылдықты бір жерде синтездеген шығармашылықтың біріккен жиынтығы» ғана деген

тұжырымдармен шектеп тастап, бағалауға болмайды. Себебі, ұлы ғұламаның өзіндік философиялық рефлексиясы ортағасырлық ерекше ділдің, қоғамдық болмыстың, тарихи сананың сипаттарын кеңінен қамтыған. Сонымен қатар, ойшыл алдағы болашақ қоғамдағы кеңістіктерде әлеуметтік проблемалардың туындауы мүмкіндігі жөніндегі пікірлерін білдіреді. «Мемлекет қайраткерінің нақыл сөздерінде», «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» деген қоғамдағы этикалық мәселелер жөніндегі трактаттарында әл-Фараби өз заманында сирек кездесетін, замандастары електен өткізбеген ойларды айтады, тіршілік пен ой-пікірдің тарихи негіздерін қайта қалыптастыру тұрғысынан алғанда аса маңызды қағидалар ұсынады; мұнда адами белсенді қызметтер қалыптастырған және дамытқан қоғамның тегі туралы, мемлекеттік құрылыс жайлы, қоғамдық тіршіліктің түрлі формалары, адамның этикалық және басқа мінез-құлық ережелері туралы баяндалады [2, 36 б]. Ойшыл мемлекетті дана адамның басқарғанын қалайды, кезінде Платон атап өткен «Мемлекеттерді философтар басқару керек» деген қағиданы араб елінде жандандырып, әрбір халифтің, сұлтанның, патшаның философ деңгейіне көтерілгенін, қоғам соны мақсат етуге тиісті екендігін ортаға салады. Бұл қисынға келетін ойдың түкпірінде «әлеуметтік дүниедегі әлеуметтік әділеттіліктің кілті ел басқарушысында» екендігіне меңзегенінде болып тұр. Қоғамды басқарушы билеушінің басты қасиеттерінің бірі ретінде әділеттілік екендігін баса көрсетеді. Ал, енді қоғамдағы әділеттіліктің өзі не екенін мемлекеттің жетекшісі жете түсіну керек. Жалпы білімділік пен надандықтың, қайырымдылық пен зұлымдықтың аражігін ақыл арқылы жіктей алатын, қоғам үшін пайдасы мен зиянын тигізетін нәрселерді аңғаратын жанды әділеттілікке жақын адам екендігі көрсетіледі. Халық пен билеуші топтың ортақ мақсаты болу керектігін ойшыл өзінің елді басқару туралы саяси философиясында жетекші идея етеді. Сондықтан билеуші нағыз философ болған жағдайда осы топтасу жүзеге асатынына сенеді.

Дегенмен, қайырымды дана патшадан зорырақ келетін құбылысты ойшыл қоғамдағы ағартушылық пен өнегелі тәрбиенің белең алуынан іздейді. Жалпы ағартушылықтың қоғам үшін маңыздылығын айтпаған тарихта данагөй ойшылдар жоқтың

қасы. Әл-Фараби өзінің шығармаларында жердегі адамдардың бәрі қосылып болашақта ұлы қоғамды құрайтынын айтады және соған барынша сенеді. Бір қарағанда ойшылдың тұжырымдары утопиялық мағынадағы көрінетін идеялар сияқты. Дегенмен, бұл мақсаттың өзіндік логикалық сипаттамасы, гуманитарлық жіктемелері де бар. Сөйтіп, ғұлама қоғамдық жүйені жіктей отырып олардың орташа қоғам, кіші қоғамға бөлінетіндігін, әр қайсысының өзіндік ерекшелігі бар екеніне тоқталады. Әсіресе, ол қоғамдағы құндылықтар әлемін (шынайы, немесе жалған) негізінен қалалардан, қазіргі заманның терминологиясымен айтсақ үлкен мегаполистерден іздейді. Мәселен, ғұламаның қайырымдылық идеясын өзектендірген мынандай тұжырымдары кездеседі: «Адамдар бірлестігі шынайы бақытқа жеткізетін істерде 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»[3, 36б]. Қайырымдылықты, шынайы адами қарым-қатынастардағы ізгілікті үнқатысуларды өзектендіріп, алға шығару - бұл қазіргі заманның тілімен айтқанда «қоғамды гуманитарландыру мәселесі» деп аталатын әлеуметтік дүниенің өзекті проблемасы болып табылады. Кез келген қоғам осы қатынастар жүйесіне оралып соқпай өркениеттене алмайды.

Шыныменде қайырымдылықты, ізгілікті бұл дүниеде ұмытқан жанның өзегін тек өзімшілдіктің сыңаржақты келбеті ғана толтыратыны белгілі. Ал өзімшілдік өзінің абсолюттенген сипатында көрініс беретін болса, онда ол адамды пендешіліктің, рухани мешеуліктің құрсауына түсіретін мықты қақпан екені анық, нәпсінің құлы болу деген ұғым осыдан туындайды. Адамның өмірге келуінде, сонымен қатар оның Жер бетіндегі белгілі бір кеңістікте, тіптен, белгілі тарихи дәуірде жан иесі, зерде иесі ретінде тіршілік етуінде сыры терең қисынмен, өзіндік қажеттілікпен анықталатын үлкен маңыздылық жатыр және дөп басып сырын айқара ашып беру де қиын екені белгілі. Әркімнің әлемге «кірпіш болып қаланатын», өзінің лайықты орнын таба алатын шағы да, реті де

болады. Тек сол құбылыстардың ақырын, ерекше қасиеттердің түптамырын, философиялық мәнін әркім де өз бойынан дұрыстап іздеуі және оны табуы үлкен міндет. Ойшыл өз замандастарына да, ғасырлардан кейін келетін кейінгі жас ұрпаққа да өзінің өмір бойы қордалаған даналық үлгілерін, терең ойлы кеңестерін ерекше риясыздықпен, шын ниетімен ұсынып отырғанын байқаймыз. Өзінен кейін мұрагер болып тікелей ұрпақ бұл дүниеге қалмаса да, әл-Фараби дәуіріне, тіліне, діліне қарамай адамзаттың барлығы өзінің зияткерлік өркендеуінде қолданатындай даналықтың рухани қоймасының есігін айқара ашып қалдырады.

Шығыстың ортағасырлық ғұлама философтарының қатарына жататын Әбу Насыр әл-Фараби өз заманында адам дүниетанымы үшін этикалық ұғымдардың, түсініктердің және негіздердің маңыздылығын атап кеткен еді. Ол өзінің шығармашылығында «Ақылға салатын адам, - деп жазады Шығыстың ойшылы, - [логика бойынша] этикалық қайырымдылығы бар болғандықтан ізгілікті болуы керек, сөйтіп, өз бойына біткен қайырымдылықтың көмегімен өз мақсатының дұрыстығын дәлелдейтін, бұл мақсатқа бастайтын істің дұрыстығын өзінің тамаша пайымдауы арқылы дәлелдейтін болуы керек» [4, 226 б]. Яғни адамның қайырымдылығы іске асырылғанда ғана ол руханилыққа толы дұрыс істер мен қадамдар жасайды, болашағы бар оңды пайымдауларға қол жеткізеді деген ойтұжырымдарды түйіндейді. Пайымдауларды жақсылап жеткізуі үшін тілдің, яғни ойлы сөздің мағынасын атап көрсетеді. Тілдің айырмашылығы арқылы мінез-құлықтың айырмашылығын да аңғаруға болатындығын ескертеді. Мінезді өзгертпей ізгілікті қоғамды қалыптастырудың қиын екендігін де ескертеді [1, 418б]. Осындай терең этикалық мазмұн мен түсініктер ортағасырлық ойшылдар арасындағы әлеуметтік философияда орнығып, ол рухани сабақтастықпен түркі әлемінде жалғасын тауып отырған. Сөздің құдіреті мен қадірі жөнінде пайымдаулар кейінгі замандардағы ақын-жыраулар мен би-шешендердің шығармашылығында жиі кездеседі. Осының өзі Фараби ілімінің жалпы тарихи үрдісте жасампаз өміршеңдігін, әлеуметтік практикаға әрқашанда әмбебап сипатта қажет болғандығын, адамзат тарихының үздіксіз сабақтастығын білдіретін жалпы тарихқа қызмет ете алатындай рухани қауқары мен адамгершіл қуаты барлығын білдіреді.

Адал еңбектің түп-тамырында адамның өзіне ғана емес, сонымен қатар жалпы әлеуметке, рухани заңдылыққа, тіптен, әлемнің негізгі себебі болып табылатын Жаратушыға деген құрметке шақыру жатыр. Адам осынай терең мағыналы қатынастардың байыбына, түпкі мәніне жетпей-ақ өмір сүруіне, тіршілік етуіне болары анық. Талай пенделердің бұл дүниеге қарапайым іршілік ағымымен келіп, кетіп жатқаны да жасырын дерек емес. Бірақ, шығыстың ғұламаларының пайымдауларынша, бұл ғұмырлық жаңылысудың түбі, ақыры жеке тұлға үшін жөнді болмайды, ол адами тіршіліктегі рухани адасудың белгісі және рухани құлдыраудың нышаны екендігі тұжырымдалады, сонымен қатар қоғамдық азғындаудың, наданданудың танымдық бастауы екендігі әл-Фараби сияқты философтың терең ойлы шығармаларында ескертіледі. Міне, сондықтан шығыстық даналар шығармаларының көбісінде әрбір пенде «адам» деген ардақты атқа жақындай түсуі үшін руханилықтың, рухани кемелденудің таза жолында болуы керек талап қойылады. Онсыз өмірдің мәні де, сәні болмайды, адами дамуда ол алға аттап баспайтындығы атап өтіледі.

Әдебиеттер:

1. Әл-Фарабидің әлеуметтік-этикалық көзқарастары туралы // Әл-Фараби Әлеуметтік-этикалық трактаттар. Алматы: Ғылым, 1975.- 420 б.

2. Есім Ғарифолла Фалсафа тарихы (оқулық - хрестоматия). Алматы: Ы. Алтынсарин атындағы Қазақтың білім академиясының баспа кабинеті, 2000. – 278 б.

3. Әл-Фараби философиялық көзқарастары // Әл-Фараби Философиялық трактаттар. Алматы: Ғылым, 1973. – 446 б.

4. Әл-Фараби. Мемлекеттік қайраткердің нақыл сөздері // Әлеуметтік – этикалық трактаттар. Алматы: Ғылым, 1975.- 420б.

Барлыбаева Гаухар Гинаядовна,
главный научный сотрудник Института философии,
политологии и религиоведения КН МОН РК,
доктор философских наук

ОТЗВУКИ ИДЕЙ АЛЬ-ФАРАБИ В ФИЛОСОФСКОМ НАСЛЕДИИ ВЕЛИКОЙ СТЕПИ

Великим философом и ученым тюркского происхождения, чье наследие составляет сокровищницу философии и науки раннего средневековья, чьи идеи оказали непосредственное влияние на развитие тюркской и казахской философской мысли, был Абу Наср Мухаммед ибн Мухаммед ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби ат-Турки. Мыслитель, питаясь отечественным корнями, впитал все достижения мировой культуры. Ученый-энциклопедист и яркий политический философ, достаточно широко и глубоко осознавший смысл и события своего времени, принадлежит не только своему времени, но и вечности. «Мыслитель в разноголосице явлений, в жестокости и трагизме повседневности, в величии свершений и смелости замыслов угадывает ему понятную и им прочувствованную гармонию, «музыку времени»», – правильно подчеркивал известный казахстанский философ и фарабиевед А.Х. Касымжанов [1, с. 5]

Наше время, круто перевернувшее сознание по части переосмысления культурного наследия казахского народа, его прошлого и настоящего, разрушившее стереотипы и догмы, в плену которых мы находились многие годы, делает особо актуальным исследование проблем казахской духовной культуры, а также поиск современного подхода к этому вопросу. Изучение философского наследия Великой степи помогает нам сегодня снова возвратиться к истокам нашей культуры, мироощущения и прививает столь недостающую сегодня способность видеть мир не только рядом с собой и вокруг себя, но и в его неизведанных высотах и глубинах.

Народная молва гласит: гении рождаются на одной и той же земле раз в тысячу лет. Так, между средневековым мыслителем Абу Насром аль-Фараби (870-950) и Абаем (1845-1904) – десять веков.

Арабская культура, арабо-мусульманский Восток – этот общий для аль-Фараби и Абая духовный источник, который является свя-

зующей нитью между ними, создает определенное созвучие, перекличку некоторых их идей. «Основная проблема, с которой, можно сказать, начинается развитие этической мысли аль-Фараби, – пишет А.Х. Касымжанов, – это проблема достижения человеком красоты и счастья…» [2]. А именно с рассмотрения сущности человека, его счастья и смысла человеческого бытия берет начало этико-социальная концепция Абая. Наследие Абая «характеризуется стремлением к прекрасному, составляющему суть творчества великого поэта», совершенно справедливо отмечал академик А.Х. Маргулан [3].

Созвучны мысли аль-Фараби и Абая о происхождении земли, их космогонические и космологические представления. В математических трактатах аль-Фараби большое внимание уделяет числу «8», а Абай, как известно, написал «Сегіз аяқ» («Восьмистишия»). Аль-Фараби писал: «Каждый человек имеет свое место в мире», Абай вторит ему: «Сен де – бір кірпіш дүниеге» («И ты являешься одним кирпичиком мироздания») [4].

Такую перекличку идей можно было бы продолжить. Связующей нитью между этими двумя мыслителями является имя мусульманского богослова Шахабутдина Багаутдинулы Маржани (1818-1889), подробно останавливавшегося в своих трудах на трактатах аль-Фараби по философии, музыке, естественным наукам. Ученики Ш. Маржани преподавали Абаю в годы его учебы в медресе. Есть сведения, что Абай много читал Маржани [5].

И аль-Фараби, и Абай призывают людей вырабатывать в своей душе все наиболее возвышенное и благородное: храбрость, щедрость, воздержание, дружественность и другие подобные качества, которые не только облагораживают обладателя их, но и благотворно влияют на других при общении с ним. И аль-Фараби, и Абаю присуще благожелательное отношение к человеку, которого они наделяют правом на активное взаимодействие с внешним миром. Объединения людей, считают мыслители, включены в мировую гармонию через активное приобщение к умопостигаемому миру, а люди представляются ими личностями, действующими сообразно велениям разума. Философия и аль-Фараби, и Абая жизнеспособна именно потому, что она дает ответ на вопрос о смысле человеческой жизни, не редуцируя его к другим вопросам. Наконец, оба они являются и философами, и музыкантами, и поэтами, и учеными.

В изучении и познании всего, что создано Абаем, велика роль М. Ауэзова, создателя всемирно известной эпопеи, в которой показано общечеловеческое значение пути Абая. В течение всей своей научной деятельности он постоянно занимался наследием великого казахского поэта-мыслителя, который был стержневой темой его трудов [6]. Еще в тридцатые годы М. Ауэзов разработал концепцию о трех источниках, питавших мировоззрение и творчество Абая. Говоря об истоках мировоззрения Абая, М. Ауэзов указывал следующее: «Один из них – древнеказахская культура, запечатленная в устных и письменных памятниках прошлого, созданных самим народом… Другой источник – это лучшие образцы восточной культуры… Третий источник – это русская, а через нее и мировая культура» [7].

Часть вышеназванных источников можно было бы, на наш взгляд, отнести и к идейным истокам аль-Фараби. Древнеказахская, девнетюркская культура, безусловно, оказала влияние на формирование мировоззрения уроженца Отрара Абу Насра аль-Фараби, а восточная культура, арабо-мусульманский Восток, исламская философия – это духовный источник, оказавший решающее влияние на становление и развитие мировоззрения великого мыслителя средневековья.

Аль-Фараби и Абай обладали могучим даром впитывать в себя, усваивать, перерабатывать и обобщать все, что было достигнуто их предшественниками и современниками. Знакомясь с разными философскими учениями разных времен и народов, они брали то, что прежде всего было близко их мировоззрению, духовному складу, транспонировали все это на свой лад, то есть как бы переплавляли в горниле своего мощного творческого духа.

Творческое наследие аль-Фараби и Абая отличается масштабностью, широкоохватностью мысли. Они сумели раскрыть непростую взаимосвязь, казалось бы, разнородных явлений, остроту и драматизм человеческих отношений. И аль-Фараби, и Абай умели единичный факт человеческого существования возводить до ступени философского обобщения о жизни в целом.

Абу Наср аль-Фараби впервые на средневековом Ближнем и Среднем Востоке выдвинул в качестве объекта философского осмысления вопросы о человеке и человеческом обществе, тем самым расширив границы рационального миропонимания до по-

знания сущности человека, смысла его жизни. В теории познания Фараби отстаивал способность человека к совершенствованию, его творческую активность.

Об Абае можно сказать – это был уникальный духовный мир, абаевская вселенная, в центре которой находится человек. Сущность человека, его этический и эстетический облик, цель и смысл его жизни, мир его чувств и интеллекта глубоко волновали мыслителя. «Когда мы обращаемся к Абаю, – пишет М.О. Ауэзов, – бесспорным является то, что у него есть многообразные, разнокачественные, глубокомысленные суждения… о проблемах, имеющих прямое отношение к философии человека и человечности… На наш взгляд, большинство философских взглядов Абая упирается в проблему человечности» [8]. Основным вопросом для Абая, таким образом, является проблема человека, которая рассматривается им многопланово и, может быть, точнее было бы говорить: проблемы человека, проблематика, комплекс проблем человека.

И аль-Фараби, и Абай выдвигали гуманистические идеи на протяжении всей своей жизни. Они призывали уважать человека не по его происхождению, не по занимаемому им в обществе положению, не по знатности и богатству, а по тому, что несет человек людям, каков его духовный мир.

Удивительно созвучны поэтические строчки мыслителей-поэтов: «Я жалею народ, по нему изболелась душа», – пишет аль-Фараби в стихотворении «Тоска по Родине» [9]. «О казахи мои! Мой бедный народ!» («Қалың елім, қазағым, қайран жұртым»), – вторит ему Абай [10]. «Я устал, мои крылья ослабли, я постарел», – горестно вздыхает аль-Фараби [11]. «Вот и старость… Свершиться мечтам не дано!» («Қартайдық, қайрат қайтты, ұлғайды арман») [12], – перекликается с ним Абай.

Гуманистическое звучание творчества аль-Фараби и Абая, обаяние и высшая ценность их идей заключается в том, что они искали пути обновления человека, старались поднять его духовность, усовершенствовать человека. Нравственные требования мыслителей, обращенные к каждому человеку, сохранили свою актуальность по сей день.

Сегодня, на рубеже веков, когда мы ищем новые подходы в решении экономических, социальных, политических задач, стоящих

перед суверенным Казахстаном, аль-Фараби и Абай, воплотившие в себе синтез идей Востока и Запада, фигуры, безусловно, мирового масштаба, – с нами.

Ясно, что в основе казахской философии, пронизанной высоким нравственным пафосом, лежит признание человеческой личности не средством достижения каких-либо целей, а высшей целью общественного развития. Быть может, это и есть главный нравственный урок, который мы можем почерпнуть у мудрецов казахской степи перед лицом сегодняшних проблем.

Можно с полным правом утверждать, что Абу Наср ал-Фараби стал символом богатой и уникальной культуры Казахстана и надеяться на то, что еще не одно поколение казахстанских ученых будет открывать новые страницы его творчества и находить отзвуки его идей в философском наследии Великой степи.

Литература:

1. Касымжанов А.Х. Пространство и время великих традиций. – Алматы: Қазақ университеті, 2001. – 301 с.

2. Касымжанов А.Х. Абу Наср аль-Фараби. – М., 1982. – С. 152.

3. Маргулан А.Х. В начале творческого пути. В кн.: Мухтар Ауэзов – классик советской литературы. – Алма-Ата, Наука, 1980. – С. 68.

4. Абай (Ибраһим) Құнанбайұлы. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. I том. – Алматы: Жазушы, 1995. – 208 б.

5. Машанов А. Әл-Фараби және Абай. – Алматы: Қазақстан, 1994. – 92 б.

6. См.: Ауэзов М.О. Мысли разных лет. По литер. тропам. – Алма-Ата, Казгослитиздат, 1961; Ауэзов М.О. Абай Кунанбаев. Статьи и исследования. – Алма-Ата, Наука, 1967.

7. Ауэзов М.О. Вступительная статья. Абай Кунанбаев. Собр. соч. в одном томе. – М., Политиздат, 1954. – С. 23.

8. Ауэзов М.О. Абай Кунанбаев. Статьи и исследования. – Алма-Ата, Наука, 1967. – С. 171.

9. «…Озера степные». Казахская поэзия VIII-XIX вв. Пер. с каз. О.К. Жанайдарова. – Алматы, Ғылым, 1999. – С. 38.

10. Абай (Ибраһим) Құнанбайұлы. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. I том. – Алматы: Жазушы, 1995. – 57 б.

11. «…Озера степные». Казахская поэзия VIII-XIX вв. Пер. с каз. О.К. Жанайдарова. – Алматы, Ғылым, 1999. – С. 38.

12. Абай (Ибраһим) (Ибраһим) Құнанбайұлы. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. I том. – Алматы: Жазушы, 1995. – 54 б.

Сатершинов Бақытжан Меңлібекұлы,
ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының бас ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының докторы, профессор

Купешов Қанат,
PhD докторант дінтанушы

ҚАЗАҚТЫҢ ДІНИ ОЙШЫЛДАРЫНДАҒЫ ИДЕЯЛЫҚ САБАҚТАСТЫҚ ЖӘНЕ ЖӘДИДШІЛДІК

Қазақ халқының ғасырлар бойы ұстанып келген дәстүрлі исламы – Матуриди ақидасымен сипатталатын Ханафилік мәзhабтағы сүннет жолындағы ислам. «Әлімсақтан бері мұсылманбыз» дейтін қазақ арасына ислам діні пайда болысымен, көп ұзамай-ақ тараған. Оны аңыз-әңгімелер де, тарихи айғақтар да қуаттайды.

Дәстүрлі қазақ қоғамында қызмет еткен исламды ретроспективалық тұрғыда қарастыру үшін терең теориялық негіз ретінде иснадпен, кейін ханафиттік мәтіндермен бекітілген ханафилік-матуридилік ілімінің теориялық-құқықтық (ақидалық-фикhтық) доктриналық корпусын қалыптастыратын ортағасырдағы исламның тарихи мұрасы алынады. Сондай-ақ, XX ғасырдың басында Абаймен қатар, қазақ қоғамындағы діни ағартушылық көзқарастарымен анағұрлым көзге түскен Мәшhүр-Жүсіп Көпеев, Шәкәрім Құдайбердіұлы, Ғұмар Қараш шығармашылықтары мен жәдидшілдіктегі исламдық рухани негіздер, оның ішінде ханафилік матуридилік рухтағы суннилік көзқарастар қазақтардың діни дүниетанымындағы идеялық сабақтастықты айқындауға мол мүмкіндіктер береді.

Қазақстанның тәуелсіздік алуы барысында рухани ахуалдың өзгеруі қазақтың діни ғұламалары мұрасының сарқылмас кенін ұғынуға және мүлдем жаңа түсініктер мен парадигмаларды ашуға көмек береді. Дүниетанымдық бағдарлар мен қондырғылардың өзгеруі, маркстік догмалар мен стереотиптермен қоштасу мұсылман мәдениеті феноменінің өзін қайта бағалауға, дәстүрлі мәдениеттің жаны мен жүрегі – ислам екендігін бекітетін айғақты түсінуге итермелейді. Кеңес дәуірінде біз қыңырлықпен теріске шығарған қазақ руханиятының көрнекті өкілдері дәл осы ислам мәдениеті

мен руханилығы идеяларын жақтады, ақыл мен ғылым адам үшін Жаратушыны ұғынуға жол ашады деп есептеді. Қазіргі құбылмалы әлемде исламның рухани-адамгершілік қуаты мен гуманистік бағытын айқындау арқылы рухани жаңғыру, халықтардың өзара түсіністігі мен өзара келісімділігі басты нәрсе болып саналатын исламның ұстындарына надандық пен ластықтың, зұлымдық пен зорлықтың қайшы келетінін дәлелдеуге болады. Бүгінгі күні қазақстандық ғалымдарға бұрынғы идеологиялық таңбалардан арылып, қазақ ойшылдарының шығармаларына және оның мәдениетке қосқан үлесіне жаңаша көзқараспен қараудың мүмкіндігі туды.

Қазақ ойшылдарының діни дүниетанымы Құран-кәрім, Хадис-шәріп, Шариат секілді исламның қайнар көздеріден бастау алып, дәстүрлі ислам арнасында қалыптасты. Құлшылық, ғибадаттарында ата-баба жолын ұстанатындықтан, оларды «дәстүрлі мұсылмандық сенімдегілер» деп атау әдетке айналған. Қазақ халқының діни дүниетанымының дәстүршілдігі, оның синкреттілігі мұнда исламның өзгеше түркілік реңге ие болуына әкелді. Бұл аймақта ханифилік мазhабтағы суннилік ислам, ақылға жүгінуді теріске шығармайтын рай мектебінің ықпалымен және жергілікті салт-дәстүрге деген төзімділігімен және жаңашылдыққа деген либералдық қатынасымен ерекшеленді.

Сондай-ақ исламды таратуда йасауйиа, накшбандйиа тәрізді сопылық ағымдар – тариқаттар ерекше орын алды. Жалпы Йасауиден Шәкәрімге дейінгі қазақ даласының ойшылдарының дүниетанымдық көзқарастарында сопылық дәстүрдің негізгі рухани қайнарлардың бірі болғаны және бұл тарихи-мәдени сабақтастықтың кешегі кеңестік дәуірге дейін сақталып келгені баршаға аян. Әрине, біз бұл жерде, Шәкәрім заманында кең етек алған «надан сопылық», «жалған сопылық» туралы, қазіргі заманда бой көрсеткен «күмәнді сопылық» туралы айтып отырғанымыз жоқ.

Ислам діни дәстүрлерінің көшпенді түркілер сенімінде басты орын алуы иассауийа тариқаты түзген философияның мықтылығымен түсіндіріледі. Көк Тәңірінің ұлылығын қәдірлей білген түркі халқының таным, түсінігіне ортақ болған ислам дінінің рухани құндылықтары да Ахмет Ясауи хикметтері арқылы

енді. «Диуани хикмет» шумақтарында қазақтар осы күнге дейін қадір тұтатын ойшылдың діни және философиялық ұстанымдары нақты айқындалды. Бұл халықтың рухани танымында, өмір талабына айналған діни дәстүрлерде иассауийа ілімдерінің кеңінен қолданылуына алып келді. Тәңірге деген философиялық ұстаным өз деңгейін кеңейтіп, Аллаға деген сеніммен ұштасып, рухани мәртебесін арттырды. Яғни, сопылық ілімдегі «қалб» мәселесі барынша ашық қарастырылып, бір Аллаға мойынұсыну адамзат жүрегіне жазылып қойған сенім ретінде қабылданды.

Сопылық дүниетанымдағы адам мәселесі, еркіндік, өмірдің мәні, ар-ождан, «адамзаттың бәрін сүю» (Абай) сияқты жалпыадамзаттық маңызы бар көптеген мәселелер қай ұлтта болмасын, уақыт пен кеңістікке бағынбайтын, адам баласына ортақ құндылық екендігі ешқандай дау тудырмас басы ашық мәселе. Шәкәрімнің негізгі философиялық трактаты «Үш анық» пен діни этикалық сипаты басым поэзиясында Құдай, әлем және адам тақырыптарымен сипатталатын үштағандық мәселені танудағы ислами кәламның, сопылық пен философияның ойлау жүйелерінің өзара ықпалы байқалады. Оның шығармашылығын барлай отырып, түркілік ислам философиясының өзегін сопылық құрайтынын, ал сопылықтың қазақи мұсылмандық түсініктің өзегін құрайтынын, бұл дүниетанымдық жүйенің қалыптасу ерекшеліктері тәфсир және тауил әдістерін талдау арқылы айқындалатынын аңғаруға болады.

Дегенмен, оның діни ағартушылық жаңашылдығы өзінен бұрын және қатар өмір сүрген қазақтың ұлы ағартушылары Ш. Уәлиханов, Ы. Алтынсарин, А. Құнанбаев сияқты демократиялық үрдіске, өркениетке жетуді насихаттаумен де сипатталады. Шәкәрім де ағартушы ретінде дүмшелікке, догматизм мен буквализмге қарсы болды. Мұндай көзқарасты қазақтың діни ағартушыларының көпшілігінен, мысалы, Ғұмар Қараш пен Мәшhүр Жүсіп Көпеевтен де байқауға болады. Айталық Ғұмар Қараш:

«Мысалы надан сопы бір қара тас,
Халық соры осы күні кесірлі су
Надан шейх тентек сопы екі жолдас

Надан шейх діннің соры, күннің соры
Бір қашпа олардан сен мың кері қаш»,

- деп, 1911 жылы жарық көрген «Өрнек» атты еңбегінде: «Хазреттер (адасқан сопының пірлері) өздері бек дүнияуи ғылымдардан хабарсыз қатты надан болады. Хәтта хәзіреттің түрлері, мүрид жиюларының өзі надандықтарынан келеді. Және бұл жолдағы адамдардың бәрінде хияли аурулық болады, ол хияли ауруларға көп уақыттар ридаят шегу (азап), қараңғы ханақаларда күн кешіру, бегіректе надандық себепті әһіл тасауыфтың хияли керімдеріне ишанып (иланып) жүреді» деп тұжырымдайды.

Ал Мәшһүр Жүсіп болса, алдыңғы қатарлы Батыс Еуропа және орыс мәдениетін мойындай отырып, олардың озың ойларының түп-төркінінің ислам қайнаркөздерімен үндес келетіндігін атап көрсетеді: «Иауропа (Еуропа) жұртының үлгі-өнеге алып, ғылым-білім алып жатқан үлгілері – осылардың сөзі. Біздің мұсылманды қорлықта қалдырып тұрған – Қал ғылымында жүрген, қалғандардың сөзі. Тоқсан ауыз сөздің түймедей түйінін ұстап, күллі Еуропа адамдыққа жетті. Онан біздің мұсылмандардың ғылым-білімге жетілгендері переводтап алып, бізге тәркі-тәржіме қылып түсіндіреді. Молда аттарына қанық болған: Лермонтов, Салтыков, Толстойлар біздің мұсылманнан шыққан, жұрттан озған ала аяқ жүйріктердің сөзінен үлгі-өнеге алып сөйлеген. Оны-сын өздері сөйлеген сөзінен білдіріп кеткен. Мұнан келіп біздің мұсылманның жүйріктері переводтап алып, бізге сөйлеп жатыр. Біздің бұған жылдам түсінетініміз: «Құраннан алған жерін – Құраннан көр!», – деп біліп тұрмыз. Хадис Шарифтен алған жерін Хадис шарифтен көріп, біліп тұрмыз. Қай кітаптан алған болса, сол кітаптардың сөзі біздің қолымызда даяр. Сондықтан сөзге сөзі үйлес келген соң, олардың сөзіне: «Қылша мойным-мұнша!» – дейміз».

Ақылға негізделген иманды құп көретін Шәкәрімнің ұлы ұстазы Абайға құлақ түрсек, отыз сегізінше сөзінде «бұл заманның сопы молдалары хакім атына дұшпан болады», дейді. «Пенделіктің кәмәлаты әулиелікпен болатұғын болса, күллі адам тәркі дүние болып һу деп тариқатқа кірсе, дүние ойран болса керек. Бұлай болғанда малды кім бағады, дұшпанды кім тоқтатады, киімді

кім тоқиды, астықты кім егеді, дүниедегі Алланың пенделері үшін жаратқан қазыналарын кім іздейді? Хәрами, макруһи былай тұрсын, Құдай тағаланың қуатыменен, ижтиһад ақылыңменен тауып, рахатын көрмегіне бола жаратқан, берген ниғметтеріне, онан көрмек хұзурға суық көзбен қарап, ескерусіз тастап кетпек ақылға, әдепке, ынсапқа дұрыс па?» деп көрсетеді. Ал, Шәкәрім болса:

Көнбеймін дінді теріс бұрғаныңа
Сопының бара қойман құрбанына.
Ақиқат сырымды айтсам – Толстойдың,
Мың сопыны алмаймын тырнағына,

деп, «таза ақылмен таппаған діннің шын дін емес жындылық» екендігін алға тартады. Шәкәрім діни құндылықтарды насихаттай отырып, жікке бөлінушіліктен, бүліктен бойды аулақ ұстап, қоғамның адамшылық тұрғыдан тазаруын, иман мен рухани нұрға бөленуін уағыздайды. Бұл тұрғыдан алғанда, Шәкәрімнің діни көзқарастары бүгінгі қазақстандық қоғамда қалыптасқан діни ахуал үшін де өзектілігімен көзге түседі.

Ғұмар Қараштың айтып отырған «тентек сопысынан» өзге жат жерлік «надан шейхтар» бүгінгі жастардың санасын улауда. Әлемдік геосаясаттағы діни фактордың күшеюі, қазақстандық қоғамның дінге қатысты жаһандық үрдістерге ашық болуы діни пиғылдағы экстремизм, терроризм және жалған діндер мәселесін алға тартады.

Атын атап, түсін түстемесек те, жалпы жұртшылыққа белгілі бұл кері ағымдар рухани ізденіс үстіндегі жастардың дүниетанымдық мәдениеті қалыптаспағанын пайдаланып, олардың кез келген жас адамға тән болып келетін рухани ізденістерін, кейде, тіпті, әлеуметтік-материалдық мұқтаждықтарын пайдаланып, студент-жастар шоғырланып орналасқан жерлерде тікелей уағыз арқылы немесе интернет ресурстары арқылы оларды өз қатарына тартып алуда. Нәтижесінде көптеген қазақ баласы халқымыздың ғасырлар бойы ұстанып келген ханафилік дәстүрлі исламнан жеріп, қоғамнан, мемлекеттен, тіпті отбасы мен құрбы-құрдастарынан оқшауланып, мазхабтан тыс,

мақсаты күмәнді жатжерлік ағымдардың қатарын толықтырып, өздері байқамай сыртқы ықпалды күштердің геосаяси ойынының құрбанына айналып кетуде.

Жиырма бірінші ғасырдың басында орын алып отырған бұл үрдістер жиырмасыншы ғасырдың басында да болған тәрізді. Мысалы, халқының қамын жеген Мәшhүр Жүсіп «солдаттықтан қашқан құмыра бөрікті, толағай басты ноғайлардың», «Ферғана заманынан ақ патшаға қарамай, қашты, қуды, бірін-бірі иттей талап жүрген заманның кезінде өз басын өлімнен алып қашқан сартсауанның қуларының», «Мекке... Медине... екі шәріптің адамдарын жамандайтын әпенділердің» қазақ арасына келіп дін үйретпегін былай деп түйіндейді: «Қазақ мақалында бұрынғы әулие өткен атабабалары айтып кеткен: «Қойды шартық бүлдіреді, елді қортық бүлдіреді» – деп. Сол мақалдың хақиқатын, міне, біздер көзімізбен көріп, қолымызбен ұстағандай болып нандық. Қазақ ішіне кім келеді? Онан қашқан, мұнан қашқан, жамандықпен көзін ашқан келеді».

Ислам шектен шыққанды жақтамайды, дінде шектен шығушылық пен немқұрайдылықты сипаттайтын «тафрит» және «ифраттың» екеуі де құпталмайды. Дінді ауырлатпаңдар, жеңілдетіңдер, орта жолды ұстаныңдар, дұрыс бағыт бағыт көпшілік жағында деген мағынада айтылған исламның әз пайғамбарының өсиеттері барша жұртқа белгілі. Шәкәрім қажы Құдайбердіұлы да «Махаббат пен құмарлық» атты өлеңінде былай дейді:

«Сүйтсе де ифрат бар, тафрит бар,
Жарай ма соны айырып реттемей.
Не қылсаң, қыл адамға махаббат деп,
Мейлің сөк, мейлің үйрет, айла ізденбей.
Ол сүюің шын болсын, жалған емес,
Бұлдыр болма өзіңе-өзің сенбей
Дүниеқұмар, залалкес бола қалсаң,
Өлімді ойла келерлік күні ертеңдей».

Жас кезінен бастап музыкамен де, метафизикамен де, этикамен де әуестенген Шәкәрім өз дүниетанымының эволюциясы барысында бойындағы білімін Батыстың зайыр-

лы философиялық білімімен де ұштастыра білді. Соның негізінде дарвиндік жаратылыстануды, пәншіл, затшыл материалистік философияны, жанның бір денеден екінші денеге ауысуы туралы спиритуализм мен психологияны теріске шығарды. Діни танымның жоғары деңгейіне көтерілді. «Келдім қайдан, барам қайда, не етсем пайдам» деген негізгі өмірмәндік мәселелерді қозғайтын ойшыл-ақынның «Үш анық» еңбегі оның отыз жылдық рухани ізденісінің жемісін білдіреді.

Оның бірінші анығы көне грек философтарынан бастап, еуропалық классикалық философияға дейін шешімі бірауыздан табылмаған негізгі субстанциялық мәселе болып келген түпнегізді былай деп тұжырымдайды: «барлықтың түп себебі жаратушының білім, құдірет шеберлігінде өлшеу жоқ. Дәлелдерім: ғылым жолында бұл барлықтың еш нәрсесі өздігінен бар бола алмайды да, қозғала алмайды. Бұған себеп керек. Егер ол себепке де бір себеп керек болып, себептің түбі жоқ болады делінсе, ең түбі себепсіз, бар себеп болмаса болмайды. Сол себепсіз бар болу себеп жаратушы болады. Егер сол себепсіз бар болған атом, нұр сияқтылар делінсе, олар себепсіз бар болған нәрсе емес, дәлелім – оларда қозғалыс бар, қозғалуда, жүрісінің өлшеуі бар. Өлшеулі нәрсе өзі бар болған, егер қозғалыс притяжение, отрицание өзіне тарту, әрі итеру заңымен делінсе, ол қозғалысқа да себеп керек. Ол заңды салушы керек… Сондықтан олардың түп себебі себепсіз бар себеп, түп жаратушы». Шәкәрімнің ойынша жан өлмейді, ол да тән тәрізді өзіне азық қажет етеді. Жан тәннің қожайыны, тән өлсе шіріп басқа түрге ауысады, ал жанның заты ғарыштан. Жанның ажалсыздығы, аса маңыздылығы Шәкәрім көрсеткен екінші – анық. Бұл фәни мен бақилық уақытта да «жанға керек азық Шәкәрімінің ойынша ол – ұждан. Шәкәрім ұжданды үш қасиет құрайды деп санаған. Ол – әділет, мейірім, ынсап. Шәкәрім жан туралы өзінің ізденісінің анығына көз жеткізгеннен кейін жанға екі дүниеге де керек азық ұждан деген байламға келген. Бұл «Үш анықтағы» қорытынды ой. Шәкәрімнің үшінші анығының да шешуі осы – ұждан деген дұрыс». Қазіргі жаңартушылық пен жаһандануға тап келіп отырған еліміз бен халқымыз үшін болашаққа дұрыс бағдар ұстануда өткеннің өсиетінен тәлім алу маңызды. Әсіресе, бүгінгідей плюралистік қоғамда, діндер мен дүниетанымдар, мәдениеттер мен өркениеттер қиюласқан заманда дәстүрлі дін мен

мәдениеттің қазбаланып, оның кей тұстарының қайта бағамдалуы, қараңғы түнде бағдар көрсететін темірқазықтай болған Абай мен Шәкәрімнің діни дүниетанымын қайта пайымдау осы заманның өзекті мәселелерінің бірі.

Қазақтың діни ойшылдары Абай мен Шәкәрімнің, Шәңгерей Бөкеев пен Шәді төренің, Марал ишан мен Науан қазіреттің, Ғұмар Қараш пен Мәшһүр-Жүсіп Көпеевтің көзқарастарына қазақ даласына кең таралған сопылық, қадымшылдықпен қатар, жәдидшілдіктің ықпал еткені сөзсіз. Жәдидшілдік түркі тілі мен әдебиетін дамытуды, зайырлы пәндерді үйретуді, ғылым жетістіктерін пайдалануды, әйелдердің теңдігін қолдайтын ағартушылық қозғалыс болды. Жәдидшілдіктің көрнекті өкілдері қатарына Шағабуддин Маржани, Құсайын Фаизханов, Ысмайыл Гаспаралы, Мұса Бигеев, Ризаетдин Фахретдинов, Мифтахеддин Ақмолда, Мұхаметсәлім Үметбаев, Зайнулла Расулов және т.б. жатқызылады. Бұл қозғалысты Орынбордан шыққан ағайынды Құсайыновтар, Троицкіден шыққан Яушевтер, уфалық С. Нәзіров пен Г. Хакимов сынды кәсіпкерлер қызу қолдады. Орта Азияда Мінуәр қари Әбдірашидханов, Файзулла Қожаев, Махмұдқожа Бехбуди, С. Міржәлелов сияқты жәдидшілдер танымал болды.

Жәдидшілдік қозғалысы мектептер мен медреселерде «усул-и жәдид», оқытудың дыбыстық жаңа әдісін қолданудан басталды. Бұл әдіс ең алғаш рет Уфа губерниясындағы «Ғұсмания» және Орынбор губерниясындағы «Хұсайыния», Қазандағы «Мұхаммадия» медреселерінде қолданылды. 1890 жылдан бастап «Расулия», «Ғалия», Стерлибаштағы медереселерде кәсіби мұғалімдер дайындалып, Башқұрстанда бұл әдіс толығымен бекітілді. Білікті мамандар сондай-ақ Стамбул мен Каирдің реформаланған медреселерінен, Бақшасарай мен Қасымов қалаларындағы педагогикалық курстарды бітіріп келді. Сауат ашу бір жылға дейін қысқарып, оқытудың еуропалық сыныптық-сабақтық стандарттары енгізілді. Орынбор өлкесінде әйелдер мектебі ашылды.

1913 жылы бүкіл Түркістан өлкесінде жәдидшілдік бағыттағы 92 мектеп-медреселер қызмет етті. Қазақстанда атап айтқанда, Верныйда Ғабдулуәлиевтер, Ақсуда «Мамания», Қапалда «Якобия», Зайсанда «Қазақия» және «Ғизатия», Қарғалыда «Әмирия» және тағы басқа медреселер ашылды. Бұл оқу орындарының шәкірт-

тері жылдан-жылға көбейіп отырған. Қарғалыдағы «Әмирия» медресесінде 1912 жылы 150-ден артық бала дәріс алды [1, 311-б.].

«Мамания» медресесі 1899 жылы Ақсуда бой көтерді. Бұл медресенің ашылуына сол өңірдің зиялысы Маман Қалқабайұлы мен оның балалары мұрындық болды. Бастапқы кезде медреседегі оқу араб жазуы негізінде діни бағытта ғана оқытылды. Ал 1904 жылдан бастап Сейітбаттал мен Есенғұл Тұрысбековтер медресені жаңа әдісті оқу орны ретінде қайта құрып, қажетті мектеп жабдықтарымен қамтамасыз етіп отырған. «Мамания» медресесі заңды түрде 1912 жылы ғана тіркелген.

«Мамания» медресесінде Каир университетінің түлегі Ғабдолғазиз Мұсағалиев, Стамбұлдағы Дін оқуын бітіріп келген Файзырахман Жаһангеров, Уфадағы «Ғалия» медресесінің түлектері М. және Ф. Есенгелдиндер, ұстаз Мұстақым Малдыбаев, әнші Майра Уәлиқызы, қазақ зиялыларының бірі Барлыбек Сырттанов ұстаздық еткен. Медреседегі дәріс барысы «Ғалия» медресесінің оқу бағдарламасы негізінде жүргізілген. Оқу жоспары бойынша 1-ші және 5 сынып (класс) аралығында қазақ тілі, есеп, иман шарт, құран, орыс тілі, пайғамбарлар тарихы, жағырапия, зоология, ислам діні тарихы, татар тарихы және хадис сабақтары оқытылды. «Мамания» медресесін оқып шыққандар кейіннен Уфа, Орынбор сияқты ірі қалаларда оқуларын жалғастырған [2, 302-б.].

1913-1914 жылдары медреседе оқыған қазақ жастары «Садақ» атты қолжазба журнал шығарған. Журналға шәкірттердің роман, әңгіме, ертегі, өлеңдері, ескі билердің сөздері мен ішкі, сыртқы хабарлар, түрлі мақал-мәтелдер мен жұмбақтар басылып отырды. Медресе шәкірттері «Айқап» журналы мен «Қазақ» газетіне де түрлі тақырыптарда мақалаларын, хабарламаларын жариялаған. 1906-1916 жылдар аралығында «Ғалия» медресесінен ғалым Т. Кәкішев көрсеткендей, жалпы 950 адам білім алып шыққан [3, 61-62 бб.].

1913 жылы «Ғалия» медресесінде қазақтың елу шамалы талапкерлері оқыған. Бұлардың арасында онбір жасар балалар да болды. «Айқап» журналына жарияланған Зәкір Ғайсиннің «Медресе Ғалияда қазақ шәкірттері» атты мақаласында: «Русиядағы мұсылман медреселерінен ең бірінші болған медресе «Ғалияда» қазақ оқушыларының жылдан-жылға көбеюі иншалла халқымыздың ғылым нұрыменен нұрланып, рухтың көтерілуіне

себеп болар деп шын көңілімізден қуанамыз. Бұл шәкірттердің ішінде байларымыздың арқасында оқып жүрген бірлі-жарымды шәкірттер де бар. Мысалы, Қапалдағы Мамановтар үш шәкіртті, Семейдегі Яхи қажы бір шәкірт оқытып жатыр. Басқа жерлерден де осындай аздап оқушыларға жәрдем еткен мырзалар естіледі. Міне, бұлар қазақ халқының бұрынғы қалпынан әжептәуір өзгергенін көрсетеді», – деп келтірілді [4, 98-б.].

1916 жылы медреседе Торғай облысынан Сұлтан Шоқаев, Ғұмырғали Наизин, Досғали Есентаев, Әлмұхамед Жүндібаев оқыған [5]. Бұл медреседен қазақтың алдыңғы қатарлы зиялылары Ж. Тілепбергенов, М. Жұмабаев, Б. Майлин, Т. Жомартбаев, Б. Серкебаев, барлығы 50-ден астам азаматтар білім алған. «Ғалия» медресесінде оқыған қазақ шәкірттері жиі-жиі бас қосып, мұқтаж шәкірттерге көмек көрсету, ағарту мәселелері жөнінде ақылдасып отырды.

Осылайша, жәдидшілдер қозғалысының маңызды ерекшелігі – олар ислам дінінің ақидалық мәселелерінен гөрі, оның мәдени ағартушылық қырына баса назар аударуымен сипатталады. Дегенмен, жәдид ойшылдары аталмыш салаларда модернистік мәселелерді көтергенімен, сенім негіздерінде ханафилік-матуридилік танымның қағидаларынан ауытқымайтынын байқатады. Себебі рай мектебіне сүйенетін «ханафийа-матуридийада» демократиялық қоғамдағы ой-сананың моральды және толерантты ұстанымдарын қалыптастыратын мүмкіндік бар екенін ескерген. Жалпы сонау ерте орта ғасырларда қазақ даласына енген ислам дінінің осы бағыты кейінгі қазақ ойшылдарының көзқарастарында мұқият сақталғаны діни ілімдердегі идеялық сабақтастықтан айқын аңғарылады.

Әдебиеттер:

1. Айқап журналы. 1912. №14.

2. Смағұлова С. Қазақстандағы мұсылмандық оқу орындары мен ағартушылық қоғамдар (XIX ғ. аяғы мен XX ғ. басы) / http://turkacadem.kz/kz/vp.php?idd=167

3. Кәкішев Т. Садақ. Эссе. Алматы, 1986.

4. Айқап. 1913. № 4-5.

5. ҚР ОММ. 25-қ., 1-т., 423-іс. 57-п.

Амребаев Айдар Молдашович,
главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, кандидат философских наук;

Амребаева Жылдыз Токоновна
старший преподаватель кафедры философии КазНУ им. Аль-Фараби

ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА ВОСТОЧНОГО РЕНЕССАНСА: КОМПАРАТИВИСТСКИЙ АНАЛИЗ НАСЛЕДИЯ АЛЬ-ФАРАБИ И БАЛАСАГУНИ

1. Абу Наср Аль-Фараби (870-950 гг.) и Ж.Баласагуни (1016-1084) представляют собой выдающиеся явления единого цивилизационного ареала Центральной Евразии IX-X вв. справедливо, и вместе с тем, «отважно и рискованно» названный Адамом Мецом эпохой Мусульманского Ренессанса [1, с. 8-12]. Справедливо, потому что ислам был идеологией военно – теократического государства Арабский Халифат, границы которого с 632 г. необычайно быстро расширились и в направлении Центральной Азии в результате победоносного шествия арабов, завоевавших прежде обширные территории на Ближнем и Среднем Востоке, Закавказье, Индии, Северной Африки и Испании. Фактически, на тот момент возникла уникальная глобальная наднациональная общность, – Дар аль-исла́м (араб. دار الإسلام – территория ислама) с едиными мусульманскими правовыми установлениями, образом жизни и социальными коммуникациями. Последнее оказалось важным условием для формирования универсалистской по своему духу и эффективной по своему значению философии арабо-мусульманского средневековья. Интересной в этой связи является реконструкция включения в этот процесс созидания такой универсалистской философии различных выдающихся в своем роде этнокультурных элементов, к которым, безусловно, можно отнести тюркский фактор, который оказал весомое и всестороннее влияние на успех мусульманской Ойкумены. Таковы примеры творчества Аль-Фараби и Баласагуни, которых связывает не только общая эпоха духовного расцвета, но и преемственность идей. Философский язык этих двух мыслителей является ярким тому свидетельством.

Таким образом, в процесс обеспечения военных и политических успехов арабов в созидание и продвижения нового мусульманского миропорядка включилось множество разных народов, разделявших учение Пророка Мухаммеда. Вместе с исламом получил распространение арабский язык, принявший на себя роль языка религии, государственного управления, образования, науки и философии. Просвещенная правящая элита Аббасидского Халифата (750–1258), поначалу проявила горячий интерес к философии, финансировала мощное переводческое движение, стимулировала бурное развитие естественных и гуманитарных наук, и поэтому устойчиво ассоциируется с «золотым временем» расцвета арабо-мусульманской культуры [2, 191–201].

Несмотря на то, что духовным стержнем всех этих изменений была вера, в данной статье мы обращаем внимание на намеренный перенос акцента с понятия «Мусульманский» Ренессанс на термин «Восточный» Ренессанс. Имея ввиду под Ренессансом, (с фр. Renaissance возрождение) – метафору культурного расцвета того или иного народа; возрождения, воплощения, и осознания пика творческой духовной напряженности, пройденного этносами на определенном отрезке исторического пути; системного культурного развития во всех сферах общественного развития.

Особенностью этого времени было высочайшее напряжение человеческого духа и универсалистские устремления целой плеяды ученых, разрабатывавших разнообразные области «науки наук» – фальсафы, среди которых одной из наиболее важных в контексте диалога разнообразных культур и народов в рамках этого полиязычного и многокультурного пространства явилась проблема языка. Культурный подъем Восточного Ренессанса выразился в повышенном внимании к античной и письменной культуре, разработке нового типа книжного письма, в создании Бейт аль-Хикма («Дома Мудрости») в Багдаде и поддержке системы школ – медресе и библиотек в различных частях халифата, в активном развитии науки, искусства, архитектуры и, естественно, переводческом деле, а в философском плане, заинтересованном и глубоком комментировании, позволявшем создавать новое знание.

Данная статья посвящена философии языка, которая оформится в европейской философской традиции значительно позднее, уже в новоевропейское время. Можно сказать, что и аль- Фараби, и Ба-

ласагуни каждый в свое время внес свой вклад, и свой «*лингвистический поворот*» в средневековый Восточный Ренессанс. И Аль-Фараби, и Ж. Баласагуни полагали, наряду с вопросами онтологии, гносеологии и аксиологии, в чем очевидны и уже исследованы их достижения, обратили внимание на язык заложенных в их трактатах смыслов [3, 81-93; 4, 83-98]. На самом деле глубинное содержание философских идей, раскрывается посредством не менее яркого и полисемантического значения вводимых ими философских терминов. Их «дом бытия» все еще таит в себе много загадочного и нереконструированного, поэтому мы обратились к сравнительному анализу их философского тезауруса, полагая через существующие созвучия и смысловые параллели продемонстрировать общность и уникальность их не только как «философских братьев», но и собратьев по крови, по культурному происхождению из тюркоязычного смыслового пространства.

Младший современник Ж. Баласагуни – Махмуд Кашгари, автор выдающегося двуязычного “Словаря тюркских языков” (с объяснениями на арабском языке, который составлялся и редактировался с 1072 по 1083), включил в свой словарь лексику с указанием её племенной принадлежности, сведений о расселении тюркских племён, об их истории, этнографии, поэзии и фольклоре, о классификации тюркских языков, сведений по тюркской исторической фонетике и грамматике, самой старой тюркской карты мира. В его словаре были рассмотрены вопросы взаимодействия (контактов) между языками тюркскими, иранскими и арабским. Махмуд Кашгари осознавал разносистемность тюркских языков и арабского и настаивал на признании равноправия тюркских языков с арабским [5]. Таким образом, он сумел не только собрать многочисленные образцы наречий тюркских племен, но и исследовал их общие онтологические корни и витиеватые философские смыслы, заложенные в них.

Фактически на этой общей семантической основе взошли таланты аль-Фараби и Баласагуни. И если аль-Фараби впоследствии овладев множеством других языков Халифата, и, прежде всего, арабским, проявил себя выдающимся синтезатором (гармонизатором) и комментатором разнообразных «осколков», рассыпанных там подобно жемчугу, мыслей, представлявших разные культурно-цивилизационные традиции и духовные перспективы, то Баласагуни творил в мусульманизированной тюркской среде на уже

систематизированном, переработанном и усвоенном в эпоху развитой фальсафы, духовном материале, который, как известно, фундаментальным образом реконструировал Аль-Фараби, названный Вторым Учителем или Аристотелем Востока. Таким образом, наш первый тезис заключается в том, что Аль-Фараби и Баласагуни представляют собой уникальное явление тюркской культуры, имеющей единые корни, и потому их следует рассматривать как представителей одного философского потока Восточного Ренессанса, как культуры возрожденческого типа. И возрождается в нем, безусловно, непокорный тюркский дух, чье «слово пасется оленем нагорным», но миссия обоих мыслителей заключается в том, чтобы сделать речь тюрков «покорной», то есть соответствующей канонам развитого рационализированного философского языка. Знание множества иностранных языков и непосредственное диалогирование Аль-Фараби с иными культурно-языковыми пространствами в которых философия уже «осела», например, в древнегреческом платоно-аристотелевском диалоге, сирийской, иудейской и византийской духовных традициях, не говоря уже о логически стройном персидском языке, на котором в Халифате писались нормы мусульманского права… Мы выдвигаем гипотезу о том, что тюркская культура и язык явились метаязыком философского творчества Абу Насра аль-Фараби и Жусипа Баласагуни.

2. Итак, оба мыслителя были на разных исторических этапах и по-своему активно вовлечены в становление Восточного Ренессанса, соответственно, потребностям и возможностям своей культурной среды. Каждый из мыслителей получил очень хорошее, энциклопедическое образование, и продолжил сложившуюся к своему времени и месту, и на свой манер, глубоко синтезируя разум и веру традицию античного философствования – этический рационализм, с одной стороны; и позднеантичную неоплатоническую традицию, с другой.

Абу Наср Аль-Фараби уезжает из родных тюркских пенатов, путешествует по культурным центрам, и успешно осваивается в столичном центре Арабского Халифата, где представители амбициозной просвещенной династии Аббасидов, соперничая с блистательной Византийской империей, сознательно финансируют мощное переводческое движение, и всесторонне поддерживают развитие наук во славу Бога. Энциклопедическое наследие Аль-Фараби колеблется от 80 до 130 – больших и малых, от многотом-

ных до 2-3 страниц, трудов, переводов и комментариев, написанных на арабском и персидском языках, часть из которого вероятно не дошла до нас. Сам он о себе говорил: «Мне пришлось изучать многие языки, я знаю их больше 70-ти».

Ж. Баласагуни написал только один труд, писал он его около года и преподнес его, как это было принято, «текущему» повелителю Табгач Богра Кара хану, за что получил должность улуг хасс-хаджиба. Ж. Баласагуни, как мы знаем, был знатного рода и тоже получил очень хорошее образование. Возможно, и, не уезжая далеко, на периферии Арабского Халифата в тюркском, мусульманском государстве Кара (илек) богра – ханов, которые ко времени его жизни, уже завоевали культурные центры Саманидов: Бухару и Самарканд. Это время, называют «временем тюрок в Арабском халифате», когда тюрки достигли небывалого военного и политического подъема. Фактически, в их руках находились бразды правления на значительной территории в Азии, в Северной Африке и Европе. Соответственно, и тюркский язык получает такое широкое распространение, что он в состоянии конкурировать с языком священного Корана – арабским, и языком администрирования и поэзии – персидским. Мы знаем, как погибла Отрарская библиотека, и можем только догадываться какие гуманитарные потери принесло монгольское нашествие. Но, Баласагуни сделал титаническую работу и написал один – единственный, совершенный по форме, глубокий по своему философскому содержанию и обширный по объему (13290 стихотворных строк!) поэтический трактат, впервые, на тюркском литературном придворном языке, «хаканском наречии», как его назвал Махмуд Кашгари.

В арсенале Аль-Фараби были и труды собственно Аристотеля и др. древнегреческих ученых, и труды неоплатоников Порфирия («Исагогика») и Плотина («Теология Аристотеля»), с их развитыми космологическими представлениями о Едином, божественном интеллекте и его эманации. Это то общее, что объединяет, не только Фараби и Баласагуни, но характерно для всего средневекового (и европейского, и восточного) способа философствования сопряженность с религиозной идеологией, основанной на принципах теоцентризма, монотеизма, ревеляционизма, провиденционализма. И эти черты были по существу чужды античному религиозно–мифологическому мировоззрению. Характерными чертами средневекового мышления вообще и философского, в частности, были и

дидактизм, и ретроспективность, и традиционализм, т.е. обращенность в прошлое, и связанное с этим иконографичность истины и разные уровни герменевтического истолкования божественного дара – слова, истины, т.е. средневековой философии изначально присуща и филологичность [6, с. 4 -10].

Для нас важно прояснить разность задач ученого-аскета и придворного поэта-адиба с различением эзотерического и экзотерического способа философствования [7, 181-196], соответственно, стиля, результатов, и роли в общественном развитии. Иначе говоря, Аль-Фараби часть своих трудов писал на абстрактно-теоретическом уровне для узкого круга экспертов. А задача Баласагуни была писать ярко, понятно, завлекающе для того, чтобы «потребитель княжьих зерцал» практически использовал жемчужины знания, образования и претворил их в социальное действие.

Еще один момент важно иметь в ввиду, до, и особенно в течение десятого и одиннадцатого веков, в Арабо-мусульманском мире много усилий было потрачено на определение того, какие науки составляют надлежащий «образовательный круг» ученого и как эти науки связаны друг с другом. Тогда же ученые проводили параллельное различие между иностранными науками и исламскими науками. Философия (falsafa) была выдающейся наукой первого порядка, а теология и юриспруденция – второго. Именно, в рамках этой парадигмы, можно корректно оценивать вклад Аль-Фараби и Баласагуни. С той лишь разницей, что стиль Аль-Фараби, это стиль философа – систематизатора, скрупулёзно, системно прописывающего идеи и свои комментарии на арабском языке. А стиль Баласагуни, – поэтическое философствование на тюркском языке, суфийское месневи, диалоги, где главные герои олицетворённые аллегории неоплатонической темы восхождения души и неоплатонической структуры космоса, аллегоризируют стадии эманации из их возвращения к Единому/ Аллаху.

3. В трактате «Слово о классификации наук» Абу Наср Аль-Фараби систематизировал и кодифицировал все отрасли научного знания своей эпохи, определил предметы, задачи и цели их исследования и при этом самой первой отраслью науки он считает учение о языке. По его убеждению, без знания языка немыслимо ни появление, ни движение, ни развитие других наук, поскольку каждая мысль, рожденная в сознании человека, выводится наружу посредством человеческой речи, облекаясь в словесные формы.

Знание рассматривается в своей связи с языком, грамматикой и риторикой, как широкий термин для обозначения предмета, который образованному человеку следует изучать в первую очередь, а именно для обозначения путей и средств правильного и эффективного лингвистического выражения. Овладение ими есть первый и последний шаг в программе адиба.

Проблему происхождения языка в «Книге букв» (Китаб аль-хуруф) Аль-Фараби Фараби решает так же, как и Аристотель: «установители имен», договариваясь между собой, вводят в обиход слова, обозначающие те или иные вещи. Впоследствии этими словами-именами пользуются все остальные люди.

Баласагуни же, хотя сам дает своим героям имена, и сам вводит письменные обозначения, символы, буквально вводя новые термины с арабского и персидского языков в тюркский, тем не менее склоняется к мнению, что единый первоначальный язык человечества, обязан своим возникновением не общественной договоренности, а божественному учению, благодати. «Творец человека меж тварей отметил, и стал он и знаньем и разумом светел. Его отличил он умом он и словом, дал облик и сделал в деяньях толковым» [8, с. 77].

И действительно эта проблема не совсем однозначна. Т.В. Черниговская в своих докладах о связи языка, генов и мозга, неоднократно говорит о коде, о ключе, который нам не подобрать к языку дельфинов и других животных сообществ. Нам это не дано, но «дано наследовать слово, [человек] стократ богат от наследства такого». Колоссальный скачок, сделанный человеческим мозгом в процессе эволюции, конечно выглядит и по сей день таинственно и загадочно.

Таким образом, проблему происхождения языка и его лексики Аль-Фараби и Баласагуни рассматривают с двух сторон: во-первых, когда речь идет о естественном языке, когда шло становление человеческого языка и функциональные возможности определялись субъективностью и произвольностью человеческих действий. Так, например, Баласагуни ставит себе задачу ««откуда путь слова лежит и куда, ответить на это пришла череда». И с другой стороны – каждый из них внес свою колоссальную лепту в формирование искусственного, книжного языка, когда язык в своем развитии достигает высокого уровня концептуализации, и научные понятия обретают свои словесные формы в виде специализированной лексики, и здесь усматривается особая роль «установителей имен», которые и формируют язык и его лексику.

К «установителям имен» относятся, как правило, люди, сведущие в каком-либо искусстве или в какой-либо отрасли познавательной деятельности. Это люди образованные, и они, следуя своей собственной заинтересованности и проявляя личную инициативу и лингвистическое чутье, имеют возможность вводить в то или иное познавательное искусство такие слова, которые впоследствии становятся для всех профессиональными терминами.

К таким «установителям имен» можно отнести первых переводчиков на арабский язык философских сочинений древних греков, которые на первых порах испытывали чрезвычайные трудности в деле адекватного перевода философских понятий и соответствующих им терминов. Каждое возникающее искусство формирует свою специальную лексику. Например, люди, представляющие искусства риторики, поэтики и софистики часто пользовались синонимами, омонимами, амфиболиями, метафорами и переносными именами.

В «Книге букв» Аль-Фараби рассматривает, каким образом возникают слова, обозначающие каноны религии. И здесь он усматривает наличие «установителя имен», то есть при выборе специальный религиозной лексики обязательно существует реальный человек, «вводящий эту религию» и определяющий в своем языке названия религиозным идеям.

Первые слова появляются не столько из потребности давать названия вещам, сколько из потребности соотносить вещи с коллективом людей. Для того, чтобы договариваться, необходимо было иметь коммуникативную систему. И в этой системе коммуникации человек сначала использует в качестве знака мимику и жестикуляцию, затем он прибегает к голосу, после чего использует различные голосовые звуки, составляющие фонетический фон слов и речений.

Таким образом первая языковая коммуникация проявляется тогда, когда у людей появляется потребность сказать что-то друг другу. Уже в обыденных звуках содержится информационная ценность. Если адресат отвечает информатору, то здесь видится действительный акт передачи информации и двусторонней их связи, а поэтому звук, можно сказать, приобретает видимую самостоятельность и знаковость.

Знаковостью может обладать только человеческий голос, ведь звуки могут издавать и животные, но «звуки и тоны, издаваемые животными, – как утверждает Аль-Фараби, совершенно отличают-

ся от тех, с помощью которых человек составляет слова, выражая свои мысли». Знаковость связывается со словом, которое является фиксированной, постоянной речью, обеспечивающей логическую ценность высказываний. Только через слово язык становится языком и средством коммуникации.

Наряду с человеческим голосом определенной знаковостью наделяется и письмо как графическое изображение звуков речи. Оно содержит и сохраняет информацию, выполняя тем самым важную коммуникативную функцию. Появление письма связывается Аль-Фараби и Баласагуни с потребностью людей сохранить и передать следующим поколениям полученные знания, поскольку устная передача считалась им более чем несовершенной и неэффективной: что-то забывалось во времени, что-то искажалось, что-то трудно было запомнить. И это «принудило людей к мысли облегчить для себя это занятие, так возникает письмо». Таким образом Аль-Фараби, видел причину появления письма в сознательном творчестве людей, желающих зафиксировать человеческий опыт и обеспечить передачу этого опыта другим поколениям и другим народам.

Баласагуни относиться именно к этому типу ученых-поэтов, который сознательно применил арабскую графику к тюркскому языку, и как он сам пишет выпестовал, вырастил «сад», создал «родник», ценность которого может понять только просвещенный, грамотный читатель.

«Умом постигают премудрость письмен,
а чтением книг станешь пуще умен.
Кто пишет, читает, внимает словам,
тот знание и разум растит в себе сам».
«Что скопишь, сберешь – все уйдет незаметно.
А слава письмен неизбывна, всесветна!»

Проблему обозначения идеи и понятия словом можно отнести и к науке логики, и в этом случае перед Аль-Фараби встает вопрос о соотношении логики и грамматики и их взаимной обусловленности.

Язык рассматривается Аль-Фараби как знаковая система. Языковой знак – это обозначение чувственно воспринимаемой вещи, с одной стороны, и мыслительного содержания – с другой. Следовательно, языковой знак есть выражение мыслительной идеи. Язык должен правильно выражать мыслительную идею, и Аль-Фараби подчеркивает важность этого явления. Он говорит, что в словах тре-

буется установить такой порядок, «чтобы мыслительные идеи, выраженные словами, были схожими с теми идеями», которые возникают, иначе могут стать превращенными, ложными словами-знаки.

Слову, таким образом, принадлежит огромная роль в познавательной деятельности человека. Человеку по природе своей свойственно «говорить словами, указывать словами и обучать словами». С помощью словесного мышления человек получает возможность познавать предметы и явления гораздо глубже, чем посредством чувственного опыта.

Под «словом» может подразумеваться не только идея или понятие, но и термин. Весь лексический материал Аль-Фараби, имеющий отношение к предмету философии, восходит к истокам греческой философии, и отражает те же понятия и смысловое содержание, что и философская терминология древних греков. При этом следует отметить, что философские термины сочинений Аль-Фараби представляют собой слова арабского происхождения, поскольку сам философ был всегда категорически против любых иноязычных заимствований, и очень много работал над развитием арабского языка.

Для этой статьи важно отметить вклад Аль-Фараби, именно, в философию искусства и языка. Аль-Фараби уделил огромное внимание и аристотелевской поэтике, им было написано 8 трактатов о поэтике: «Трактат о канонах искусства поэзии», «Об [искусстве] поэзии», «Поэтика и поэтические рассуждения», «Место поэтики в системе наук», «Виды поэтических произведений», «Категории как объекты поэтики», «Силлогизмы и поэзия», «Риторика».

В «Трактате о канонах искусства поэзии» Аль-Фараби волновал вопрос: кто такой поэт? Достаточно ли обладать стихотворным даром, чтобы стать поэтом? Можно ли изменить мир средствами художественного слова? Нужна ли поэзия людям? Ответ, конечно, – да. Ведь, поэт доносит людям божественную истину бытия в символической форме.

Проблема развития тюркского языка глубоко волновала и побуждала к действию и Ж. Баласагуни. Для него это была комплексная задача: лингвистическая поиск адекватного письменного обозначения слов; фольклорная – сбор тюркских пословиц, поговорок, афоризмов – оформление их в виде бейтов, рубайи; поэтическая - поиск лучших художественных, выразительных средств выраже-

ния идей, концептов для тюркского мира; политическая – воспитание тюркской элиты, действенной и патриотичной; эстетическая и этическая – побуждающая чувствовать и мыслить прекрасно и добродетельно.

Своими фундаментальными исследованиями проблемы происхождения языка, вопросов соотношения логики и грамматики, проблем отражения философских понятий в специальной лексике, возникновения и функционирования терминов и терминологии в арабоязычный философии Аль-Фараби внес свою лепту в развитие современного языкознания и философии языка.

С нашей точки зрения, философия языка Абу Насра Аль-Фараби и Жусипа Баласагуни представляют собой не только фундаментальную область «фальсафа», к которой они имели «пристрастие», но также и «связующая нить» с родной культурой, ментальной конструкцией, через которую можно выявить уникальное содержание и проявление их мыслей. В связи с этим полагаем, что изучение философского наследия, и того, и другого, прежде всего следует начинать с изучения их философского тезауруса, который позволит овладеть необходимым инструментарием реконструкции.

Литература:

1. Мец А. Мусульманский Ренессанс. М. Главная редакция восточной литературы. 1973. 473с.

2. Арабская средневековая культура и литература. Сборник статей зарубежных ученых. М., 1978. С. 191–201.

3. Бурабаева М.С. О роли языка как средства познания. В кн. Бурабаев М.С., Кенисарин А.М., Курмангалиева Г.К. Проблемы бытия и познания в философии аль-Фараби -Алма-ата: Наука, 1988. - 224с.

4. Таджикова К.Х. Философия языка. В кн. Мутанов Г.М., Таджикова К.Х. Хасанов М.Ш., Нурышева Г.Ж. и др.. Алматы: Қазақ университеті, 2014.-223с.

5. И.П. Сусов. История языкознания — Тверь, 1999 г. https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Sysov_Jazukoznzn/_02.php

6. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. М.: Мысль, 1979. - 417с.

7. Кенесарин А.М. Проблемы исследования эзотерического и экзотерического знания в учении аль-Фараби. В кн. Бурабаев М.С., Кенисарин А.М., Курмангалиева Г.К. Проблемы бытия и познания в философии аль-Фараби -Алма-ата: Наука, 1988. - 224с.

8. Баласагуни Ю. Благодатное знание. Л. – 1990, 560 с.

Булекбаев Сагади Байузакович,
главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, профессор;

Симтиков Жомарт Кудайбергенович,
доктор политических наук, профессор

ВЕЛИКИЕ ТЮРКИ ВОСТОЧНОГО РЕНЕССАНСА КАК ПРЕДШЕСТВЕННИКИ МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ

На самом деле мировое сообщество не отрицает, даже общепризнанным является тот факт, что ученые средневекового Востока достигли больших высот в развитии науки и культуры. Не случайно, наоборот закономерно, что этот период в истории Халифата носит исторические название «эпоха Восточного Ренессанса». Одним из первых внес этот термин в научный оборот известный швейцарский ученый Адам Мец. Так же, выдающийся ученый-востоковед, академик Н. И. Конрад подчеркивал эпоху расцвета исламской культуры, «Восточный Ренессанс», – предшественником Западного Ренессанса [1]. Восточный Ренессанс характерен для обширного индо-иранского и Центрально-Азиатского мира IX-XII вв. В это время происходила качественном масштабе революция умов человечества. Она привела к небывалому расцвету философскую мысль, культуру, литературу, гуманитарные и естественные науки, особенно медицину Востока. Это культурное явление охватывает огромную территорию от Пиренеев до Индии, от Египта и Аравийского полуострова до гор Тянь-Шаня и прилегающих к нему Великой степей. Отмечая это этот феномен в развитии мировой культуры, будет уместно заметить, что до сих пор ученые европоцентристского толка, придерживаются такого мнения, что отсчет мировой культуры и цивилизации следует вести с античной и ранне-европейской поры, что в этого времени был задан основной тон всему ходу развития мировой культуры и цивилизации. Что касается эпохи средневековья, то они оценивают этот период, как эпоху застоя культурной и духовной жизни человечества, рассматривая под понятием носителя и творца мировой культуры и

цивилизации в основном Европу. На этом основании они пишут и делает не совсем верный вывод, что в эти века мировая культура не имела своего развития. Но, они совершенно правы в одном, действительно, в Европе в этот период царил застой и «религиозное мракобесие», как говорил один великий классик марксизма. Действительно, Европа в эту эпоху серьезного вклада в развитие науки и культуры не привнесла. Но, на сегодняшний день односторонность и необъективность подобного подхода совершенно очевидна. Все прекрасно понимают, что мир не исчерпывается только Западом. Есть и другие альтернативные великие культуры – Востока, Арабского Востока, Великой степи Евразии, наконец, культуры Африки и Америки. Вопрос лишь в том, что о них мало знают, их недооценивают в основном из-за политизированных мифов и стереотипов европоцентризма.

В реальности перерыва в развитии мировой культуры не было. Застой европейской мысли полновесно восполнился блестящими достижениями арабо-мусульманской культуры. Несмотря на то, что ее условно называют «арабской» или «мусульманской», на самом деле она явилась результатом синтеза культур многих народов, в том числе народов Казахстана и Средней Азии.

Известный казахстанский философ А.Х. Касымжанов отмечает, что «Культура народов Халифата XI-X вв. Была несравненно выше европейской культуры того времени. Величайшей исторической заслугой этих народов является дальнейшее развитие античных традиций, особенно в области естественных науки философии, продолжения собственных традиций в искусстве и эстетическом освоении действительности» [2]. Так же в этот время «повсеместно наблюдался подъем производительных сил, происходил интенсивный по масштабам того времени процесс урбанизации, сопровождавшийся расцветом науки, искусства и культуры» [3].

В начале IX века территория Центральной Азии находились под влиянием арабского халифата, которым в то время правил, халиф аль-Мамун. В это время в Средней Азии, произошли антиарабские выступлении. И аль-Мамун для того, чтобы усмирить восставших, временно переносит свою ставку в г. Мерв, где живет в течение пяти лет, с 815 года по 820 года. После усмирения волне-

ния, как свидетельствуют исторические документы, он собирает из всех регионов Средней Азии и юга Казахстана, около 500 выдающихся ученых, музыкантов и литераторов и увозит с собой в Багдад, а заодно он увозить и большую библиотеку. Отметим, что второй раз подобное событие зафиксировано в середине XI в. Тогда визирь халифа Низам аль-Мульк вывез из Средней Азии около 200 ученых в Багдад. Таким образом, только за полтора века из регионов средневековой Центральной Азии было вывезено, только согласно документальным источникам, около 700 ученых.

Соответственно, нередко халифы были просвещенными людьми того времени. В частности, таким был представитель династии Аббасидов аль-Мамун. Традиционно сложившиеся развития и обычаи меценатства в мусульманском Востоке, которые в значительной мере способствовали развитию культуры, науки и литературы. Некоторые исследователи отмечают, что в Багдаде, при дворе аль-Мамуна, жили и творили не только ученые арабского происхождения, но и выходцы из Центральной Азии, значит тюрки. Более того, именно они составили основной костяк «Дома мудрости». В их числе были такие известные ученые, как Мухаммед Хорезми, Ахмед Фергани, Сагани Астурлаби, Джаухари, Хасибал Мервази, Абдималик ал-Мерверруди и многие др. [4]. Именно эти ученые эпохи Восточного Ренессанса составили гордость мировой науки и сыграли самую выдающуюся роль в расцвете исламской культуры.

На сегодняшний день никто не спорить о том, что и тогда в Отраре была огромная библиотека. По числу и разнообразию книг она занимала второе место в мире, после Александрийской [5].

В связи с этим, мы будем останавливаться некоторым из предшественников Западного Ренессанса задававший основной тон всему ходу развития мировой культуры и цивилизации.

Среди выдающихся мыслителей Восточного Ренессанса наиболее ранним и самым знаменитым является Абу Наср Мухаммед Ибн Мухаммед ибн Узлаг ибн Тархан аль-Фараби ат-Турки – гениальный ученый, энциклопедист, основоположник и ярчайшая звезда исламской философии, выдающийся представитель мусульманской и мировой философии. Отмечая его особое место

в пантеоне самых блестящих философов мусульман, известный восточный ученый Ибн Хаукаль писал: «Никто из них не дорос до его уровня. Даже Абу Али ибн Сина (980-1037 гг.) в своих трудах использовал его достижения и достиг благодаря им высот в науке. На Востоке он известен как «Муаллим ассана» – «Второй учитель». «Первый» жил более тысячи лет назад и звали его Аристотель».

Круг интересов этой уникальной личности охватывал практически почти все известные сферы науки и культуры, распространенные в то время. Это: астрономия, логика, теория музыки и математика, социология и этика, медицина и психология, философия и право, искусство и литература, поэзия и музыка. Отмечая энциклопедичность и большой вклад в мировую науку и культуру, нашего соотечественника, известный русский востоковед Е.Э. Бертельс писал: «Аль-Фараби является автором величайших творений. Наследие аль-Фараби безгранично и разнообразно. Он внес вклад практически во все сферы науки того времени: этику, политику, психологию, естествознание, музыку!...Аль-Фараби был замечательным математиком, вместе с тем он в совершенстве освоил все азы теоретической медицины. Он написал огромное количество работ по теории музыки. Был широко известен как композитор, является создателем нового музыкального инструмента» [6]. В каждую из указанных областей, аль-Фараби, по общему признанию, внес огромный вклад. В данной статье мы не ставим задачу показать все достижения этой личности. Отметим лишь те, которые оказали огромное влияние на дальнейшее развитие общечеловеческой науки и культуры. Первое: аль-Фараби был не просто великим ученым, а гениальным реформатором науки. Он систематизировал все основные знания своего времени. Это нашло отражение в его трактате «Слово о классификации наук», в котором аль-Фараби в строгом порядке перечислил все науки того времени, определив предмет исследования каждой. Великий ученый разделил науку на 5 видов, выделив науку о языке, логику, математические науки, физику и метафизику, гражданскую науку и юриспруденцию [7].

Неоценимым вкладом ученого следует считать то, что он сблизил и синтезировал в своих трудах лучшие достижения арабской,

персидской, греческой, индийской, тюркской культур. За всю жизнь Абу Наср аль-Фараби написал около 150 трактатов. Особо значимыми и известными в этом ряду являются такие работы, как «Энциклопедия наук», «О происхождении наук», «Большая книга музыки», «Слово о классификации наук», «Геммы премудрости», «Трактат о взглядах жителей добродетельного города». Рукописи гениального тюркского ученого имеются во многих библиотеках мира.

Говоря о вкладе аль-Фараби в мировую сокровищницу, особо отметим то, что он внес в музыку, которое для широкой общественности является малоизвестным. До аль-Фараби многие люди пытались записать звуки на бумаге. Таким, например, но в истории и теории музыки остался бенедиктский монах, Гвидо д'Арецco, который жил (992-1050) и ему в западных источниках отдают заслугу в создании нотной записи. Хотя уже новые исследования показывают, что в реальности аль-Фараби является изобретателем нот. В отличие от европейской нотной записи (7 нот) и китайской – 5 нот, тюркский ученый ввел 12 нот. Это ему удалось сделать при помощи математического метода на 120 лет раньше до рождения монаха [8]. Согласно мнению некоторых музыкантов, что с помощью 7 нот, сложно выразить некоторые особенности и нюансы восточной музыки.

«В ту пору восточная наука о музыке настолько превышала европейскую», что по образному выражению современного английского исследователя Фармера, «трактаты о музыке Фараби и Ибн-Сино казались «оазисами в пустыне» [9]. На самом деле лучше не скажешь.

Отметим и то, что начиная с XII в. в ряде прославленных университетов Европы, например, в Кордове и Севилье, музыка изучалась наряду с другими обязательными предметами, считалась одной из важнейших дисциплин. «Обучение в этих учебных заведениях велось на основе музыкальной теории, созданной древнегреческими и восточными учеными, и главными учебными пособиями считались музыкально-теоретические труды Фараби, Ибн-Сино и др.». [10].

Можно отметить, что аль-Фараби был не только выдающимся теоретиком музыкальной науки, но и виртуозным исполнителем.

Здесь уместно привести свидетельство Ибн Халликана об исполнительском мастерстве Абу Насра: «Сайф ад-Даула велел привести певцов, и все знатоки этого искусства пришли с разнообразными музыкальными инструментами. Но всякий раз, когда кто-нибудь из них начинал играть на своем инструменте, аль-Фараби находил изъян в его [игре], говоря: «Ты допустил ошибку!» – Тогда Сайф ад-Даула спросил его: «Обладаешь ли ты какими-либо умениями в этом ис¬кусстве?» – аль-Фараби ответил: «Да». Затем он вынул из-за пазухи кожаный мешок, открыл его и извлек оттуда полые палочки, составил их и заиграл на них так, что все развеселились. Потом он разобрал и собрал их по-другому, и когда заиграл на них снова, все, кто был в маджлисе, заплакали. Затем же разобрал и собрал их вновь, [но] уже по-иному, и заиграл на них [иначе]. И все в маджлисе уснули, даже страж у двери. А он ушел, оставив их спящими»» [11]. Это был одним из многих запоминающих примеров из жизни этого великого тюрка-ученого того времени.

Другим ярчайшим тюркским представителем Восточного Ренессанса является Абу Абдаллах Мухаммад ибн Муса аль-Хорезми (783 – 850) – один из крупнейших ученых Средневековья. Его родина – Хорезм. Свои знания аль-Хорезми совершенствовал в «Бейт аль-хикма» или же в «Доме мудрости» в Багдаде. Первыми трактатами по арифметике и алгебре были работы аль-Хорезми. Он входит в число ученых, прибывших из Мерва в окружении халифа аль-Мамуна. В XII в. трактат аль-Хорезми по арифметике был переведен на латинский язык и именно от латинского заглавия этой работы происходит слово «алгоритм». Трактат аль-Хорезми по алгебре также был переведен на латынь (слово «алгебра» происходит от арабского «аль-джебр», содержащегося в названии труда Хорезми. Справедливости ради нужно отметить, что исламская алгебра берет свое начало в знаниях Вавилона, Греции и Индии, но именно аль-Хорезми заложил основы алгебры как самостоятельной, независимой математической дисциплины, то есть он впервые представил алгебру как науку об общих методах решения числовых линейных и квадратных уравнений, впервые дал классификацию этих уравнений.

Общепризнано, что он дал решения квадратных уравнений шести типов. Здесь следует отметить, что унаследованное от вос-

точных математиков учение о линейных и квадратных уравнениях стало основой развития алгебры в Европе. Латинизированное имя ученого вошло в науку под термином «алгоритм».

Огромен вклад ученого и в астрономию, которая была необходима для орошаемого земледелия, морской и сухопутной торговли. Зидж (сборник астрономических и тригонометрических таблиц) аль-Хорезми посвящен хронологии и календарю (важное научное направление, так как разные народы пользовались различными системами временного счета). Большую важность для астрономии того времени представляла его книга об астролябии.

Немалый вклад аль-Хорезми внес и в географию. Он считается автором первого сочинения по математической географии. Он впервые на арабском языке описал известную к тому времени обитаемую часть Земли, дал карту с координатами важнейших населенных пунктов, с морями и океанами, горами и реками. Причем, его Книга картины Земли – не просто перевод сочинений предшественников, а оригинальный труд, содержащий много новых данных. Он организовал научные экспедиции в Византию, Хазарию, Афганистан. Под его руководством была вычислена длина одного градуса земного меридиана.

Отмечая его выдающиеся вклад в становление и развитие математики, известный американский ученый историк Дж. Сартон назвал его «величайшим математиком своего времени и, если принять во внимание все обстоятельства, одним из величайших всех времен»[12].

Отметим, что в Европе лишь 1240 г. математиком Джоном Холливудом был создан труд «Простые алгоритмы», основанный на работах Хорезми. Он служил классическим университетским пособием в течение нескольких столетий. Впервые в Европе алгебра как учебная дисциплина была введена в учебные программы Лейпцигского университета [13].

Если говорить о поэзии Восточного Ренессанса, мы никак не обойдемся великого тюрка Жусип Баласагуни (1015-1075 гг.) который является выдающиеся поэтом и мыслителем XI в., родоначальником классической тюркоязычной поэзии. Ренессансные процессы в Караханидском каганате и сопредельных регионах не могли не

способствовать появлению ученых-энциклопедистов, ибо это закономерный показатель не только Восточного Ренессанса, но и Ренессанса вообще. Одним из таких ученых общепринято считать Жусипа Баласагына (1017-1089). Его труд «Кутадгу билик», является одним из выдающихся литературных памятников в культурном наследии тюркских народов. Отмечая это, А.Х. Касымжанов пишет: «Работа Жусипа Баласагуни «Кутадгу билик» является первым энциклопедическим произведением не на официальном литературном языке, каким являлся арабский в то время, а на родном языке тюрков. Факт сам по себе очень значительный, что свидетельствует о патриотизме и любви к родному языку. Вместе с этим, им руководили не только политические мотивы, а стремление научить среднеазиатскую династию караханидов традициям государственного управления тюрков, так как они еще не оторвались от кочевой среды, научить управлять страной с высокоразвитыми оседлыми районами, областями (Мавераннахр, Восточный Туркестан). В целом произведение Жусипа Баласагына по общему признанию является духовной, нравственно-этической энциклопедией, в которой отражены история, культура, религиозные воззрения общества той эпохи, имеющие непреходящее значение для судеб тюркских, арабо-мусульманских и других народов [14]. Его мировоззрение есть синтез культурных достижений Востока и Запада XI века, а поэма представляет общечеловеческий интерес.

Махмуд ибн ал-Хусайн ибн Мухаммад ал-Кашгари – выдающийся тюркский учёный-лингвист, литератор, фольклорист XI века из Кашгара. Он известен благодаря созданному им «Собранию тюркских наречий», которое на тюркском языке известно под названием «Диван лугат ат-турк». Написано оно в 1077 году и представляет собой первую в мире тюркскую энциклопедию в классическом ее понимании. В ней собран и обобщен обширный историко-культурный, этнографический и лингвистический материал. «Диван» Кашгари, согласно профессору А. Х. Касымжанову – памятник тюркской культуры, запечатлевшей этические ценности и нормы поведения, специфическое мировосприятие тюркских народов в XI в. Он вобрал в себя не только весь жизненный опыт и изыскания, но и предшествующий опыт предков [15].

Махмуду Кашгари в предисловии книги так раскрывает суть своей работы: «Эту книгу, я составил в алфавитном порядке, украшал ее пословицами, саджами (рифмованная проза), поговорками, стихами, раджазами (стихи воинственного содержания) и отрывками из прозы. Я облегчил трудное, разъяснил неясное и трудился годами: Я рассыпал в нем из читаемых ими (тюрками) стихов для того, чтобы ознакомить (читателей) с их опытом и знаниями, а также пословицы, которые они употребляют в качестве мудрых изречений в дни счастья и несчастья с тем, чтобы сказитель передавал их передатчику, а передатчик другим. Вместе с этими (словами) я собрал в книге упоминаемые предметы и известные (употребительные) слова и, таким образом, книга поднялась до высокого достоинства и достигла отличного превосходства». Хорошо известно, что Махмуда Кашгари считают основоположником зарубежной лингвистики и тюркологии, внесшим ценнейшим вклад в мировое языкознание, фольклор и литературу[16].

Основная цель Махмуд Кашгари – это рассмотреть слова, принадлежащие только тюркскому языку. Великий ученый сгруппировал в книге 6800 тюркских слов (110 названий земель и рек, 40 народностей и племен), дал пояснение на арабском языке. Отметим, что именно Махмуд Кашгари является автором первой карты, на которой детально изображены все земли, заселенные тюркскими этносами.

Нельзя рассматривать эту работу лишь только как тюркский словарь, имеющий национальное значение. Всемирное значение этой работы заключается в том, что великий средневековый ученый впервые раскрыл всему миру красоту и глубину тюркского языка и мышления, составил также впервые энциклопедический труд в области языкознания. Это отмечают немецкие и турецкие современные исследователи. Книга ученого открыла мировой науке много исторических сведений, образцов устной народной литературы народов не только Средней Азии, но Восточного Туркестана, Поволжья, Приуралья XI века. Труд Махмуда Кашгари написан с применением научных методов арабской филологии. Он и сегодня не утратил исключительной ценности для языковедов, историков, фольклористов и литературоведов. «Дивану лугат-ит-

тюрк» – не только жемчужина мировой языковедческой науки, но и фундамент всей тюркологии.

Мухаммед Хайдар Дулати (Дуглат) (1500-1551 гг.) – знаменитый ученый, внесший неоценимый вклад в науку и мировую культуру своего времени. Все мировые ученые, интересующиеся историей Средней Азии и Казахстана, культурой тюрко-язычных народов Евразии, находят ценные сведения его сочинениях.

Биографических сведений о Дулати немного. Известно, что он был племянником знаменитого Бабура, основателя империи Моголов в Индии. В Индии он завершил главный труд своей жизни – «Тарих-и Рашиди», принесший ему мировую славу. Написанная на персидском языке в 1544-1546 гг., эта классическая книга посвящена истории Могулистана.

Выдающийся тюркский ученый, Мухаммед Хайдар Дулати внес неоценимый вклад в казахскую и мировую историографию и тюркологию, оставил ценные сведения о происхождении казахов, их деятельности на исторической арене, их связях с соседними народами, образе жизни и т. д.

Кадыргали Жалаири – выдающийся историк средневековья. Предки Жалаири, начиная с эпохи Караханидов, являлись приближенными ханов, их визирями, предводителями войск. Кадыргали знал арабский и персидский. В 1600 г. при Касыме он написал свою знаменитую летописную книгу «Жами ат-тауа-рих» («Сборник летописей»), ставшую достойным произведением мировой исторической традиции. Следуя устоявшейся традиции восточных мыслителей, ученый посвятил свою работу русскому царю Борису Годунову. Ценность для мировой истории и тюркологии этой летописи в том, что в своих летописях он впервые делает обзор по восточным странам и городам, дает исторические определения и разъяснения тюркским родам и племенам, населявшим казахские просторы. Отметим, что ученый оставил свои ценные замечания не только в сфере истории, этнографии, но и привел много ценных исторических фактов о династии Чингисхана и о нем самом. также в работе приводятся редкие материалы о жизнедеятельности казахских ханов, жизни казахской степи и городов и т. д.

Об уровне развития культуры и цивилизации того иного региона следует судить не только через призму достижений науки и культуры

этого времени, но и через конкретные детали экономики, быта, техники и другие реалии, организующие производственно-хозяйственную специализацию данного региона. Здесь можно сослаться на монографию кыргызского ученого А. Алиева. [17], в которой автор, ссылаясь на А. Меца пишет, что «еще с V в., в восточных странах существовали общественные бани (хамом). В Отраре (Южный Казахстан) также были обнаружены и исследованы две древние бани. Они обогревались системой жаропроводящих каналов под полом. Снабжение их водой осуществлялось из колодцев, а сточные воды выводились при помощи кубуров (керамических труб. – А.А.). В банях были горячие и холодные, а также теплые моечные комнаты, массажный зал, раздевалка. «В домах IX в., – отмечает А. Мец, – были бани, канализация и колодцы. Люди того времени пользовались мебелью для одежды, на стенах и на полу были ковры. Столы (тахта) делали из оникса или дерева, была широко распространена китайская посуда. Состоятельные люди за тахтой пользовались ложками, вилками, ножами, салфетками. Существовало твердое правило мыть руки перед едой и после, причем богатые люди мыли руки в розовой воде, обладающей, как было выявлено впоследствии, дезинфицирующим свойством [18].

Завершая небольшой обзор о вкладе великих тюрков в мировой культуры и цивилизации, можно подчеркнуть следующее, уже в период средневековья на Востоке, строились многоэтажные дома (в 5, 7, 8 этажей); первый этаж, как правило, был нежилым. Зачастую в одном таком доме жили до 200 человек. Состоятельные люди строили за городом имения. В домах имелась система вентиляции и отопления. При раскопках городищ выявлены очаги, служившие для обогрева помещений, приготовления пищи. Довольно широкое распространение получила такая система отопления и обогрева помещений, как каны, когда горячий воздух из топки проходил по специальным каналам, устроенным в стенах, суфах или под полом.

Так, исследователем Б.А. Литвинским подробно описывается водопровод Так-Языра, который считается замечательным гидротехническим сооружением средневековой Туркмении. Подобные сооружения в большинстве стран Европы появились гораздо позже, через несколько столетий. Первый водопровод на Руси (в Новгороде) появился приблизительно в XII в. [19]. На отдельных тер-

риториях Средней Азии в эпоху средневековья были проложены подземные водосборные каналы протяженностью до 50 километров. На Востоке повсюду использовались водоподъемные колеса диаметром до 25 метров, а также ветряные и водяные мельницы. Доказано, что ветряные мельницы существуют с 947 г. [20].

В отдельных регионах Востока и, в частности в Средней Азии уже в IX в. действовали обсерватории, в которых работали местные ученые. Так, правители Мерва Амуля (Чарджоу) и Хорезма Мансур ибн Талха проводили систематические астрономические наблюдения. В конце того же века в Балхе работал с довольно точными инструментами самаркандец Сулейман ибн Исма. Подтверждений подобных сведений X-XI веков мы имеем в достаточном количестве: наблюдения ибн Ирака и аль-Беруни в Кяте, ибн Сины и аль-Беруни в Гургандже, ибн Сины в Исфахане и других. Описывая события 1497-1498 гг., знаменитый полководец, государственный деятель, поэт Востока Мухаммед Бабур (1483-1530) приводит данные о постройке обсерватории Улугбека, перечисляет также и другие обсерватории, известные ему в различных странах Востока: обсерватории халифа Мамуна, Битлимуса, Бикрамаджита Хинду в Удджайне и Дхаре. [21] .

Средоточием культуры, познания, языков Восточного Ренессанса были мечети. Они были не только источником религиозной духовности на Востоке, но и мощными центрами образования и воспитания. Например, в XI-X вв. более или менее значительная мечеть обязательно имела библиотеку: существовал обычай завещать книги мечетям. Так, в городе Мерв (совр. Туркмения) было основано 12 библиотек общественного пользования. Только в одной из них насчитывалось около 12 тысяч томов. Двери библиотек были открыты для всех. В их стенах занимались ученые со всех концов мусульманского мира. Так, в библиотеке Мерва в течение трех лет – с 1216 по 1219 гг. – работал знаменитый путешественник и географ, автор труда «Словарь городов» Абу Абдиллах Шихабиддин б. Абдаллах ал-Хамави по прозвищу Йакут (1179-1229).

Власть имущие, по сведениям А. Меца, считали для себя величайшей гордостью собирать книги. К примеру, эмир Бухары Нух ибн Мансур имел еще в XI в. огромную библиотеку. В свое время ею пользовался знаменитый ученый-энциклопедист ибн Сина

(Авиценна). Он писал: «Однажды я попросил эмира допустить меня в его библиотеку, чтобы изучить имеющиеся там книги по медицине. Он разрешил мне, и я вошел в здание, где было множество комнат. В каждой комнате были сундуки с книгами, поставленные один на другой. В одной комнате были книги по арабской поэзии, а в другой – по физике, и так в каждой комнате [находились] книги по какой-либо отрасли науки» [22].

Когда король Франции, Людовик IX был на Востоке, то он обратил внимание на то, что там многие ученые читали книги в общественных библиотеках. Вернувшись во Францию, он распорядился сделать при его личной церкви Сент-Шанель нечто подобное. Здесь мы видим прямое влияние тюркской культуры на становление европейской читательской культуры [23].

Исходя выше приведенного, можно делать обоснованные выводы следующего характера.

1. Как основа развитии мировой цивиллизации – роль культуры Востока, Арабского Востока, Великой степи Евразии, наконец, культуры Африки и Америки не стоит недоценивать из-за политизированных мифов и стереотипов европоцентризма.

2. Особенно с учетом новых научных открытии и обстоятельств, стоит обратить внимание изучении роли великих тюрков как предшественники Западного Ренессанса задававший основной тон всему ходу развития мировой культуры и цивилизации.

Согласно А. Мецу, власть имущие того времени, считали для себя величайшей гордостью собирать книги. В конце X в. у большинство исламских правителей Багдада, Каира, Кордовы, были книголюбами. Так, халиф Кордовы Ал-Хакам II имел на всём Востоке своих агентов, которые скупали для него только что появившиеся книги; каталог его библиотеки состоял из 44 тетрадей по 20 листов каждая, в которые были занесены только заглавия книг. Объем книжного фонда его библиотеки колеблется, по оценкам разных исследователей, от 160 до 400 тысяч томов. Библиотека состояла из отделов, разделенных на секции, причем каждая секция запиралась на замок [24].

В Европе частные библиотеки для общественного пользования появились при Людовике VII (XII в.). Позднее Людовик IX

– первый французский король, умевший быстро писать и читать, основал библиотеку, книгами которой могли пользоваться другие, в т. ч. и ученые. Когда король был на Востоке, он обратил внимание на то, что там многие ученые читали книги в общественных библиотеках. Вернувшись во Францию, он распорядился сделать при его личной церкви Сент-Шанель нечто подобное. Расцвет этой библиотеки относится к середи-не XIV в., когда в 1368 г. по распоряжению короля Карла V она была перенесена в одну из башен Лувра [25].

Подобную библиотеку эмир Бухары Нух ибн Мансур имел еще в XI в. В свое время ею пользовался знаменитый ученый-энциклопедист ибн Сина (Авиценна), который писал: «Однажды я попросил эмира допустить меня в его библиотеку, чтобы изучить имеющиеся там книги по медицине. Он разрешил мне, и я вошел в здание, где было множество комнат. В каждой комнате были сундуки с книгами, поставленные один на другой. В одной комнате были книги по арабской поэзии, а в другой – по физике, и так в каждой комнате [находились] книги по какой-либо отрасли науки» [26].

Ну и наконец, по свидетельству аль-Фараби, огромная библиотека имелась и в Отраре, по числу и разнообразию книг она занимала второе место в мире, после Александрийской 1. По некоторым данным, Александрийская библиотека в I в. до н. э. начитывала около 700 тысяч папирусных свитков. Имеются сведения о том, что халиф Осман приказал сжечь Александрийскую библиотеку, где была собрана вся мудрость Древнего мира, лишь на том основании, что всё необходимое есть в одной единственной книге – Коране, что повторять его – излишне, а что ему противоречит – попросту вредно [27].

Представление о вкладе тюрков в мировую культуру и цивилизацию будет не полным, если мы не затронем некоторые аспекты земледельческой культуры. Это имеет актуальное значение для раскрытия тюркской составляющей в мировой земледельческой культуре. Так, уже во II в. до н. э. население Ферганской долины занималось виноградарством и виноделием. Искусство виноделия китайцы переняли именно у ферганских виноградарей. Это подтверждают сохранившиеся китайские рукописи. В одной из них отмечается, что в Давани (т.е. в Ферганской долине) вино приготавливается из винограда и в большом количестве хранится на складах в течение многих лет, не

подвергаясь порче. Там виноградное вино является столь же обычным напитком, как и люцерна кормом для лошадей [28].

Легенда приписывает открытие винодельного процесса иранскому принцу, астрологу Джамшиду, который привез домой в бочонках какой-то из великолепных сортов ферганского винограда. Открыв бочонки, он обнаружил, что виноград начал бродить, и приказал навесить на кислый напиток ярлык «яд». Спустя несколько дней он поссорился со своей любимой женой, которая в отчаянии выпила содержимое из одного из этих сосудов. Когда она проснулась после тяжелого сна, то почувствовала, что все ее переживания исчезли. Употребление этого, как она посчитала, лекарства вошло у нее в привычку, пока Джамшид не обнаружил ее секрета. Но Джамшид, говорят, впоследствии стал пьяницей и был свергнут с трона [29].

Таким образом, завершая небольшой обзор материала, касательно тюркских мыслителей, в целом Восточного Ренессанса смело можно сказать, что они дали толчок в равитии различных отраслей науки в мировому сообществу.

Литература:

1. Конрад И.И. Запад и Восток: Статьи. - М., 1972. www.situation.ru/app/jart450.htm

2. Касымжанов А.Х. Пространство и время великих традиций. Алматы: Қазақ университеті, 2001. С. 22

3. Касымжанов А.Х. Пространство и время великих традиций. Алматы: Қазақ университеті, 2001. С.24

4. Из истории общественно-философской мысли и вольнодумия в Средней Азии. - Ташкент: Фан, 1991. - С. 6.

5. Абрамов Н.А., Дёмин В.Н. 100 великих книг. - М.: Вече, 2000. - С. 15. www.libex.ru/detail/book427500.html

6. Бертельс Т. С. www.kaznu.kz/ru/11281/page

7. studopedia.org/14-4248.html

8. Бертельс Т. С. www.kaznu.kz/ru/11281/page

9. Рабжабов А. Музыкальная мысль таджиков в эпоху Ибн-Сино // Торжество разума. С. 31.

10. Вызго Т. В книге: Аль-Фараби. Трактаты о музыке и поэзии // Алматы: Ғылым, 1993, 295

11. Ибн Халликан. Уафайат ал-а'йан уа анба' абна' аз-заман / Изд. И. Аббас. Т.1- Бейрут, 1968, с. 155-156.

12. Сираждинов С., Матвиевская Г. Ал-Хорезми – выдающийся математик и астроном средневековья. М., «Просвещение», 1983; www.krugosvet.ru/enc/naukaitehnika/matematika/AL-HOREZMI.html

13. История человечества. Т. IV. VII-XVI века / Под общ. ред. А. Н. Сахарова; ИРИ РАН; ЮНЕСКО. - М.: Магистр-пресс, 2003. - С. 106.

14. Касымжанов А.Х. Портреты: Штрихи к истории Степи. Вып I. – Алматы: Университет «Кайнар», 1995. 128

15. http://e-history.kz/ru/contents/view/4052..

16. Алиев А. Восточный Ренессанс и его роль в историко-культурном развитии Кыргызстана и сопредельных территорий (Х в. – первая треть XVI в.) // ОшГУ. – Б.: Нео принт, 2015. - С. 440

17. Алиев А. Восточный Ренессанс и его роль в историко-культурном развитии Кыргызстана и сопредельных территорий (Х в. – первая треть XVI в.) // / ОшГУ. – Б.: Нео принт, 2015. - С. 440

18. Мец А. Мусульманский Ренессанс. - М.: Наука, 1966. - С. 144-158.

19. Литвинский Б.А. Водопровод Так-Языра (из истории городского водо-снабжения в средневековой Средней Азии) // Культура и искусство народов Средней Азии в древности, и средневековье. - М.: Наука, 1979. - С. 79-84.

20. Лей Г. Очерк истории средневекового материализма. - М., 1962. - С. 56.

21. Бабур-наме [Записки Бабура] / Пер. М. Салье; Общ. ред. и дораб. С.А. Азимджановой… - С. 9

22. Абу Али ибн Сина. Избранные произведения / Отв. ред. М. Диноршоев. - Т. 1. - Душанбе: Ирфон, 1980. - С. 59.

23.URL:ttps://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9D%D0%B0%D1%86%D0%B8%D0...

24. Мец А. Мусульманский Ренессанс - М.: Наука, 1966. - С. 144-158.

25. Парижская национальная библиотека // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона // URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9D%D0%B0%D 1%86%D0%B8%D0

26. Абу Али ибн Сина. Избранные произведения / Отв. ред. М. Диноршоев. - Т. 1. - Душанбе: Ирфон, 1980. - С. 59.

27. Абрамов Н.А., Дёмин В.Н. 100 великих книг. - М.: Вече, 2000. - С. 15.

28. Кары-Ниязов Г.Н. Астрономическая школа Улугбека. - М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. - С. 10.

29. Восточный Ренессанс и его роль в историко-культурном развитии Кыргызстана и сопредельных территорий (Х в. -первая треть XVI в.) / ОшГУ. – Б.: Нео принт, 2015. - С. 440.

Булуктаев Юрий Очирович,
главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор политических наук

ИДЕАЛЬНЫЙ ПРАВИТЕЛЬ У АЛЬ-ФАРАБИ И СОВРЕМЕННЫЙ ИМИДЖМЕЙКИНГ ПОЛИТИЧЕСКОГО ЛИДЕРА

Задачей настоящей статьи является не столько оценка политического идеала аль-Фараби, сколько определение того, насколько он совпадает с политическими реалиями эпохи.

Аль-Фараби в своем учении концентрирует внимание на том, кто может быть правителем, и описывает его добродетели. Во-первых, говоря о том, что «душе, как и телу, присущи здоровье и болезнь» и подробно описывая состояние и характеристики здоровой и больной души, он делает многозначительное заключение: «Лечащий тела – врач, а лечащий души – государственный деятель, называемый правителем» [1, с. 266 – 267].

Во-вторых, говоря о совершенном человеке, аль-Фараби имеет в виду главу государства. По его мнению, такой правитель должен быть причиной существования добродетельного государства [2, с. 309].

Много места в своих размышлениях аль-Фараби отводит обоснованию статуса главы (совершенного) града и его способностям. Из всех членов града глава является во всем, что ему свойственно, самым совершенным. Те качества, коими он обладает наряду с другими членами града, принадлежат ему в наиболее совершенной форме. По его мнению, при этом, не всякой профессией можно главенствовать.

Профессия первого главы совершенного града есть такая профессия, цели которой подчинены все прочие профессии, к ней направлены все действия в совершенном граде. Этот человек не управляется никаким другим человеком. Он становится не только мудрецом-философом (хаким файлясуф), в совершенстве разумеющим (разумение (та‘аккуль), надо полагать, относится к практической мудрости), но и пророком-предвещателем (наби мунзир), возвещающим о божественных (вещах) и уведомляющим о гряду-

щих частных (событиях). Подобный человек находится на высшей ступени человеческого совершенства и счастья. Он сведущ в любом действии, с помощью которого можно достичь счастья. В этом состоит первейшее требование к главе.

Кроме того, глава должен обладать прекрасной способностью к передаче в словесных образах (тахииль) всего ему ведомого, уметь хорошо направлять людей к счастью и к действиям, посредством которых оно достигается. Ему подобает также иметь крепкую телесную силу, необходимую для ведения военных дел. В «Афоризмах» называются следующие шесть требований к «истинному царю» (аль-малик фи аль-хакыка), который и есть «первый глава» (арра'ис аль-авваль):

1. мудрость (аль-хикма),
2. совершенная рассудительность,
3. [способность] отлично убеждать,
4. [способность] отлично представлять в образах,
5. физическая способность вести военные дела,
6. отсутствие у него телесного [недостатка], мешающего вести военные действия.

Аль-Фараби устанавливает необходимые качества правителя, подразделяя их на: а) прирожденные и б) приобретенные. К приобретенным, прежде всего, относится способность к соединению с Деятельным разумом, являющимся не только хранителем философских знаний, но также источником божественных законов и откровений.

Наряду с приобретенными, аль-Фараби перечисляет двенадцать необходимых врожденных свойств первого главы:

1. иметь цельные органы, силы которых хорошо приспособлены для выполнения свойственных этим органам действий;
2. хорошо понимать и представлять все, что ему говорится, постигая это в соответствии с намерением говорящего и реальным положением дела;
3. хорошо сохранять в памяти все, что понимает, видит, слышит или воспринимает, не забывая почти ничего;
4. быть сообразительным и проницательным – обнаружив малейший признак какой-либо вещи, он быстро улавливает ее в том аспекте, на какой указывает этот признак;

5. обладать выразительным слогом, позволяющим ему полностью изъясниться;

6. любить обучение, легко поддаваясь ему и не испытывая тягости от него;

7. быть воздержанным в еде, питье и соитии, от природы избегая [праздных] развлечений и испытывая отвращение к исходящим от них удовольствиям;

8. любить правду и ее поборников, ненавидя ложь и ее приспешников;

9. быть великодушным и благородным, от природы сторонясь порочащих дел и от природы же стремясь к деяниям возвышенным;

10. презирать дирхамы, динары и прочие мирские блага;

11. от природы любить справедливость и ее творцов, ненавидя несправедливость, притеснение и их чинителей; требовать справедливости от своих и от чужих, побуждая к этому;

12. проявлять решимость в отношении дела, которое он считает необходимым его совершать, и быть при этом смелым и отважным, не зная страха и малодушия [3, с. 170-173].

Представления об идеальном правителе у аль-Фараби формировались в зависимости от идеала древневосточного правления, от своеобразия положений и полномочий древневосточных монархов. Тем не менее, многие из описанных им качеств и добродетелей идеальных правителей фигурируют в списке неотъемлемых качеств современных политических лидеров.

Заметим, что в современном политическом знании нюансы правления в контексте теории Макса Вебера рассматриваются преимущественно как: харизматическое лидерство, рационально-легальное лидерство, бюрократическое лидерство. В современном понимании, если управлять людьми – искусство, то этому искусству можно и должно научиться. Отсюда и внимание к современному имиджмейкингу политического лидера.

Обратим внимание на синонимы к словосочетанию «идеальный правитель» (а также близкие по смыслу слова и выражения), имея в виду, что это правитель государства: мудрый правитель, справедливый правитель, хороший правитель, сильный правитель, истинный правитель, лучший правитель, достойный

правитель, великий правитель. Задача имиджмейкинга – приблизить политического лидера к образу «идеального правителя».

В политической практике управление имиджем включается в предварительно разработанную программу действий, в той или иной мере, связанную с выборами. Для составления такой программы осуществляется изучение контингента, «целевой аудитории» имиджа. Это осуществляется с помощью социологических и социально-психологических методов изучения представлений, мнений и других проявлений массового сознания, проведения экспертных опросов, фокус-групп и др., а также наблюдения. С помощью этих методов «вычисляется» идеальный образ для данной аудитории [4].

Следующий важный компонент сбора необходимой информации – составление психологического портрета личности политика, для актуализации наилучших их черт или затушевывания негативных. Наиболее распространенными методами исследования личности политических лидеров является: контент-анализ их текстов, анализ личных документов и биографии, составление психологических профилей, интервью, опросники, проективные методики и т.п.

Далее необходимо определить, к какому типу лидерства относится данный политик, и какие архетипы задействуются. На этой основе строится стратегия подачи (презентации) и самоподачи (самопрезентации) имиджа политического лидера, т.е. определяется тот миф, на котором будет строиться политическая кампания. Для актуализации определенного архетипа необходимо, чтобы конкретный кандидат предъявил такие черты, которые позволили бы его идентифицировать с одним из архетипов. Биография и сама логика поведения политика должна быть подана через призму архетипа.

В современной политической имиджелогии выделяются следующие архетипные образы: «мудреца», «воина-защитника» («доброго молодца»), «доброго царя-кормильца», «слуги народа» («борца за справедливость»), «сказочного богатыря-батыра», «аскета», «святого» и т.д. В этом контексте метафорически можно использовать и черты, и образы «идеального правителя» у аль-Фараби.

При формировании имиджа обычно делается акцент на сильных сторонах политического лидера (характеристики, отвечающие требованиям электората) и нивелировке недостатков (характеристики, не отвечающие требованиям электората).

В литературе существуют различные модели технологии формирования имиджа. Одной из таких моделей является «Формирование имиджа с опорой на «идеальный образ» кандидата». Данная психологическая технология базируется на углубленном изучении социальных ожиданий масс.

Проблема стоит буквально так: лидера, с какими качествами и характеристиками они хотели бы видеть во главе страны? С помощью социологических опросов и специальных социально-психологических исследований выявляются желаемые качества и черты неперсонифицированного лидера, то есть определяется так называемый «идеальный образ». Желательно выявить как можно больше черт, чтобы этот образ отражал важнейшие характеристики «идеала» как реально существующего человека: пол, возраст, образование, особенности интеллекта, нравственные качества, направленность личности, ценностные ориентации и многое другое. Далее подбирается кандидат, который в целом больше других напоминает или походит на этот идеал.

Затем методом парных сравнений с помощью экспертных оценок определяется степень совпадения его личностных качеств с характеристиками «идеального образа». Это и есть основа имиджа. После этого начинается конкретная работа: какие-то качества с помощью специальных тренингов развиваются, какие-то таковыми должны восприниматься за счет рекомендованных форм поведения и общения, «вычисляются» необходимые действия, акции, которые должны были быть присущи действиям выявленного идеала. Деятельность, поступки, суждения и оценки данного кандидата широко освещаются в СМИ, в результате избиратели начинают осознавать – «Это он!», «Именно такой нам сейчас и нужен!», «Про такого мы говорили!». С помощью различных обратных связей производится коррекция имиджа.

Выводы:

Первый. Учение об идеальном правителе как философе-пророке, о политическом руководителе (в современной политологической лексикологии) является одним из основополагающих в политической философии аль-Фараби.

Второй. Характеристика качеств, которыми должен обладать правитель, указывает на рационалистичную обоснованность выдвигаемых философом требований.

Третий. Современные концепции о политическом лидере в более или менее обновленной форме выдвигают те же требования к политическим лидерам, добавляя требования, продиктованные современными реалиями.

Четвертый. Для современного политического лидера создание своего положительного имиджа является первоочередной задачей. Технологии и механизмы формирования имиджа должны использоваться системно, включая имиджевую легенду, внешний вид, речь, невербальные характеристики, поступки и перфомансы политического лидера.

Предложения и Рекомендации

1. В глазах электората президент РК Касым-Жомарт Токаев может ассоциироваться с другим поколением политиков, и казаться совершенно иным. Не только в Казахстане, но и в мире может задать высокие стандарты политической честности, принципиальности и справедливости. Для этого необходимо выработать свой, демократический (неповторимый) стиль общения не только с простыми людьми, но и с чиновничеством. В частности, выражать готовность к постоянному диалогу с людьми, активно используя преимущества «прямой линии». На мероприятиях, с участием премьер-министра и министров казахстанского правительства, необходимо демонстрировать умение разговаривать, как равный с равными, а не как начальник-руководитель с подчиненными.

2. При формировании имиджа лидера следует использовать различные технологии: вербальную, визуальную, PR, «черный

PR», репутационную, контекстную и другие, но основной упор необходимо делать на визуальную и PR-технологии. Актуализация визуальной технологии связана с повышением роли внешних характеристик в жизни – на данном этапе для большинства избирателей важна внешняя привлекательность кандидатов, поэтому имиджмейкеры с помощью этой технологии стараются сформировать внешне привлекательный образ. Главная цель лидера – привлечь избирателей, а сделать это можно, лишь находясь постоянно на виду (в газетах, журналах, на телевидении, в социальных сетях и т. д.).

3. Особое внимание необходимо уделить визуализации образа президента и освещению его выигрышных личных качеств в средствах массовой информации (с помощью фотосессий и пресс-мероприятий): он образован, интеллигентен, не курит, не пьёт, активно занимается спортом (конкретно, настольным теннисом), и т.д.

4. Следует масштабировать такие выигрышные имиджевые ходы, как например, пресечение президентом страны неуместной административной ретивости.

Литература:

1. Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля // Избранные трактаты. Алматы, 1994.

2. Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970.

3. См.: Мусульманская философия: антология / Т.К. Ибрагим, Н.В. Ефремова – Казань: Издательство ДУМ РТ, 2009. – 669 с.; См.: Юсубов Ж.К. Философия нравственного совершенствования Абу Насра аль-Фараби / Ж.К. Юсубов, Н.А. Джураева. – Молодой ученый. – 2013. - № 4 (51). – URL: https://moluch.ru/archive/51/6487/.

4. Brend Analytics. Статистика социальных сетей [Электронный ресурс] URL: https://br-analytics.ru/statistics/author; Федорченко С.Н. Современные технологии политического менеджмента: учеб. Пособие / С.Н. Федорченко. – М.: ИНФРА-М, 2016; Политическая имиджелогия: учебн. пособие/ под ред. А.А. Дергача, Е.Б. Перелыгиной и др. - М.: Аспект-пресс, 2006. - 400 с.

Коянбаева Гульнара Ромсеитовна,
ведущий научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, кандидат философских наук;

Заурбекова Лазира Расылхановна,
кандидат философских наук, ассоциированный профессор

ПРОБЛЕМА ЛИДЕРА И ЛИДЕРСТВА В ФИЛОСОФИИ АЛЬ-ФАРАБИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Лидеры всегда были важнейшей составной частью любого социума, определяя его успехи и поражения. Фактом социальной жизни является взаимосвязь качества лидеров с решением большинства насущных проблем данного общества. Эта проблема вызывала огромный интерес на протяжении всей эволюции философской мысли разных цивилизаций. Начиная с конфуцианской модели элиты и толпы, с утверждением определяющей роли «благородных мужей», по природным качествам предопределенных к властной деятельности по управлению невежественной толпы до современных идеологов авторитаризма, обществоведы пытались разгадать сущность лидерства, его основные характеристики, с тем чтобы дать обществу в руки инструмент по выращиванию лидеров, способных решать его проблемы.

Сегодняшнее состояние лидерства, особенно в сфере политики, демонстрирует, что данный поиск не потерял своей актуальности. Приход к на вершину политической власти, определяющей судьбы стран и народов, людей по своим личным качествам, не отвечающим требованиям современности, вызывает определенные сомнения в их возможности выработки стратегий развития человечества. Проблема обостряется в том числе и потому, что человечество оказалось сейчас на распутье в выборе как ценностно-идеологической, так и финансово-экономической парадигм. Система, основанная на безудержной экспансии и развития потребительства, наносит существенный удар не только по экономической сфере жизни, но и по духовно-идеологической, поставив людей перед жестким выбором между телом и духом. И если долгое время эта проблема решалась в человеческом сообществе,

по крайней мере идеологически, как выбор в пользу духа, то современность, проецируемая в средствах массовой информации, демонстрирует, что выбор склоняется к телу, миру материального. Бесконечные призывы к успеху в конкурентной среде критериально обосновывают его именно материальными факторами. Саморазвитие и самосовершенствование, провозглашенные великими мыслителями целью человеческого бытия, сведены к формированию skills-компетенций, способствующих достижению сугубо прагматических целей. Системы образования, скованные клиентоориентированностью и необходимостью капитализации, все больше склоняются к отказу от социогуманитарного контекста знаний, переводу процесса обучения на узко – профессиональный контент, лишая молодежь возможности системного видения, сводя все к необходимости выработки конкурентоспособный навыков.

В такой системе остро ощущается необходимость разработки идеологического контента, способного перебороть ее, представив жизнеспособную модель трансформации социума, социальных институтов с позиции духа. Это снова возвращает нас к философии, идеям мыслителей, представившим свои варианты понимания смыслов и коннотаций человеческой жизни. Для большинства из них выбор всегда определен в пользу духовного, способного транслировать в мир лучшее в человеке. Выбор истинного жизненного пути, говорит аль-Фараби, как этому учили древнегреческие мудрецы и философы Сократ, Платон и Аристотель, заключается не в том, чтобы следовать внешним, эмпирическим, повседневным целям человеческого существования, которые как раз таки и ставят целью достижение богатства, удовольствия и т.д. в их эмпирическом измерении, а в том, чтобы следовать самодовлеющему и самодостаточному бытию, не требующему для своего осуществления внешних по отношению к нему условий, где эмпирическая жизнь и ее ценности – лишь средство и определенное условие, но не самоцель /192кирабаев/. Для решения этой задачи общество нуждается в лидерах, новой элите духа, способной на ответственные решения, не идущий на поводу популизма и собственного эгоизма, исходящей из понимания общего блага, как бы трудно оно не было определяемым.

Проблема лидерства имеет длительную историю исследования в истории философии. Она интересовала всех философов от

Конфуция до Макиавелли, от Ницше до Вбера и Маркса и др. При всех различиях мировоззренческого толка, философы сходились в признании значимости роли лидеров в истории эволюции человечества. Вклад философов в проблему лидерства заключается в том, что они внесли в нее ценностную составляющую, рассматривая модель лидерства как наличие специфических качеств, определяющих способность к осуществлению данной деятельности.

Так, одной из наиболее ранних и интересных является «теория черт», «харизматическая теория», определяющее лидерство как нечто снизошедшее до человека, предопределенное набором определенных черт и качеств или психологическими характеристиками, позволяющими личности стать рупором общественного интереса и вести за собой толпу, не способную ориентироваться в своих желаниях и намерениях. Разные сторонники этой теории предлагали соответствующие критериальные параметры, должные соответствовать этой харизме, но к единой конфигурации так и не было создано.

Для Конфуция, Платона, Аристотеля идея лидера, добродетельного правителя исходила из прирожденности лидерских качеств, необходимости появления людей по определению способных вести и воспитывать в силу наличия знаний правильного поведения. «По идеи Платона, у идеального государя власть включает в себя «как разумение, так и рассудительность». У Конфуция благородный правитель имеет много положительных качеств: «в доброте не расточителен; принуждая к труду, не вызывает гнева; в желании не алчен; в величии не горд; вызывая почтение, не жесток». Наиболее перспективная типология лидерства была выдвинута Лао-цзы, по мнению которого лучший вождь – тот, которого «народ не замечает», на втором месте – тот, которого «народ обожает», на третьем месте – тот, которого «народ боится» и на последнем – тот, кого «ненавидят».» [1]

Последовательную концепцию добродетельного правителя предложил и аль-Фараби, знаковая фигура для арабомусульманского и тюркского мира. Для Аль-Фараби лидер-человек способный донести до людей идею счастья и путей его достижения. Люди нуждаются в учителе и наставнике, понимающим их предназначение и способном увидеть правильный путь. Высшим наставником является глава Добродетельного города, ставящий перед собой цель – добиться ис-

тинного счастья (Блага) для всех членов общества. Государственный деятель – как лекарь человеческих душ. Врачу, лечащему тело человека, его физическую субстанцию, необходимо знать морфологию и физиологию тела; болезни, которые могут поражать организм и каждую из его частей, причины, вызывающие поражение тела и его органов и т.д. «Точно так же, – доказывает аль-Фараби, – государственному деятелю или правителю, который лечит души, необходимо знать всю душу, ее части, недостатки и пороки, поражающие ее и каждую из ее частей, откуда они происходят и от какого количества причин; необходимо знать те душевные состояния, при которых человек совершает добрые поступки, сколько их, как устранять недостатки у жителей городов, какими искусными приемами добиться укрепления /добродетелей/ в душах горожан и какими способами сохранять у них /эти добродетели/, дабы они не исчезли» [2].

Концепция философа ориентирована на создание образа правителя, отвечающего интересам всего общества. Это человек, уровень рациональности которого позволяет ему ориентироваться во всех проблемах. Его профессионализм обоснован знанием истин природы и человеческого существования. Именно знания являются базой ориентирования в мире и общественных процессов. Но самое важное, что это знание нравственно окрашено, целеполагание действий правителя определяется моральной составляющей. Только в этом случае деятельность правителя созидательна и обоснованна. Аморальность правителя гарантированно приводит общества к искаженной форме существования общества, что детерминирует неизбежный его крах и тяжелые последствия для граждан. Моральное долженствование становится определяющим принципом соответствия правителя задачам построения добродетельного общества

Естественно, что на фоне такого долженствования, философ предъявляет достаточно высокие требования к качествам правителя: это двенадцать прирожденных качеств.

1. Абсолютно совершенное здоровье, позволяющее с легкостью выполнять какое-либо действие.

2. Высокие интеллектуальные способности, «позволяющие отлично понимать и представлять себе все, что ему говорится, осмысливая сказанное в соответствии с тем, что имел в виду говорящий, и с тем, как обстоят дела сами по себе» [3].

3. Хорошая память.

4. Проницательный и прозорливый ум.

5. Выразительный слог и умение излагать с полной ясностью.

6. Любовь к обучению и познанию.

7. Воздержанность в еде, «употреблении напитков и совокуплении, от природы избегать игры и испытывать отвращение в возникающим из нее удовольствиям» [4].

8. Любовь к правде и ее поборникам.

9. Гордость души и сохранение чести, «его душа от природы должна быть выше всех низких дел и от природы же стремиться он должен к деяниям возвышенным, презирать дирхемы, динары и прочие атрибуты мирской жизни» [5].

10. Любовь к справедливости и ее поборникам.

11. Справедливость, но не упрямство.

12. Решительность при совершении того, что есть необходимость, смелость и отвага.[6]

Перечисленные качества могли бы найти должное место в концептуальной схеме soft-skills, ставшей популярной в современной системе образования. Образовательные программы высших учебных заведений нацелены в первую очередь на формирование навыков и компетенций, способных помочь молодому человеку сориентироваться в совокупности быстро изменяющихся форм общественного взаимодействия. Сейчас очень много говорится о том, что широкое, всестороннее внедрение информационных технологий приводит к существенным изменениям к требованиям в профессиональной деятельности. Многие вузовские специалисты и заинтересованные работодатели говорят о том, что образование не успевает за временем, излишне консервативно, уровень профессионализации низок и не соответствует требованиям времени. И одним из выходов вузы видят не столько формирование узкой специализации, которая может не быть востребованной к моменту окончания молодым человеком института, а формирование у него фундаментальных навыков и компетенций, дающих возможность быстрой адаптации к изменениям. В том числе и навыки лидерского плана, позволяющие овладеть организаторскими способностями. Управленческий менеджмент - наиболее востребованная в обществе составляющая. Менеджер, топ-менеджер – это лидеры,

формирующие стратегии развития страны, экономики и даже духовной сферы. Какими базовыми качествами они должны обладать? Если трансформировать в современный понятий ряд требования аль-Фараби, предъявляемые правителям добродетельного града мы получим следующее:

1. Здоровый образ жизни и ответственное отношение к своему психическому и физиологическому состоянию
2. Критическое мышление, позволяющее объективно оценивать проблемы
3. Развитие и организация памяти
4. Развитые интеллектуальные способности
5. Ораторское искусство
6. Информированность
7. Отказ от нездоровых привычек, разрушающих личностный потенциал
8. Объективность в работе с информацией и людьми
9. Чувство долга
10. Самокритичность и ответственность
11. Справедливость
12. Способность к принятию решений.

Можно с уверенностью утверждать, что набор компетенций добродетельного правителя аль-Фараби абсолютно коррелирует с требованиями, предъявляемыми современным лидерам.

Еще одна проблема, связанная с идеей правителя состоит в признание философом невозможности совмещения всех этих качеств в одном человеке, (что конечно очень желательно, но проблематично). Но правитель (лидер) должен обладать большей частью качеств, в противном случае он не способен на выполнение своих задач. В «Афоризмах государственного деятеля» (в 54 афоризме) аль-Фараби, говоря о правителях и главах городов, пишет об идеальном правителе следующее: «Он является первым главой и именно в нем сочетаются шесть условий: мудрость, совершенная рассудительность, /способность/ отлично убеждать, /способность/ отлично представлять в воображении, способность физически вести священную войну и то, что его тело не имеет ничего, мешающего ему заниматься делами, связанными со священной войной. Тот, кто в себе все это сочетает, является образцом, тем, кому сле-

дует подражать во всех поступках и действиях, к чьим словам и советам следует прислушиваться. Такой человек может управлять так, как он считает правильным и как желает» [7].

Но самое главное, подчеркивает Второй учитель, – это сохранять мудрость в руководстве, ибо при отсутствии такового, несмотря на другие положительные качества правителя или нескольких правителей, государство не будет стабильным и ему будет угрожать гибель. У того, констатирует аль-Фараби, кто обладает способностью быть умеренным в нравственности и в практических поступках, но при этом неосознанно или сознательно не стремится к выгоде государства, не обращает внимания на вред, наносимый обществу, осуществление этой способности следует отнести к порочному искусству управления государством . «Истинным правителем является тот, кто в искусстве, посредством которого он управляет городами, ставит целью и предметом стремления создание для себя и остальных горожан подлинного счастья, которое является пределом и целью искусства правления» [8].

Весь этот нравственный контент, выраженный философом в своей концепции сохраняет свою актуальность в современное время и может быть интерпретирован для решения проблем современного лидерства.

Литература:

1. /Клейменова Анна Евгеньевна. Историческое развитие изучения феномена лидерства http://analiculturolog.ru/journal/archive/item/1913-%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%BE%D1%80%D0%B8%D1%87%D0%B5%D1%81%D0%BA%D0%BE%D0%B5-%D1%80%D0%B0%D0%B7%D0%B2%D0%B8%D1%82%D0%B8%D0%B5-%D0%B8%D0%B7%D1%83%D1%87%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D1%8F-%D1%84%D0%B5%D0%BD%D0%BE-2.html//

2.Аль-Фараби. Философские трактаты… С.317.

3. Там же … С.318.

4. Там же

5. Там же

6. Там же

7. Там же

8. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты… С.218.

Жандосова Шолпан Мүлікаманқызы,
ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының бас ғылыми қызметкері, PhD;

Айтуған Ақерке,
ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының бас ғылыми қызметкері

ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ИСЛАМИ БІЛІМ БЕРУ МӘСЕЛЕЛЕРІ

Білім беру – тиісті оқу орны арқылы ғылыми мағлұмат беріп, адамның танымын, білімін, дағдысын, дүниеге көзқарасын жетілдіру процесі; қоғам мүшелерінің мәдениетін дамытудың негізгі шарты; мақсаты – қоғам мүшелерінің адамгершілік, интектуалды, мәдени дамуында және олардың денесінің дамуында, кәсіптік біліктілігінде жоғары деңгейге қол жеткізу болып табылатын тәрбие мен оқытудың үздіксіз процесі; жүйеге келтірілген білім, іскерлік дағды және ойлау тәсілдері көлемін меңгеру процесі мен нәтижесі. Білімділіктің басты өлшемі – білімнің жүйелілігі, ойлаудың жүйелілігі мен логикалылығы.

Білім беру жүйесінің басты міндеттері – ұлттық және жалпы-адамзаттық құндылықтар, ғылым мен практика жетістіктері негізінде жеке адамды қалыптастыруға, дамытуға және кәсіпке үйретуге бағытталған біліммен қамтамасыз ету болып табылады. Білім беру оқыту мен өз бетінше іздену негізінде жүзеге асырылады.

Қазақстандағы ислами білім беру жүйесінің ерте орта ғасырлардан басталған мың жылдан аса тарихы мен тәжірибесі бар. Ең алғашқы ислами орта оқу орындары болған медреселердің араб жерінде емес, Түркістан өлкесінде пайда болғаны тарихтан белгілі. Мұның басты себебі тілдік фактордың әсері болып табылады. Мұсылмандықты қабылдаған түркі халықтары үшін ислам дінінің негіздерін үйрену, шариғат заңдылықтарын түсіну, зерттеу, тарату талпынысын араб тіліндегі Құран Кәрімді, Мұхаммед пайғамбар хадистерін, исламдық мәтіндерді игеру арқылы ғана жүзеге асыру мүмкін болып табылатын [1].

Мұсылманның парызы саналатын іс-әрекеттер (бес уақыт намаз, ораза, қажылық) де белгілі бір дәрежеде араб тілді

мәтіндермен байланысты болды. Сондықтан ислам дінін игеру бірінші кезекте күрделі де көп салалы араб тілін жүйелеп, жіктеп, егжей-тегжейлі үйренуді талап етті.

Діни мәтіндердің мағыналық ерекшелігі мен көп қабаттылығы да араб тілін жетік игеруді міндеттеді. Осыған орай араб тілінің фонетикасын, морфологиясы мен синтаксисін арнайы пәндер арқылы игеру қажеттілігі туындады. Тіл игеруден кейінгі қиындық діни мәтіндер мен ілімдерді барлық қосымша пәндерімен қоса оқып-үйренумен байланысты болды. Бұл Құран ілімдері мен шариғат ғылымдарының екі үлкен сала ретінде қалыптасып, дербес оқытылуына негіз қалады. Осының барлығы араб тілі мен ислам дінінің негіздерін толығымен қамтып, жүйелендірген білім ордасы медреселердің қалыптасуына алып келді.

Орта ғасырларда бірыңғай рухани мәдени кеңістікте өмір сүрген Орталық Азияда медреселер жүйесі ерекше қарқынмен дамыды. Медреселер көбіне мешіттердің жанынан салынды. Бұхара, Самарқанд жерінде басталған медресе дәстүрі Баласағұн, Түркістан, Отырар, Сайрам, Сауран, Сығанақ, Өзкент секілді Ұлы Жібек жолының бойында жатқан ірі мәдени орталықтарда жалғасын тапты. Ортағасырлық жазба мәліметтерде бір ғана Баласағұн қаласында 40 мешіт, 20 медресе болғаны айтылады.

Оқу-ағарту жұмысы Қазақстанда ерте заманнан басталған. Әсіресе, отырықшы аудандарда орта ғасырлардың өзінде-ақ (7-8 ғасырлар) көптеген мектептер мен медреселер (мұсылмандық бастауыш оқу орындары), діни білім беретін жоғары оқу орындары жұмыс істеген. Атақты Әбу Наср әл-Фараби Отырар медресесінде, Махмұт Қашқари, Жүсіп Баласағұни, Ахмед Иүгінеки, Қожа Ахмет Иасауи, т.б. ұлы ойшылдар діни медреселерде оқып, білім алған.

Қазақстан жеріндегі медреселер жүйесі бойымен Сыр бойындағы қалаларда ерекше өрістеді. Бұл Қожа Ахмет Яссауи негізін салған рухани ілім арқылы Түркістан қаласының түркі жұртының рухани астанасы деңгейіне көтерілуімен тікелей байланысты болды. Сырдың төменгі ағысымен Арал теңізіне дейін, Үстірт арқылы Батыс Қазақстан өлкесіне дейін тараған медреселер мәдениеті Қазан хандығы тұсында татар жұртына да кеңінен тарады. Қазақ жеріндегі дін ғұламаларының Орта Азияның

басқа да қалаларымен, Иран өлкесі мен араб жеріндегі іргелі ғылым орталықтарымен таныс болғаны, Йасауи хикметтерінде айтылғандай, «Қорасан, Шам, Иракқа сапар шегіп», ілім алмасып, тәжірибе жаңғыртып, рухани байланыста дамығаны белгілі. Осы орнықты әрі жан-жақты діни білім жүйесінің қазақ даласында Әбу Насыр әл-Фараби кезеңінен қалыптасып, үзіліссіз жалғасып келе жатқан біртұтас рухани ілімдер, орныққан көзқарастар жүйесінің қалыптасуына шешуші әсер еткені анық. Саналы ғұмырын араб жерінде өткізгенімен әл-Фараби түркі топырағының түлегі, сол топырақта дүниеге келген ілімдердің дамытушысы болып табылады. Атақты Отырар кітапханасы орнаған өңірде туып-өскен ғалымның барлық рухани және дүнияуи ілімдердің бастауынан туған өлкесінде сусындағаны, негізгі көзқарастарын өз отанында қалыптастырғаны анық [2].

Қазақ даласының перзенті – Әбу Насыр әл-Фараби (870-950 жж.) ғұлама ғалым, мәдениет қайраткері, ғалым-энциклопедист, ойшыл, философ. Әл-Фараби – ислам философиясының негізін салған зерттеуші, тарихта екінші ұстаз немесе шығыс Аристотелі деген атпен танылған. Мұндай қолпаштау мен мойындауға әл-Фараби көзі тірісінде-ақ қол жеткізді, ол логика мен философия аясында таңқаларлық жетістіктерге жеткен, Аристотельге дейін және кейін бұл салаларда дәл осындай ғылыми табыстарға жеткен әл-Фараби ғана еді. Ол «Поэзия өнері хақында», «Қайырымды қала туралы трактат», «Бақытқа жету», «Фәлсәфәнің дінге қатынасы» және т.б. ғылыми шығармаларды артынан қалдырды. Ал «Ғылымдарды жіктеу туралы сөз» кітабы ғылым энциклопедиясы атағына ие болды. Бұл туынды X-XII ғасырларда латын және грек тілдерінде аударылып жарық көрді. Фараби музыка ғылымын зерттеумен де айналысқан, оның теорияс туралы жазбалар қалдырды. Ұстаз озық ойының арқасында ғылыми еңбектерінде түркі, араб, парсы, грек, үнді және басқа да мәдениеттерді тоғыстыра білді [3].

Ислам философиясының тарихына көз жүгіртетін болсақ, әл-Фараби рухани әлемінің қаншалықты биік жоғары деңгейде болғанына көз жеткіземіз. Философияда Фараби иждихад дәрежесіне көтерілді, сондықтан да ол фикх, қалам секілді ілімдер

бойынша өз ойын білдіріп қана қоймай, сол мәселелер бойынша лайықты шешім қабылдай алатын еді [4].

Туған топырақтан алған тәлімін араб, парсы мәдениетінің, ислам өркениетінің ақыл-ой қазынасымен ұштастырған энциклопедист ғалым «хикма иләһийа» – «иләһи хикмет», «тәңірлік даналық» ілімінің негізін салды. Бұл ілім өз кезегінде Әбу Насыр әл-Фарабидің даңқты отандасы – Жүсіп Баласағұн шығармашылығында «Құт әкелуші білім» («Құтты білік») деген атпен жалғасын тапты. Қос ғұламаның жерлес ізбасары Қожа Ахмет Яссауи бұл ілімді «хикмет ілімі» деген атпен дамытты. Бұл ілімнің негізгі қағидалары Яссауидің «Диуани хикмет», «Мират-ул қулуб», «Пақырнама», «Рисала-и дәр әдәби тариқат» еңбектерінде көрініс тапты.

Әдебиеттер:

1. Смирнов А.В. Мусульманская этика как система // Этическая мысль. – 2005. − № 6. – С. 51-75.

2. Sardar Z. Explorations in Islamic Science (Islamic Futures and Policy Studies). – London: Mansell, 1989. – 197 p.

3. Хайруллаев М. Фараби. Эпоха и учение. – Ташкент: Узбекистан, 1975. – 352 с.

4. Алтаев Ж.А. Әл-Фарабидің рухани әлемі // https://azan.kz/kz/maqalat/read/al-farabidin-ruhani-alemi-11200

Аталған мақала «Қоғамдық сананы жаңғырту міндеттері аясындағы қазақстандық бірегейлікті қалыптастыру» BR05236488 ғылыми-зерттеу жобасы аясында дайындалған.

Ошақбаева Жазира Бейбітқызы,
ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының жетекші ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының кандидаты

ӘЛ-ФАРАБИ МЕН АХМЕТ БАЙТҰРСЫНҰЛЫ ШЫҒАРМАШЫЛЫҒЫНДАҒЫ РУХАНИ САБАҚТАСТЫҚ МӘСЕЛЕСІ

X-XI ғасырларда түркі тайпаларының ой-өрісі, мәдениеті мен әдебиеті ерекше дамыды. Осы бір кезеңде Қазақстандағы мәдени даму аты жаһандық ғылымға танымал болған – Әбу Насыр әл-Фараби, Ахмет Иүгінеки, Сүлеймен Бақырғани, Махмұд Қашқари, Жүсіп Баласағұни, Мұхаммед Хайдар Дулати, Қадырғали Жалайри, Ахмет Иасауи тағы басқа ойшыл ғұламалардың дүниеге келуімен байланысты болды. Түркі халықтарының орта ғасыр кезінде біржола араб жазуына көшуі өмірге көптеген ғылыми дүиелерді алып келді. Сонымен қатар бұл кез шығыс әлемінде суфизм ағымының әсері күшейіп, бірте-бірте қанатын жайып дами бастаған кезі еді. Бұл кезең Орта Азия мұсылмандары үшін де аса жауапты уақыт болатын.

Қазақ халқы өз алдына дербес тәуелсіз мемлекет болып, қоғамдық ой-сананы қайта құрып жатқан қазіргі жаһандану дәуірінде көненің көзіндей болып, бізге ғасырлар қойнауынан жеткен мұраларымызды өзара ықпалдастық пен тарихи сабақтастық тұрғысынан қарастырудың маңызы өте зор. Кез-келген халық әдебиетіндегі дәстүр жалғастығы сол қоғамдағы тарихи жалғастықтың құрамдас бөлігі болып табылады. Ал тарихи жалғастық дегеніміздің өзі, ең алдымен ақыл-парасат жалғастығы екені белгілі. Ақыл-парасат жалғастығының көрінісі әл-Фарабидің өзінен кейінгі дәуірлердегі ойшыл ағартушылардың идеяларымен үндестік табуы болып табылады. Ғұламалардың негізгі идеяларының өзара түйісіп, бір-бірімен сабақтасатын тұсы адамшылық, адамгершілік және ізгілік принциптеріне негізделген. Бұл идеяларын Орхон-Енисей жазбаларынан да, Қорқыттың аңыздарынан да, кемеңгер әл-Фараби, Ж.Баласағұни, М. Қашқари шығармаларының мазмұнынан да, олардан кейін өмір

сүрген шығыс ойшылдарының, ақын-жыраулардың, қазақтың ұлы ағартушыларының, алаш қайраткерлерінің еңбектерінен де табуға болады. Сондықтан әл-Фарабидің идеяларын кейінгі дәуірлердегі ойшылдардың көзқарастарымен сәйкестендіре, салыстыра қарастырғанда этикалық принциптерге назар аударуымыз орынды.

Мәселен, Әл-Фарабидің философиялық, әлеуметтік-этикалық ой-тұжырымдары өзінен кейінгі дәуірлердегі ойшыл қаламгерлердің шығармаларынан өзінің дәстүрлі жалғастығын тапты. Әл-Фараби өзінің «Интеллект (сөзінің) мағынасы жайында» деп аталатын зерттеуінде адамның ақыл-парасат мүмкіндігіне жан-жақты талдау жасай келіп, оны «потенциалды интеллект», «актуальды интеллект», «жүре келе дарыған интеллект», «әрекетшіл интеллект» сияқты философиялық категорияларға бөліп-бөліп талдайды. Әл-Фарабидің осы философиялық ой-тұжырымын араға тоғыз ғасырдай уақыт салып барып, қазақ қауымының жаңа тарихи жағдайында Абай Құнанбаев зор білгірлікпен жалғастыра түскен сияқты. 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 сөздерін естіп жүрген кісі өзі де есті болады. Сол естілерден естіп, білген жақсы нәрселерді ескерсе, жаман дегеннен сақтанса, сонда іске жарайды, сонда адам десе болады», – деп жазады [1, 114 б.].

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 [2,289б.]. Әл-Фарабидің «Қайрат», «Ақыл» және «Жүрек» жөніндегі осы философиялық тұжырымы Абайдың «Он жетінші сөзінде» өзінің логикалық жалғасын тапқан сияқты.

Қазіргі кезде әл-Фарабидің мұраларына қызығушылық тек қана біздің елде емес, әлемдік деңгейде өте үлкен қызығушылық танытып отыр. Себебі ол кісінің жазған еңбектері әсіресе жаратылыстану ғылымдары саласы бойынша әлемдік өркениеттің, ғылымның, әлемдік философияның дамуына үлкен ықпалы болған. Қазақстанның қоғамдық саяси өміріндегі орны бөлек, идея-

сы біртұтас ұлт тәуелсіздігіне ұштасқан Алаш қайраткерлері мен Әл-Фараби еңбектерінің рухани мықты байланысы көреміз. Алаш арыстары да, Әл-Фараби да бір-бірімен қарым-қатынас жасайтын қоғамды білімді, сабырлы, ақылды адами қасиеттерді бағалауға қабілетті адамдар басқарғаны жөн деп ой түйген еді.

Әл-Фараби өзінің «Қайырымды, қала тұрғындарының көзқарастары» атты кітабында бірқатар қоғамдық-әлеуметтік, этикалық мәселелерді сөз етеді. Мұндағы қала деп отырғаны – мемлекет. Ғалым бұл шығармасында мемлекеттің пайда болуы, ондағы теңсіздіктің өмірге келуі, идеал қала халқының моральдық бейнесі, мұндай қала әкімдеріне қажетті адамгершілік қасиеттер, әрбір адамның бақытқа жетуі үшін бүкіл қоғам болып, бірігіп тіршілік етуі керектігі т. б. мәселелер жайындағы өз пікірін ортаға салады. Ол халық бақытты өмір сүру үшін елді жақсы әкім басқаруы керек деп түсінді. Ал, жақсы әкім – әділ, инабатты, мейірімді, жан-жақты білімді, жақсылыққа жаны құмар, жамандықтан жиіркенетін, батыл, жомарт, өнер мен әдебиетті сүйетін адам болуы тиіс деп әл-Фараби мемлекет басқаратын адамға осындай биік талаптар қояды. Сонымен, әл-Фараби болашақ қоғамда адамдардың емін-еркін, азат өмір сүретін, қоғам мүшелерінің бәрі тең, бірін-бірі құрметтейтін, бақытты қоғам ретінде суреттейді. Бүкілхалықтық бақытқа жетудің бірден-бір жолы ғылымды, білімді игеруде деп білді. Фараби ұлы гуманист ретінде феодалдық соғыстарға, ел-жұртты тонауға, тақ пен тәж үшін болған қантөгістерге, әділетсіздікке қарсы шықты, адамның еңбекке, білімге, бейбіт өмірге деген құқығын қорғауға әрекет жасады. Фараби Қайырымды қала тұрғындарының жақсы және игілікті өмір сүруі көбіне басқарушы билік саласына байланысты екенін, тек қайырымды билеушілер билеген халқы бар қалалар ғана бақытқа жете алатынын айтады.

Қазақстанның қоғамдық саяси өміріндегі орны бөлек, идеясы біртұтас ұлт тәуелсіздігіне ұштасқан Алаш қайраткерлері мен Әл-Фараби еңбектерінің рухани мықты байланысы көрінеді. Алаш арыстары, оның ішінде Ахмет Байтұрсынұлы мен Әл-Фараби бір-бірімен қарым-қатынас жасайтын қоғамды білімді, сабырлы, ақылды адами қасиеттерді бағалауға қабілетті адамдар басқарғаны жөн деп ой түйген еді.

Ахмет Байтұрсынұлы «Қазақ» газетінің алғашқы санында патша өкіметінің отарлық саясатын көрсете отырып, «Біздің

болашақ тағдырымыз не болмақшы? ...біздің алдымызда ең алдымен қазақ халқының тәуелсіз өмір сүру-сүрмеуі, болу-болмауы басты мәселе болып тұр. Өзіміздің дербестігімізді сақтап қалу үшін біз барлық күш-жігеріміз бен қуат-құралымызды оқу-ағарту мен жалпы мәдениетке ұмтылуымызға жұмсауымыз, ең алдымен, ана тілінде әдебиетті дамытуға күш салуымыз қажет. Мынаны естен ешқашан шығаруға болмас: тәуелсіз, дербес өмірге өзінің ана тілінде сөйлейтін және төл әдебиеті бар халық қана таласа алады» [3, 4-5 бб.] – дей келіп, орыс және татар тілдерінде оқыған қазақтар қазақ тілін менсінбейтін болды, бүйте берсе қазақ тілімен қоштасып, қазақтың ұлт ретінде жойылып кету қаупі бар, сол үшін қазақ тілін өркендету қажет. Әр адам жеке басының ғана қамын ойламай, елінің, ұлтының қамын ойлауы керек, ұлтына жақсылық жасаған адамның аты ұрпақтан ұрпаққа тарайды дейді.

Ұлттық бірегейлік мәселесі ұлттың өміршеңдігінің кепілі болып табылатын табиғи құбылыс ретінде А. Байтұрсынұлының ғылыми ізденіс-терінен айқын көрініс тапты. Ахмет Байтұрсынұлы қазақтың сөз өнеріне айырықша көңіл бөліп, оның теориялық негізін, ғылыми аппаратын, әдіснамалық үрдісін қазақ тілінде зерттеп қалыптастыра бастады. Әл-Фарабидің философия, логика, тіл білімі, музыка т. б. ғылым салалары бойынша жазылған еңбектерін оқып білудің өзі ұлы ғалымның әдебиет теориясы мәселесіне арналған трактаттарын тереңірек түсінуге мүмкіндік береді. Әл-Фараби мен А. Байтұрсыновтың рухани, идеялық, адамгершілік қарым-қатынастарын терең зерттеу көкейтесті мәселе, екеуін біріктіретін өзекті желілер аз емес. Әл-Фараби де, А. Байтұрсынов та ұстаз-ағартушылар, олардың бүкіл философиялық ізденістері мен пайымдаулары адамды кемелдендіру, дамыту мақсатына арналған.

Әл-Фараби мен А. Байтұрсыновтың педагогикалық жүйелерінде тәрбие мен тәлім, білім мәселелері бірін-бірі толықтырушы, ажырамас, диалекти-калық бірлікте және олар адамзат қауымдастығымен қабыстырыла қарастырылады. Әл-Фарабидің айтуы бойынша, адам ғылым, философия, тәрбие арқылы кемелдікке жетеді. Ол шартты түрде адамды нағыз бақытқа, мұратқа бастайтын негізгі құрал ретінде мінез-құлық, мораль және ақыл-ой, интеллек-туалды тәрбие мәселелеріне

шешуші мән береді. «Біз жақсы мінез-құлық пен ақыл-парасатқа ие болған кезде, олардың арқасында бақытқа жетеміз... Бұл екеуі бар кезде біздің өзіміз және іс-әрекеттеріміз үстем де кемел болады, осылардың арқасында біз шын мәнінде қастерлі, қайырымды, инабатты боламыз» дейді ұлы ұстаз. Ал А. Байтұрсынов «Қазақ өкпесі» деген мақаласында қазақ хандығы неліктен құлады, өз алдына дербес мемлекет болып тұра алмаудың себебі, Ресейге қосылудың негізгі жағдайлары деген мәселелерге тоқталады. Олжалы жерде үлестен қағылғанымыз, ордалы жерде орыннан қағылғанымыз, жоралы жерде жолдан қағылғанымыз – бәрі надандық кесапаты, деп ел мен елді, ұлт пен ұлтты байланыстыратын ғылым, өнер екенін айтып, оқуға, ағартушылыққа ден қояды. Халықты ағарту мектептен, баладан басталады. Ахмет Байтұрсынұлы қазақ балаларының әйтеуір көзі ашылып, сауатты болуын ғана емес, тек ана тілінде сауаттануын, содан соң барып өзге ұлт мәдениетіне, тіліне қол созуды талап етті. 1913 жылдың өзінде ол «Қазақ» газеті мінбесін пайдаланып, қазақ қоғамына оқу-білімнің қажеттігін халықтың экономикалық тұрмыс жағдайымен байланыстырып дәлелдейді.

Екі ойшылдың шығармашылығындағы сабақтастықты тіл мәселесінен де көреміз. Аристотельдің ізбасары ретінде әл-Фараби өз назарын тілдің философиялық жағына аударып, өзінің «Әріптер кітабында» жауап береді [4]. Тілдің пайда болуы мәселесі тілді зерттеудегі ең маңызды мәселелердің бірі болып табылады. Бұл мәселені әл-Фараби келісімді теорияны ұстанған Аристотель жолымен шешеді. Тілдің пайда болуын түсіндіргенде әл-Фараби тіл элементтері қалай қалыптасатынынан бастайды. Олардың эволюциясы мен толық жетілуі қарапайымнан күрделіге үдемелі түрде болады: әуелі адам ым мен ишара сияқты белгілерді пайдаланады, содан кейін ол әріп болатын, әріптен сөзге айналатын дыбыстарын пайдаланады. Тіл туралы ғылымды әл-Фараби екі бөлімге – лексикология және грамматика бөлімдеріне ажыратып қарастырады. Мұның біріншісі (лексикология) қайсыбір халықтың тіліндегі сөздерді еске сақтау және оның әрқайсысының мағынасын білумен шұғыл-данады. Тіл туралы ғылымның екінші бөлімін, яғни грамматиканы, әл-Фараби тілдегі сөздерді меңгеретін, бағындырып ұйыстыратын бөлім ретінде қарастырған.

Ахмет Байтұрсынов қазақша әліппе жасап, қазақ тіл білімінің негізгі терминдеріне анықтама берген, дыбыс жүйесін қалыптастырған, қазақ мектептерінің іргесін қалаған алғашқы адам. Оның қазақша әліппе жасауы, араб жазуына кіргізген реформасы, қазақ тіл білімінің негізгі терминдеріне анықтама беріп, дыбыс жүйесін (грамматикасын) қалыптастырып шығаруы бағаланбай қалмақ емес. «Қазақша оқу әлі бір белгілі тәртіпке келіп жеткен жоқ, кемшілігі есепсіз көп. Қазақша оқу кітаптары жаңа ғана көрініп келеді. Тәртіппен оқытарлық мұғалімдер аз оқу програмы жоқ... Хүкімет қазаққа қазақша мектеп салып бермейді, қазақтың қазақша оқуын тіпті тілемейді. Сондықтан мектептерімізді тәртіпке қою, қазақша оқуды халыққа тарату – өз міндетіміз» [5], – деп қазіргі кездегі терең білім беру принциптерімен үндес тұжырым жасайды.

Білімді дамыту – ұлт қамы екендігін ол ерекше ескертеді. Ойшылдарымыздың шығармашылығына назар аударсақ, ұрпаққа қалдырып кеткен даналық ой-толғамдары әр түрлі сөзбен жеткізілсе де, айтар ой, көздеген мақсат бір болатын. Ахмет Байтұрсынұлы Алаш қозғалысы аясындағы қоғам қайраткері ғана емес, кеңестік Қазақстанның алғашқы жылдарында жоғары лауазымды мемлекеттік қызметтер атқарған адам. Ол өткен осындай күрделі жол оның қайраткерлік сан қырлы және саясаткерлік қызметін зерттеушілер үшін айтарлықтай қиыншылықтар тудырады. Солай болғанына қарамастан, Ахмет Байтұрсынұлы мемлекеттік жүйелердің қайсысында жұмыс жасамасын бірінші кезекте өзіне басты нысана етіп жалпы-ұлттық, бүкілхалықтық мәселелерді таңдап алды да, оларды туған елінің мүдделеріне сай шешу үшін еңбектенді.

А. Байтұрсынұлы сол бір кездегі халқының мүшкіл халін көріп күйзеліп, оны өзге жұрттармен салыстырып, қараңғылықтан, надандықтан шығудың бірден-бір жолы – оқу, білім деп табады да, өзінің бар күш-жігерін осы жолға жұмсайды. Ахмет Байтұрсынұлының бар тірлік-тынысы, ой-арманы туған халқына деген қалтқысыз қызметтен тұрады. Оның өмірін сондықтан да жеке адамның, жеке бір маманның өмірі деп қарауға болмайды. Ол – халықпен біртұтас, қалың елмен тамырлас, ел жүгін қайыспай көтерер нағыз халық перзенті. 1911 жылы Орынборда басылған «Маса» жинағы халықты өз тағдыры үшін күреске шақырған,

жұртшылықты шырт ұйқысынан оятқан дабылды топтама болатын. Ақын қалғыған халқын тым болмаса маса боп шағып оятайын, ойландырайын деген мақсат көздейді. Ол бұл жолда талай қаққы жеп, тауқымет шегерін де, тіпті өліп те кетерін білген. Бірақ біле тұра ол алған бетінен қайтпайды. «Ахаң өзінің қуатын халықтың зәру мәселелеріне, күнделікті қажеттіліктеріне арнап, сарп еткен қаламгер. Өлең-мақалалары да, ғылыми-зерттеу еңбектері де халық ағарту ісіне бірден бір қажетті, өнегелі жолдың басы болған дүниелер. Қазақ халқы үшін Ахмет жасаған әдеби дүниенің көркемдік-әлеуметтік таным әлемінің әсері ғаламат. Оның «Маса» мен «Қырық мысал» кітаптары шыққанда халайық қалай қуанышпен қарсы алғаны есімде» [6,142-б], – дейді Т. Шонанұлы.

Әл-Фарабидің әдебиетке қатысты шығармаларынан «Риторика туралы кітап», «Жазу өнері туралы кітап», «Өлең өнері қағидалары туралы трактат», «Өлеңнің ұйқасы мен өлшемі туралы кітап», «Ұйқас пен ырғақ туралы кітап» т.б. еңбектерін атап көрсетуге болады. Ғалымның «Поэзия өнерінің қағидалары» атты трактаты Аристотельдің «Поэзия өнері жайлы» еңбегін талдауға арналған туынды. Әл-Фараби бұл туындысында өзі «хакім» деп атаған Аристотельдің поэтика бойынша тұжырымдары мен ілімін түсіндіреді.

Поэтикалық шығармашылыққа қабілеттілік туралы айта келе, әл-Фараби ақындарды үш топқа бөледі. Біріншісі, теориялық тұрғыдан бұл өнер негіздері жайлы білімнен ада болғанымен, поэзияның немесе барлық жанрларына табиғи қабілеті барлар. Екінші топтағы ақындар, олар табиғи дарындарымен қатар, поэзия өнерінде де терең білгірлігімен сипатталады. Оларды «ойлаушылар» деп атауға тұрады. Үшіншісінде – шығармашылық төлтумалық пен өнер канондары туралы терең білім жоқ, алғашқы екі топтағы ақындарға еліктеушілер [7, 322 б.]. Фарабидің ойынша, нағыз көркемдік өнерді, білімді табиғи таланты зор ақындар туғызады. Оның үстіне «ғажап поэзия» жасау үшін ақын еркіндігі болу керек. Ақын өзі игерген, әбден меңгерген жетік формада (жанрда) жазса да, жақсы туынды бере алады. Ал әр түрлі әсер ықпалдарға байланысты немесе өзі әбден игермеген жолмен жазса, білгір ақынның өзі де жақсы нәтижеге жете алмайды. Өлең шығаруда ақынның білімділігі мен табиғи талантына қоса тәжірибелілігі де қажет деп, жазушының өз өнеріне кемелденуін ерекше бағалайды [8, 76].

Ахмет Байтұрсынұлы «Әдебиет танытқыш» шығармасын жазып, «Сөз өнері» атты бөлімінде сөз өнерінің адам санасының үш негізі: ақыл, қиял, көңіл зерттелмей, адам табиғаты жан-жақты танылып, оның ішкі жан дүниесіне тереңдей ену мүмкін емес дейді. Әдебиетті – сөз өнері арқылы адамды зерттейтін ғылым, яғни адамтану ғылымы деп алғаш рет ғылыми айналымға енгізген. «Әдебиет танытқыш» – Ахмет Байтұрсыновтың эстетикалық-философиялық танымын, әдебиетшілік көзқарасын, сыншылық келбетін толық танытатын жүйелі зерттеу. Бұл еңбекте Ахмет Байтұрсынұлы фольклорлық, әдеби текстерді талдап, жанрлық түрлерге ат қойып, анықтама береді.

Ойшылдар өздері өмір сүрген қоғамның идеологиясын терең түсініп, ұлттың ой-санасын ояту арқылы ғана ұлт бостандығын сақтап қалуға, сол арқылы халықты еркіндікке, тәуелсіздікке жеткізуге болатынын дәлелдеді. Кейінгі ұрпақтар үшін маңыздысы олардың шығармашылығындағы филосо-фияның гуманистік бағыты, ойшылдың адамға деген, оның мүмкіндіктері мен қабілеттеріне деген сенімі болды. Бабаларымыздың мұрасын жан-жақты зерттеп, бүкіл әлемге жаю келешек ұрпақ міндеті. Арада қаншама уақыттар өтіп жатса да пікір үндестігі мен ой ұқсастығы жалғасын тауып, қайран қалдыруда.

Әдебиеттер:

1. Абай. Екі томдық шығармалар жинағы / Аудармалар мен қара сөздер. – Алматы: Жазушы, Т.2. 1986. – 200 б.

2. Әл-Фараби. Философиялық трактаттар. – Алматы: Ғылым, 1973. – 446 б.

3. Дулатұлы Міржақып. Ахмет Байтұрсынұлы (өмірбаяндық очерктен үзінді). // Ана тілі, 1991, 24-қаңтар, 4-5 беттер.

4. Тәжікова К. Әбу Насыр әл-Фарабидің «Әріптер кітабы» трактаты // Фарабитану. Жиырма томдық. – 16-т. –Астана: Аударма, 2006. – 227-229-б.

5. Байтұрсынов А. «Тіл тағылымы», Алматы: Ана тілі, 1992.– 448 б.

6. Телжан Шонанұлы «Ахмет Байтұрсынұлы халық ағарту және әдебиет саласында» // Байтұрсынұлы Ахмет. Алты томдық шығармалар жинағы. - Алматы: «Елшежіре», – 2013. Т. VI: –384 б.

7. Қасымжанов А. Поэтика, музыка және психология // Фарабитану. Жиырма томдық. – 16-т. – Астана: Аударма, 2006. – 440 б.

8. Сүйіншәлиев Х. Қазақ әдебиетінің тарихы: Оқулық. – Алматы: Санат, 1997. – 928 б.

Құсайынов Дәуренбек Өмірбекұлы,
Абай атындағы Қазақ ұлттық педагогикалық университеті,
философия ғылымдарының докторы, профессор;

Аюпова Зәуре Кәрімқызы
Қазақ ұлттық аграрлық университеті,
заң ғылымдарының докторы, профессор

ҚАЗАҚ ФИЛОСОФИЯСЫН ДАМЫТУДЫҢ ӨЗЕКТІ МӘСЕЛЕЛЕРІ ЖӘНЕ ЗАМАНАУИ ФАРАБИТАНУДЫҢ НЕГІЗГІ ТРЕНДТЕРІ

Биылғы әлемдік деңгейде тойланып жатқан ұлы бабамыз Әбу Наср әл-Фарабидің 1150 жылдық торқалы тойы қазақ елінің, қазақ халқының әлемдік философияның дамуына қосқан зор үлесі бар екеніне дәлелдігін зиялы қауым жақсы түсінеді. Кеңес дәуірінде ислам философы деп аталып келген ұлы бабамызды қазақстандық философ – А.Х. Қасымжановтың бастауы мен ұйымдастырылған «Фарабитану орталығы» сол кезде әлемге әйгілі болған Алматы философиялық мектебінде Қазақ Ұлттық Ғылым Академиясының Философия Институтында дүниеге келді.

Ағын Хайруллович ағаның әріптестері мен шәкірттері Фараби мұраларын кеңінен зерттеп сол кездегі С.М. Киров атындағы Қазақ мемлекеттік университетінің философия және экономика факультетінің студенттеріне әртүрлі арнайы курстар оқып, көптеген мағұлматтарды айқара ашты. Осы үрдістер Ұлттық Ғылым Академиясының Философия Саясаттану және Дінтану Институтында одан әрі жалғасып, бұл бөлімді М. Бурабаев одан кейін Ғ. Құрманғалиева басқарып фарабитануды әлемдік деңгейге жеткізді. Қазақ жастарының арасынан көптеген кәсіби деңгейі жоғары философ-ғылым докторлары мен кандидаттары дайындалды. Бүгінгі ұйымдастырылып отырған ғылыми конференция ұлы бабамыздың көрсетіп кеткен даналық өсиеттері мен үлгілері, оның «Ізгі қала тұрғындарының көзқарастары» еңбегінде [1] көрсеткен ізгі мемлекет құруды қалай жүзеге асыру керек екендігі туралы ойлары, мемлекет басқару, оны жүзеге асыру үшін тұлғада қандай қасиеттер болуы керек екендігі туралы ойлары қазіргі қоғамға

өте құнды мұра болып есептеледі, жалпы алғанда энциклопедист ғалымның бүгінгі өмірдің көптеген салаларына ауадай қажет ойлары көп. Сондықтан да ұлы бабамыздың шығармалары мен өмір үлгісі егемен еліміздің даму трендтерінде жан-жақты қолданбалы маңызға ие. Әсіресе, оның білім, тәрбие, ғылым сол арқылы имандылықты дамыту идеялары қәзіргі қазақ қоғамындағы рухани жаңғыру процессінің әрі қайнар бұлағы, әрі қозғаушы күші болып есептеледі. Осының барлығы қазақтың даналығында, ұлттық философиясында шоғырланған. Қазақ философиясы әлемдік философиялық ойдың даналық өрнектерін бойына сіңіре отырып, оны қазақ ұлтының тек қана өзіне тән бірегейлігімен толтырып қайталанбас философиялық жүйеге айналды.

Бұл туралы біз қазақ мәдениетінің көркем тұлғаларының бірі, халқымызға ұлы Абай мұраларын сыйлаған М. Әуезов былай деген: «Философия... – кең ақыл, терең қиял шығарған ғылым, адамның жанын тәрбиелейді, жүрегін ағартып, адамшылығын арттырып, ақтылыққа сүирейді... Философия адамшылық жолындағы қараңғы қалтарыстарда қолға ұстаған шамшырақ» деп ұлы қайраткер қазақ мәдениетіндегі философияның орның, маңызын айқындап берген [2].

Қазірде еліміздің индустриальды-инновациялық дамуға аяқ басуы жоғарғы білімді бакалавр мамандар дайындауға жаңа талаптар қояды. Дәстүрлі қалыптасқан мамандар дайындаудың оқу бағдарламаларында философия базалық пән ретінде үш кредит көлемінде оқытылу үстінде жалпы елімізде соңғы екі-үш жылда оқу бағдарламалары жылда ауыстырылуда. Философия пәнінен оқу министрлігі бекіткен соңғы бағдарлама, философия пәнің оқытушылардың пікірінше эклектикалық сиптақа ие, бакалавр үшін тым күрделі, қазіргі жастардың философиялық ойлау деңгейімен санаспай жасалған деген пікірлер бар. Бұл бағдарлама магистрларға арналған ғылым философиясымен тарихы пәнінің деңгейінде жазылған. Осыған дейінгі философияның типтік бағдарламалары әлемдік мәдениеттің әртүрлі дәрежесіне байланысты философияның қалыптасуы саты-сатысымен көрсетілген еді. Ол әдістің ұтымды жері философия әлем халықтары мен елдерінің сана сезімінің жетістігі мен жемісі ретінде жақсы көрсетілетін.

Сондықтан да біз философияны бірден күрделі дәрежеде оқыту студенттерге философиялық білімнің алдында үрейту турдыртады деп ойлаймыз.

Біздің ойымызша, осы жаңа үрдістерді пайдаланып, тарих, қазақ тілі мен әдебиеті сияқты мамандарды дайындағанда «Қазақ философиясы» пәнің кіргізсе жөн болар еді. Ұлттық рухтың, даналықтың қайнар көзі болып есептелетін төл философиямызды гуманитарлық мамандар дайындауда дүниетаным қалыптастыратын базалық пән ретінде енгізу арқылы, жастардың санасына нақты әрі өздерінің жан дүниесіне жақын құндылықтарға тәрбиелеуге мүмкіндік алар едік. Ол шаралар ұлы дала еліндегі өткен тарихымызды және қазіргі кездегі рухани құбылыстарды нақты әрі жан-жақты игеруге әсерін тигізер еді. Сонымен қатар мемлекеттік идеологияның негізі болып есептелетін «Мәңгілік ел» идеясын жүзеге асыруға ең қол айлы құрал болар еді.

Бүгінде біздің отанымыз өз тәуелсіздігінің жариялағанына отыз жылдығын басына өткеріп, болашаққа нық аяқ басып келеді. Осы тарих үшін аз ғана уақыт ішінде біздің туған еліміз кемелденудің қандай сатысына көтерілді деген жауап іздейтіндей болсақ, Қазақстан дербес мемлекет атанып, ішкі және сыртқы саясатын басқа елдің нұсқауынсыз тәуелсіздік тұрғысында жүргізіп келгені айдан ашық шындық. Бұл, барлық әлемге дәлелденген тарихи факт. Ал, тәуелсіздіктің басты ұғымы – мемлекет. Себебі тәуелсіздік дегеніміздің өзі әрбір ұлттың немесе этностың ұлттық мемлекет құруға деген арман қиялынан, мақсатынан, мұрат биігінен туындайтын дүниетаным. Осылай ой қорытытатын болсақ, біздің түсінігімізше, тәуелсіздіктің нақтылы саяси жетістігі, биігі – ұлттық мемлекет құру. Саяси билікке қол жеткізе алмаған халықтар тәуелсіздік туралы тек арман, қиял, утопиямен ғана қанағаттанады. Тәуелсіздікке қол жеткізген халық, ұлт өз мемлекетінің іргетасын құрудан бастап ұлттық сананы жаңа сапа биігіне көтеруге талпынады. Мемлекеттікке ие халықтың тәуелсіздік туралы философиясы, мемлекет философиясымен бірігіп кетуі де мүмкін. Бұл жиі кездесетін жағдай. Қазіргі қазақ елі, жаңа заманға сай қалыптасып жатқан Қазақстан мемлекеті осындай жағдайда өмір сүрудеміз, сондықтан да қазақ фило-

софиясын болашақты арнайы пән ретінде оқыту қажеттілік деп есептейміз.

Әрбір халықтың арманы болған тәуелсіздікке оның саяси жеңісі мемлекеттікке әр халық әр түрлі тарихи, мәдени, әлеуметтік жағдайларда қол жеткізбек. Біздің қазақ халқы үшін мемлекеттік идеясы тәуелсіздік идеясынан әлдеқайда бұрын келген [3]. Оның дәлелін біз тарихымыз туралы жазылған оқулықтардан айқын көреміз. Керей мен Жәнібек хандардан бастап Абылай ханға дейінгі Қазақ мемлекеттігінің тарихы ел есінен кетпеген. Яғни халқымыздың тәуелсіздікті аңсауы ешқашан да сарқылмаған. Соның рухани қуаты еліміздің тарихындағы ерекше кезең. 1991 жылдың 16-шы желтоқсанында қайта жаңғырып халқымыз өзінің саяси тәуелсіздігіне қол жеткізді. Қазақ елінің территориясында байлықтың барлығы бар. Біздің жеріміздің қойнауында Менделеев таблицасының барлық дерлік кездеседі. Жаһанданудың әсерінен болып жатқан біздің жердегі шикізатқа қызығушылықтың әсерінен шет елдерден технологиялар кең көлем келу үстінде. Әрине технологиялар елімізді өркениетке бастайды. Егер де технологияларды дамыта алмасақ, ғылым мен техниканы кеңінен өрбітпесек, біздің табиғи қалпымыз көп өзгеріске түспейді. Салт-дәстүрлеріміз сақталды деп қанша қуансақ та, өзге алдыңғы қатарлы ұлттар бізден озып бара жатқан түсіну қиын емес. Бұл мәселенің бірғана жағы, келесі жағынан қарайтын болсақ батыс мәдениетіне, олардан келген технологияларға еліктеу біздің ұлт болып сақталып қалуымызға тікелей қауіп төндіретінін естен шығармағанымыз жөн. Ойлы көзбенен қарайтын болсақ, қазіргі қоғамда қазақтардың қазақ еместерге айналып бара жатқанын көру қиын емес. Оны біз мемлекетіміздің күнделікті өмірінен жиі кездестіреміз. Атына заты сай қазақ мемлекеті болу, Қазақстан Республикасының мемлекеттік бірегейлігін қалыптастыру қазіргі кездегі қазақ халқының ең өзекті мәселелерінің бірі, оның іргетасы қазақ философиясында. Қазақ философиясы- мемлекеттік идеологияның қайнар бастауы. Идеология жоқ мемлекет қәзіргі заманда тәуелсіз өмір сүре алмайды.

Еуропаға еліктеу, көрші Ресейге еліктеу қазіргі қазақ елінің бұқаралық ақпарат құралдарында, өнердің әр түрлі бағыттарында

жиі кездеседі. Біздің ойымызша, қазақ елінің мемлекеттік бірегейлігін қалыптастыру қазіргі Қазақстан халқымен, әсіресе, қазақ жастарының ой-санасын тәрбиелеуде жатқан сияқты. Сананы қалыптастырудың, тәрбиелеудің ең қолайлы құралы философиялық ойлауды қалыптастыру. Халқымыздың төл дүниетанымы ұлттық философияда жинақталған. Тәуелсіз елдің философиясы да тәуелсіз болуы қажет. Кеңес дәуірінде өмір сүрген біз – ой тәуелсіздігі не екенін өте жақсы білеміз және оны өз басымыздан өткердік. Ол кезде марксизмге монополия жасалып, басқа да философиялық ойлардың барлығына тыйым салынды. Әрине олардың барлығы біздің қуанышымызға қарай келмеске кетті. Қазақ философиясы кең өріс алып, жан-жақты дамып, унитарлы мемлекеттің мемлекет жасаушы халықының ой-өрісінің бітім болмысын айқара ашып көрсету үстінде. Қазақ мемлекеттігінің ең айқын көріністері ұлттық идеяның мәні мен маңызы қазақ философиясында көрініс табуда. Соңғы кездерде қалыптасқан мемлекеттің стратегиялық даму бағытын одан әрі қарай айқындау барысында Қазақстан тарихына деген ғылыми зерттеулерге сұраныстар үдей түсті. Осы бағытта қазақ тарихының әдіснамалық негізі қазақ философиясы екендігін еліміздің ғалымдары мойындап, қазақ философиясының гуманитарлық білімдерді тереңдете дамытудағы рөлін ерекше бағалау үстінде [4].

Біздің қазақ халқының философиясының түрлері көп, тарихтағы қалыптасу кезеңдері күрделі де сатылы. Мәдениеттегі халық философиясына деген көзқарастар да күрделі, құбылмалы. Бұдан туындайтын тоқтам: қазақ халқы философияның бір түрімен, бір орталығымен, бір мәдени ортасымен шектелуге болмайды. Байыбына барсақ, қазақ халқы философиясында жетістіктер мен олқылықтар оған деген көзқарастардың өтімділігі мен кем-кетіктері қатар өрбіді. Заман солай еді. Ұрпақтың үйірілуі оғаш та болса, қолайлы, оңай еді. Десек те, халық тарихына деген көне көзқарас түбірін жоя қойған жоқ. Көнекөз дәстүрлі түсінікті сақтады, оны мәңгілікпен үйлестірді. Содан көнекөз байырғы көсемдікті бүгінге жеткізді, көзқарасты болашаққа меңзеді, халықтың рухани мұрасын даналық дәрежесіне көтеріп, ұрпақтан ұрпаққа мирас етті.

Біздің қазақ халқының философиясы дегенде, алдымен оның даналыққа құштарлығын, ақиқатқа жетпек ұмтылысын еске аламыз, осы құндылықтарды түсінуге ықылас танытамыз. Бұл жерде негізінен көтерілетін мәселлелер түйіні төмендегідей:

- «о дүниемен тілдесу», дүниенің «арғы жағына үңілу», бар нәрсенің болмысын ұқпақ талпынысты түсіну мен түсіндіруді медет тұтамыз;

- адам болмысының жетілу жолдары мен жетілдіру кезеңдерін саралау, ақыл-ой деңгейінде топтау, топтастыру;

- адамнан тыс табиғат тылсымы мен әлем құпиясы туралы наным-сенімдерді білімді жүйесіне келтіру;

- адамның мінез-құлқы мен жүріс-тұрысын, ел мен ұрпақтың әдет-ғұрпы мен рәсім-салтын жинақтау, бағалау, әсіресе, қазақ философиясында адам болу мәселесі, адамдағы адамгершілікті жоғары ұстау ерекше биікке көтерілген. Басқаша айтсақ, қазақ халқы философиясының танымдық-құндылық маңызын ашып көрсету міндетін бетке ұстасақ, онда қазақтың наным-сенім әлемі, құндылықтар әлемі, менталъдық қабілеттер әлемі, білім әлемі оның тарихында қандай орын алды, олар қалай қалыптасты, қандай кезеңдерден өтті, қандай дәстүрлерді (не себептен) сақтап қалды деген сауалдар мұралық мақсаттың өзекті мәселелеріне айналады, тіпті олардың төңірегінде ой-пікірді шырата түсу – күн тәртібінен түспеуде. Өйткені адамгершіліктің, даналықтың, кісілік қасиеттердің қалыптасу нұсқалары мен үлгілерін сол халық шығармаларынан табамыз. Қазақ халқының философиясы, түптей келгенде, данышпандықтың дарындылығы мен даналығын образдап іріктейді, олардың бейнесі мен үлгісін өрнектей саралайды, шектелмей жинақтайды. Ол рухани шығармашылықтың түрлі саласы мен аясын, құндылықтары мен көріністерін қамтиды. Бұдан айтпағымыз, халықтық философияның аясы кең, заттық бағдары мен мүддесі шексіз. Оның негізі де, шешпек мәселесінің аумағы да айқын емес, шексіз. Қоғам дамыған сайын түрленіп, өзгеріп, бір сатыдан бір сатыға өтіп, көпқырлы қасиеттерін көрсетеді.

Туған халқымыздың ой-санасын анық көрсету үшін қазақ халқы философиясының объектісін, мақсат-міндеттерін анықтау абзал. Қазақ халқы философиясының объектісі дегеніміз – белгілі бір тарихи-әлеуметтік кеңістік пен уақытта өмір сүрген (сүретін)

адам мен адамзаттың жасампаз тәжірибесінің мәдени мұрасы, оларды ұрпақтан-ұрпаққа таратудың амал-тәсіл жиынтығы. Оның мақсаты: ұлыстар мен ұлттардың рухани қазынасын тұлғалық тірек ретінде таратудың тәсіл-тәжірибелерін жүйелеу. Осы әлеуметтік-рухани бағдардан туындайтын мына мәселелерді қазақ халқы философиясының міндеттеріне балауға болады. Олар: халықтың мәдени құндылықтарын адамның рухани өмірін жетілдірудің кепілдігі ретінде түйіндеу, мемлекетшілдік санаға бойлаған тұлғалар қалыптастыру;

- тұлғалар мен әлеуметтік қауымдастықтың әлеуетін түрлендіретін жолдарды саралап бағалау, ел азаматын рухани қауіпсіздігіміздің кепілдігі ретінде қарастыру және оларды ұлтжандылыққа тәрбиелеу;

- халықтың өзіндік рухани-адамгершіл ерекшеліктерін сақтау, олардың тұтастығын қалыптастырудың өнегесін қолдау. Халықтық дәстүр-салт пен жасампаздықтың үдерісін үйлестірудің мүмкіндіктерін арттыру, ұлттық санамызда жиі кездесетін - малым жаным үшін, жаным арым үшін деген аса зор рухты ұрпақтарға тәрбиелеу;

- қазақ болмысының тірегі – тілдің, ділдің, діннің белсенділігін бір бағытта арттыру, олардың мәдени құндылықтарын сақтаудың, үйлестіру, табыстармен танысу, оны мемлекеттік бірегейліктің негізгі көріністері ретінде ерекше көрсету;

- ұлттың мәдени мәртебесі мен әлеуметтік белсенділігін көтермелеудің үлгілерін сабақтастыру арқылы өз тегін құрметтейтін және құрмет еткізетін халықтық мұраның маржандарын еске сақтау, сонымен есептесу.

Осы тұрғыдан алғанда қазақ халқы философиясын екі ұстанымнан: бір жағы, шығыс пен батыстың гуманитарлық және мәдени дәстүрлерінен, тіпті классикалық философияның басты ағымдарынан бөле-жара қарастыруға, бір жағы, халықтық танымның рухани деңгейінен тыс қарауға бола қоймас. Халықтық философияның келелі сүбесін – тарихи танымдағы гуманитарлық-мәдени дәстүрлер, алдымен фольклорлық жанр құрайды.

Қазақ халқы философиясы халықтың бақыты мен болашағын айшықтауға, мәдени молшылығын арттырып, оның тыныштығы

мен рухани деңгейін көтеруге ықпал ететін таусылмас күш. Халықтық философияның мәні үш бағытта – адам болу, ел-жұрт болу, ұрпаққа тәлім-тәрбиені ендіру қамқорлығымен бірге ашылады, олардың әлеуметтік дәрежесімен ықпалын арттырады. Әрқайсысы көпвекторлы, көпфакторлы, әрқалай құбылып жатқан жүйелі ағымдар болғандықтан, олардың философияның халықтық сипатына тигізер ықпалы сатылы және сабақтас.

Төл философиямыз қазақтың рухани келбетін қалыптастыруға, әлеуметтік мәртебесін көтермелеуге үлкен ұйтқылық жасады. Қазақ халқының философиясының қалыптасуы ел-жұрттық сананың жетілу жолына қатысты екені айғақ. Халық философиясы адамның өзіндік белсенділігі мен қорғаныс қабілетін сабақтастыратынын түптей келсек, оның рухани жетістігі күдік тудырмайды. Алуан пікірлер халық шығармашылығының кірісін, айналымын талқылағанда, оның маңызын сараламақ ізденістерден туындайды. Адамның туған жердегі өмірін келбеттеуде, атамекендегі бейнесін өрнектеуде, адам болмысының қазақи көрінісі мен қызметін сипаттауда шығармашылық айналымның әрқалай және оның кірісі бірдей айқын болмағаны рас.

Қазақтың халық философиясы – іргелі идея мен қолтаңбалы білімді, өмір салттағы нақты әдіс пен ұрпақтық, ұлыстық тәжірибені үйлестіруге, осы бағыттағы жасампаздықты қарқындатуға бағытталған. Халық философиясының ерекшелігіне кезеңімен, түр-түрімен көшелік.

Халық философиясының біртіндеп қалыптасуы, оның танымдық әлеуетіне және әлеуметтік құндылығына байланысты. Халық философиясының құндылығы:

- бітім-бірлігі бекінген елде, жетістігі мен жақсылығы орныққан жерде образды, жыраулы өнерге деген ынта-ықылас артады;

- талғамы мен таңдауын талабымен, арманымен үйлестірген ұрпақ пен тұлғада танымдық қабілет-қасиет жетіледі, зерделенеді;

- еңбекпен етене болған, өнерін өрген тұлға ой толғанысын көтермелейді;

- этномәдениеттегі тұрақты, тұтас, тура бағдарды жетілдіру - халықтың өзімен жақындасуға, өзін тануға үлкен қолдаушылық.

Қазақ халқының философиясы жоғарыда көрсетілген функцияларды атқара отырып, әлеуметтік қауымдастықтың ой-санасы, тарихи сезімі, танымдық талғамы мен толғауының арқауы ретінде көрініс табады. Ал арқау «өмірдің қыры мен сырын», дәстүр жалғасын құрайды. Мұндай биік рух қазақтың танымдық талғам-толғауының желісі мен жебесінен, оның әлді жан мен тән азығынан, халықтық шығармашыл өнегесінен қолдау тапты. Оның үстіне, халықтық философияны белгілі бір топтың, қауымдастықтың атынан «біздің» пайымдауымызша деп оқымай, бір тұлғаның болмысына топталып, «мен»-нің сұранысымен үйлестіріліп тоқылды. Халық философиясы – нақты көзқарастың құралы ғана емес, ойлану мен толғаныстың тұтас та, тұрақты арқауы.

Қорытындылай келе, қазіргі кезеңдегі қалыптасқан мемлекеттің алға қойып отырған стратегиялық бағыт-бағдарларын жүзеге асыру барысында, еліміздің жаңа мамандар дайындау ісінде, әлемдік философияда еркше орыны бар Абу Наср әл-Фараби бабамыздың мұраларын қәзіргі мемлекеттік билікті жетілдіру бағдарламаларына, білім беру бағдарламаларына, рухани жаңғыруға байланысты көптеген іс-шаралардың ішкі мазмұныңа кіргізсек, ұлттық философиямызды оқу бағдарламаларына кіргізсек қазақ мемлекетігінің бірегейлігін қалыптастыруда өте ұтымды іс болар еді. Себебі қазақ философиясы- ғұламалар айтып кеткендей, «ұлтымыздың ақыл-ойының қаймағы» баға жетпес асыл мұрасы.

Әдебиеттер:

1. Әл Фараби. Ізгі қала тұрғындарының көзқарастары. https://egemen.kz/article/208908-al-farabi-izgilikti-qayyrymdy-qala-turghyndarynynh-kozqarastary.

2. М. Әуезов. Шығармалары. Философия жайынан. https://weekend.bugin.kz/2341-auezov-filosofiya-tynhyna-da-turen-salghan

3. Марданов Қ. Социально-философский анализ самоопределение нации в контексте трансформации современного общества.- Алматы, Ғылым, 2008.- 18 б.

4. Ғарифолла Есім. Қазақ философиясының тарихы. Алматы, «Қазақ университеті».- 2016.- 191 б.

Сейтахметова Наталья Львовна,
ҚР БҒМ Философия, саясаттану
және дінтану институтының бас ғылыми қызметкері,
философия ғылымдарының докторы, профессор;
Құсайынов Дәуренбек Өмірбекұлы,
Абай атындағы Қазақ ұлттық
педагогикалық университеті,
философия ғылымдарының докторы, профессор;
Нұров Мархабат Мешітбекұлы,
Абай атындағы Қазақ ұлттық педагогикалық университеті,
гуманитарлық ғылымдар магистрі;
Құттыбекқызы Гүлсая
Абай атындағы Қазақ ұлттық педагогикалық университеті,
гуманитарлық ғылымдар магистрі

ИСЛАМ ФИЛОСОФИЯСЫ ЖӘНЕ ИСЛАМТАНУ: ҚАЛЫПТАСУЫ ЖӘНЕ ҚАЗІРГІ ЖАҒДАЙЫ

Еліміздің дамып жетіліунің барысында қоғамда жүріп жатқан рухани жаңғыру процессі әлемдік философиядағы исламтану зерттеулерінің қазіргі қазақ елдің философиялық мұраларын дамытудағы ерекше маңызын көрсетіп отыр. Биыл Қазақстан Республикасы әлемдік деңгейде Абу Наср ал-Фарабидің 1150-жылдық мерей тойын атап өтуде. Ұлы бабамыз әлемдік философияда ислам философиясының іргетасын қалаған тұлғалардың бірі болып есептеледі. Осыған орай, ҚР БҒМ Философия, саясаттану және дінтану институты мен Абай атындағы Қазақ ұлттық педагогикалық университетінің ғалымдар қосылып «Исламтану гуманитарлық ғылымның диалогтық жобасы ретінде: Қазақстан мен Францияның дискурсы мен праксисі» ғылыми-зерттеу жобасын орындады. Бұл мақалада отандық ғалымдар мен француз ойшылдарының қазіргі ислам философиясы мен исламтанудың зерттелу тарихы мен қазіргі жағдайы туралы пікіплері айтылған.

Исламтану – ислам және оның қағидаларын, тарихын, мәдениетін, мұсылман халықтарының құқықтары мен исламға қатысты қоғамдық-саяси ұйымдарға, діни-құқықтық жүйелерге, мектептерге байланысты өткені мен бүгінін оқытатын ғылыми білімдер жүйесі. Исламтану ғылым ретінде ислам туралы дерек-

терге, рухани құндылықтар мен оны ұстанушылардың бағыт-бағдарларына қызмет етеді. *Исламтанушы* мұсылмандық сенім-таным мәселелерімен, діни-саяси қозғалыстарды оқып-үйренумен шұғылданады. Мұсылмандық құқық, дәстүрлер, тұрмыс-тіршілік, мұсылман халықтарының материалдық және рухани мәдениетін зерттейді, мұсылман философиясының маманы болып саналады, исламның өркениеттік (институционалдық және құндылықтық) өлшемдеріне маманданады, егемен еліміздің рухани мұраларын жаңғыртуда бұл бағыт өте өзекті болып отыр [1, 58 б.].

Қазіргі Қазақстандағы ислам мәселесіне келер болсақ, Қазақстан мұсылмандары ұстанып отырған жол ол орташа жол яғни экстремизм, шектен шығушылықтан алыс бір жолды ұстанып отыр яғни Қазақстан мұсылмандары исламның басты бір құндылықтары болып саналатын ілім-білімді тарату жолын ұстанып отыр деп есептейміз. Ислам өркениетінде Қазақ топырағынан шыққан ғұлама ғалымдар, әскери басшылар және тіл мамандарының қалдырған іздері көп болса ал араб мәдениеті яғни ислам мәдениетінің әсері көшпенді қазақ халқының тарихына кезінде өшпес ерекше із қалдырды. Осы жерде біз әлемдік деңгейде аталып жатқан ислам философиясының көрнекті өкілі Абу Наср ал-Фарабидің 1150-жылдық мерей тойын атағымыз келеді. Универсал ғалым ислам философиясының қалыптасуына зор үлес қосты, әрі Еуропа өркениетіне латын тіліндегі грек философтарының еңбектерін перепатетизмнің әсері арқылы жеткізді. Сонымен қатар мысалы Мысыр тарихында орны ерекше тұлға Бейбарыс сұлтанның қазақ даласынан барғандығы белгілі. Ол туралы Мысырда төрт жарым мың бет өмірдерегі жазылыпты. Осыны қазақ тарихшылары зерттесе қазақ халқына қатысты көптеген деректер тауып алар едік. Ал Түркістандағы Хожа Ахмед Яссауи кесенесінде жазылған мәтіндерді зерттеп жүрген Түркиялық ғалым Метин Окардың айтуынша осы мәтіндерде араб жазулары мен араб сөздерінің көп ұшырасатындығы дәлелденген [2, 14 б.].

Ислам философиясы мен исламтану бір бүтіннің екі жағы, осы мақаланың екі полюсі-ислам философиясы және философиялық исламтану-тығыз қатынаста. Дегенмен, егер біз олардың қайсысына назар аударсақ, онда әр түрлі мәселеге барамыз. Бір жағынан, ислам философиясы бар екенін ескере отырып,

біз философиялық Исламтану бар ма және ол нені білдіретінін сұрай аламыз. Бір жағынан, біз философиялық исламтанудан бастап, мынадай сұрақ қоя аламыз: ол ислам философиясымен қандай қарым-қатынаста?

Екі жағынан да философиялық Исламтану тарихнама саласына жатады, өйткені исламды дін ретінде немесе философиялық тұрғыдан бір немесе бірнеше мәдени манифестацияларды зерттеу, яғни осы феноменнің рационалды мәніне немесе оның ақылға деген қатынасына ерекше көңіл бөле отырып көрсетеді.

Ислам философиясын, керісінше, ислам ортасындағы ұтымды күштің нәтижесі ретінде немесе жоғарыда көрсетілгендерге сәйкес ислам туралы білім тармағы ретінде қарастыруға болады. Осы айырмашылықтардың бәрінде мен «ұтымды күш» деп атағанымды (бұл ұғым иджтихад араб терминіне сәйкес келеді) және «ислам» деген сын есімнің бар екенін, яғни мұсылман авторларымен немесе исламмен немесе мұсылмандар көпшілікті және/немесе исламдық саяси рөлді құрайтын аумақтарда немесе дәуірде өмір сүретін авторлармен арақатынасты көрсеткіміз келеді.

Бірінші жағдайда біз зерттеу объектісінен оның тарихнамасына көшеміз. Екіншісінде, ең алдымен, есте тарихнама, және бұл жағдайда біз туралы айтуға ислам философия емес, ол туралы зерттеулерде бұл мәселе қалай ашылғанын көрсетеміз. Одан әрі анық болғандай, бірінші қарастырғанда өткенге кең және терең қарауға болады; екіншісі соңғы жылдардағы жағдайларды қамтиды.

Біздің көзқарасымызша, бұл екі облыс – ислам философиясы мен философиялық исламтану – өткенде де, осы күнге дейін де мінсіз сәйкестікке келмеді. Біздің мақала осы екі саланың жағдайы мен өзара іс-қимылының даму кезеңдерін көрсетуге, содан кейін нәтижесінде бір тамаша теңестіруге ықпал ететін зерттеулердің бағыттарын белгілеуге арналған. Біз тек исламға деген осындай көзқарас бізге оның әралуандылығын түсінеміз деп ойлаймыз.

Зерттеу барысында алғашқы қадам жасап, әдіснаманы қарастырайық. «Шығыстан» шыққан кейбір тарихи деректерді, ең алдымен, исламнан тыс қалдыру мүмкін емес болса да, біз өз мақаламызда классикалық дәуірге жататын ғылыми тарихнама мен авторлардың көзқарастарымен шектесеміз. Басқа ғалымдар аталған мәселені басқа көзқараспен қарайды деп ойлаймыз.

Оливер Киманның анықтамасына сәйкес, ислам философиясы туралы біз Ислам мәдениетінің ішкі өнімі ретінде айтуға

тиіспіз және ол дінмен байланысты болуы немесе мұсылман авторларының қаламынан шығуы міндетті емес. Әрине, гректен шыққан философия – перипатетизм мен неоплатонизм – ислам философиясының көптеген ықтимал нұсқаларының бірі екені аян. Сонымен қатар, қасиетті жазумен, теософиямен, XV ғасырдың көрнекті өкілі Молла Садрамен байланысты суфийлік пайымдаулары бар. Бұл VI-XII ғасырлар соңында гректен шыққан фальсафа дағдарысынан кейін исламдық ойлауға өз өмір сүруге мүмкіндік беретін рационалдықтың әр түрлі көріністері болып табылады [3, 37 б.].

Батыста ислам философиясы ұзақ уақыт бойы грек ойын қайта өңдеу ретінде қарастырылды; қайта өңдеу, ол антикалық мәдениеттің саналы фальсификациясы деп саналды. Ол қандай да бір мағынада дінмен байланысты болғандықтан, арабтар-мұсылмандар грек ойының бұрмаланған аудармашылары болғанын айтты. Ислам философиясы туралы бұл түсінік осы саладағы ғылыми зерттеулерге ұзақ уақытқа өз әсерлерін тигізіп отырды XIX ғасырда Эрнест Ренан «семит халықтарының философияға жарамсыздығы» туралы өзінің қорлау идеясын айтты.

Бұл көзқарастың ақиқатсыздығына қарамастан, грек мұрасы тақырыбына ғылымда кейбір мұсылман ойшылдарын зерттеумен салыстырғанда артықшылық берілген.

Ал, ол өз кезегінде ислам дінін ұстанып, бұл платондық «Тимяның» мәтініне ие бола отырып, оны Халкидияның түсініктемесі бойынша зерттеу.

Сонымен қатар, «Аверроэс және аверроизм» кітабында Э. Ренан Ислам философиясын зерттеуде оң эволюция үлгілерін көрсетті. Ол ислам философиясы классикалық антикалық философтар емес, кейінгі грек авторларының күшті ықпалында болғанын көрсетті. Ал, ол өз кезегінде, ислам дінінде мұсылмандық рационалдылықтың жемісті дамуын байқады, бірақ оның назарынан кетіп қалмады да, оның құлдырауы мен ыдырауын байқаған жоқ.

Тек өткен ғасырдың екінші жартысында антикалық тарихнама «кейінгі грек ойшылдарын» қарастыра бастады, Сонда ғана Платон мен Аристотельдің комментаторларын бағалай бастады. Сонымен қатар, осы философиялық жұмыстардың араб тіліне аудармалары автономды ойдың барлық түпнұсқалығы бар шынайы дәстүрлерін

білдіреді, онда анық түсінбеушіліктер классикалық мәтіндерді екі рет берумен түсіндіруге болады: алдымен кеш грек ойшылдары, содан кейін Византия мәдениеті аясында тәрбиеленген сириялық аудармашылар – христиандар болды [3, 38 б.].

Фальсафаның зерттеушілері грек философиялық мұрасын араб тиліне аударған философтар- перипотетиктер деп аталады. Ал Ибн Сина және Ибн Рушд, ал-Кинди және ал-Фараби осы бағыттың көрнекті өкілдері. Олардың еңбектерінде мәтіндер негізіндегі түрлі аспектілер мұқият зерттелді және жарияланды. Мысалы, Аристотельге араб тілінде жазылған көптеген түсініктемелер алу, ол он жыл бойы батыс ойшылдарына тиесілі деп саналды, өйткені латын және еврей аудармаларында ең танымал болған еді [4, 170 б.].

Ал шығыс ғалымдары теориялық әзірлемелерді ислам тұрғысынан келісімге келтіреді, онда бірінші орында теология мен құқық – пәндері «философияға» тиесілі, бірақ Батыс тұрғысынан «ойға» жатқызған жөн. Осы тұрғыдан гректерге сүйенген фальсафалық ойдың тек бір қырын білдіреді. Біз Шығыстық көзқарас туралы айтқан кезде, осы анықтау туралы есте сақтау қажет. Біз жоғарыда айтылған О. Лимэнмен, дінмен байланысты немесе мұсылман авторларының періштесінен шыққан философия аса маңызды философия болып табылатындығынан қорқады. Сонымен қатар, дінмен байланыс оның ислам контекстінде философияның теориялық құндылығын арттыра алады.

Теологиялық және заң доктриналарының философиялық маңыздылығын атап өтейік, қазір кең танылған араб грамматикасы, сондай-ақ қасиетті жазудың логикалық құрылымы мен мазмұнын тамаша зерттеулер жүзеге асырылуда. Бұл жұмыстар нағыз философия болып табылады.

Ислам философиясының теориялық құндылығын, тіпті егер ол діни тақырыптармен байланысты болса да, дәл осы тақырыпқа байланысты болғандықтан да көрсетуге болады. Мұсылман дінінің объектілерін қорғауға аргументацияны зерттеуге ашық жүгінсек, біз, біздің ойымызша, ол антикамен салыстырғанда ислам ойының шынайы ерекшелігін көреміз. Біз дінмен бағытталған және шабыттанған философияның теориялық құндылығы туралы мәселені зерттеуді жалғастыруымыз керек деп сенеміз. Бұл мәселе діни философия бар ма, жоқ па, әлде исламға тиесілі ма деген сұраққа жауап іздеуді көрсетеміз [5, 117 б.].

Мысалы, фальсафаның дәстүрлі идеямен кездесетін қиындықтарды шешу үшін төлемсіз эманациялық теорияны кеңінен қолданғанын бәрі біледі. Олардың таңдауы, әрине, кемшіліктерден айырылған жоқ. Бірақ, ислам дінімен үйлестіру үшін құрандық идеяның терең мәнін түсіндіру үшін ақыр соңында төленбейтін таңдау жасалғанын анықтау жеткілікті.

Осы және басқа да таңдаудың өз ғылыми негіздемелері бар, және екеуі де өзінің тарихи жағдайларында бірдей сенімді болуы мүмкін. Бір жағынан, әл-Ғазали осы философиялық ілімдердің мазмұны мен терминдері өте алыс, ал кейде тіпті Қасиетті Құранға ешқандай қатысы жоқ екенін көрсетті, өйткені Жазу және Құдай бір – және өте жиі онымен қарама-қайшы келеді. Осы дилеммадан шығу шихизм, атап айтқандай, исмаилизмнің арқасында мүмкін болады. Олар философияға басқа көзқарасты көрсетеді және біздің зерттеулеріміздің жаңа жолдарын ұсынады. Бірнеше жылдан бері исмаилизмді зерттеуге елеулі үлес қосып келеді.

Қорыта келе, қазіргі Қазақстанда исламтану жаңа қарқынмен дами бастады, бұл бағыт батыс философтарының көптен бері зерттеп жүрген тақырыбы, яғни біз исламтану мәселелерін зерттеуді үдете тусуіміз керек, себебі қазақ мемлекеттігінің рухани іргетасы исламда жатқаны дау туғызбайды.

Әдебиеттер:

1. *Сейтахметова* Н.Л. Абу Наср аль-Фараби в контексте современного философского дискурса // Казахская цивилизация. – 2019. – № 3 (35). – С.58-65.

2. *Сейтахметова* Н.Л. «Диван-е-хикмет» Х.А. Ясави как тарикатное письмо // Наследие Ходжа Ахмеда Ясави и современная исламская культура. – Алматы, 2018. – С.14-18.

3. *Курмангалиева Г.К.* Восточный перипатетизм и средневековая христианская философия: исторический пример диалога культур // Адам әлемі. – Мир человека. – 2016. – № 2. – С.37-44.

4. *Коянбаева* Г.Р. Политическая парадигма исламской цивилизации // Шулембаевские чтения. Международная конференция, посвященная 80-летию профессора К.Ш. Шулембаева (Алматы, 2-4 марта 2017 г.): материалы. – Алматы: КазНПУ, 2017. – С.170-175.

5. *Нұрмұратов С.Е.* Ұлттық тәуелсіздік және қазақ философиясы // Оқу құралы. – Алматы: ФжСИ, 2017. – 265 б.

Аймухамбетов Тимур Талгатович;
заместитель заведующего кафедрой религиоведения
Евразийский Национальный университет имени Л.Н. Гумилёва;

Шағырбай Алмасбек Дүйсенбекұлы,
старший научный сотрудник Институт философии,
политологии и религиоведения КН МОН РК, PhD

АЛЬ-ФАРАБИ И ЕГО НАУЧНОЕ НАСЛЕДИЕ В МЕДИЦИНЕ: ВЗГЛЯД МОЛОДОГО ПОКОЛЕНИЯ

Абу Наср ибн Аль-Фараби – его научные труды имеют широкое воплощение в следующих направлениях: философия, медицина, музыка, история, математика. Вопросы врачебного дела у него изложены в следующих научных трудах:

1. «О возражении Галену по поводу его разногласий с Аристотелем относительно органов человеческого тела»;
2. «Об органах человеческого тела»;
3. «Об органах тела животного, их функциях и потенциях»;
4. «Афоризмы государственного деятеля.

Выведенные идеи в выше описанных научных трудах соответствуют современным стандартам медицины – в качестве научного направления о причинах возникновения, лечения и предупреждения болезненных ощущений. Данные научные труды являются подтверждением о кооперации между его идеями в естественных и философских научных направлениях.

Он также выделяет предметы изучения следующих научных направлений – медицина и естествознание, выделяя различие в функциональном значении и целеполагании.

Аль-Фараби утверждал следующее: «Медицина изучает функции здоровья в человеческом теле и в каждом из его органов, ибо медицина – это искусство, опирающееся на истинные принципы, которые способствуют сохранению здоровья человеческого организма и каждого его органа» [1, с. 35].

В рамках своей научной деятельности Аль-Фараби также достиг немалых успехов, но особенно выделяются следующие научные достижения:

1. Выделил цель, задачи, функции врачебного дела в качестве практического искусства [2, с.34];

2. Научно доказал наличие ошибочных утверждений в научных трудах Галена [2, с.34];

3. Вывел причинно следственную связь с внешней средой при возникновении болезненных ощущений [2, с.34];

4. Акцентировал внимание на большем опыте и знаний врачевателя для использования различного рода приспособлений при лечении болезненных ощущений [2, с.34].

Во время изучения причинности болезненных ощущений и целеполагания врачебного дела оно основывается в контексте собственном видении в рамках философии о единстве бытия, в особенности о единении тела и его составных частей.

«Врач лечит каждый больной орган в отдельности, – пишет ученый, – только соотнося его со всем телом и органами, примыкающими к нему и связанными с ним, дабы лечить его таким образом, чтобы это принесло ему здоровье, из которого извлекают пользу все тело и органы, прилегающие к больному органу и связанные с ним» [3, с. 37].

По его мнению познание обоюдной причинной зависимости всех органов тела должно быть важнейшим принципом лечебного дела. Если врачеватель не соблюдает данного принципа, то деятельность только вредна.

Вышеописанные научные труды Аль-Фараби доказывают глубину его научного познания основ жизнедеятельности человеческого организма, как единой структуры. Аль-Фараби был великим учёным, познавшим основные знания своего времени и в рамках анализа своих трудов, он подходит, как теоретик и практик в одном лице [3, с.34-39].

Но при все многообразии научных трудов Аль-Фараби в различных сферах, не все его направления известны Казахстанскому обществу. Соответственно для анализа в данном вопросе, мы провели небольшое исследование среди студентов религиоведов Евразийского Национального университета имени Л.Н. Гумилёва и Казахского Национального университета имени аль-Фараби об их осведомлённости по данному вопросу. В рамках проведенного опроса было опрошено 100 обучающихся на паритетной основе.

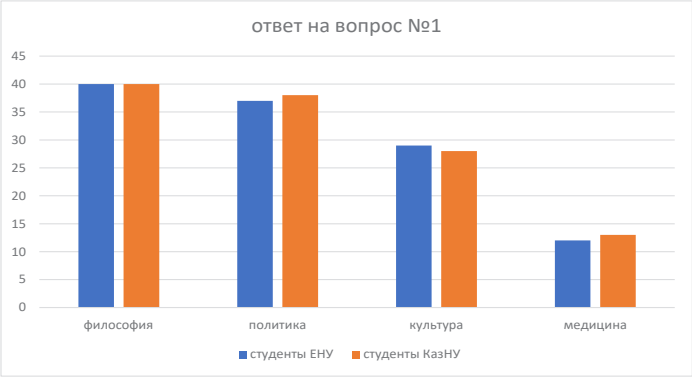

Диаграмма 1. По каким научным направлениям работал Аль-Фараби

По ответам на данный вопрос, видно, что обучающиеся религиоведы двух крупнейших университетов страны одинаково ознакомлены с трудами Аль-Фараби. При том, основной акцент в обоих случаях выпадает на его труды в рамках философского анализа и размышлений о политике. Немного меньше известны его поэтические труды и самый меньший раздел связан с медициной. При этом необходимо знать, что медицина у мусульман не являлся отдельным предметом в Средние Века исламского мира – она развивалась в синтезе с культурой [3, с.46].

При этом данное направление в исламском мире было показательным среди мирового сообщества, при том удивительно что основой данного направления являются труды античных учёных – таблица 1:

Таблица 1

Медицина в исламе также находились под сильным влиянием трудов следующих ученых: Гален и Гиппократ - отцы основатели врачебного дела. Античная литература по врачеванию не была использована в прямом контексте, они были переведены на арабский язык и были адаптированы под местные традиции путем добавления самостоятельных выводов и заключений. Ученые мусульмане имели обширные знания в подборке необходимой информации и размещения их для того, чтоб каждый желающий мог их легко прочитать. Сам факт того, что их ученые могли понять, прочитать и перевести не потеряв основного смысла тексты с различных языков эпохи античности. Тем самым ученые мусульмане смогли собрать богатое литературное собрание из трудов Греческих и Римских философов и учёных, превратив их письмена в энциклопедии и резюме.

Диаграмма 2. 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 следующим аспектам:

1. Анализ трудов Аль-Фараби в рамках философского и политологического направления есть обязательный элемент в процессе подготовки религиоведов ЕНУ имени Л.Н. Гумилёва и КазНУ имени аль-Фараби, соответственно более глубокий анализ относится уже к добровольному желанию обучающихся;

2. Данное направление в медицине более подробно изучают в медицинских учреждениях образования в контексте изучения социо-гуманитарных дисциплин.

Итогом анализа по данным двум вопросам, было определенно, что при всем активном анализе основных трудов Аль-Фараби студентами религиоведами, есть много направлений которые являются «белыми пятнами» для них в их коллекции научных достижений.

При этом это одно из важных достижения исламских ученых, которым современное мировое сообщество пользуется и поныне. Мусульманский мир эпохи Средних веков вывел множество великих ученых по врачеванию в историческом аспекте. Данные ученые добились больших результатов в следующих отраслях: хирургия, постройка новых лечебных учреждений, приобщение к женщин к медицинскому труду [1, с.115].

Среди всех этих учёных, одно из ведущих мест занимает Аль-Фараби. Его труды в разных разделах общества в общем и в разделе медицины в частности – большой пласт научных достижений, которые заложили основу для дальнейшего развития.

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

Жаңабаева Динара Мұхтарқызы,
ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының аға ғылыми қызметкері, PhD

ЖАҺАНДАНУ ЖАҒДАЙЫНДАҒЫ ҰЛТТЫҚ БІРЕГЕЙЛІКТІ ҚАЛЫПТАСТЫРУ МӘСЕЛЕЛЕРІНІҢ КЕЙБІР ҚЫРЛАРЫ

Өткен ғасырдан бері ұлттық бірегейліктің қалыптасуы мен тұрақтануы мәселесі әлеуметтік ғылымдардағы теориялық және эмпирикалық зерттеулердің негізгі тақырыптарының бірі болып келеді. Аталмыш мәселенің өзектілігі ұлттық мәдени, экономикалық және саяси шекараны бұзған жаһандану үдерістерінің жағдайында бұрынғыдан бетер өзектене түсті. Осы орайда қазіргі қазақстандық қоғамда ұлттық және мәдени бірегейлікті орнату маңызды мәселелердің қатарында болып отыр. Ғылыми мақала осы заманауи қазақстандық қоғамның даму сатысындағы ұлттық-мәдени бірегейлікті сақтау мәселесіне арналған. Тәуелсіз Қазақстанның даму барысында экономикалық, әлеуметтік саяси тұрақтылық, діни төзімділік, мемлекеттік қауіпсіздік біздің қоғам үшін маңызды құндылықтар ретінде болды. Ал этнос, әлеуметтік топтар, адам үшін ауқымды мәселе мәдени бірегейлік болып табылады себебі мәдениеттің әрбір субъекті өз әлеуетін өзге мәдениеттің субъектілерімен әлеуметтік және мәдени өзараықпалдастықты жүзеге асыруға тырысады. Бұл жерде олардың әрқайсысы мәдени жаңашылдықпен қатар өз мәдени дәстүрлерін, құндылықтарын сақтап, ары қарай дамытуға тырысады.

Көпұлтты құрамдағы қазақстандық қоғам аясында өз ұлттық бірегейлігіңді ұғыну өз діліңді, құндылықтар жүйесін қорғаудың тұрақты негізіне айналады. Соңғы кездері осындай тұрақты негізді табу көптеген индивидтер үшін өзекті болып келеді. Сондықтан да әлеуметтік бірегейлік, мәдени бірегейлік, ұлттық және діни бірегейлік үлгісін іздеп табудың әлеуметтік маңызы бар себебі әр жеке индивид өзінің «Менін» қорғау қажет екендігін, қоғамның сұранысына ие екендігін сездіреді. Ұлттық және мемлекеттік бірегейліктің біз үшін тарихи себептері де көп. Көптеген жылдар бойы біз бірыңғай мемлекеттік кеңістікте дамыдық, қазақ халқы

үшін өз мемлекеттілігіміз бен ұлттық бірегейлігімізге ие болып, оны сақтау ендігі тұста күрделі мәселелер санатында. Сондықтан да 90-шы жылдары жаңа мемлекеттің құрылуы жаңа мемлекеттік, ұлттық-және мәдени бірегейліктің қалыптасуының жаңа сатысына айналды. Кеңестік дәуірдегі қазақ халқы үшін ендігі тұста «қазақстандық» ұғымы өзектене түсті. Этностық, этномәдени және ұлттық мүдделер мемлекеттің маңызды мәселелеріне айналды, себебі қазақстандық қоғамның дамуы оған тікелей байланысты еді.

Қазақстанда мемлекеттік деңгейде тұрақтылықты қамтамасыз ету үшін ұлт белгісіне, олардың сеніміне қарамастан қазақстандық бірегейлікті қалыптастыру саясаты барынша белсенді жүргізіліп келе жатқандығы мәлім. Қазақстандық үлттық-мәдени бірегейлікті сақтау мәселесі еліміздің жаңа әлеуметтік шынайылыққа еніп, жаһанданудың ықпалы күшейе түсу салдарынан тұрады. Мәдени бірегейлік адамнық қоғамдық атрибуттарының белгісі ретінде индивид пен этностық топтардың, ұлттың бірігейлігіне әсер ететін құралдардың бірі. Осылайша ұлттық бірегейлік тарихи және мәдени дәстүрлері, ізгі құндылықтары, идеалдары, көзқарастары, ұлттық егемендігі бір мемлекеттегі азаматтардың бірегейлігі болып табылады. Ұлттық бірегейліктің негізгі белгілерін бірден-бір ұлттық дәстүр, ұлттық тәлім-тәрбие, дінге беріктік, тарихты мойындау мен оған деген құрмет анықтайды.

Қазірігі Қазақстанның жаңғыруы аясында қазақстандық ұлттық-бірегейлікті сақтау, ұлттық-мәдени ерекшелікті, жаһандану аясындағы өзіндік анықталуын, қазақстандық қоғамның дамуын болжау мәселесін қарастыру оның маңызды аспектілерінің бірі. Жаһандану жағдайында елдің әлемдік экономикалық кеңістікке интеграциялануы, халықаралық стандарттар мен құндылықтарға бағдарлануы қажет етіледі. Бір жағынан, қазақстандық қоғамда ұлттық-мәдени ерекшеліктер, дәстүршілдік пен қазақ халқының ұлттық сана-сезімінің өрши түсуі айқын көрініс табуда. Бұл мәселелерді шешу жаһанданудың объективті барысынан қашып құтыла алмайтынымызды мойындап, қазақстандық қоғамның ұлттық мәдени өзегін сақтай отырып, жаңа қоғамдық шынайылыққа өту қажеттілігінен тұрады. Ол үшін Қазақстанның рухани, білім, діни, қоғамдық-саяси, экономикалық, этномәдени саласындағы

ұлттық-мәдени әлеуетті нығайту факторларын егжей-тегжейлі анықтау керек.

Сонымен қатар, даму жолында қазақстандық қоғам мәдениеті мен дәстүрін модернизациялық және инновациялық үдерістермен үйлесімді біріктірген императивтерді ұсыну керек.

Қазіргі қоғам аясында ұлттық-мәдени бірегейлікті сақтау маңызы ерекше себебі бұл халықтың ұлттық-мәден өзегін, болмысын, философиясын анықтауға мүмкіндік береді. Осы орайда орыс жазушысы А. Сложеницынның «халықты жою үшін, оны тамырынан ажырату керек» [1] деп санаған пікірімен келісуге болады, себебі, өз мәдени бірегейлігіннен алшақта даму, жансыз дамумен тең. Осы себептен бұған деген Қазақстанның «рухани» жауабы ретінде көне ұстанымдардың, дәстүрдің еш кедергісіз жаңа инновациялық негізде, мәдени унификация мен мәдени ерекшеліктерді ескере отырып жүргізу стратегиясын айтуға болады. Осылайша әлеуметтанушы Мануэль Кастельстің «болашаққа ұмтылған өзіндік ерекшелік» [2]термині қазіргі таңда өзектілігін тапқан секілді.

Мәдени плюрализмді сақтай отырып, өркениеттік синтезге қол жеткізудің парадигмалық ұстанымы қауіп-қатер алдында тұрған адамзаттың үйлесімді бірлігі жолында ұлт пен мәдениеттің өзара сұхбатқа талпынып отырғандығын аңғартады. Сұхбатқа түсудің негізгі принциптерін орындап, сақтау маңызды стратегиялық міндет болып табылады және олардың шешімі түрлі деңгейдегі өзараықпалдастықтағы мәдениаралық коммуникация жағдайында ұлттық-мәдени бірегейлікті сақтап қалу. Осылайша заманауи қоғамның шынайылығына кірігуге болады.

Саяси, әлеуметтік-экономикалық, идеологиялық, мәдени-өркениеттік, тарихи аспектілер ұлттық-мәдение бірегейліктің ажырамас бөлігі, енді бұл тұста философияның рөлін анықтаған абзал. Себебі бұл бірегейліктің астарында қазақ халқының тарихына, дәстүрі мен мәдениетіне негізделген қазақы мазмұн жатыр. Бірегейлік ұғымы негізгі зерттеулерінің бірі болған американдық ғалым Эрик Эриксонның пікірінше, бірегейліктің қалыптасуы барысында шешуші рөлді адамның өзінің әлеуметтік ортасына деген қатынасы ойнайды. Бұл үдеріс барысында жеке сипаттамалар, әлеуметтік тәжірибенің сан түрлілігі, өзгелердің мойындауы,

олардың берген бағасы сол индивидтің өз әлеуметтік ортасындағы мәдени жинақтан алған мәдени құралдары арқылы дамиды, осылайша ол өзіндік ерекшелігін сақтай отырып, ортаның өзге мүшелеріне теңеседі. Тұлғаның әлеуметтік-мәдени жағдайының өзгеруі бұрынғысын жоғалтып, өзге жаңа бірегейліктің қалыптасуына алып келеді. Ал кейде керісінше «өзін жоғалтып» терең тұлғалық қиындықтарға соқтырады» [3].

Қазақ халқы мың жылдаған тарихында өзіндік ұлттық діл мен мәдениетті қалыптастырды, ал мұндағы философиялық, тарихи, этнопсихологиялық негіздер ұлттық бірегейліктің қалыптасу іргесіне айналды. Сонымен қатар ұлттық бірегейліктің қалыптасу факторларының бірі тарихи жады деуге болады. Тарих қашан да тілмен қатар ұлттық бірегейлікті нығайту мен дамытудың маңызды саласы болған. Ол екеуі бір-бірінен ажырамас, өзара тығыз байланыстағы ұғымдар. Ұлттың өз тарихи дәуірін пайымдауы олардың санасы арқылы өтеді.

Профессор М. Орынбеков қазақ халқының ділінде индивидтің санасына ықпал ететін саналық пен бейсаналы, мифологиялық пен замануи кезеңнің генетикалық өзара байланысы бар, олар ғасырлар бойы сақталып, біздің этникалық санамызда тұрақтаған архетиптер болып табылады, оған «Жер-ана», «тайпа», «Кең дала», «Мен Қазақпын» деген ұғымдарды жатқызуға болатындығын атап өткен еді [4].

Қазақстанның басты ерекшелігі оның әлемдік геосаясаттағы этномәдени және тарихи құндылығы – дүниетанымдағы, философиядағы, жалпы қазақ халқының өміріндегі руханиадамгершілік дәстүр болып табылады. Этикалық құрамы қазақтың дәстүрлі мәдениетінің іргетасы саналады және бұл негіз әлі күнге дейін қоғам дамуындағы маңызды рөлін жоғалта қойған жоқ. Оның үстіне жаһандық дағдарыс аясында адамзат өмірінің өнегелік негізі болып табылатын дәл осы ерекшелік әлемдік қауымдастық деңгейінде өзектілікке ие болып отыр.

Қазақстандық философ С.Ю. Колчигиннің пікірінше, адам болмысының рухани қырына көңіл аударыла бастаған сәтте бірегейлік феноменінің тереңінен «Этикалық құндылықтар иерархиясы тұрғысынан мен кіммін?» деген сұрақ туындайды. Сонымен қатар, бүкіл қоғам мен этносқа қатысты да «Адамгершілік импе-

ративтер аясында біз кімбіз?» деген сұрақты да туындатады. Осы орайда көбіне дәстүр мен жаңаны, антоним секілді бір-біріне қарсы ұғым ретінде қойып жатады. Алайда олар мәні жағынан емес, тек хронологиялық тұрғыдан ғана антипод. Ескінің де, жаңаның да жақсы, жаман қырлары бар. Сондықтан ескінің уақыттан тыс, шынайы, рухани өзегін алып дәстүрді бұзбай жаңаның құрамына қосу керек.

Осы себептен де бірегейлік пен жаңғыру сырттай бірі-біріне қарсы мәселе сияқты көрінеді. Бірегейлік өзіңді сақтап қалу, ал модернизация жаңаруды болжамдайды. Бұл дегеніміз өз бойыңдағы «Менді» қалыптастырып, ары қарай өрбіту керек, сонда ғана «Мен» сақталып, жағымсыз қасиеттер ысырылып қалады.

Осы жағдайда ғана индивидтердің, топтар мен тұтас қоғамның қарым-қатынасындағы жағымсыз, шығармашылық бастамалар басым бола бастайды. Осындай жағдайда ғана рухани және дүниетанымдық тұрғысынан адамзатаралық қарым-қатынаста бірлік жүзеге асады [5].

Замануи әлемдегі ұлттық бірегейік мәселесі түбегейлі трансформацияны басынан өткеріп жатыр. Жалпыадамзаттық этика, жаһандық деңгейде ойлау және жаһандық бірегейлік қалыптасып келеді. Ғылыми еңбектерде ұлттық бірегейлікке деген көзқарас пен қазіргі жағдайдағы оның қажеттілігінің айырмашылықтары бар. Бірі, оны жаһандық бірегейліктің қалыптасуы барысындағы кедергі деп санайды, себебі ұлттық бірегейлік қазіргі әлемдегі мәдени жаңғыруға ықпал етпейді. Ал бірі, ұлттық бірегейліктің тұйықтығы мен консерватизмділігіне қарамастан, әлемді полимәдени қалпында сақтап қалуға тырысуды алға тартады. Осы мәселе төңірегінде пікірлер сан алуан, ұлттық бірегейлікке ненің кері әсер ететіндігін, оның қоғам дамуына пайдасын анықтауға қатысты бірыңғай жауап беру мүмкін емес, себебі әр халықтың өз дәстүрі мен мәдениетіне деген қажеттілік деңгейі де әртүрлі. Қазіргі жаңа заманда орын алып жатқан миграциялық толқынға байланысты Еуропаның негізгі халықтарының өзі ұлттық бірегейліктеріне назар аудара бастады. Өзге мәдениеттің ықпалы еуропалық мәдениеттің болмысы өзгерген іспетті, мигранттардың жаппай ағылуынан Еуропаның ұлттық келбеті өзгеріске ұшырады. Жаңа еуропалықтар байырғы халықтың мәдени құндылықтарын

қабылдап, бөлісуге асығар емес, керісінше өз ұлттық салттары мен дәстүрлерін сақтап қалуға тырысады. Адамның сана-сезімі қалыптаса салысымен бірегейлендіру мәселесі төңірегінде толғана бастайды, өзін өзгелерден ажыратып, кім екенін анықтау үстінде болады. Э. Фроммның пікірінше, бірегейлік – «бұл адамның легитимді жолмен өзінің Менін анықтауы» [5]. Индивидтің бойындағы бұл қажеттілік негізгісі болып табылады, өзін белгілі бір мәдениетпен бірегейлендіру адамның ділін, оның өмірлік құндылықтарын анықтайды. Оның үстіне, ұлттық бірегейлік – мәдени тәжірибені тасымалдаудағы маңызды құрал болып табылады. Осылайша, ұлттық бірегейлік арқылы индивид біріншіден, өзін өзгелермен салыстыру арқылы этникалық Менін анықтайды, екіншіден, этникалық қауымдастықтар өз мәдени дәстүрлерін, құндылықтары мен салттарын сақтап қалатындай мүмкіндіктері бар. Сондықтанда ұлттық мәдениеттің жоғалуы ауыр соққы ретінде қабылданады [6].

Қазіргі таңда жаһандануды қабылдамау себептерінің бірі ұлттық мәдениеттен бас тартқан жаңа жаһандық мәдениеттің орнап қалу қауіпі болып табылады. Бұл жағдайда индивид өзіне үйреншікті емес жаңа құндылықтар жүйесінің шеңберінде қалып қойып, оның дүниетанымы бұзылып, психологиялық ахуалына ықпал етіп, агрессия мен фрустрацияға ұшыратуы ықтимал. Түрлі мәдениеттердің тоғысуы аясында мәдени бірегейлік қашан да бірінші орынға шығады. Қауіп-қатердің алдында адамдарды біріктіруші құрал ретінде болды. Он сегізінші ғасырға дейін бұл мәселе тек жергілікті сипатта ғана болса, колониалды экспансия кезінен бастап ауқымды мәселеге алмасты. Колонистер жергілікті халықтарды еуропаландыруды аборигендерді мәдениетке үйрету, даму жолы ретінде қарастырды. Алайда қазіргі заманауи әлемде жаһанданудың қозғаушы күштері жеке мемлекеттер емес, трансұлттық корпорациялар, интернет, бұқаралық мәдениет және халықтың жаппай қоныс аударулары. Ал мигранттардың жаңа елге келіп, жергілікті халықтармен ассимиляцияланбай диаспора құруы нәтижесінде мәдениет белгілі бір территорияның аясында біртұтас емес, ұлттық өзегінен ажыраған шашыраңқы көрініс ретінде ғана болады. Мұның өзі ұлттарды бөліп, мәдени кеңістік ұғымын, жалпы бірегейлікті өзгеріске ұшыратады. Қазіргі таңда жаһандану белең

алған техноқұндылықтардың кеңістігін ұлғайта отырып, жаһандық мәдениетті қалыптастыра отырып, ұлттық мәселенің аясын тарылтып отыр. Ұлттық құндылықтар мен дәстүрлер өз позицияларын жоғалтып, ал жаңа дүниелердің идентификацияға қажетті болып табылатын тамырлары жоқ. Алайда, ыдырау жағдайында ұлттық бірегейлік арқа сүйер тірек, өзіңді анықтайтын пана ретінде болады. Осылайша замануи әлемде қарама-қайшы

жағдай туындайды: жаһанданудың ықпалы күшейген сайын, ұлттық сана-сезім артады, ұлттық идеяға деген қоғамдық қызығушылық туындайды, өз мәдени дәстүріне оралып, нәтижесінде ұлттық бірегейлік арта түседі.

Әдебиеттер:

1. Кренов Н.А. Избранные работы по культурологии: Культура и империя. Москва : Согласие : Артём, 2014. – 528 с.

2. Кастельс М. Могущество самобытности. В кн.: Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология /Под ред. В.Л. Иноземцева. // М.: Academia, 1999. - С. 300

3. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис / Пер. с англ.; общ.ред. и предисл. А.В. Толстых. – М., 1996.

4. Орынбеков, М. Ежелгі қазақтың дүниетанымы / М. Орынбеков. - Алматы: Ғылым, 1996.

5. Колчигин С.Ю. Формирование казахстанской идентичности в контексте задач модернизации общественного сознания: книга 1. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2018. – 474 с.

6. Фромм Э. Революция надежды. СПб., 1999.

Тоқтарбекова Лаура Ниязбекқызы,
ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының ғылыми қызметкері

ИСЛАМ ДӘСТҮРІНІҢ ҚАЗАҚСТАНДЫҚ БІРЕГЕЙЛІКТІ ҚАЛЫПТАСТЫРУДАҒЫ РӨЛІ

Қазіргі заманғы зерттеулерге бойынша, бірегейлік – өзгермелі құрылым, ол өмір бойы дамып, дағдарыстарды жеңу арқылы өтеді, яғни сәтті немесе сәтсіз бағытта өзгеруі мүмкін. Ғалымдар бірегейліктің шығу тегін әлеуметтік деп санайды, өйткені ол адамдардың өзара әрекеттестігі нәтижесінде және қатынас тіл арқылы бірін-бірі түсінісу барысында қалыптасады, ал бірегейліктің өзгеруі әлеуметтік өзгерістермен байланысты.

Ұлттық бірегейлік терминінің өзі бірегейліктің әртүрлі үлгілерінің өзара әрекеттесуі нәтижесінде жеткізілетін әлеуметтік, мәдени, саяси идеялар мен құндылықтардың синтезіне негізделеді. Шетелдік әлеуметтанулық әдебиет-терде ұлттық бірегейліктің маңызды құрамдас бөлігі ретінде этникалық және діни бірегейлік болып табылады [1, с. 223-241]. Яғни ұлттық бірегейліктің негізін қалаушы мәдениет пен рухани құндылық. Отандық зерттеушілердің пікірінше, ұлттық бірегейлік тілдің, діннің, салт-дәстүрдің, өз этносының өкілдеріне деген сенімнің ортақтығы деп түсіндіріледі.

«Ұлттық бірегейліктің негізгі белгілері ұлттық дәстүр, ұлттық тәрбие, ата діннің таза күйінде сақталуы, тарих, тарихқа, тарихтағы ата-баба дініне деген құрмет, ұлт мәдениетінің әлеуметтік өрісіне айналған шешендік, ұлттық өнер түрлері, туысқандық дәстүр, тәртіп, тазалық, қоғамда, отбасында ұлттық құндылықтардың тегістей сақталуы, заман талабына сай бейімделу, білімді болу, ғылымның мемлекетке тигізер пайдасын ел болып бағалау, ұлттың дербес шаруашылығының болуы және оны уақыт талабына сай нығайта білу» [2]. Демек, ұлттық бірегейлікке белгілі бір аумаққа, құндылықтарға, белгілі бір этностарға байланысты рухани тәуелділік және т. б. жатады. «Ұлттық бірегейлік өзін-өзі тану мен ұлттық сәйкестендіру арасындағы күрделі әрі қарама-қайшы үрдісінің нәтижесі болып табылады. Өйткені «ұлт» және «ұлттық» ұғымдарының өзі әртүрлі мағынаға ие болғандықтан, түпкілікті нәтиже екі жақта сипатқа ие болуы мүмкін» [3]. Бұл пікірді ұлттық

бірегейлікті зерттеп жүрген отандық ғалым Р.Қ. Қадыржанов та қолдайды: «Қазақстанға өзінің ұлттық мемлекетін орнатып оны дамыту керек. Бұл үрдісте ұлттық бірегейлікті анықтау түбегейлі маңызды. Ұлттық мемлекет пен оның азаматтығының бар болуы өздігінен ұлттық бірейгелікті анықтап бермейді. Бұл жерде Қазақстан халқын анықтау мәселесі туралы сөз болып отыр, яғни, біз оларды «қазақтар» немесе «қазақстандықтар» ретінде анықтай аламыз ба, оның үстіне қазіргі таңда бұлар-ды идентификациялауда айтарлықтай қарама-қайшылықтар байқалады» [4, 86 б.] деген баға береді.

Яғни ұлттық бірегейлік – белгілі бір ұлтқа, елге, мәдени кеңістікке тән сезіммен байланысты адамның бірегейлігінің құрамдас бөлігі. Ұлттық бірегейлік азаматтық немесе ұлт ұғымдарына ұқсас емес, бірақ олар оған күшті әсер ететін факторлар болуы мүмкін. Ұлттық бірегейлік туа біткен ерекшелік емес, ол мәдениет ортақтығынан алынған ұғынудан шығады. «Жалпы алғанда, ұлт пен ұлттық бірегейлік ұғымдары өзара тығыз байланысты, олар бір-бірін бағамдайды. Ұлт адами қоғамдастық ретінде ортақ ұлттық бірегейлікті бөлісетін индивидтерден тұрады. Сонымен қатар, қабылдау стереотиптері мен зерттеу әдістері индивидтер ұлтын құрайтын сана-сезім ұлттық бірегейлік саналады» [5, 27 б.].

«Егер Қазақстанның ұлттық бірегейлігін анықтау үшін осы осы сұрақ қойылса, онда оған барлық азаматтар үшін ортақ жауап жоқ екені анықталады. Қазақстан азаматтарының бір бөлігі бұл сұраққа «біз – қазақпыз» деген жауап берсе, ал азаматтардың басқа бөлігі өзін қазақ деп танығысы келмейді және «Біз – қазақстандықпыз» деген жауап ұсынады. Демек, бүгінгі таңда Қазақстанда «біз кімбіз?» деген сұраққа қоғамның әртүрлі бөліктерінің жауабына байланысты екі ұлттық бірегейлік бар болғаны. Бірегейліктің бірін қазақ бірегейлігі деп анықтауға болады, өйткені ол «біз – қазақпыз» деген анықтамаға сүйенеді. Екінші бірегейлікті ұлттық бірегейлік деп айтуға болады, өйткені ол «біз – қазақстандықпыз» деген формуладан шығады» [6]. Бірақ «Біз қазақпыз» деп жауап берген респонденттерді ұлттық бірегейлікке, керісінше «Біз қазақстандықпыз» деп жауап бергендер азаматтық бірегейлік сезімі басым деп ойлаймыз.

Әрбір өркениеттің құндылықтарға қайшы келетін өзіндік ерекше құндылықтары болады. Қазіргі жаһандану дәуірінде ұлттар мен мемлекеттер бір-бірімен жиі қақтығысуға мәжбүр, ал күшті әлсіздерді мұқатуға, жаныштауға деген ұмтылысы мен рахаттан бас тарта алмайды. Осындай артыс-тартыс, рухани құндылықтар емес материалдық құндылықтар алдыңғы орынға қойылған заманда қандай рухани құндылықтар басымдық береді екен деген сұрақ туындайды. Ұлттық бірегейліктегі ең бастысы мәселе – мәдени өлшем, өркениеттік кодтар, яғни құндылықтар. Оның үстіне құндылықтарды күшпен тану мүмкін емес. Өйткені құндылықтар ұлттық мәдени дамудың жемісі, нәтижесі. Ұлттық бірегейлікті анықтайтын құндылықтармен өзін бірегейлендіретін адамдардың бойында саналы түрде өмір сүреді. Мысалы, ең керемет деген заңды әлеумет дұрыс қабылдамаса, қоғамда ол заң мен тәртіп болмайтыны сияқты, егер адам бойында бірегейлікті анықтайтын ұлттық құндылықтар болмаса, сәйкесінше ұлттық бірегейлік те болмайды.

«Дәстүрлі құндылықтардың басым бөлігі ұлтына, дініне, жасына, жынысына қарамастан барша адамзатқа ортақ. Дегенмен әрбір қоғам мәдениетіне тән өзіндік құндылықтар кешені болады. Дәстүрлі қоғам өзгеріске ұшыраған жағдайда да дәстүрлі құндылықтар өз маңызын жоймайды» [7, 27 б.] – дейді қоғамға белгілі дінтанушы Айнұр Әбдірәсілқызы.

ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтында 2018-2020 жылдарға арналған «Қоғамдық сананы жаңғырту міндеттері аясындағы қазақстандық бірегейлікті қалыптастыру» атты бағдарламалық жоба іске асырылуда. 2019 жылы тамыз айында осы жоба барысында Институт «BISAM – Central Asia» ақпарат бизнесі, социологиялық және маркетингтік зерттеулер Орталығымен бірлесіп әлеуметтанулық зерттеулер жүргізген болатын [8]. Осы әлеуметтік зерттеу нәтижелері негізінде, қазіргі қазақстандық қоғам үшін қандай құндылықтар басты орында? Ислам дәстүрінің қоғамға әсері қандай? деген сұрақтарға жауап іздейміз.

«Сіз нені бәрінен артық бағалайсыз, өміріңізде нені алдымен таңдайсыз, сіз үшін бірінші орында не тұрады?» деген сұраққа респонденттердің 63,4% жақсылықты басты құндылық ретінде

таңдаса, 53,2% жақындарға деген махаббат, ақиқат (40,4%) ұғымдары жоғары дәрежеде таңдалды. Ал дінге байланысты құндылықтарды «Құдайға махаббат», «сенім», «тәубе» ұғымдарын салыстырмалы түрде респонденттердің (15,8%, 7,0%, 6,8%) аздаған бөлігі таңдаған. Дегенмен, респонденттердің 1,6% бөлігі ғана атеизмді барлығынан артық көретінін және өздеріне маңызды екенін атап өткен.

Қазіргі кездегі «Қазіргі қазақстандық қоғамдағы діннің рөлінің өзгеруін қалай бағалайсыз?» деген сауалға респонденттердің 32,6% бөлігі дін ықпалының артуын оң нәтиже деп түсінсе, алайда респонденттердің 35,4% жауап беруге қиналған. Сондай-ақ респонденттердің ұлты мен ана тілі көрсеткіштер бөлінісі бойынша дінге деген көзқрастары көрініс табады. Орыстар басқа этникалық топтармен салыстырғанда діншілдігі аз дәрежеде сипатталады: діни қауымдамын, діни нормаларды сақтаймын деп – 7,6% орыстар, қазақтар 17,7% деп жауап берген. Сонымен бірге қазақтілділер мен орыстілді қазақтардың да бір-бірінен айырмашылығы бар. Орыстілді қазақтардың діни көзқарасы этникалық орыс респонденттерінің көзқарасымен ұқсас. Этникалық орыс топтарымен салыстырғанда, орыс тілді қазақтардың ішінде атеистер көбірек (22,4% қарсы 19,1%) және діни өмірге қатысы барларға қарағанда аз (5,3% қарсы 7,6%). Сонымен бірге, қазақтілді қазақтар тобы жоғары дәрежедегі діншілдігімен ерекшеленеді. Қазақтілді қазақтардың 20,5% діни өмірге қатысы барын көрсетеді.

«Сіз өзіңізді қандай діни қауымдастыққа жатқызасыз?» деген сауал нәтижесіне сүйенсек, дінді таңдауда жасы немесе тұрғылықты жері сияқты жағдайлар әсер етпейді. Респонденттердің 51,0% ислам дінін, 29,1% православие, қалған 19,9% басқа діни ағымдарды ұстанады екен.

Ал «Сіз балаларыңыздың ..... болғанын қалайсыз …?» сауалнама нәтижесіне сәйкес қазақстандықтар балаларына діни де, зайырлы да құндылықтарды үйретеді. 80,9% қазақстандықтар балаларын діни, зайырлы құндылықтарды бойына сіңіргенін қаласа, 28,2% балаларының діни өмірге қатысын қалайды, ал 51,5% балаларының дінді құрметтеп, діни өмірді жақтағанын құптайды. Яғни респонденттер балаларының атеист болғанын қаламайды, тек 16,5% респонденттер ғана балаларының діни көзқараста болмауын және дінге немқұрайлы қарағанын қажет деп таниды. Дәл

осы сұрақ ұлт және ана тіліне қатысы бойынша да анықталған. Орыстілді қазақтардың 62,4% баласының діни өмірге қызығып, құдайға сенгенін қаламаса, 22,2% орыстар мен 37,4% қазақтілді қазақтармен салыстырғанда тек орыстілді қазақтардың 12,8% ғана балаларының діни өмірге қатысқанын қалайды.

Жалпы, қазақстандықтардың діншілдік деңгейі мен сипаты жіктеу қиын, респонденттердің 80% құдайға сенетіндер, бірақ діни өмірге белсенді араласпайды. Сондай-ақ 80% аса респонденттер өздерін діни конфессиялармен байланыстырғанымен, бірақ олардың барлығы құдайға сене бермейді немесе діни дәстүрді сақтамайды. Діншілдіктің мұндай сипаты қазақстандықтар үшін қолайлы және көбісі осындай діни және зайырлы құндылықтарды балаларына қалдырғысы келеді. Сарапшылардың айтуынша мұндай діншілдік деңгейі зайырлы мемлекетке тән құбылыс.

«Сіздің ойыңызша, адамды шынайы діншіл адам ретінде не анықтайды?» сауалнамаы бойынша, дәстүрлерді қадағалау тек 13,4% респондент үшін ғана шынайы дін көрсеткіші саналса, шынайы діннің көрсеткіші діни жоралғыларды сақтау деп есептемейтін қазақстандықтардың құндылықтық мақсатымен байланысты. Қазақстандықтардың 44,3% үшін шынайы діннің көрсеткіші игі істер және 42,3% үшін – дін шынайылығы. Мұндай мақсаттар мұсылмандарға да, православтарға да тән сипат. 84,9% мұсылман және 90,1% православтар респонденттер шынайы дін мен игі істер адамды нағыз шынайы діншіл адам етеді деп есептейді.

Күнделікті өз дінінің нормаларын сақтау барлық діннің өмірінің басты құраушысы болып табылады. «Сіз күнделікті өмірде дінмен ескерілген нормаларды қадағалайсыз ба?» сауалнамаға сәйкес қазақстандықтардың арасында күнделікті діни нормаларды тұрақты түрде сақтайтындар 20,8% болса, респонденттердің 52,5% бөлігі дін белгілеген нормаларды керек кезде ғана сақтайды екен. Бұл Қазақстанда діни қауым институтының таралмағанын дәлелдейді, тіпті діни нормаларды сақтайтын респонденттердің өзі діни қауым болмайды. Респонденттердің біраз бөлігі (19,3%) өз дінінің белгілеген нормаларды сақтамайтынын айтады, 7,4% респонденттер ешбір дінді ұстанбайтынын жеткізген.

Қазіргі қазақстандық қоғам дамуындағы рухани-адамгершілік тәрбие үрдісінің орны мен рөлін қарастыруда, дәстүрлі түрде

тікелей рухани және адамгершілік ұстанымының негізі болып саналатын дінмен қатар, отбасы және отбасылық құндылықтар әсерінің маңызын атап көрсету қажет. Жекелеген жағдайларда рухани-адамгершілікті дүниетанымдық ұстанымдарға бағдар, әрбір отбасы мүшесінің діни сеніміне қарағанда, көбінесе ішкі отбасылық құндылықтарға байланысты болуы мүмкін. «Қандай отбасыларда рухани-адамгершілік құндылықтардың қалыптасуына мүмкіндіктер мол?» сауал нәтижесі қазақ респонденттердің 39,6% дәстүрлі діни отбасыларда мүмкіндіктердің мол екендігін айтса, оған қарама-қайшы 29,5% бөлігі рухани-адамгершілік тәрбие әрбір отбасы мүшесінің діни сеніміне байланысты болмауы керек деп жауап берген. Орыстардың 36,6% рухани-адамгершілік құндылықтары отбасындағы діни қағидалармен байланысты емес деп шешкен. Сонымен қатар, қазақ, орыс және басқа ұлт өкілдерінің барлығы сенушілері де, сенбейтіндері де бар отбасында рухани және адамгершіліктік дүниетанымдардың мол болатындығына сенімсіз.

«Сізге, отбасыңызға, әріптестеріңізге, көршілеріңізге қандай құндылықтар мен қағидалар ең қолайлы?» сұрақ бойынша, күнделікті өмірде респонденттер көбінесе діни және зайырлы (76%), сонымен қатар тек зайырлылық қағидаларын (58%) басшылыққа алады екен.

«Сіздің отбасыңызда төменде көрсетілген мерекелердің қайсысы ең маңызды болып саналады?» сауалнаманы4 сандық өлшеу нәтижелері бойынша, қазақстандық отбасыларда жиі атап өтілетін мерекелер, Наурыз, Жаңа жыл және Құрбан айт мерекелері екен. Наурыз мейрамын өз отбасылары аясында қазақтардың 84%, орыстардың 30%, басқа этностық топтардың 60% атап өтсе, Жаңа жылды – қазақтар – 55%, орыстар 83%, басқа ұлт өкілдері 77% тойласа, Құрбан айт мерекесін қазақтардың 74%, орыстардың 4%, басқа этностардың 38% тұрақты атап өтіп үйренген. Тәуелсіздік күні қазақтардың 17%, орыстартың 7%, басқа этностардың 13% өз отбасыларымен тойлайтын мереке.

Респонденттердің діни конфессияларға тиесілігі бойынша үлестерін бөлу негізгі жиынтықтың көрсеткіштерімен тығыз байланысты. Сауалнамаға қатысқандардың басым көпшілігі Қазақстандағы ең ірі діни конфессиялардың өкілдері – ислам

(72%) және православие (19%) болып табылады. Респонденттердің азғантай бөлігі өзін өзге діни ағымдарға (буддизм, католицизм, протестантизм және т.б.) жатқызады. Сондай-ақ, респонденттердің 7% өзін ешқандай діни конфессияға қатысы жоқ деп санайды.

«Қазіргі уақытта Сіздің дінге көзқарасыңыз қандай?» деген сұрақ бойынша респонденттердің 67% дінге сенуші, бірақ діни өмірге қатыспайды, қауымдастықта тұрып және діни нормаларды ұстанатын дінге сенуші 14% құраған. Жалпы респонденттердің көпшілігі (81%) діннің қазақстандық қоғам өміріне жағымды әсер етеді деп санайды. Әр оныншы респондент бұл мәселеге бейтарап көзқараспен қарайды және діннің қазақстандықтардың өміріне ешқандай әсері жоқ деп ойлайды. Діннің қазіргі қазақстандықтардың өміріне теріс әсері бар деп респонденттердің 3% ғана көреді.

«Сіз қазақстандықтар арасында дін күн сайын танымал болып келеді деген тұжырымды қалай бағалайсыз?» деген сауалнама бойынша, қазіргі таңда діннің қазақстандықтар арасында күннен күні танымалдылығына байланысты респонденттер аса басымдықпен 86% қолдаса, 8% бөлігі жауап беруге қиналып, тек 6% бөлігі ғана дінге теріс баға берген екен.

Біз сауалнамалар қатарынан тек дінге, ислам дәстүріне қатысты бөліктерін теріп алдық. Осы әлеуметтік сауалнама нәтижелеріне сараптама жасау нәтижесінде, біз ислам дінінің, мәдениетінің, жалпы діннің қазақстандық бірегейліктің қалыптасуына өзіндік үлесін қосатынына көз жеткіздік.

Респонденттердің басым бөлігі дәстүрлі қазақ мәдени ортасында өмір сүреді және өзін осы ортада еркін сезінеді, бұл олардың әлеуметтік өзара қарым-қатынасына, өмір салтына қатысты қалауына әсер етпейді. Мәдени құрылыс саясатының негізгі бағыты туралы қазақстандықтардың пікірінде айқын басымдық жоқ. Олар мәдени құрылыстың шешуші векторы жалпыадамзаттық және ұлттық құндылықтарға, сондай-ақ белгілі бір этникалық топтардың, ең алдымен, қазақтардың құндылықтарына бағытталған деп санайды.

Бірегейлік модельдерін (азаматтық, этникалық, діни) анықтауға қатысты басымдықтар жүйесі респонденттердің әлеуметтік-демографиялық айырмашылықтарына байланысты

ерекшеленеді. Сонымен, діндарлар арасында (қазақша сөйлейтін және орысша сөйлейтіндер) өздерін ең алдымен діни топтармен, ал екіншіден, тек этникалық топтармен бірегейлендіруге жақын екенін байқаймыз. Сондай-ақ біз сауалнамалар нәтижесінен, қазақстандықтардың ислам діні мен ислам дәстүрін қалыпты қазақстандық дәстүр ретінде қабылдайтынын да байқадық. Осы әлеуметтік зерттеу көрсеткіші бойынша біз қазақстандықтардың діні сенімі мен ұлттық бірегейлік, азаматтық бірегейлік сезімін қалыптастыруға ислам дәстүрінің бірден бір үлесі бар екеніне көз жеткіземіз.

Әдебиеттер:

1 Астафьева О.Н. Реструктуризация и демаркация коллективных идентичностей в условиях глобализации: будущее национальнокультурной идентичности // Вопросы социальной теории. – 2010. – Том 4. – С. 325.

2 Сәрсембин Ү. Ұлттық бірегейлік немесе қазақ қоғамында халықтың ұлттық бірегейлену дәстүрі қандай болған? // http://akikat.kazgazeta.kz/?p=8999

3 Мусаев И.М. Национальная идентичность и права человека URL: http://www.civisbook.ru/files/File/Musaev_naz.pdf стр2

4 Кадыржанов Р.К. Конструктивизм, примордиализм и определение национальной идентичности Казахстана // Аль-Фараби. – 2012. – № 4. – 120 б.

5 Кадыржанов Р.К. Этнокультурный символизм и национальная идентичность Казахстана / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2014. – 168 с.

6 Кадыржанов Р.К. Национальная идентичность Казахстана и этнокультурный символизм. http://mysl.kazgazeta.kz/?p=266

7 Әбдірәсілқызы А. Қазіргі діни ахуал жағдайындағы дәстүрлі рухани құндылықтар мен ішкі тұрақтылық мәселелері // Зайырлы мемлекет және жоғары руханият – болашағы біртұтас ұлт тұғырнамасы. Қазақстан дінтанушыларының V Форумының материалдары // Светское государство и высокая духовность – платформа Нации единого будущего. Материалы V Форума религиоведов Казахстана. – Астана, 2015 ж. – 194 б. – (қазақ, орыс тілдерінде).

8 Формирование казахстанской идентичности в контексте задач модернизации общественного сознания: отчет по научной программе (промежуточный) / РГКП ИФПР КН МОН РК: рук.: Бижанов А.Х., Нурмуратов С.Е. – Алматы, 2019. № ГР 0118РК01039. – Инв. №0219РК00910.

Алтайқызы Айкерім,
ҚР БҒМ ҒК ФСДИ дінтану бөлімінің
ғылыми қызметкері, PhD

ӘЛ-ФАРАБИДІҢ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ КӨЗҚАРАСЫНЫҢ НЕГІЗДЕРІ

Әбу Насыр әл-Фарабидың ғылыми мұрасын зерттеу ежелгі заманнан бері, бірінші кезекте, мұсылмандық парадигма шеңберінде жүзеге асты. Мұсылмандық бағыттағы көптеген зерттеушілер оның философиялық көзқарастарын ислами деп бағалап, оны мұсылмандық философияның бастаушысы ретінде қабылдады, ал әл-Ғазали бастаған бірқатар ғалымдар оны діннен безген, күпірлік жолында деп санады [1]. Ал қазақстандық ғылымда әл-Фараби мұрасын зерттеу тарихын негізінен екі кезеңге бөліп қарастыруға болады: 1) Кеңес дәуірі. Бұл уақытта зерттеу жұмыстары марксистік парадигма мен әдістеме аясында жүзеге асырылды. Әл-Фарабидің көзқарастары натуралистік пантеизм тұрғысынан қарастырылды, ол материлистік бағытта еді. 2) Тәуелсіздік жылдары. Одақ ыдыраганнан кейін, марксистік философия қайта қарастырылды. Әл-Фарабидің философиялық ойлары ислами деп бағаланды, сонымен қатар ғалым мұсылмандық философияның негізін қалаушы болып айқындалды [2]. Әл-Фарабидің ойлары бүгінгі күні де өзекті. Себебі Қазақстан нарықтық қатынастар жүйесіне ену жағдайында әлемдік қауымдастықта рухани және мәдени дамудың өзіндік жолын табуға талпыныс жасауда.

Әл-Фарабидің философиясы тұтастай гуманистік бағытта құрастырылған. Оның гуманизмі ымырасыз адамды тұлға ретінде абсолюттік құндылық деп мойындауға негізделген. Әл-Фарабидің пікірінше, адам ғаламның (дүниенің) орталық түсінігі болып табылады. Адам жан-жақты жетілуге ұмтылуы тиіс және кемелдікке жету үшін көп нәрсені үйреніп, көркем мінезге ие болуы қажет, өйткені адам рухани жан-дүниесімен және мінезінің жақсы қасиеттерімен бақытты бола алады.

Қазіргі таңда әл-Фарабидің ғылыми шығармашылығын оның діни ислами дүниетанымы арқылы жаңадан зерттеу мүмкіндігі туындап отыр. Оны өткен ғасырдағы сияқты материалист неме-

се теист деп қарастыру қажеттілігі жойылды, оның ең маңызды ойы: жалғыз Жаратушы Алланы түсіну жолы – ақыл-парасат, ғылым және философия. Әл-Фараби арқылы біз исламның толеранттық және демократиялық табиғатын түсіне аламыз, ислам философияның дамуына әсер еткенін ғалымның ғылыми еңбектерінен айқын көреміз.

Фараби философиясының жоғарғы мәні болып келесі зерттеу мәселелері табылады: болмыс пен тұрмыс; өмірдің мәні; бақыт; Қайырымдылық, Ақыл, Сұлулық және Махаббат қағидаларына сай келетін қоғамды құру мәселесі [3]. Ғалым адамның кемелдігі оның бақытты болуында деп санады. Бақытқа білім (Ilm) мен мінез-құлық (Sirah) арқылы жетуге болады. Ғұлама білім ұғымына барлық жанды мен жансыздың болмысы туралы білімді жатқызады. Ал бақытқа жеткізетін іс-әрекет деп қайырымды мінез-құлықты санайды.

Әл-Фарабидің әлеуметтік-философиялық ілімінің негізгі бағыты «Қайырымды қала» ұғымымен байланысты, бұндай шаһарда «қайырымды дін» орнайды және оны данышпан философ басқарады деп есептелді. Оның ойынша, Қайырымды қаланың кез келген тұрғыны философ бола алмайды. Жалғыз ғана теориялық білімге деген бейімділік жеткіліксіз. Нағыз философ теориялық мейірімділікті игеру тұрғысынан басқа адамдардан асып түсіп қана қоймай, қайырымдылықты жүзеге асыруы тиіс, бұл жердегі қайырымдылық діни ұстанымдарды бұзбауды білдіреді, себебі олардың реттеуші табиғаты бар және қоғамада тәртіп пен руханилықты сақтауға әсер етеді.

Мұсылмандық шығыста ортағасырлық қоғамда діни дүниетанымның тарихи үстемдік ету ахуалын ескере отырып әл-Фараби нағыз философқа жоғарғы талаптар қояды. Шынайы данышпан діннің амалдары мен бейнелері арқылы қалың бұқараға философияның ақиқатын жеткізуге тырысуы тиіс, алайда философиялық білімді жария қылмау керек, себебі ол оның қасиеттері туралы хабардар емес адамдардың немесе оны дұрыс мақсатқа сай пайдалана алмайтын адамдардың қолына түсуі мүмкін.

Әл-Фараби өзінің «Қайырымды қала» жобасында адамның бақытқа жетуі тек өзара көмек пен ынтымақтастыққа негізделген

қоғамда ғана жүзеге асырылуы мүмкін деп санайды, ол адамның оқшауланыуымен нәтижеге жету мүмкін емес дейді. Бақытты болуға адамдар бірлесіп «келісіммен өмір сүруге» келгенде қол жеткізеді, ол дұрыс тәрбие, дұрыс басқару мен дұрыс көзқарастар арқылы келеді. Осы орайда туындайтын негізгі мәселе – бірлесіп өмір сүруде мүдделер мен қажеттіліктердің үйлесімділігіне қол жеткізуге әкелетін қоғам құру және оны одан әрі дамыту [4]. Өнегелі ортақ тұрмысқа қол жеткізу жалпыға бірдей қағидаларды білудің нәтижесінде мүмкін болады, себебі олардың негізінде адамдардың бірлескен тіршілігі құрылады; яғни жақсылық пен жамандықтың, әділдік пен әділетсіздіктің, адамгершіліктің не екенін білу. Сондықтанда адам үшін ең басты құндылық – білім болуы тиіс, оған сәйкес адам өзінің іс-әрекетін тиімді жүзеге асыра алады, зұлымдық пен әділетсіздікке жол бермейді, себебі олар адамның надандығы мен сауатсыздығынан туындайды.

Әл-Фарабидің негізгі «еңбектеріне «Бақытқа жету», «Поэзия өнері хақында», «Қайырымды қала туралы трактат», «Философияның дінге қатынасы» сияқты туындылар жатады. Әл-Фарабидің «Ғылымдарды жіктеу туралы сөз» атты еңбегі ортағасырлық ғылымның энциклопедиясы атанды. Аталмыш еңбек тіпті X-XII ғ.ғ. өзінде латын және грек тілдеріне аударылды. Сонымен қатар ғұлама музыка ғылымы мен оның теориясын құрастырды. Фарабидің ғылыми көзқарастары өз дәуірінен озық болды. Ойшыл ұстаз грек, парсы, үнді, араб және түркі мәдениеттерін өз шығармашылығында ұштастырып дамытты» [5]. Демек әл-Фарабидің философиялық көзқарасының негіздері бірқатар өркениеттермен үйлесімдік табады.

«Әбу Насыр әл-Фараби «Қайырымды қала тұрғындары» атты еңбегінде «қайрат», «ақыл» және «жүрек» атты адам болмысындағы қасиеттерді талдай келе, ең маңыздысы жүрек деп көрсетеді. Ғалым екінші орында ми тұрады дейді, алайда ол маңызды болғанымен, бастысы жүрек деп көрсетеді. Демек әл-Фараби тұлғалық қасиеттердің ішіндегілердің ең маңыздысы адамгершілік пен руханилық екенін айғақтап отыр. Ақылы мен білімі жетілгендігіне қарамай өнегелік құндылықтары тар азамат игілік жолында қызмет ете алмайды. Әл-Фараби жүрек деп адамның ішкі дүниесі мен мінезін сипаттаса, ми деп оның ақылы

мен білімін қарастырып тұр» [6]. Ал мемлекеттің әлеуметтік құрылымын Фараби келесідей жіктейді: ең лайықты тұлғалар, шешендер, өлшеушілер, жауынгерлер, байлар. «Ең лайықты тұлғалар» тобына саналы, беделді адамдар – данышпандарды жатқызды. «Шешендер» деп дін қызметкерлерін санады, олар уағыз айтуда ерекше шебер болды, сонымен қатар олардың қатарында ақындар, музыканттар, жазушылар және т.б. болды. «Өлшеушілер» қатарына есепшілер, дәрігерлер, математиктер және басқалар енді. Әскерлік деңгейдегілерге қауіпсіздік мәселесімен айналасатын адамдар енді. Ал байлар болып саудагерлер, шаруашылық иелері саналды.

Қаланың тағы бір түрін әл-Фараби қайырымсыз, адасқан, теріс жолға түскен деп сипаттады. Өнегесіз қала нағыз бақыттың бұрмаланған түріне негізделген қоғамдық қатынастардың жүйесі ретінде бағаланады. Бұндай қауымдастықтың басшылары өздерін жоғарғы санаттағы адамдар деп санайды, алайда, шын мәнінде, олар мүлдем басқа деңгейде. Сондай-ақ әл-Фарабидің пікірінше, надан қаладан қайырымды қоғамға өтуі мүмкін ұжымдар бар, олардың бірі – Бағдат қаласы.

Қайырмды емес қаланың тұрғындары бақыттың не екенін білмейді, тіпті бақытты болуға талпынбайды. Бақыт пен мейірімділікті сезініп көрмеген, оған сенбейді де. Ал игілік деп дүниедегі материалдық құндылықтарды санайды – байлық, құмарлық, даңқ пен мансап. Надан қаланың халқы осы игіліктерді өмірлік ұстанымға айналдырады.

Әбу Насыр әл-Фараби «надан мемлекеттің» өзін алты түрге бөледі: ділгер қаласы (тәннің тіршілік етуіне қажетті дүниелермен ғана шектелуге тырысады), алыс-беріс қаласы (өмірдің мақсаты дәулет пен байлыққа жету деп біледі, сол үшін ғана бір-біріне көмектесуге тырысады), пасықтық пен бақытсыздың қаласы (сауық-сайранға құмар болады, сезімге құштар тұрғындар), даңғой қала (мадақ-мақтау үшін өмір сүреді), мансапшыл қала (өзгелерді өздеріне бағындыруға, ал өздері ешкімге де бағынбауға тырысады), құштар қала (әркім өз құштарлығын ешбір тежеусіз, өз қалауынша еркін істеу деп біліп, осыған ұмтылады) [7].

Қайырымсыз надан қоғамдардың әміршілері тұрғындарына ұқсас келеді. Олар жеке басының мүдделерін көздейді, барлық мақсаттары мен армандарын орындауға, құмарлықтарын

қанағаттандыруға ұмтылады. «Өнегесіз қала – сондай қала, оның көзқарастары ізгі көзқарастар санатына қосылады және ол бақытты, пейілі кең, құдіреті күшті Алланы, екінші жаратылысты, әрекетшіл парасатты, тегінде қайырымды қала тұрғындары білетін және солар сенетін дүниелердің бәрін хақ деп біледі. Бірақ бұл қала тұрғындарының іс-әрекеті құдды надан қала тұрғындарының іс-әрекеті сияқты» [7]. Бұл қалада менмендік пен жеке бастың мүдделері орын алады, ал бірлесіп өркениетті қоғам құру екінші орынға жылжиды.

Әл-Фарабидің ғылыми шығармашылығында ақиқат санаты бірінші орын алады. Дүниетаным субъективті шындық ретінде, адамның жан дүниесінің бір бөлігі ретінде оның «рухани табиғатын» қалыптастырады, болмыстың және танымның көптеген санаттарымен өзара байланысты. Мысалы – жақсылық, сұлулық, мейірімділік, қайырымдылық және басқалар. Алайда әл-Фараби «ақиқат» ұғымына ерекше көңіл бөледі.

Фарабидің көзқарасы әртүрлі мәдениеттердің тоғысуында қалыптасты. Қыпшақтар, қаңлылар, оғыздар, қарлұқтар, соғдылар, чигилдер, ягмалар – әртүрлі мәдениеттердің және дәстүрлердің, әртүрлі діни сенімдердің өкілдері, олар бір аймақта өмір сүрді, сонымен қатар әр халықтың өз қоғамына сай материалдық және рухани өміріне қатысты мүдделері болды. Бұл әралуандылық әл-Фарабидің дүниетанымында терең із қалдырды. Бір жағынан – рационалды логика және рационалды танымның тереңдегі негіздерін түсіну. Екінші жағынан, ұлы философ мистикалық рухымен және терең діндарлығымен ерекшеленді. Логика заңдары барлық ойлай алатын адамдар үшін бірдей, ар-намыс, мақтаныш, еркіндік, қуаныш, махаббат, достық, бақыт сезімдері. Сондықтан, адамдар қандай тілде сөйлемесе де, малшы болсын, басқа шаруашылық иесі болсын, қандай сенім өкілі болмасын, бір-бірін түсіне алады, тату-тәтті өмір сүре алады.

Әл-Фарабидің еңбегінде түрлі мәдени және этникалық топтардың әлеуметтік бағыттары да көрсетілген. Фарабидің адамға, әлеуметтік құрылымға, болмыстың мәні мен құндылықтарына, дін мен ғылымға, философия мен өнерге деген көзқарастарында өз дәуірінің барлық құбылыстарына сай жалпы адамзаттық гуманизм бар екендігін көруге болады. Сондықтан әл-Фарабидің

көзқарастары прогрессивті болды, ол әділетті қоғамдық тәртіпті құру мүмкіндігіне деген сеніммен байланысты болды, ондай қоғамда адамдар тән мен рух тұрғысынан салауатты, бақытты бола алады. Фарабидің пікірінше, кемелдікке ұмтылу қоғамның да, жеке адамның да басты белгісі болуы тиіс. Прогрессивтіліктің нәтижесі ретінде әл-Фарабидің көзқарастары ескішілдігіне байланысты соқыр сенміге айналған тарихи шектеулі, конъюнктуралық ұстанымдарға қарсы тұрды.

Әдебиетттер:

1) Al-Ghazali. Tahafut Al-Falasifah [Incoherence of the Philosophers]. – Lahore: The Pakistan Philosophical Congress, 1963. – 267 p.

2) Динoршоева З.М. Гражданская философия Аль-Фараби // https://www.dissercat.com/content/grazhdanskaya-filosofiya-al-farabi

3) Жумагалиева Г.Ф. Проблема разума и счастья философии аль-Фараби // http://www.rusnauka.com/18_EN_2009/Philosophia/44661.doc.htm

4) Общественно-политический идеал аль-Фараби и его актуализация для задач теоретического обоснования нового типа государства. Идеалы аль-Фараби и социогуманитарное развитие современного Казахстана. Коллективная монография / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2014. – С. 44

5) Досмаганбетова А.А., Жандосова Ш.М. Қазақ жеріндегі ерте Ортағасырлық білім және ғылым жүйесінің ерекшеліктері (ерте Ортағасырлық мектептер мен ғалымдар) // Адам әлемі. – 2017. − №2 (72). – 87-88 б.

6) Досмаганбетова А.А., Жандосова Ш.М. Діни білім берудің рухани және өнегелік мәні // Аль-Фараби. – 2018. - № 1 (61). – С. 146

7) Мырзатай А. Әл-Фараби. 6 түрлі надан қала // https://ruh.kz/kz/news/al-farabi-6-turli-nadan-qala/

Нусипова Гүлнар Игенбайқызы,
ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының ғылыми қызметкері,
PhD докторанты

ӘЛ-ФАРАБИ ФИЛОСОФИЯСЫНДАҒЫ ТҰЛҒАНЫ РУХАНИ ТӘРБИЕЛЕУ МӘСЕЛЕСІ

Қасиетті қазақ даласынан, қазақ топырағынан шыққан ұлы ғұламалардың бірі – жерлесіміз, ұлы ойшыл, энциклопедист, философ Әбу Насыр әл-Фараби еңбектері бүгінгі күні өте жоғары бағалануда. Оның білімге, ғылымға деген құштарлығы сол замандағы бейтаныс өлкелерге, мәдениет орталықтарына жол ашып, өзінің шынайы қабілетінің арқасында адамзаттың даналығын игеріп, бүкіл шығыс араб-парсы мәдениетін меңгеріп, өзінің еңбектерін кейінгі ұрпақтарына мұра етіп қалдырды.

Әл-Фараби өз заманындағы өнер-білімнің ең құндысын таңдап, өз заманының нағыз энциклопедиясын жасап берді. Оның терең мағыналы пікірлері, данышпандық болжамдары әртүрлі ғылым салаларында көрініс тапты. Өзінің көптеген трактаттарында әртүрлі мәселелерді көтеріп, әсемдік, сұлулық, бақыт, қайырымдылық, білім категорияларының негізін дәлелдеді. Әл-Фарабидің гуманистік идеялары, ақыл-ой мен білімнің биік мәнді екенін әлемге дәріптеді. Ойшылдың ортағасырдағы көтерген мәселелері әлі күнге дейін өзектілігін жоғалтқан жоқ. Фараби идеялары заманауи жастарды да ойлау өнеріне, адами іс-әрекеттің барлық саласында кемелдікке жетуге, сөзге, оның терең мәні мен мағынасына жауапкершілікпен қарауға үйретеді.

Бүгінгі таңда жастарды адамгершілікпен руханиқұндылықтарға тәрбиелеу, ең басты адами қасиеттердің бірі болғандықтан рухани бай адам ұрпақтың тұлға ретінде қалыптасуын тәрбиеден бастайды. Ж. Аймауытов өзінің «Тәрбие» деген мақаласында адамның хайуаннан айырмашылығын айта келіп, адам бойындағы жаман қылықтарды тәрбиенің жоқтығына әкеледі. «Хайуан жаратылыстан өзіне біткен бір сезімнің қуатымен өзіне лайық болған қылмыстан артық еш нәрсе істемейді. Адам жүгенсіз бетімен кетсе, адамдыққа

лайықсыз талай қылмысты істейді» – дейді [1, 132 б.], сондықтан надандықтан шығудың жолы – білім мен ғылым үйрену, бұл жолда халықтың болашағына жол ашады.

Әл-Фараби де «Адамзатқа ең алдымен тәрбие берілуі керек, тәрбиесіз берілген білім – адамзаттың қас жауы» деп ұрпақ тәрбиесінің адам өмірінің үздіксіз процесі екенін көрсетеді. Ойшылдың логикасына сүйене отырып, ізгі қасиеттердің қалыптасуын қарастырсақ, жаңа туған сәбидің ақылы таза және потенциалдық күйде болады екен, адамның мұндай бастапқы күйін әл-Фараби табиғи деп атайды. Әрине, адамда генетикалық қабілеттері де болады, бірақ ол әртүрлі. Жаңа туған нәресте жақсы да, жаман да емес, ол соларға бейім ғана, өйткені, ол табиғатынан ізгілік пен зұлымдықты, әсемдік пен түрсіздікті ажырата алуға қабілетсіз. Есейе келе бала, үлкендердің белгілі бір істерін қайталап, өмірден алған тәжірибесімен оның бойында жақсы немесе жаман мінез қалыптасады. Мінез-құлықтың қалыптасу жолдары өнерді үйренудің жолы сияқты. Мысалы, жазу өнеріне шебер жазғышқа тән әрекеттерді сол адамның орындап машықтануы арқылы жетеді. Басқа өнерлердің де келу жолы да дәл осылай. Жазуға шеберлік жазуға жетілген адамда ғана болады, ал жазуға жетілу адам оны тамаша етіп орындауға әдеттенгенде ғана болады.

Сондай-ақ, ең жақсы мінез – бірқалыпты мінез, дейді ойшыл, – адам белгілі бір мөлшерді, шаманы сақтамау, тән мен жан ауруларына әкеледі, тәннің де, жанның да саулығына мөлшерден аспағанда жетуге болады. Тәннің саулығына адам бірқалыпты тамақтану мен бірқалыпты еңбектену арқылы жетсе, жанның саулығына да бірқалыпты іс-әрекеттер арқылы жетеді. Тәннің жетілгендігі деннің сау болғаны, сондықтан адам күнделікті сақтанып, оны нығайтуға ұмтылуы қажет. Ал жаман мінез-құлық – рухани кесел, өйткені, көзсіз батырлық ерлікке ұқсас, ысырапшылық жомарттыққа ұқсас, әзілқойлық өткір тілдікке ұқсас, жарамсақтық доскерлікке ұқсас, өзін өзі кемсіту кішіпейілділікке ұқсас, көлгірсу адамдағы адалдыққа ұқсас болып көрінеді. Осы шеткеріліктердің ішінде жаратылысымыз бейімдірек тұратындардан сақтануымыз керек. Өйткені, адам күнделікті өмірде ізгі мен зұлымдықтың арасында таңдау жа-

сайды, яғни ізгіліктер мен зұлымдықтар адамның бойында жүре пайда болады. Оны дұрыс бағытта тәрбиелемесе басқа бағытта кетуі мүмкін. Бірақ, тәрбиеге көнбей, жөндеуге, түзетуге болмайтын адам болмайды, оны тек үйретуден, баулудан жалықпау керек. Жаман қылық – ол жан ауруы. Бұл ауруды кетіру үшін тән ауруын емдеуші дәрігерге ұқсауымыз керек, – [2, 325 б.] дейді ойшыл. Қазіргі кезде жастардың еңбектене отырып, салауатты өмір салтын ұстанып, дұрыс тамақтанып, спортпен шұғылдануына, жан саулығы мен тән саулығына үлкен көңіл бөлуіне ойшылдың бұл пікірі өте маңызды деуге болады. Сондықтан да ол ұрпақ тәрбиелеуде, дене тәрбиесі мен рухани-адамгершілік тәрбиесінің ұқсастығына, оның бір-біріне тигізетін әсеріне ерекше мән берді.

Әл-Фарабидің тәрбиесіз білім – қауіпті деген пікірімен келісе отырып, тәрбиенің екі жағын қарастыруға болады. Оның бірі – ата-анасы, мектеп, қоршаған орта, қоғам өмірі болса, екінші жағы – өзін-өзі тәрбиелеп, дұрыс жолға түсіп, алға ұмтылу. Адамдардың көздеген мақсаттарына жетуі, оның өзіне ғана байланысты. Ол рухани жағынан үнемі өзін-өзі жетілдірсе, айналадағы дүниені, ақиқатты танып біледі және тұлға ретінде қалыптасады. Қазіргі кезде елімізде ұсынылып жатқан әртүрлі мемлекеттік бағдарламалар, гранттар өз болашағын ойлаған ұрпаққа – өте үлкен мүмкіндік болып табылады. Осыған орай, ұлы Абай «Тегінде адам баласы адам баласынан ақыл, ғылым, ар, мінез деген нәрселермен озбақ» [3] – дейді.

«Бақытқа жол сілтеу» атты трактатында әл-Фараби адамның алдына қойған мақсатына, бақытқа жетудің мүмкіндіктерін көрсетті. Бақыт – ойшылдың пікірінше, адам қол жеткізе алатын ең жоғарғы игілік және қалаулы заттардың ішіндегі адам талпынатын ең жетілген мақсат. Адам бақытының шыңына жету соған жетуді қалайтын адамнан оны игерудің әдісі мен амалын табуды талап етеді. Белгілі фарабитанушы ғалым Г.Қ. Құрманғалиева былай дейді: «Бақытқа апаратын жол, шын мәнінде, ізгі адамның жолы. Оған жету үшін әл-Фарабидің еңбектеріндегі білім, парасаттылық, ұқыптылық, өлшем (орташа), денсаулық, шыншылдық, достық және т.б. қажет» [4]. Ойшыл бақытқа жету мәселесін түсіндіріп, қалай іс-әрекет жасауда ол догмалық нұсқауларға жүгінбеген.

Керісінше, бақытқа апаратын жол жағымды және жағымсыз сәттерден тұратынын ескертті. Әр түрлі этикалық мәселелер бойынша пікір білдіре отырып, ойшыл адамды қате таңдаудан үнемі сақтандырып, жақсы мен жаман, қайырымдылық пен қайырымсыздық, әсемдік пен түрсіздікті қарама-қарсы қояды. «Бақыт бұл өзі үшін ғана ізделетін қайыр, жақсылық. Бақытқа жетуге көмектесетін ерікті әрекет – бұл әдемі әрекет. Оларды тудыратын адамгершілік пен әдеттер – бұл қайырымды нәрселер. Бақыт – бұл әрбір адам ұмтылатын мақсат, өйткені ол кемелдік» [5, 239 б.], – дейді ойшыл.

Адамдық кемелдік тек басқа адамдармен біріккен кезде ғана, яғни дамыған немесе дамымаған қалада ғана жүзеге асуы мүмкін. Ізгілікті өмір сүруге, ізгіліктердің түрлері, олардың жанмен және ақылмен байланысын түсінуге, адамдарды тәрбиелеуге, адамгершілікті, жауапкершілікті дамытуға қажетті жағдай жасайтын қала (қоғам) болып табылады. Адам табиғатынан қоғамда бірігіп өмір сүру арқылы бақытқа ұмтылып, оны жүзеге асыратын тіршілік иесі. Адам өзінің ар-ожданы алдында адал, шыншыл, жүріс-тұрысы дұрыс болса – ол адамның ең жақсы қасиеті, ізгілік пен бақытқа апаратын жолды таңдауы. Адам ізгі істерді өз еркімен, адал ниетімен, жиі жасап тұруы керек, адам ізгілікті таңдағанда ғана оның ісі адамгершілікке жатады, егер істеген істерінің қайтарымын күтсе, адам бұл істерін жамандыққа айналдырады. Өз бойында жоқ бола тұрып, адам өзін ізгі қасиетті адамға, жүріс-тұрысы жөнді адамға жатқызса, онда ол адамның өзі туралы жалған пікір туғандығы. Яғни, адамдық кемелдік басқа адамдармен қарым-қатынаста дамыған немесе дамымаған қоғамда жүзеге асады және ең жоғары парасат пен ең жоғары кемелдікке қоғамда қол жеткізуге болады. Сондықтан адам тәрбиесінде қоғамның рөлі өте маңызды, өйткені, көптеген объективтік және субъективтік себептердің, қоршаған ортаның, алған білімі мен тәрбиесі әсерінен, адамның рухани келбеті, мінезі, жүріс-тұрысы, еркіндігі, жауапкершілігі қалыптасып, өзгеріп отырады. Бірақ қала бар болғаны кемелдікті жүзеге асыру мен бақытқа жетудің қажетті жағдайы ғана.

Кемелдікке жету үшін өзіне деген шынайылық, өзіңде бардың бәрін иелену және дамыту қажет. Кемелдік – бұл даналықты жақсы

көретін адамның мәңгілік даму процесі. Ойшылдың ең жоғарғы даналығы – ізгі болу, сондықтан Фарабидің кемел адамы – ізгі адам. «Кемелдік дегеніміз – адамның бәрін жасай алатындығы немесе білетіндігі емес, оның әрдайым ұғынуы... Оның кемелдікке жеткен адамы – бұл тек парасат пен парыздық сезімі бар адам емес, бұл қайырымды қала тұрғындарын жылытатын жүрегі бар адам» [4] – дейді белгілі ғалым Н.Л. Сейтахметова.

Ұлы ойшыл қоғамдық болмыс үшін тәрбиенің, ақыл-парасаттың маңыздылығын үнемі алға тартады. Тәрбиенің шынайы өзегі жеке адамның рухани әлемге назарын толығымен аудара бастаған шағынан басталады. Руханилық – еркін шығармашылық белсенділік арқылы, әлемге деген адамгершілік қатынас арқылы қалыптасады және сол құрылымдардың нәтижесінде дамиды, адам өмірінің мәніне айналады. Бұл адамның өз бойындағы барлық жақсы қасиеттерін әлемге беруге ұмтылысы, яғни ақылын, дарынын, қабілетін, шеберлігін, жүрек жылуын адамдарға, табиғатқа, Ғаламға паш етуінде. Осындай ұстанымдар басым болғанда ғана адам рухани дамудың жолына түседі. Ал енді, керісінше, бұл өмірде, қоғамда, әлеуметтік дүниеде жеке басының қамы үшін қызмет етуді негізгі ұстаным еткен адам руханилық аясынан алыстай түседі [6, 11 б.]. Рухани жетілу жолдары өте ауыр жол, өйткені жамандық жасау өте оңай, жақсылақ жасау қиын болатынынын бәріміз жақсы білеміз. Күнделікті тіршілікте болатын әр түрлі жағдайлардың жаман жақтарын тізіп отыратын болсаң адамның өскенін өшіреді, сондықтан адамның ішкі жетілуін ізгілікті істерге жетелеу қажет. Адам табиғатының жетілуі, адам болмысының үйлесімі бастапқыда ақылға қонымды, мейірімділікке, жақсы өмірге ұмтылу қабілетімен анықталған. Ақыл-ой мейірімділікке басшылық етеді және адамдардың қалауы мен іс-әрекеттерін қажет және пайдалы нәрсеге бағыттайды.

Рухани кемелдену мәселесі қашанда адамның өзіне-өзі үңілуінен, өзімен-өзі күресуінен басталады, өйткені барлық жақсылық пен жамандық, тазалық пен арамдық, әулиелік пен күнәһарлық адамның өзінің ішінде. Мәселе – тек өмірлік ұстанымда, дұрыс таңдау жасай білуінде. «Руханилықтың ең негізгі өлшемдерінің бірі – адамның жақсылыққа қарай талпыны-

сы, – дейді С. Нұрмұратов. – Ал кез келген мақсатқа қарай ұмтылыс жақсылыққа қарай барар жол емес, өйткені, «мақсат – оған жетуге тиісті құралды ақтайды» деген қағида адами өлшем тұрғысынан теріс түсінік болып табылады. Қоғамдағы әділдікті ешқашанда күштеу, зорлау арқылы жүзеге асыруға болмайды. Бұл рухани әлемнің заңдылығына қайшы келетін іс-әрекеттер. Тек адамға біткен ішкі нұрдың күшімен, шыдамдылық пен мойынсұнушылық арқылы барлық қайшылықты жеңіп шыққанда ғана руханилықтың есігі ашылады» [7, 37 б.].

Фарабидің «Азаматтық саясат», «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» атты еңбектері кемелдену процесі арқылы идеалды азаматтық қоғам құру мәселесіне арналды. Ойшылдың пікірінше, кейбір қоғамда моральдық сана қалыптасса, басқаларында – надандық қалыптасады. Ізгілікті қаланың негіздері – моральдық дәстүр, ағартушылық, білім. Осындай қоғамды, қаланы басқарушы адамның көпшілік алдында жауапкершілігі көп екендігін ескеріп, оған көптеген шарттар мен талаптар қояды. Сөйтіп, қайырымды қаланы қайырымды адамның басқарғанын қалайды. Ол өзінің білімін сөзбен жеткізіп, адамдарды бақытқа жетудің дұрыс жолына бағыттай біледі және адамгершілік идеологиясын қалыптастыруды көздейді. «Адамдар бірлестігі шынайы бақытқа жеткізетін істерде 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» [8].

Қоғамның барлық салаларының маңыздылығы мен мәнділігін анықтаушы, басты, үстемдік етуші адамның адамгершілік болмысы болып табылады. Әл-Фараби қайырымды қаланың теориялық үлгісін жасау арқылы адамзаттың болашағына сенеді, ақыл-парасаттың дамуына, түбінде әділеттілік пен жақсылықтың жеңетініне үміттенеді.

Сондықтан аталған кемелденген қоғам – бұл ізгі ниеттілердің қоғамы, бұл адал, тәрбиелі адамның болмысы. Сондықтан қазіргі

әлемде адам мен қоғамның тағдыры толығымен адамның руханиадамгершілік қалыптасуы мен жетілуіне байланысты. Бұл жерде ең маңызды мәселе жан-жақты білім алу, дүниені түсіну, рухани және адамгершілік кемелдікке жету болып табылады. Сондықтан, бұл қоғамда сөз жоқ, әдеп-ғұрыптарды, жақсы дәстүрлерді, қоғамдық моральді таратады. Қазіргі заманның талабына сай қоғамды дамыту және қоғамның белсенділігін арттыру, қоғамға пайдалы, отанын сүйетін, үлкенді сыйлап, кішіге қамқор болатын, рухани бай және мәдениетті жан-жақты дамыған, интеллектуалды жастарды қалыптастыру, рухани тәрбиелеу әрбір отбасынан, білім ошақтары мен қоғамның белсенділігінен басталады.

Қазіргі заманғы білім ақиқат, өмірдің мәні және адамның жаратылысы, мақсаты, тәрбиесі туралы ізденістерінде әл-Фараби бабамыздың ұлы мұрасына оралады.

Әдебиеттер:

1 Аймауытов Ж. Шығармалары. 5 томдық жинағы. – Алматы: Ғылым, 1999. 5-том. – 456 б.

2 Әл-Фараби философиясы. Жиырма томдық. II том. Астана: Аударма, 2005.

3 Абай. Қара сөз. Поэмалар. Алматы: Ел, 1993. – 270 б.

4 Курмангалиева Г.К., Сейтахметова Н.Л. Научные труды аль-Фараби. – Алматы: КазНУ, 2019.

5 Әл-Фараби философиялық көзқарастары // Әл-Фараби Философиялық трактаттар. Алматы: Ғылым, 1973. – 446 б.

6 Қазақ руханияты: тарихи-философиялық және этномәдени негіздер. Ұжымдық монография / З.К. Шәукенованың жалпы редакциялауымен. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК ФСДИ, 2013. – 375 б.

7 Нұрмұратов С.Е. Рухани құндылықтар әлемі: әлеуметтік-философиялық талдау. – Алматы: ҚР БҒМ Философия және саясаттану институты, 2000. – 180 б.

8 Әл-Фараби. Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары// Философиялық трактаттар. Алматы: Ғылым, 1973. – 446 б.

Симұқанва Гүлдариға Серікқызы,
Қ. Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік
Мемлекеттік университетінің аға оқытушы,
гуманитарлық ғылымдар магистрі

ӘЛ-ФАРАБИДІҢ ҚАЛА БІРЛЕСТІГІНІҢ БАС МҮШЕСІ ТУРАЛЫ ІЛІМІНІҢ ҚАЗІРГІ ЗАМАНАУИ ҚОҒАМДЫ БИЛЕУШІЛЕРГЕ БЕРЕР САБАҚТАРЫ

Қазіргі Қазақстан Тәуелсіз даму жолында белгілі деңгейде экономика мен әлеуметтік, саяси – құқықтық және басқару салаларында реформалар жасады. Соған қарамастан бүгінгі қоғамымыздың әр түрлі салаларын басқару процесі жетілдіруді қажет етеді. Бұл туралы ҚР Президенті Қасым – Жомарт Тоқаев өзінің Қазақстан халқына Жолдауында ерекше атап көрсетті [1]. Осы аталған мәселелерді шешуде биылғы жылы түрік әлемі, қала берді әлем жұртшылығы 1150 жылдығын атап өтіп жатқан Әл – Фараби шығармашылығының адам және оның рухани тұлғасының қалыптасуы, қала бірлестігінің бас мүшесінің орны туралы мәселелерін қарастырудың маңызы зор. Олар қазіргі Қазақстанның философиялық және қоғамдық ойының ілгерілеп дамуына да, басқару практикасына да өзіндік әсерін тигізері анық. Аталған мәселелерге Әбу Насыр Әл – Фараби «Қайырымды қала» кітабының «Адамның бірлестік пен өзара көмекке зәрулігі туралы» тарауында ерекше көңіл аударады.

Жаратылысында әрбір адамға өз тіршілігі үшін және ең жоғары кемелділік дәрежесіне жету үшін көп нәрсе керек, ал мұны ол жалғыз жүріп таба алмайды және бұған жету үшін ол қандай да бір адам қауымын қажет етеді, осы қауымдағы адамдардың әрқайсысы оған қажетті нәрселердің жалпы жиынтығынан қандай да бір затты тауып беріп отырады. Оның бержағында әрбір адам өзінен басқа екінші адам жөнінде де нақ осындай күйге түседі. Міне, сондықтанда бір – біріне көмектесіп отыратын, біреуі екіншісінің өмір сүруіне қажетті нәрселердің бір бөлегін тауып беріп отыратын көптеген адамдар бірлестіктері арқылы ғана адам өзінің жаратылысына сай кемелділік дәрежесіне жете алады.

Осы бірлестіктерді Әл-Фараби адам қоғамдары деп атап, оны ұлы, орташа және шағын қоғамдар деп үш түрге бөледі. Жоғарыда аталған адамдар бірлестігі шынайы бақытқа жеткізетін істерде өзара көмектесу мақсатын қойған қала болса, 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, 330 б.].

Қайырымды қала кемелденген, сырқатсыз денеге ұқсайды, ал оның барлық мүшелері тірі жанның өмірін аман сақтау үшін, оны барынша қызғылықты ету үшін бір – біріне көмектесіп отырады. Қала бірлестігінің мүшелері жаратылысы жағынан бір – бірінен өзгеше болып, өздерінің жағдайы жағынан бір – біріне асып түсіп отырады.

Қалада белгілі адам – басшы адам бар және өздерінің дәрежелері жағынан басшыға жақын тұрған басқа адамдар бар, бұлардың әрқайсысы өз жағдайына және қабілетіне қарай басшының көздеген мақсатына сәйкес әрекет етіп отырады. Бұлар бірінші сатыда тұрған адамдар. Бұлардан төменірек тұрған басқа адамдар бар, олар бірінші сатыдағылардың мақсаттарына сәйкес әрекет етеді – бұлар екінші сатыда тұрған адамдар. Одан кейін осы екінші сатыдағылардың мақсаттарына сәйкес әрекет ететін адамдар келеді. Осы соңғылардың мақсаттарына сәйкес әрекет жасап қызмет ететін, бірақ өздеріне өзгелер қызмет етпейтін адамдарға дейін сатылап; қала бірлестігінің мүшелері осындай тәртіппен орналасады. Бұлар ең төмен сатыда тұрған, ең төмен жағдайдағы адамдар.

Қала бірлестігінің барлық мүшелерінің ішінде қала басшысы өз бойындағы барлық қасиеттері жағынан ең кемелді жан; қала бірлестігінің басқа мүшелерімен қатар оның жеткен дәрежесі ең мәртебелі дәреже, сондықтан ол өзі билейтіндердің бәрінен және өзгелерді билейтіндердің бәрінен жоғары тұрады. Қоғамдық – саяси және адамгершілік мәселелерімен жан – жақты айналысқан Әл – Фараби, өзінің идеальді мемлекет тұжырымдамасында адамның

үйлесімі мен жетістігі, ағартушылық пен адамгершілік тазартылуы, бақытқа жету, рационалдық, ақыл, гуманизм, білім сияқты идеяларын дүниеге әкелді. Ол «Бақытқа жету туралы» трактатында басқару өнерінің, басқарушының ізгілігі, оның ойлауы мен білімі қуатты күш екенін жазады. Ойшыл үшін «философ», «бірінші басшы», «билеуші», «заңшы» және «иман» - бір ұғым болып табылады [2, 322 б.].

Қаланың басшысы бірінші кезекте салауатты өмір сүруге тиіс, сөйтіп кейін қала бірлестігі мен оның мүшелерінің өмір сүруіне, олардың бойына еріктен қуат алып тұратын қасиеттердің даруына себеп және үлгі болуға тиіс. Сонда егер қала бірлестігінің бір мүшесі қырсыққа ұшырай қалса, оны түзу жолға салып жіберетін осы қала басшысы болуы керек. Қайырымды қаланы әрбір кез – келген адам билей бермекші емес, өйткені ел билеу екі нәрсеге байланысты: біріншіден, адамның өз жаратылысында ел билеуге қаншалық әзір екеніне байланысты, екіншіден адамның еріктен қуат алып отыратын жағдайы мен қабілетіне байланысты. Жаратылысында ел билеуге кім бейім болса, билік соның үлесіне тимек. Өнер атаулының барлығы ел билеу құралы бола бермейді; керісінше, өнердің көпшілігі – қаладағы қызметтің тетігі, сондай – ақ табиғи қабілеттердің көпшілігі – қызмет етуге арналған қабілеттер. Өнер атаулының ішінде ел билеу өнер құралы ретінде де, басқа өнерлерге қызмет ету құралдары ретінде де қолданылатындары бар, сонымен қатар әсте ел билеу құралы емес, тек қызмет ету құралы бола алатындары да бар. Сондай – ақ, әрбір кез – келген өнер және әрбір кез – келген қабілет қайырымды қаланы билеу өнері бола бермейді.

Қайырымды қаланың бірінші басшысында болуға тиісті өнер неге болсын қызмет ету құралы да, басқа бір өнердің билейтін объектісі де болмақшы емес. Оның өнері сондай өнер, барлық басқа өнер соның мақсатына бағынышты және қайырымды қаладағы барлық іс – әрекет осы мақсатқа бола жасалады. Мұндай адамды басқа ешкім билемейді; ол – кемелділік дәрежесіне жетіп, пәрменді парасат пен ұғымға айналған адам. Ол – қиялдау қабілеті аса мәртебелі кемелділік дәрежесіне жеткен адам. Бұл қабілет ояу жатқан кезде де, ұйықтаған кезде де жеке – дара заттардың

(олардың өздерінің, немесе, *туындыларының*) әрекетшіл парасаттан, сонымен қатар туынды ұғымдарды табиғи түрде аңғаруға бейім болады. Оның парасаты барлық ұғымды толық қамтиды.

Адамзат кемелдігінің ең биік дәрежесіне жеткен мұндай адам бақыттың ұшпағында болады. Бұл адам бақытқа жеткізетін әрекеттің қандайын болса да кәміл білетін адамның нақ өзі. Басшыға қойылатын бірінші шарт осы. Сонымен қатар ол өзі білетін нәрсенің бәрін көркем де, бейнелі сөзбен айтып жеткізерліктей қабілеті болуға тиіс; ал жұртты бақытқа бастайтын ең дұрыс жолға сала біліп, бақытқа жеткізетін іс – әрекетке талпындыруға тиіс; сонысымен бірге жеке іс – әрекетті жүзеге асыру үшін оның бойындағы қайраты жеткілікті болуға тиіс.

Әл – Фараби қайырымды қала басшысына төмендегідей қасиеттер тән болуы керек – деп есептейді: дені сау, қабілеті жоғары болуы қажет; жаратылысынан өзіне айтылғанның бәрін жете түсінетін, айтылған сөзді сөйлеушінің ойындағысындай және істің жай – жағдайына сәйкес ұғып алатын қабілеті болуы; өзі түсінген, көрген, есіткен және аңғарған нәрселердің бәрін жадында жақсы сақтайтын, ешнәрсені ұмытпайтын болуы; әйтеуір бір заттың кішкене ғана белгісін байқаған заматта сол белгінің ишаратын іліп әкетерліктей алғыр да аңғарымпаз ақыл иесі болу шарт; өткір сөз иесі және ойына түйгеннің барлығын айдан анық айтып бере алатын тілмар болуы; өнер – білімге құштар болу, оқып – үйренуден шаршап – шалдықпай, осыған жұмсалатын еңбектен қиналып азаптанбай, бұған оңай жететін болу керек; тағамға, ішімдік ішуге, сұқ-сұқбат құруға келгенде қанағатшыл болуы қажет; жаратылысынан сауыққұмарлықтан аулақ болып, бұдан алатын ләззатқа жирене қарауы шарт; шындық пен шыншыл адамдарды сүйіп, өтірік – жалған мен суайттарды жек көру керек; жаны асқақ және ар – намысын ардақтайтын болуы шарт; оның жаны жаратылысынан пасық істердің бәрінен жоғары болып, игі істерге ынтызар болуға тиіс; жаратылысынан әділеттілік пен әділеттілерді сүйіп, әділетсіздік пен озбырлықты және осылардың иелерін жек көруі керек; жақындарына да, жат адамдарға да әділ болып, жұртты әділеттілікке баулып, әділетсіздіктен зардап шеккендердің залалын өтеп, жұрттың бәріне өз білігінше жақсылық пен ізгілік

көрсетіп отыруы қажет; әділ болу керек, бірақ қыңыр болмау керек, әділеттілік алдында нойыс мінез көрсетіп қасарыспау керек, бірақ әділетсіздік пен пасықтық атаулыға мүлде рақымсыз болу шарт; өзі қажет деп тапқан істі жүзеге асырғанда шешімпаздық көрсетіп, бұл ретте қорқыныш пен жасқану дегенді білмейтін батыл, ержүрек болуы керек [2, 336-337 бб.].

Айтылғандардың бәрінің бір адам бойында болуы қиын нәрсе, сондықтан да жаратылысынан осындай қасиет дарыған адамдар өте сирек кездеседі, мұндайлар аз ғана, бірақ бар. Кімде – кім туған кезінен бастап және жас жеткіншек шағында жоғарыда аталған шарттарды бойына дарытқан болса және есейгеннен кейін басқа алты шартқа сай келетін болса, біріншісінің орнын басатын екінші басшы сол болады.

- Бірінші шарт – дана болу;

- Екінші – белгіленген заңдар, ережелер мен әдет – ғұрыптарды жадына сақтап, жетік білу, өзінің барлық іс – әрекетін осыларға сәйкес жүргізу;

- Үшінші – бұрынғылардан тиісті заң сақталмаған жағдайда, мәселенің шешімі жөнінде тапқырлық көрсету;

- Төртінші – қалыптасып қалған жағдайды да, болашақ оқиғаларды да қалаған кезінде танып – біліп отырарлықтай тапқыр да, білгір болуы; өзінің осындай әрекетінде ол халықтың әл – ауқатын жақсартуды мақсат етуге тиіс;

- Бесінші – бұрынғы заңдарды және өзі белгілеген заңдарды орындауға жұртты өз сөзімен жігерлендіре білу;

- Алтыншы – әскери істерді жүргізу үшін қажетті дәрежеде қайратты болу, оның бер жағында әскери өнерді қызмет бабындағы өнер ретінде және билеуші өнер ретінде біліп алу [2, 338 б.].

Ал егер осы қасиеттердің барлығын өз бойына жинақтаған адам табылмайтын болса, бірақ екі адам табылып, оның бірі – дана, екіншісі басқа шарттарға сай келетін болса, онда осы екеуі де қала басшылары болар еді. Егер осы қасиеттер бір топ адамдардың бастарына бөлек – бөлек біткен болса, сөйтіп бірінде даналық, екіншісінде тағы бір қасиет, үшіншісінде тағы бір, төртіншісінде тағы бір, бесіншісінде тағы бір, алтыншысында тағы бір қасиет болса, онда осы адамдар өзара келіскен жағдайда, бәрі де қайырымды

басшылар болмақ. Егер әйтеуір бір кезде басшыларда даналық болмай қалса, онда бұлар басқа шарттардың бәріне сай келе тұрса да, қайырымды ағзамсыз қалмақ, сөйтіп қаланы билеуші басшы бұл ретте ағзам бола алмайды, ал қаланың өзі құрып кету қауіпіне ұшырайды. Ал егер осы басшыға ақылшы етіп қоярлық бір дана табылмаса, қала біраз уақыттан кейін сөзсіз құритын болады. Әл – Фарабидің бұл пікірі бүгінгі мемлекеттерге де тікелей қатысты.

Әл-Фараби ортағасыр жағдайында сындарлы үлгілі қоғам ілімін жасады және онда маңызды сұрақтардың тізбесін анықтай білді. Олар:

1) «қоғам туралы ғылымның» пәні мен міндеттері,

2) қоғамдық бірлестіктердің пайда болу жағдайлары, құрамы мен түрлері;

3) қалалық бірлестіктер өмірі мен басқару формаларының ерекшеліктері;

4) адамның қоғамдағы орны мен міндеттері;

5) мемлекеттік бірлестіктердің түпкі мақсаты, бақытқа жетудің жолдар мен тәсілдері [3, 19 б.].

Жетілген билеуші идеясы, Әл-Фарабидің дамытуымен шығыс – перипатетик ойларының негізгі дәстүрлерінің біріне айналды. Олардың өкілдерінің әрқашан жан – жақты қарастыратын мәселелерінің қатарына идеальды мемлекет басшысының қасиеттері жатады, себебі, азаматтардың ізгілікті қабылдау мүмкіндіктері ең алдымен оған байланысты. Кім де кім жоғары табиғи қасиеттеріне сай барлық ізгіліктерді бойына жинақтап, практикалық өнерлерді жетілген түрде меңгерсе және қалалар мен халықтарды жеке ізгіліктермен қамтамассыз етсе, ол әділетті билеуші болады.

Әл-Фарабидің ойынша, дәрігердің басты мақсаты денені емдеу болса, билеушінің әрекеті адамдарды адамгершілік тұрғысынан тәрбиелеу. Билеушінің басты міндеті ізгіліктерді дамыту үшін заңдар негізінде әділеттілікті қамтамассыз ету, себебі, әділеттілік тек адамдар арасындағы табиғи және заңгерлік қатынастарға негізделеді. Кім өзінің жоғары табиғи қасиеттеріне сай барлық ізгіліктерді сіңіріп және практикалық өнерлерді тамаша жинақтаса, жеке ізгіліктерді қалалар мен халықтарға енгізе білсе, сол басқару

өнерін меңгерген билеуші болады. Әл-Фарабидің бұл ойы бүгінгі күні біздің мемлекетіміз қойып отырған талаптармен үндесіп тұрғаны даусыз және бұл меритократиялық принциптің бастауы болып та табылады. ҚР Президенті Қасым – Жомарт Тоқаев Қазақстан халқына Жолдауында халықтың үнін «еститін мемлекет» туралы айтты. Бұл идея өз бастауын Әл-Фарабидің қоғам мен адамның тұтастығын қамтамасыз етуге бағытталған, ақылға негізделген басқару идеясымен үндесіп жатыр.

Бақыт адамның басты мақсаты, ал идеальді мемлекет осы қасиетті мақсатты жүзеге асыруға көмектесуі керек. Бақытқа теориялық білім мен адамгершілік шыңдалу жолы арқылы жетуге болады. Осы орайда басқарудың рөлі жоғары, өйткені ол қоғамдық қатынастарды философия тұрғысынан реттеу арқылы әр адамды бақытқа жетудің құралы – ақиқатты меңгертуге ықпал жасайды. Әл-Фараби пайымдауынша, идеальді мемлекет, әрі философ, әрі пайғамбар болып табылатын билеуші басқарған, қоғамдық өмірді ақыл негізінде ұйымдастырудың нәтижесі. Оның бұл ойына «көп шуылдақ не табар, билемесе бір кемел» [4, 76 б.] – деп дана Абай да үн қосқан. Бұл қазіргі қазақ қоғамы үшінде маңызды.

Әдебиеттер:

1. Тоқаев Қ-Ж. Сындарлы қоғамдық диалог – Қазақстанның тұрақтылығы мен өркендеуінің негізі. «Егемен Қазақстан» газеті, 02.09. 2019.

2. Әл-Фараби. Философиялық трактаттар. Алматы, «Ғылым», 1973.

3. Шаханов Е.А. Әл-Фараби іліміндегі басқару және басшы мәселелері // Журнал «Әл-Фараби», №1, 2008.

4. Абай. Екі томдық шығармалар жинағы. 1 том. Алматы, 2005.

Қалдыбеков Нұрбол Сейлбекұлы,
ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану
және діntану институтының ғылыми қызметкері,
PhD докторант

ХАНАФИ МӘЗҺАБЫНДАҒЫ РАЦИОНАЛИЗМ ФЕНОМЕНІ

Ислам тарихында сонау пайғамбардың көзі кеткен кезеңнен қазіргі кезге дейін өзара тартысып келе жатқан екі таным бар. Бірі – әһлі хадис, екіншісі – әһлі рай. Рай (ой-пікір) мектебінің негізін қалаушы екінші танымның өкілдері ретінде Ханафи мәзһабының ғалымдары, содан кейін оны одан ары дамытқан Матуриди мектебі өкілдері аталады. Сол Ханафи мәзһабының белді өкілі Әбу Зайд әд-Дабусидың еңбегі негізінде ханафи мәзһабындағы ақылдың рөлін бағамдап көрмекпіз.

Қарахандар мемлекеті кезеңінде Мәуеренаһр өлкесінде өмір сүрген, Бұқара мен Самарқанд арасында орналасқан Дабус деген жерде туған түркі текті ғалым Әбу Зайд Абдуллаһ ибн Омар ибн Иса әд-Дабуси 430/7039-да Бұқарада қайтыс болады. Ханафи құқықтанушыларының (фақиһ) алдыңғы қатарлы ғалымы, талай жыл қазылық қызмет атқарған [1, 490 б.]. Фиқһтың тармақ мәселесі, фиқһ усулі және һилафиат салаларында еңбек жазған [2, 66-67 бб.], тіпті хилафиат ілімінің негізін қалаушы деп те бағаланады. Оның «Тақуим әл-әдилла» кітабы одан кейінгі усулшілер үшін алғашқы кезекте жүгінетін маңызды еңбек саналады. Тіпті Сарахси мен Пәздауи өз еңбектерін жазарда көп жағдайда осы еңбекке көп жүгінгені белгілі [3, 17-18 бб.].

Самарқанд Дабуси өмір сүрген кезеңде білім мен мәдениет тұрғысынан Бағдатқа қарағанда анағұрлым дамыған өлке болатын. Аббаси династиясының құлдырауымен Бағдат та білімнің орталығы болу сипатынан ажырай бастады. Самарқандта кейінгі кезеңдерде имам Матуридиге телініп жүрген Әбу Ханифа мәзһабына негізделген сунни ақидамен қоса, Аббаси билігінен теперіш көрген харижилік, муржия, мұғтазила, зайдилік, исмаилік секілді көптеген саяси әрі ақидалық ағымдар болды. Бір жерде сантүрлі ағымның бас қосуының сыры – бұл өлке орталық биліктен шалғайда орналасқандығынан болса керек. Бірақ бұлардың ара-

сында Ханафи мен Муржия мәзһабтары кең тараған бағыт саналады. Өмір сүрген ортасында мұншалықты көп бағыттың болуы әлбетте Дабусидің ой-пікірінің дамуына әсер етпей қоймады.

Мәуеренаһр өлкесінің білім ошағына айнала бастаған кезеңінде өмір сүрген Әбу Зайд Дабуси (430/1039) осы өлкедегі рационализмге негізделген таным мектебінің қалыптасуына үлкен үлес қосқан ғалымдардың бірі. Әртүрлі ұстаздардың алдын көріп, Бағдаттың білім мұрасынан үлес алған Дабуси осылайша алғашқы кезеңдегі (салаф-салих) ғалымдардың білім мұрасын да тиісінше меңгерді. Осындай білімі арқылы Ханафи мәзһабының фиқһ усуліне айтарлықтай үлес қосқан. Осы салада жазған «Тақуим әл-әдилла» атты еңбегінде Жассастың қалыптастырып кеткен Ханафи усулін ары қарай дамытқан. Оның ақыл мен уахидың байланысындағы көзқарастарын кітабының соңғы жағындағы «ақылдың дәлелдері» деп аталатын бөлімінде және ақылдың дін мен дүние тіршілігі жайында шығарған үкімдері бөлімінде көбірек талқыға салынады [4, 442-464 бб.].

Ақылдың эпистемологиядағы орны

Ақыл ислам ой-танымында жиі талқыға салынған, көптеген пікірталасқа себеп болған дүние. Адам баласын өзге тіршілік иелерінен ерекшелеп тұратын ақылдың потенциалы қаншалықты, адамның ақылы дүниені тану мәселесінде қай жерге дейін жетеді, адам санасы мен сыртқы ортаның байланысы секілді тақырыптар ислам пәлсапасында жиі қозғалған.

Ақыл ұғымы сөздікте «тосу», «кедергі болу», «бір нәрседен қайтару» деген мағыналарды береді. Ақылға мұндай атау берілуіндегі сыр ақыл өз иесін жаман нәрселерден тосады [5, 577 б.].

Дабусидің эпистемологияда ақылды қалай бағалағанын білу үшін білімге қол жеткізуде және білімнің қалыптасуында ақылға қаншалықты маңыз бергенін бағамдау керек. Дабуси білімге қол жеткізу жолына тек ақылды жатқызу мәселесінде ғалымдар арасындағы ортақ көзқарасты баяндай келе, өзінің көзқарасын білдіреді:

«Ақыл иелері көзге көрінетін әлемде сезімдері ортақ нәтижеге қол жеткізетіні секілді, сезім арқылы танып біле алмайтын мәселеде де ақылдың нәтижесінде қол жеткізетін ортақ дүниелері болады. Сондықтан да өзінің игілігі үшін ақылын қолданбайтын

адамды көре алмаймыз. Тіпті ақыли дәлел болмаса самғи дәлелдер (естіген нәрселеріміз) де жарамсыз. Мұғжиза мен көзбояушылық, пайғамбар мен пайғамбарсымақтың айырмашылық та ақыл арқылы танылады. Сенің отты көзбен көруің де, оның түтінін иіскеп ақыл арқылы қорытынды шығарып от жанып жатқанын білуің де осы секілді дүние. Білімге қол жеткізде сезімдерден және сезіммен танып біле алмайтын нәрселерді ақылмен танудан басқа жол жоқ» [4, 442 б.].

Дабуси ақылдың білім қайнары екендігі мәселесінде ғалымдар арасында пікір қайшылығы жоқ екендігін айтады. Оның айтуынша пікір қайшылығы ақылдың уахидан тәуелсіз Құдайды танып-танымайтындығы, егер таныса бұл білімнің адамға жауапкершілік жүктеп-жүктемейтіндігі мәселесі. Ақылдың самиғ (естіген нәрселерін) мәселесінде жаңа білімге қол жеткізіп-жеткізбейтіндігі және бұл білімнің адамға жауапкершілік жүктеп-жүктемейтіндігі мәселесіндегі көзқарастарын Дабуси төрт топқа жіктейді:

а) Уахи ақылға бағыт-бағдар бермейінше тек ақылдың дәлелі арқылы Алланы тану мүмкін емес.

ә) Ақыл арқылы Құдайдың бар әрі бір екенін білуге болады. Бірақ оны дәлел ретінде алға тартудың қажеті жоқ.

б) Ақылмен білуге болады, жамандық келмей тұрып одан сақтануда ақылды қолдану керек.

г) Алла тағала бізді ақылмен жеке дара қалдырмағандықтан мұндай тартыстың мәні жоқ.

Дабуси бұл мәселені ең алғаш ақылдың Алланы танып-тани алмайтындығы мәселесін, содан кейін ақыл арқылы Құдайды тануда адамға жауапкершілік жүктеліп жүктелмейтіндігі турасында екі түрлі көзқарасты алға тартады. Өзі екі мәселеде де ашық көзқарас білдірудің орнына өзі құп көрген көзқарасты дәлелдеуге тырысады.

Ақыл Алланы тани алады деген көзқарасты ұстанатын топ (ішінде Дабуси де бар) өздерінің көзқарастарын негіздеу үшін мына аятты көлденең тартады: Ибраһим алейһиссалам әкесіне «Мен сенің де, қауымыңның да анық адасуда екендеріңді көріп тұрмын» деді [Құран: 6/74]. Аятта әзіреті Ибраһим өзіне уахи келгендігін тілге тиек етпестен әкесінің адасуда екенін айтып отыр. Ол бұл қорытындыға өз ақылы арқылы келді делінеді. Бұған қоса Ибраһим алейһиссаламның жұлдыздар жайлы дәлел келтіріп

Алланың бар екендігін жеткізуі тек ақыл арқылы Алланы тануға болатынын білдіреді. Басқа бір аятта «Біз оларға жер-көктегі және өз болмыстарындағы ап-айқын дәлелдерімізді ашып көрсетеміз» [Құран: 41/53] делінеді. Бұл аятта да жоғарыдағы аяттағы секілді «оларға уахи етеміз» немесе «сезіндіреміз» деген секілді сөз қолданылмастан «оларға көрсетеміз» дейді. Бұл тура ақылға қарата айтылған меседж [4, 443 б.].

Дабуси жалаң ақыл арқылы Алланы тануға болады деп есептейді. Дабуси уахисыз ақыл өз алдына Алланы таба алмайды деген көзқарас пен ақыл арқылы Алланы табу адамға жауапкершілік жүктейді деген көзқарасты ифрат-тафрит (шектен шығу-кем жасау) деп бағалап, ақылдың Алланы табуға жететіндігін, бірақ уахи келместен ақылдың болуы себепті жауапкершілік жүктелмейтіндігін алға тартатын көзқарасты орта жол ретінде көрсетеді [4, 466 б.]. Бұл жерде өзі де осы пікірді құптайтынын аңғартып отыр. Алайда орта жол деп сипаттаған топтың келтірген дәлелдерін де сын елегінен өткізеді. Бұл топ былайша пікір жүргізеді. Олардың ойынша адам өзіне ашық бір нұсқау не дәлел келмейінше өзінің әуесіне еріп әрекет етеді. Мұндай көңіл қалауларынын құтылып, ақылдың шығарған қорытындысына сай әрекет етуін ақылы толыспаған баланың уахиды түсінуінен де қиын деп есептейді [4, 444 б.]. Дәлелді қажет деп санамайтын топ балалардың ақылы толыспағандығы себепті құлшылық жасауға міндетті болмайтынын дәлел ретінде келтіреді. Бала кәлима шаһадатты айта алмайтындай кішкентай болса, оған біреу исламды түсіндіріп, ол мұны қабыл етпесе де, ол бұл әрекетіне жауапты болмайды. Кәмелетке толған кезінде Алладан басқаны құдай етіп табынбайынша, бұл мәселеде дәлелмен жүруге міндетті емес [4, 442, 444 бб.].

Дабуси бұл дәлелдерге қарсы мынадай уәж айтады: Өмірді сүруге жететін ақылы бар адамды Алланы білу мәселесінде жауапты емес деу дұрыс емес. Өйткені адам дүниеуи мақсаттарға тек осы ақылдың көмегімен ғана қол жеткізеді. Бұл мақсаттарға қол жеткізе алатындай ақылы бар адамның ғимараттың ұстасыз, жазудың жазушысыз дүниеге келетінін қабылдауы қиын іс. Дабуси ақыл арқылы қол жеткізілетін ғимараттың ұстасыз болмайтыны турасындағы қорытындыны Алланың бар екендігін түсінудегі ақылдан шығатын қорытынды мен пайғамбарлар арқылы келетін ақпаратпен бірдей күшке ие деп есептейді.

Дабуси қиястың (аналогия) незізсіз емес екендігіне пайғамбар мен Мұғаз ибн Жабал арасында болған диалогты келтіреді. Расулалла Мұғаздан қандайда бір мәселенің шешімін іздегенде қалай әрекет ететіндігін сұрайды. Сонда Мұғаз «Құран, сүннет және өз ойыма жүгінем» деп жауап береді. Алла елшісі оның бұл жауабына дән риза болады. Дәл сол секілді әзіреті Омар да зекет жинайтын қызметкерлерге жолдаған хатында ретімен Құран, сүннет және өз ойларыңмен амал етіңдер деп бұйырады [4, 470 б.].

Дабусидің «Такуиму әл-әдиллә» атты еңбегіндегі ақылға берген анықтамасы мен фиқһ саласындағы ақылдың орны мен оның қисын мен пәлсапаға негізделген функциясы назар аударарлық. Ханафи усуліне (методологиясына) айтарлықтай үлес қосқан ғалым Дабусидің бұл еңбегі шариғат, хикмет және тасауууыф арасындағы тығыз байланыс пен адам болмысының мәніне қатысты ой-пікірлер және мұның бәрін жеткізуде қолданған әдеби тәсілімен ерекше назар аудартады.

Дабусидің айтуынша адамда төрт негізгі элемент бар: Рух, нәпсі, жүрек және бас. Рух Алла тарапынан, ал нәпсі дүние тарапынан келген әмірші іспетті. Сәйкесінше жүрек пен бас бұл екі әміршінің уәзірлері. Нәпсі бастағы сезімдерді қолдану арқылы тәнге дүниелік қалауларды таттырады немесе тыйым салады. Ал рух жүректің ақылды қолдануы барысында ақыретке қатысты бұйрық-тыйымдарды береді.

Жалпы ханафи мәзһабының фиқһи үкімдерінің шығуы көп жағдайда ақылға, қисынға негізделеді. Бұл мәзһаб сонысымен де өміршең әрі кең тараған мәзһаб деп ойлаймыз.

Әдебиеттер:

1. Изиддин ибн әл-Асир әл-Жазари (1233). Әл-Лубаб фит-тахзиби әл-ансаб, Т. I, Бейрут: Дару әс-садр.

2. TDV İslam ansiklopedisinin 1994 yılında İstanbulda basılan 9. Cildi.

3. Тунжай Башоғлу. Һижри бесинжи асырда усул есерлерінде иллет тартышмалары. Жарыққа шықпаған докторлық диссертация. Мармара университеті әлеуметтік ғылымдар институты, Стамбул. 2001 ж.

4. Әбу Зайд әд-Дабуси. Такуим әл-әдилла. Өңдеп баспаға әзірлеген: Х. Мухиддин Мейс, Бейрут: Дарул-кутуби әл-илмия. 2001 ж.

5. Рағиб әл-Исфаһани. Муфрадат. Димашқ-Бейрут: Сафуан Аднан Дауди. 1997 ж.

Ержанова Айдана Женісқызы,
ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының ғылыми қызметкері,
PhD докторант

ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ БАТЫС ПЕН МҰСЫЛМАНДЫҚ ШЫҒЫС АРАСЫНДАҒЫ МӘДЕНИ-ТАРИХИ СҰХБАТ

Аннотация. Мақалада ежелгі грек философиясы мұсылмандық шығыс философияның негізі ретінде қарастырылды. Шығыс мұсылман философиясының өзіндік қалыптасуында әл-Фараби мен ежелгі гректік бастамалардың алғышарт бола отырып, бір-біріне ұқсамайтын мәдениеттердің тарихи-мәдени сұхбатына алып келді. Бұл сұхбат нәтижесінде философияның екі түрлі бағыты және өзіндік ерекшеліктері, әсерлері туралы сөз қозғалды. Әл-Фараби осы сұхбатты жасаушы көпір, мұсылмандық шығыс философиясын калыптастырудағы біріншілік ретінде анықталады.

Философия тарихы бойынша философияның пайда болуы мен рационалдылықтың негізі, философиялық терминдердің алғаш рет Ежелгі Грекияда пайда болуының алғышартын ешкім де жоққа шығара алмайды. Ежелгі Грек кезеңінде өмір сүрген және өте құнды философиялық идеялар қалдырған философтар өте көп болды, бірақ олардың ішінде философиялық екі үлкен алып тұлға бүкіл адамзат тарихында философияның дамуына қосқан үлесі айрықша орынға ие. Олар - Платон мен Аристотель, ойшылдардың идеялары, философиялық тұжырымдамалары өзінен кейінгі сан философтардың ой елегінен өтіп, әлі күнге дейін өзінің маңыздылығын жоғалтқан жоқ. Тарихи философиялық мұра қанша зерттелсе де, қанша талқыланса да шешімін таппаған мәңгі, философиялық мәселелер жетерлік. Ежелгі Грек философиясының классиктерінің мол мұраларын зерттеп, оны түсінікті түрде келешек ұрпаққа жеткізуде әлемнің екінші ұстазы әл-Фарабидің орны ерекше. Әл-Фараби философиясы мазмұны жоғарыдағы грек ойшылдарының еңбектерімен байланысты. Мұсылмандық шығыс әлеміндегі философтар өзіндік жүйе қалыптастыруда неге ежелгі грек дәстүрлері, олардың классик философтарына жүгінді? деген орынды сұрақ туындайды. Егер әлеуметтік-тарихи тұрғыда қарастыратын болсақ, Араб халифатының билігі күшейіп

тұрған кезде, территориялық кеңейтулер Еуропа (Кардова халифаты, жерорталық мәдениет Египет, Сирия, Иран және т.б. аймақтар) жеріне дейін созылды, жаулап алынған жерлерде ежелгі гректік классикалық дәстүрдің кең таралуына байланысты әртүрлі мәдениеттер арасында сұхбат орнату қажеттілігінен деп пайымдауға болады.

Батыстық Ежелгі дәуір Ренессансы, яғни гүлденген антикалық кезең мен Шығыстық Ренессанс, Ислам діні келуімен мұсылман елдерінде ғылым мен білімнің өркендеген кезеңдері арасындағы философиялық сұхбатты негіздеу мен іске асыру сияқты өте маңызды міндеттерді атқарған мәдени-тарихи орталық ретінде Бағдат, Басра, Каир, Самарқанд, Дамаск қалалары болды, бұл орталықтарда гректік мұралар мен олардың мәдени өзара байланысын анықтау мақсатында аударма ісі мен осының барысында философиялық сұхбаттың орын алуына алып келді, мысал ретінде, әл-Мумин негізін салған Ақылдылар үйі, әл-Фарабидің Аристотель еңбектерінің аудармасы мен комментарилері, аты әйгілі болған аудармашы Ибн Хунайн және оның шәкірттері туралы ақпараттар дәйектейді. Ортағасырлық шығыс-мұсылман қайта өрлеуі кезеңіндегі ғылым мен білімінің дамуы орасан зор әсерлер мен өзара сабақтастыққа әкелді. Осы сұхбаттың пайда болуына түрткі болған әл-Фараби мұрасын алдыға тартамыз, өйткені ол тек қана аударма ісімен айналысқан жоқ, өзіндік философиялық ой түйе отырып, еңбектерін жарыққа шығарды, жалпыға қабылданған арабтық философиялық терминдер сөздігінің авторы ретінде қарастырамыз, мұны дәлелдейтін негіз Б.Я. Ошеровичтің пайымдауынша, « ол барлық шетелдік кірме терминдерден бас тартып, жаңа неологизмдер мен, қазіргі күнге дейінгі қолданыстағы философиялық терминдерді енгізді» [1, 181 б.].

Академик М.М. Хайруллаев айтқандай, «әл-Фараби философиясы Ибн Баджа, Ибн Туфейль және Ибн Рушд секілді аса көрнекті ғалымдарды дүниеге әкелген XI-XIII ғ.ғ. «арабтық» Испания және Солтүстік Африкадағы алдыңғы қоғамдық-философиялық ойлардың дамуына шешуші ықпалын тигізді» [2, 13 б.]. Әл-Фарабидің теологиялық тұжырымдары орта ғасырлық ойға зор әсер етті, сондай-ақ, араб-мұсылман философияның шығыстық

және батыстық мектептерінің көрнекті өкілдері тарапынан терең зерттелді. Бұған қоса, әл-Фарабидің байланыс (иттисаль) туралы ойлары христиандық және еврейлік философиялық-теологиялық ілімдердің дамуына үлес қосты. Сондай-ақ, аталмыш теорияның Ибн-Саб`ин және әл-Ғазали сияқты мистицизмнің бірнеше өкілдеріне әсер етіп, оларды философиялық рухпен тәнті еткенін жоққа шығару мүмкін емес. Бұл жөнінде араб зерттеушісі профессор Махмуд Қасим былай дейді: «Әл-Фарабидің байланыс теориясының тартымдылығы Карра де Воның ерекше ілтипатына лайықты болғанымен, Әбил-Уалид Ибн-Рушдтың жүрегін жаулай алмады». Десек те, Әл-Фарабидің байланыс теориясы Ибн-Синаның таным теориясына, Әл-Ғазалиге, Ибн-Баджаға, Ибн-Туфайльға, Муса бен Маймунға, Ұлы Альбертке және Аквиндік Фомаға да терең әсер етті [3, p. 171].

Аристотель еңбектерін түсіндіруде әл-Фарабидің орасан еңбегін бағалап, замандастары оған «екінші ұстаз» деген құрметті атақты береді, өзі де Аристотельді өзінің рухани ұстазы деп санап, егер сол дәуірде болғанымда мен оның ең үздік шәкірттерінің бірі болар едім деп оған деген шексіз құрметін көрсетеді. Фарабидің еңбектерін зерттей отырып алынған мәліметтерден оның Аристотель еңбектерін қаншалықты терең меңгергенін және оның грек ойшылының мұрасын игерудегі сенімділігін байқауымызға болады. Әл-Фарабиге екінші ұстаз атағының берілу болжамдарын қарастырсақ, олардың ең кең таралғандары мен қисынға келетіндеріне қысқаша тоқталып өтейік: Дитерицидің пікірінше Фарабиге бұл атақты араб аристотелизмін жүйелегені және ол оған тек дүниеден өткенінен кейін ғана берілді дейді; Келесі, Қазақстандағы фарабитану негізін қалаушылардың бірі А.Х. Қасымжанов «Екінші ұстаз» атауы жайлы былай дейді: «XII ғасырдың кейбір авторларының пікірі бойынша Аристотель «Бірінші ұстаз» деген атаққа логика ғылымдарын жасағаны үшін ие болса, әл-Фарабиге «Екінші ұстаз» деген құрметті ат музыка теориясын қалыптастырғаны үшін берілген»,–дейді; Өзіне дейінгі дәуірдің отыз томдық тарихын жазған оқымысты Әбд әл-Хасан әл-Байхаки: «Исламда Әбу Насыр әл-Фарабиге тең келер адам туған жоқ, оның ілімін қастерлегендер «Екінші ұстаз» деп дәріптеді. Дүниеде төрт-ақ ғажап ғалым болған. Атап айтқанда,

екеуі исламға дейін: Аристотель мен Александр Афродзейский, екеуі исламда – Әбу Насыр әл-Фараби мен Әбу Әли ибн Сина»; А. Көбесов «Математическое наследие аль-Фараби» (1974) атты еңбегінде «Шығыс философтары әл-Фарабидің тірі кезінде-ақ оны «ал-муаллим ас-сани» – екінші ұстаз деп атады. Бірінші ұстаз деп («ал-муаллимал-аввал»)олар Аристотельді санады»; Ирактық ғалым әш-Шабиби Фарабиге бұл құрметті атақ оның «Екінші кітабы» үшін берілген дейді. Фараби бұл еңбегін Аристотельдің «Теология» трактатының негізінде жазған еді; Кейбір зерттеушілер Фарабидің бұл атақты иеленуіне ибн Синаның өз еңбектерінде оны өзінің Аристотельден кейін екінші ұстазым деп атауы да себеп болуы мүмкін дейді

Фарабиді тек комментатор немесе аудармашы деп қана мойындайтын зерттеушілер де жетерлік. Біз ондай пікірдегі ғалымдардың Фараби еңбектерімен терең таныспағандық, дегенмен Фарабидің ғылымына әділ баға беруші ғалымдар да өте көп табылытындығын айтып өткен жөн. Сондай зерттеушілердің бірі Еуропалық қайта өрлеу кезеңі туралы құнды зерттеулер жасаған А.Уайтхерд, Фараби туралы: «Бірақ бұл гректік ойлау бейнесін жай ғана қайталау емес еді. Дәуір өлгеннен кейін қайта тірілмейді. Олардың араларында басқа діндер, басқа құқықтық жүйелер, басқа саяси қиындықтар, басқа ұлттық мұра болды және осының барлығы ондағы тіріні өліден ажырата түсті», «тіпті, егер кейбір тұжырымдар мың жыл немесе бір жарым мың жылғыдай қаз қалпында келтірілгеннің өзінде оның маңызы шектеледі немесе кеңиді» [4, 200-204 б.]. Әл-Фарабидің түсіндірмелері «қайта қалпына келтіру» ғана емес, ол әр түрлі мәдениеттер арасында сұхбаттық қатынастарды орнату болатын және Ибн Синаның пайымдауынша, тәжірибе сәтті өтті, ортағасырлық дәуірдің жаңа көптеген сұрақтарына жауаптар табуға көмектесіп, ежелгі даналық қайта жаңғырды.

Мәдени-тарихи сұхбат пен философияда мұраларды сабақтастық бұрынғы мен кейінгі көзқарастар жүйелерінің арасында сұхбаттық қатынастарды орнатуды пайымдау болатын. Осындай түсінік егер ежелгі классика мен ортағасырлық араб тілді өркениеттің арасындағы қатынас тұрғысынан жаңа қыры танылады. Ол тек түсіну үшін ғана емес, сонымен қатар сол тарихи

дәуірде жүзеге асқан Шығыс пен Батыстың мәдени сұхбатының өзегін терең пайымдау үшін қажет.

Грек философиясы исламның тарихи дүниесіне әсер еткен зор мәдени күш болды. Грек философиясы мұсылман ойшылдарының пікірлер көзжиегін кеңейтті, сондай-ақ, олардың құрандық негіздегі көзқарастарын өзгертті. Дегенменде, метафизикалық пайымдаулары мен кейбір гуманистік концепцияларындағы ойлар жүйесі бір-біріне ұқсамайтын, өзіндік жүйенің қалыптасуына түркі болды. Гректердің әсерімен мұсылман философтары мен теологтары логикаға сүйенген табиғаттану ғылымдарымен айналысты. Жаратушылық мәселеде, мұсылмандық шығыс Аллаға сенім, діни көзқарасты ұстай отырып, ғылым мен білімді дамытуға күш жұмсады. Яғни Алланы тануда, ғылым мен білімнің дамуы заңдылығын айқындады. Гректік логика мен метафизика мұсылман ойшылдарының саналарын бірден жаулап алды. Мысалы барлық салаларда көрініс тапқан гректік логика мұсылман құқығының негіздеріне де әсер етпей қоймады. Грек метафизикасы ислам теологиясының немесе каламның құрамына сіңіп кетті. Гректік философиялық дүниетаным әртүрлі көзқарастар тұрғысынан Құранның ұсынған дүниетаным моделінен өте алшақ еді. Ерте кезеңдегі мұсылман ойшылдары гректердің ғылыми мұрасын ешбір сыни бағалаусыз қабылдады. Гректік және мұсылмандық шығыстың ғылыми тұжырымдамалары синтездік нәтижеге жетті деп бағалауға болады.

Әл-Фарабидің ғылымға алып келген жаңашылдығы оның өзі өмір сүрген елдердегі бір-біріне қарама-қайшы түрлі көзқарастардың барлығын қорытып, бір ортақ жүйеге келтіруінде. Әл-Фарабидің ғұламалығы мен даналығы оның өзіне дейінгі шешілмей, кейінге қалдырылып келген әлеуметтік-саяси, діни-философиялық мәселелерді шешуге, көне грек философиясы жауап бере алмаған қарама-қайшы, даулы және күрделі сұрақтарға жауап беруге батыл да құлшына кірісуінде еді. Бұған батыс шығыстанушысы Хортонның мына сөзі дәлел «Аристотель күллі әлемнің толық, біртұтас, түсінікті моделін тек ақыл арқылы суреттеуде сәтсіздікке ұшырады. Ол Әлемнің біртұтастығын бір ғана негізге емес, оның орнына бір-бірін алмастырған «көне алғашқы материя мен Құдай екілігі» принципіне негіздеді.

Аристотельдік мектептің, таза ғылыми-теориялық элементтерге толы болса да, көбінесе сыртқы болмысқа сүйенуі, оны Құдайды өз еркі жоқ ақыл ғана деген қорытынды жасауға итермеледі» [64, p. 30-32].

Әл-Фараби антиканың мол мұрасын, әсіресе, көне гректің Платон мен Аристотель секілді классик ойшылдарының философиялық көзқарастарын араб-мұсылман мәдениетіне енгізумен қатар, ислам мен антиканың идеяларына синтез жасауды іске асырып, екі мәдениет арасында сұхбат орнатты. Ол өз заманының рухани шамшырағы, адамның бақытты болуы білімі мен рухани дүниесі деңгейінің сәйкестігі, қазіргі күнге дейін өз өзектілігін жойған жоқ. Әлемдік философия мен ғылымның дамуында, Батыс пен Шығыстың диалогында өзіне тиесілі рөлін атқара береді.

Біз жүргізген зерттеуде, грек философиясынан мұсылмандық шығыс философиясы барлық бағыт-бағдарды алып, ғылыми жүйені жасауда барлық бастауды немесе дайын жүйені алды деп қорытындылауға болмайды, исламдық ойшылдар гректік мұраға бет бұруы, рационалдық болмыс құрылымы бар, яғни логостың идеалды қоғам мен адамзаттың ізгілінің негізі ретіндегі дүниенің жаралуындағы үйлесімдік болып табылады. Аристотель мен Платон философияларында Құдай туралы ілім, неоплатондық кезеңде антикалық философияның шыңы. Сондықтан, өзінің интенциясымен мұсылмандық шығыс мәдениетіндегі Құранды түсіндірмесі мен оның рационалдық ұғыну мәселесімен айналысқан ортағасырлық сұрақтардың жауабына айналды.

Антикалық философия мен мұсылмандық шығыс философиясының сұхбатына синтездік көзқарас алып келген әл-Фараби араб философиясына аристотелдік рационалдылықтың күшейуіне алып келді. Бірақ шығыстың өзіндік философиялық бағытының болғаның дәлелдейтін Европа жеріндегі Кардова халифатының мәдениеті, Магриб, Испания, Морокко сияқты жерлерде киелі кітап Құран мен оны толықтырған сүннеттердің абыройы басым болған, бірақ Кордованың рухани мәдениет деңгейінің жоғары екендігі әл-Хакам II кітапханасы, оның көмекешілері Бағдат, Каир, Александрия, Дамаск қалаларында қолжазбалар жинаған, кітапхана қоры 400 мыңнан астам

қорымен белгілі болып, бүкіл Еуропа елінде беделге ие болды. Егер Кордова халифатының құрылуы мен құлау кезеңінің алатын болсақ, мұсылмандық шығыс тек қана антикалық әлем мен ғана емес, ортағасырлық мәдениеттік сұхбат болды деп айтуға әбден негіз бар. Осы мәдениеттер сұхбатының бастауы мен жалғасуы, белгілі тұлғалардығ еншісінде, әлі де болса осы өркениеттер мен мәдениеттер арасындағы сұхбатты тудырушы ғылым мен білімнің басты мақсаты мен міндеттері ретінде қарастырылуы керек. Өйткені, тұлғалық зерттеулердің өзі кеңістік пен уақыт аралығында қарастырылады, демек сол кезеңнің кеңістік пен уақыт мәдениеті зерттеуден тыс қалмауы керек.

Әдебиеттер:

1. Ошерович Б.Я. Стиль и лексика аль-фараби // Возращение Учителя. О жизни и творчестве аль-Фараби. – Алма-ата: Жазушы, 1975. – 181б.

2. Хайруллаев М. М. Фараби. Эпоха и учение. – Ташкент, 1975. – 13 б.

3. Herbert A. Davidson Al-Farabi, Avicenna and Averroes on Intellect. Oxford University Press. 1992, p 147.

4. Уайтхед А.И. Избранные работы по философии. – М.,1990. – 200-204 б.

5. Robert Hammond. Al-Farabi`s philosophy and its influence on scholastism. – Oxford, 1999. – p. 30-32.

Жанбаева Жанат Абдыкидыровна,
Абай атандағы Қазақ ұлттық педагогикалық
университетінің 3 курс PhD докторанты

ҚАЗІРГІ ҚОҒАМДАҒЫ ИНТЕЛЛЕКТУАЛДЫ ҰЛТ ҚАЛЫПТАСТЫРУДЫҢ ЖАҢА ҚЫРЛАРЫ

Аннотация. Заманауи процестердің әсерінен әлеуметтік дамудың әртүрлі салаларында интеллектуалды ұлт қалыптастыруға бағытталған жан-жақты зерттеулерде заман талабына сай өзекті мәселелерге қатысты жауаптар пайда болуда. Әрбір Қазақстан азаматы қатысты аса маңызды мәселелердің бірі – мемлекетіміздің тірегі, еліміздің одан әрі дамуы мен гүлденуінің негізі болып саналатын азаматтардан құралған интеллектуалды ұлт қалыптастыру үлес қосуы тиіс. Бұл мәселені жан-жақты қарастыруға болады. Ол үшін Қазақстанда интеллектуалды қоғам қалыптастыру, халықтың интеллектуалдық әлеуетін арттыру қажет. Аталған мәселелер интеллектуалды ұлт қалыптастыруға бағытталған медиа-ақпараттық саясатты кең ауқымда дамытып, оның мазмұнын одан әрі тереңдету және өз елінің әлемдік талаптарға сай азаматын қалыптастыру сияқты көптеген салаларды қамтиды. Мемлекеттік маңызы зор осы мәселенің философиялық қырын ашу мақаланың басты міндеті.

Түйін сөздер: интеллектуалды ұлт, инновация, білім стратегиясы.

Аннотация. Под влиянием современных процессов в различных областях социального развития, во всесторонних исследованиях, направленных на формирование интеллектуальной нации, появляются ответы на актуальные вопросы, отвечающие современным требованиям. Каждый гражданин Казахстана должен внести свой вклад в формирование интеллектуальной нации, которая является опорой нашего государства, основой дальнейшего развития и процветания страны. Этот вопрос можно всесторонне рассмотреть. Для этого необходимо сформировать интеллектуальное общество, повысить интеллектуальный потенциал населения. Данные вопросы охватывают многие сферы, такие как широкомасштабное развитие медиа-информационной политики, направленной на формирование интеллектуальной нации, дальнейшее углубление ее содержания и формирование гражданина своей страны, отвечающего мировым требованиям. Основная задача статьи – философское осмысление этой проблемы, имеющей важное государственное значение.

Ключевые слова: интеллектуальная нация, инновации, стратегия образования.

Annotation. Under the influence of modern processes in different spheres of social development, in comprehensive researches aimed at forming an intellectual nation there appear answers to actual questions meeting modern requirements. One of the most important issues for every citizen of Kazakhstan is the formation of an intellectual nation of citizens, which is the backbone of our state, the basis for further development

and prosperity of the country. It is an issue that can be fully addressed. For this purpose, it is necessary to form an intellectual society, to increase the intellectual potential of the population. These issues cover many areas, such as the large-scale development of media and information policy aimed at the formation of an intellectual nation, further deepening of its content and the formation of a citizen of his country that meets the world requirements. The main task of the article is to reveal the philosophical side of this issue of national importance.

Key words: intellectual nation, innovations, education strategy.

Интеллектуалды қоғам қалыптастыру еліміздегі білім мен ғылым бағытының дамуына, «ҚР Білім беруді дамытудың 2011-2020 жж. арналған мемлекеттік бағдарламасының» әлеуметтік-экономикалық тиімділіктерді қамтамасыз етуге бағытталған шараларда нақты көрсетілген. «Интеллектуалды ұлт-2020» бағдарламасы білім беру мен ғылыми әлеуетті арттыруға арналған кешенді жобасы десек болады. Елімізде ұлттың интеллектуалды әлеуетін арттыруға бағытталған мемлекеттік шаралардың іске асырылуы мәселені күн тәртібіне қойып отыр. Ұлттық жобаның басты мақсаты елдің интеллектуалды әлеуетін арттыру болып табылады [1].

Қазіргі заманның ерекшелігі қоғамның интеллектуалды даму қарқыны индивидтердің интеллектуалды жүйелерге жаппай енуі және индивидтің интеллектуалды дамып, оның рухани қалыптасуының жетекші факторына айналуы маңызды. Интеллектуализациялау идеясы қоғамның одан әрі дамуына бастама болады, ол индивидтердің жалпы интеллектінің «қажетсіз» үлесін ашу арқылы іске асады. Туындаған мәселені шешу барысында білім беру саласын интеллектуалдандыру қоғамның интеллектуалдануына әкеледі. «Білім беруді интеллектуалдандыру» ұғымын ғылымға И.С. Ладенко енгізді [2, 5-18 б].

Қоғамды интеллектуалдандыру бұл жаңа ғылыми техникалық прогрестің даму жүйесі. Интеллектуалды тұлғаның бойына бітетін ақыл-ой, парасат, тәжірибе жинақтау арқылы жетілдіруі, оны әлеуметтік тұлға өзін және қоғамды дамыту үшін жаңа жағдайларға сай икемді әрекеттерді қолданатын болады. Интеллектуалды ұлт деп адами, мәдени қасиеттерді меңгерген, білімі мен біліктілігі, бәсекеге қабілетті ұлтты атайды. Интеллектуалды ұлт құндылығын, мәдени, рухани, әлеуметтік-философиялық астар-

ларымен, интеллектуалдық тұрғыда бәсекеге қабілетті, барлық ақпараттардан хабары бар, өзінің ғылыми, ақпараттарын еркін таратын әлеуеті бар қоғам болып табылады. Сонымен қатар, қазіргі уақытта Қазақстанда интеллектуалдық саладағы шын мәніндегі деңгейі биік, кәсіби философия толығымен қалыптасты деуге болады.

Интеллектуалдану әлеуметтік-философиялық рефлексия нысаны ретінде күрделі ғылыми мәселе, ол біртұтас үдеріс ретінде ғылыми-техникалық революцияның нәтижесі болып табылады» дейді зерттеуші Э. Тоффлер [3, 569 б.]. Алған білімін керек жерінде орынды қолдана білу адамның интеллектісіне байланысты. Интеллектіні тіпті адамның білімін қолдана білу қабілеті деп анықтауға болады.

Интеллектуалды ұлттың дамуы көп жағдайда әлеуметтік-философиялық, мәдени және рухани-гуманитарлық мәселе болып табылады. Олар:

- Заманауи инновациялық технология өндірісте, экономикада, білім беруде және ғылымда кең көлемде қолдануға жағдай жасау;
- Еліміздегі қашықтан оқытуды дамыту;
- Қоғамдық сананы қалыптастыру.

Интеллектуалды ұлт көбнесе күрделі қоғамдық мәселелерді шешуге, келісімге келуде өзінің жинаған білімі мен біліктілігін тиімді қолдана білуге дағдыланады. Интеллектуалды ұлттың мақсаты – жаңашыл білім мен дағдыларды бойына сіңірген мамандардың қажеттіліктерін өтеу, ғылыми жетістіктерді ақпараттық-технологиялық және экономикалық салаларды қолдану, еліміздің адами құндылықтарын қалыптастыру болып табылады.

Әлеуметтік-философиялық көзқарас XX ғасырдағы француз ойшылдарының жарияланымдарында көрініс табады. Р.Арон өз жұмысын «интеллектуал опиумы» деген атаумен интеллектуалды талдауға арнады, онда ол идеологияны интеллектуалдар үшін опиум деп атайды. Ол қоғамның дамуымен сөздер мен идеяларды басқара алатын адамдар үшін жаңа мүмкіндіктер пайда болғанын атап өтті. Алдымен бұл функцияны әуесқойлар орындады, содан кейін қазіргі кезде интеллектуал деп аталатын мамандардың сапасына айналды. Р.Арон интеллектуал қауымның идеологиялық

лагерлерде топтардың пікірлері мен мүдделерін идеялар мен тұжырымдамаларға айналдыратындығына сенетін қоғамда маңызды рөл атқаратынын атап өтті. Оның пікірінше, «интеллектуал адам мен ақылға сенетін идеялардың адамы және ғылым адамы» деп қарастырды [4, 187 б.].

Яғни нтеллектуалды ұлт қалыптасуының негізгі үш аспектісін айтсақ, ол білім беру жүйесінің, ғылымның дамуы мен елдің ғылыми әлеуетінің артуындағы, инновациялық жүйенің дамуындағы серпіліс. Дәл осы бағыттар Қазақстандағы ғылыми зерттеулердің негізгі бағыттары болуы керек. Кез-келген жан-жақты зерттеудің стратегиялық мақсаты – қоғамдағы белгілі бір уақытта болып жатқан әлеуметтік процестердің дамуы мен жетілуін бақылау.

Жалпы интеллектуалды ұлттың дамуы жан-жақты қамтылған және өзара байланысты ғылыми тәсілдерге сүйенумен байланысты. Өйткені олар бір-бірін толықтырады, оның барлық алуан түрлілігін көрсетеді. Сонымен, интеллектуалды ұлтты дамытуға әлеуметтік көзқарас, іс-әрекеттің талаптарын, жастардың табысты қызмет етуге интеллектуалды дайындығы моделінің шарттарын сақтау туралы әлеуметтік сұранысты қарастырады.

Осы тәсілдердің бірі – жүйелілік тәсілі. Ол интеллектуалдық ұлт дамуын келесі процесттерді түсіну тұрғысынан қарастырады:

1) тұтас жүйе;

2) жүйенің қоршаған ортамен байланысы (білім беру, әлеуметтік және т.б.);

3) интеллектуалдық қабілеттердің әр түрлі бағыттағы аспектілердің көптігі.

Ал аксиологиялық тәсіл болса, интеллектуалдық ұлт қалыптастыру іс-шаралары жағдайында жеке адамның құндылықтарын, олардың динамикасын, интеллектуалды қабілеттер динамикасының арақатынасын, интеллектуалдық дамуын, интеллектуалды ұлт, адамдардың, елдің және жалпы қоғамның мәдени мұрасының құндылықтарына сүйене отырып дамытуға мүмкіндік береді.

Ұлттың интеллектуалды әлеуетін дамыту мен қалыптастыру мемлекеттің әлеуметтік-экономикалық өркендеуінің және саяси дамуының тиімді факторы болып табылады. Қазіргі әлемде дамыған мемлекет – ол өз адамдарының интеллектуалдық

мүмкіндіктері мен шығармашылық қабілетінің іске асырылуына жағдай жасата білетін ел. Интеллектуалды ұлт – білімді жастар және жаңа бастамалар, идеялар, тың жобаларға қабілетті жас ұрпақ. «Интеллектуалды ұлтты» қалыптастыру – білім беру жүйесіндегі ұлттық жоба деп түсінуге негіз бар. Сондықтан білімдегі мұндай бағдар қазіргі таңда білім беру мен үкіметтің стратегиялық концепцияларының өзекті мәселелерінің қатарына еніп, арнайы мемлекеттік бағдарламалар жасалуда. Интеллектуалды ұлт капиталының өзегін азаматтардың кәсіби біліктілігі, қоғамдағы гуманизм ұстанымдарының басымдығы құрайды.

Қазіргі жаһандану үрдісіне сәйкес әлемде ақпараттық-коммуникациялық технология негізінде: технологиялық, қаржы-экономикалық, әлеуметтік-саяси, мәдени интеграциялық үдерістің дамуы білім саласының дамуында жаңа инновациялық көзқарастың қалыптасуына ерекше мән беруде. Сондықтан білім өндірісі бір жағынан, елді әлемдік интеграцияға үйлестіруші факторға айналса, екінші жағынан, білім беру жүйесі мәдениетіміздің ұлттық болмысы мен ерекшелігін жоғалтып алмаудың темір қазығына айналып, интеллектуалды ұлтты қалыптастырудың негізгі алаңына айналуы тиіс. Сайып келгенде елімізде «интеллектуалды ұлт» мемлекеттік концепциясын дамытудың маңызы зор. Қазіргі заманды білім заманы деп те атайды. Өйткені қоғам өмірінің маңызды сферасы біліммен байланысты.

Қазіргі қазақстандық қоғамның одан әрі тұрақты дамуы қоғамның интеллектуалды жағдайына тікелей байланысты екені айқын. Ғылымның дамуы, қазіргі өркениеттің өміріне белсенді қатысу үшін қажетті білім мен дағдылардың өсуі, адамның интеллектуалды деңгейіне, білім алуға және қолдана алу қабілетіне қойылатын талаптарды үнемі арттырып отырады. Осы міндеттерді жүзеге асыруда бұқаралық ақпарат құралдары қалай әрекет етеді, қандай тақырыптарды қозғайды? Кең ауқымды аудиторияның сапалы және жедел ақпаратқа деген сұранысы ғылым саласындағы ғылыми-техникалық жетістіктердің жаңа ақпараттық-коммуникациялық жүйенің негізіне айналуына үлкен ықпал етті. Осы талаптарға сай елімізде қазіргі заманғы медиа кеңістік қалыптасуда, ол гипермәтін, мультимедиа және ерекше қасиеттерімен сипатталады, журналистика мен үкімет, журнали-

стика және ғылым арасындағы байланыс үшін жаңа мүмкіндіктер береді. Қарама-қарсы процестер мен үрдістердің өзара әрекеттесуі нәтижесінде әлеуметтік өмірдегі қайшылықтарды журналистика әлеуметтік-саяси тәжірибенің проблемалары ретінде мойындайды, өздерінің кәсіби іс-әрекеттерінде дұрыс пайдаланып отырады.

Интеллектуалды ұлт қалыптастырудың кейбір мәселелері жалпы білім беретін және арнайы оқу пәндерін оқытуды ақпараттандырудың теориясы мен әдістемесі мәселелерін қамтиды. Заманауи технология құралдарын тиімді пайдаланып бағдарламалық және оқу әдістемелік мәліметтер базалары мен интеллектуалдық білім беру жүйелерін пәндік толықтыру, ғылыми-педогогикалық мазмұнын жасау, оқу орындарында бірлескен ақпараттық жүйелері мен желілерін, білім беру жүйелерінің ақпараттық ресурстарын толықтыру, білім беру сапасын бағалауды, ұйымдық басқаруды, ақпараттық әдістемелік қызметті автоматтандыру мәселелерін қалыптастыруға болады. Бұл мәселелер ғылым мүмкіндіктерін пайдалану арқылы шешімін табады. Осындай интеллектуалды ұлт қалыптастырудың кейбір мәселелерін жан-жақты, толық дамуының перспективасын қамтамасыз етеді және болашақ кәсіби іс-әрекетке, әлеуметтік өмірге деген дайындығын күшейтеді.

Қорыта айтсақ, Қазақстандық ғылым және білім көп ғасырлық дәстүрлер мен интеллектуалды мамандарға ие. Біздің міндетіміз – осы мұраны жоғалтпау, керісінше, оны интеллектуалды капиталдың қазіргі дамуына үлестіру маңызды. Ең бастысы, біздің дәстүрлеріміз еліміздің интеллектуалды ұлт құратын аса бай мәдениет, сондай-ақ, білімді қоғам екенін түсінуіміз керек. Қазақстан қарқынды даму үстінде және ұлттың интеллектуалды потенциалына назар аударуда. Осыған байланысты өскелең ұрпақтың сапалы білім алуы маңызды. Сонымен қатар, білім технологияларын, білім беру жүйесін жаңартудың басым бағыттарының бірі – ғылым мен білімді дамыту екендігі сөзсіз. Білім технологияларын меңгеру тұлғаның интеллектуалдық, кәсіптік, рухани және де басқа көптеген адами келбетінің қалыптасуына оң әсерін береді, өзін-өзі дамытып, оқу-тәрбие үдерісін тиімді ұйымдастыруына көмектеседі. Бұл мақсаттар өз кезегінде елдің экономикалық, әлеуметтік және мәдени деңгейін көтеруге,

ұлттың бәсекеге қабілеттілігін күшейтуге мүмкіндік береді. Қазіргі заманның талабына сәйкес сапалы білім мемлекеттің жан-жақты дамуын анықтайтын көрсеткіші әрі экономикалық өсуінің кепілі. Ғылымның жедел дамыған, ақпараттар толқынының күшейген заманында ақыл-ой мүмкіндігін қалыптастырып, болашақ мамандардың кәсіби қабілетін, білімін жетілдіру біздің алдымыздағы басты міндет. Заманауи талаптарға негізделген технологияны қолдану арқылы белгілі бір жетістікке жете аламыз. Болашақ ұрпақтың жеке тұлға болып қалыптасуында білім беру жүйесін ізгілендіру, интеллектуалды ұлт, инновациялық үрдісте тиімді қолдану қазіргі заман талабы екені сөзсіз.

Әдебиеттер:

1. Қазақстан Республикасының Тұңғыш Президенті Н.Ә. Назарбаевтың Қазақстан халқына жолдауы «Интеллектуалды ұлт - 2020». 17 қаңтар, 2014 ж. – Астана.

2. Ладенко И.С. Диалоговое мышление и организация интеллектуальных систем // Проблемы эффективного включения человека в интеллектуальные системы. - Новосибирск, 1992. - С. 5-18.

3. Тоффлер Э. Революционное богатство: Как оно будет создано и как оно изменит нашу жизнь / пер. с англ. М. Султановой, Н. Цыркун. – М.: АСТ, 2008. – 569 с.

4. Арон Р. Опиум интеллектуалов / Р. Арон // Логос. – 2005. – № 6. – С. 182–205.

Шакир Жарас Бердыбекұлы,
Абай атындағы қазақ ұлттық педагогикалық университеті, тарих және құқық институты, Саясаттану және әлеуметтік-философиялық пәндер кафедрасы, «Философия» мамандығының 1 курс докторанты

ӘБУ НАСЫР МҰХАММЕД ӘЛ-ФАРАБИДІҢ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ МҰРАСЫНДАҒЫ БАҚЫТ ҰҒЫМЫН ТҮСІНУ

Мақалада негізгі адами құндылықтардың бірі ретінде Бақыт ұғымы қарастырылып отыр. Адам бақытын зерттеудегі үш тәсіл көрсетілді, ортағасырлық араб-мұсылман философиясындағы бақыт мәселесі, оның басқа философиялардан ерекшеліктері ашылды, Шығыс жаңғыру дәуіріне тарихи баға беріледі, әл-Фараби философиясындағы бақыт тұжырымдамасы талданды.

Түйін сөздер: санат, бақыт, дүниетаным, адам өмірінің мәні, құндылық, игілік, араб-мұсылман философиясы.

The article discusses the issue of happiness as one of the main human values. Three approaches in research of human happiness are regarded, happiness as interpreted in medieval Arab- Muslim philosophy is dwelt upon, its distinctive features are described and historical evaluation of the epoch of East Renaissance is given, and the concept of happiness in al-Farabi philosophy is analyzed.

Key words: category, happiness, outlook, sense of human life, value, benefit, Arab-Muslim philosophy.

Бақыт туралы түсінік-адамның дүниетанымының ең көне элементі. Платоннан бастап, бүгінгі күнге дейін бақыт санаты философия, этика, саясат, психология, педагогика салаларында қызу пікірталастар ортасында болып отыр.

Адамның бүкіл өмірі-бақытқа деген табиғи ұмтылыс. Дегенмен, көпшілік бақытты болу адам өмірінің басты мәні деп ойлайды, бірақ адам бақытты болу үшін қандай нәрсеге ұмтылуы қажет? Белгілі бір ортақ мансап болмағандықтан бұл өте қиын мәселе болып табылады.

Бақыт дегеніміз не? Егер біз бақытсыздықтың бар екенін анық анықтай алсақта, оның қасында бақытты анықтау әлдеқайда қиын. Әрбір адам өз бақытын түсінеді және оған қол жеткізуге ұмтылады деген факт күмән тудырмайды.

Адамның бақыт туралы түсініктері оның құндылықтарының мағыналық жүйесінде пайда болады және оның әлемге деген мағыналық қатынасын білдіреді [5, с. 550]. Бақыт, игілік – адами құндылықтардың қатарына кіреді, оны философияның арнайы бөлімі-аксиология құндылықтар туралы ілім зерттейді. Кейбір ғалымдар "фелицитологияны" – бақыт философиясын толық зеттейтін ғылым деп қарастырады [2, 61 б.].

Ғылыми әдебиетті талдау көрсеткендей, ғалымдар адам бақытын зерттеуде әр түрлі тәсілдерді танытады. Олар қолданатын үш тәсілді қарастырайық: "бақыт психологиясы", "бақыт аксиологиясы»және" бақыт социологиясы". "Бақытты адам" деп аталған тәсілдердің бірі – Бақыт психологиясы – бұл қайғы, қасіретке тап болып, оларды жеңу арқасында өзін "бақытты адам" екеніне көз жеткізуі. Айтпақшы, осы күнге дейін батыс философиясында бақыт ғылыми психологияның негізі ретінде саналады. Аксиологиялық тұрғыдан алғанда бақыт – бұл "құндылық, адам өміріндегі жақсылық шарасы, жеке тұлғаның өз мақаттарына жетуі және жалпы болмыстың шыңына көтерілуі" [2, 61 б.].

Әлеуметтану бұл ұғымды қоғамдық игілік ретінде қарастырады, сондай-ақ осы философиялық ұғымның анықтамасы мен мәні Таяу және Орта Шығыс халықтарының философиясында терең және көп жақты болды.

Бұл дәуірде қоғамдық-саяси ойда адам проблемасы жаңа күшпен орын алған, өйткені өмірдің өзі жеке тұлғаның шындықты белсенді игеруін күтті, құдайдың ерік-жігері бойынша негізгі құрандық талапқа қарамастан оны ұлттық тұрғыда қолдану мәселесін алға тартылды. Араб халифатының зияткерлік ортасындағы экономикалық және мәдени өркендеу кезінде – «ислам ғылымдарын» зерттеумен ғана қанағаттанбайтын білімді адамның жаңа түрі пайда болады, ол адам болмысының түрлі аспектілерінде адамның рөлін анықтауға талпыну нысаны болып табылады.

Араб-мұсылман философиясы адамның іс - әрекетін тану мен игерудегі жаңа, дербес кезең болып табылады. Антикалық философиядан және христиан орта ғасырынан оның негізгі ерекшеліктері:

1. Араб-мұсылман философиясының уақытша қоғамның мұқтаждықтарымен байланысы. Араб тілді философтар

экономикалық, саяси және басқа да мемлекеттік мәселелерді шешуге белсенді және түбегейлі қатысты. Философтар билеушілердің аумағында жиі болды.

2. Араб халифатының әлеуметтік-экономикалық базасымен негізделген Космополитизм. «Ежелгі гректер философиясындағы адамның этноцентрикалық шектеулі концепциясына, араб философиясы адам - Ғаламның азаматы деген концепциясыны ұсынды» [3, с. 66]. Бұл түсінік – ең алдымен араб халифатындағы әр түрлі тайпалар мен халықтарды жаулап алды.

3. Дінге сыни көзқарас. Ортағасырлық батыс еуропалық философиядан айырмашылығы араб-мұсылман философиясында «діни қызмет» болған жоқ. Ол рационалды білім ретінде пайда болды, сондықтан қарама қайшылық иррационалды білім ретінде орын алды, соның салдарынан діннін азғандық деп жарияланды, ал философтар – дінбұзарлар болып танылды. Алғашқы мұсылман теологтар философия арқылы мұсылмандық қағидаттарын түсіндіруге тырысқаны үшін, жарияланған шеңберінен тыс ресми идеология табуға тырысқаны үшін мутазилит (бөлінген) болып саналды. Олар көбінесе мұсылман схоластарымен батыс еуропалық аналогия бойынша аталады. Алайда, аналогия өте шартты, өйткені батыс еуропалық схоласттар шын мәнінде философияға қарсы, оның дініне бағынуға жол бермеді. Шынайы рациональдық теософия Шығыста атынан «әл-Ғазали» тек XI ғ. пайда болды, ол уақытқа таяу философия өз орнын тапқан.

XIII ғасырда араб-мұсылман философиясы дінмен қосыла алмауына байланысты өз тіршілігін аяқтады.

Шығыс Ренессансының зерттеушілерінің пікірінше, бақытты болу орта ғасырлық араб-мұсылман философиясының басты мәселелерінің бірі, ал бұл тұжырымның басты себебі антикалық философияның әсері.

Шығыс аристотелизмінің жарқын өкілдерінің бірі әл-Фараби философ-энциклопедист, өз қызметін мұсылман Ренессансында дайындаған, барлық уақытта бақыт тұжырымдамасын ұсынған адам болды.

Әбу Наср мұхаммад әл-Фарабиді «екінші мұғалім» деп атаған (арабтар Аристотельді «бірінші мұғалім» деп атаған), Фараб қаласында дүниеге келген (осы қаланың құламалары Қазақстан аумағындағы Арыс қаласының маңында орналасқан).

Фараб қаласы өте ірі орталық, оның экономикалық, сауда және мәдени мәні бар жер, Арабтық халифат пен көшпелі түркі тайпаларының иеліктерінің арасындағы шекара жанында орналасуымен анықталды. Түркі тайпасынан шыққан қыпшақ, әл-Фараби түркі тайпаларының дәстүрлі тілдік нанымдары мен бүкіл Араб халифатының ресми идеологиясына айналған монотеистік ислам религиясы жаулап алушы дінінің арасындағы идеялық қақтығыс жағдайында өсті. Бұл жағдай оның бейбітшілік ұғымының қалыптасуына әсер етті. Сол кездегі түркі тайпаларының арасында ең көп таралған наным манихейство болды. Осы дінге сәйкес, барлық мән-жайлар екі қарама-қайшылықтың өзара күресі: Жақсылық пен жамандық, жарық пен қараңғылық.

Жақсылық пен Жамандық арасындағы күрес тақырыбы, осы тұрғыдан алғанда адамзат қоғамының және жеке адамның сол қоғамдағы көрінісі, бұл қоғамның негізгі әлеуметтік-саясат жағынан адамның рөлі әл-Фарабидың этикалық көзқарастарына айналды. Бүкіләлемдік, космологиялық тәртіптің қақтығысы оның философиясында нақты, жердегі мағынаға ие екеніне көз жеткізді. Әл-Фарабидің жоғары, жалпыға ортақ игілік немесе Бақыт туралы тұжырымдамасы осы жерден бастау алады, оған қол жеткізу адамзат қоғамы мен кез келген мемлекеттік бірлестіктердің түпкі мақсаты болып табылады. Осы бақытқа жол ғылым, ағарту және тәрбие арқылы жатыр.

Әл-Фараби «құрмет, молшылық, байлықты рахаттану және т.б.» деген мағынаны білдіретін заттардан жоғары қарауға бой алады [1, 177 б.].

Фараби бойынша құрамында бақыт бар заттар туралы барлық білімдерді меңгеру, олардың мәнін, пайда болуын және жою себептерін зерделеудің құралы болып табылады. «Бақыт-бұл абсолютті игілік. Бақытты болу үшін қажет барлық нәрселерге ие болуда емес, бақытқа жету жолы тек өзіннің қажеттіліктерінді жүзеге асыруда емес, осы тұжырымды орындамай бақытты болу қол жетімсіз. Қандай да бір себеп бақытқа кедергі келтірсе, ол абсолюттық зұлымдық болып табылады. Бақытқа жету үшін жақсылық пайдалы» [6, 23 б.].

Бақыт кез келген зұлымдық жоқ жерде, және адамның жаны мен ақыл-ойы өз танымында жоғары деңгейге жетсе, мәңгілік

әлеммен бірігу пайда болады. Адам өлседе, бірақ оның рухани тұрғыдан көзқарастары биікте болып, ол өлмейді, өзге адамдардың ойында қалады.

Бақытқа жеткен адамдардың жандары бір-бірімен біріктіріледі және осылайша жалпы адамзаттық бақыт, келесі ұрпаққа қызмет ететін ізгілікті қасиеттер адамдар санасында өседі. Әрбір ұрпақ ұрпақтарға өмір сүруді жеңілдетіп, оны байыта және толықтыра отырып, ортақ құндылықтарды және биік нәрселерді өзіне қалдырады.

Әл-Фараби бойынша Бақыт – бұл жеке адамның өлімінен кейін немесе осы ұрпақтың жоғалуынан кейін адамзатқа қызмет ете алатын тамаша білім мен жоғары адамгершілік нормаларына қол жеткізу. Рухани мәдениеттің бұл игіліктері ұрпақтан ұрпаққа ауыса отырып, біртіндеп жинақталып, әр ұрпақ қалыптастырған үздік шығармашылық және адамгершілік жетістіктер оларды томдармен дамытады және жетілдіреді. Барлық жақсы, жарқын, мейірімді жалпы адамзаттық рухани мәдениетті одан әрі дамытуға және жетілдіруге өзіндік үлесі бар. Әр адам бақытқа өзі ғана қол жеткізе алады, игі істердің көмегімен және оның ең жақсы әрекеттері өлмейтін болады.

Әл-Фараби ілімінің негізгі сәттері осындай. Философтың бұл көзқарастарын ислам дініндегі жұмақ өмірімен біріктіруге болмайды. Әл-Фараби тек осы, жер бетіндегі өмірде ғана адамның бақытына қол жеткізуі мүмкін. Әл-Фараби Аристотельдің «әдепке» түсініктемесінде жоғары игілік тек біздің әлемде ғана тұр деп жазған.

Әл-Фараби үшін ақыл-ой – адамның жоғарғы және негізгі игілігі. Ол ақыл жаратылыстану, математика және метафизиканы қамтитын теориялық философияның көмегімен дамиды деп санайды. «Біз бақытымызға тек қана әдемілік арқасында, яғни сұлулыққа философия өнеріне ие болған кезде ғана қол мақсатымызға жақындаймыз, осыдан философияның арқасында біз бақытқа қол жеткіземіз» [6, 29 б.].

Әл-Фарабидің ең маңызды сөздерінің бірі «мейірімді қала тұрғындарының көзқарасы туралы Трактат» болып табылады, онда философ қаланы қайырымды және қайырымсыз деп бөледі. Олар өздерінің тұрғындары ұмтылатын жалған игіліктердің түрлері

бойынша анықталады: тартылыс, билік, құрмет, ойын-сауық. Тек мейірімді қала ғана бақытқа ұмтылады. Бұл Қайырымды қаланың жоғары ұстанымын құрайды «адамдар практикалық ордада даналыққа жетеді» [3, с.]. Өйткені, олардың даналығының арқасында олар ең бақытты адам болып табылады және осының салдарынан оларға бақытқа қол жеткізуге болатын барлық құралдар белгілі. Философтар басқа адамдарға бақытқа жету жолын көрсете алады, олар қоғамға қала басшысы ретінде қажет.

Қоғамның даму негізінде құндылықтар жүйесі жатыр және Әл-Фараби осының негізінде дәстүрлі қоғамдастықтардың келесі жіктемесін береді:

1. Надан қала – оның құрамында өмір сүруішілер шынайы бақыт бар екенін білмейді және ешқашан білмеген, сондықтан олар оған бет бұрмайды. Олар үшін бақыт: «дененің саулығы, байлық, рахаттану, құмарлыққа, құрмет пен ұлылыққа берілуге еркіндік» [1, 166 б.]. Осы игіліктерге ие болу надан халыққа бақыт ретінде танылады.

Надандық орын алған қалалардың қанша түрлері бар:

а) өмір сүрудің тек маңызды талаптарын қанағаттандыруға ұмтылатын Қажеттілік қаласы;

б) тұрғындар үшін байлыққа тап болу бүкіл өмірдің мақсаты болатын Алмасу қаласы;

в) гедонизм патшалығының орын алған басқарушылығы таяз және бақытсыздықтың қаласы, тұрғындар жеке басынын рахатына ұмтылады;

г) барлығы мақтауға және тануға ұмтылатын адалдық қаласы;

д) өмірдің мәні билікке қол жеткізу, басқа адамдарды жеңу, оларды бағындыру және өзіне бағыну болып табылатын Билік сүйгіштік қаласы;

е) толық босаңсу орын алған Ләззатқұмар қаласы.

2. Надан қала – оның құрамында өмір сүрушілер - шынайы бақыт пен ізгіліктің бар екенін біледі, бірақ өздері оған жетуге немқұрайлығын білдіреді.

3. Өзгермелі қала – жақсы өмір болған, бірақ кейіннен өзгерген.

4. Адасқан қала – «бұл өмір аяқталған соң жандарды бақыт күтеді», яғни келесі өмірден қуанышты сәттерді күтуге үміттенеді [1, с. 168].

5. Мейірімді қала – онда мекендейтін адамдар бақытқа қол жеткізу үшін бірігіп, өз мақсаттарында, істерінде өзара бір біріне көмек көрсетіп, көмектесіп бейбітшілік пен өзара қолдау көрсетсе өмірдің бақытына ие болады. Мұндай қала ортақтандырылып басқарылады, ал оның басшысы барлық мейірбандықтарға ие болуы тиіс.

Әл-Фарабидің ойынша, болашақ тек мейірімді қалалардың қатарынан ғана тұрады, қалған қалалардың құлдырауы мен өлімі күтілуде. Әл-Фарабидің пікірінше, бүкіл жерді мекендейтін халықтар бақытқа қол жеткізу үшін бір-біріне көмектесетін болса, ізгілікке жетеді.

Араб-мұсылман философы «бақыт – бұл жақсылық, өзін үшін аяулы әрекет деп санаған. Бақытқа қол жеткізуге көмектесетін іс-әрекеттер – бұл тамаша қылықтар. Ашық көніл және пайдалы әдетке тырысу – бұл жақсылық «[1, с. 157]; «адам табиғатынан жақсылыққа ұмтылатын немесе бәрін құртуға тырысатын жан болып дүниеге келмейді, сондай-ақ ол туғаннан тігінші немесе жазушы бола алмайды» [1, с. 159]. Адам өлгеннен кейін жаны босатылады, көкте серуендейді және бақытқа жетеді, ондай жандар көбейген сайын, олардың ортақ бақыты соғұрлым көбейеді. Матадан айырыла алмайтын зұлым адамнын жаны онымен бірге өледі.

Осылайша, Әл-Фараби ойынша бақыт, рухани тәжірибе ретінде тұлғаның жоғары қажеттіліктерін қанағаттандыру кезінде пайда болады. Дәстүрлі түрде адамның жоғары қажеттілігі философия, өнер, дін құралдарымен, сондай-ақ моральдық, ғылыми және әлеуметтік-саяси қызметке қатысумен қанағаттанды. Бұл дегеніміз философия бақыттың мағынасына қол жеткізуге өз ықпалын тигізе алады.

Сондай-ақ, «Шығыстың» және «Батыстың» бақыт ұғымының айырмашылығын атап өту қажет. Шығыс адамдары Әл-Фараби сияқты білімді жоғары игілік санатына жатқызады, бақытқа жетудің дұрыс тәсілі деп санай отырып, басқа нәрселермен салыстырғанда жоғары бағалаған және сол ойларын әлі де жалғастыруда. Басқаша айтқанда, Шығыс бақытты рухани құндылық ретінде қарайды. Батыс тұрғындарының бақыт жарымына деген қатынасы неғұрлым материалдық болды: бақыт ұғымына жету және ие болу үшін, материалдық игіліктердің жеткілікті болуы бақыт ретінде қабылданды және ақшаға сатылатын нақты нәрселер кірді.

Қазіргі заманғы философияда «бақыт философиясын» түсіну үшін, оның мәнін аңықтау үшін, оған жетер жолдың жоспарын құру үшін бұрың өсиеттерін берген ірі ойшылдарының бақыт проблемасына көзқарасын қарастыру маңызды.

Әл-Фараби ұсынған қалалар мен қоғамдардың жіктелуі біздің жаман қоғамда өмір сүру бақытсыз сезімде болу жағдайымыз бар деген сенімсіз қорытындыға келуге мүмкіндік береді. Елдерді Әл-Фараби тұрғысынан дамыған, дамып келе жатқан және үшінші – деп топтау мағынасыз, өйткені бүкіл әлем – экономикалық тұрғысынан дамыған, бірінші көзқарасқа толқып бара жатқан батыс және артта қалған, қарама-қайшы Шығыс және өтпелі кезең мәселелерінде шатасқан үшінші әлем – яғни біз, қайырымсыз қоғам, қайырымсыз қалалар үлгісі болып табыламыз. Біз ұмтылатын бақыт жалған, бұрмаланған бақыт болып табылады. Ұлы ойшылдардың идеяларына жүгіну уақыты келді және оларды жүзеге асыруға әлі кеш емес, Шығыс Ренессансының ұлы ойшылы Әбу Наср әл-Фарабидің армандаған Қайырымды қала салуды бастаған жөн.

Әдебиеттер:

1. Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей Добродетельного города // Григорян С. Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII–XII вв. М.: Прогресс, 2000. С. 157.

2. Дубко Е.Л., Титов В.А. Идеал, справедливость, счастье. М.: Изд-во МГУ, 1989. С. 61.

2. Сатыбекова С.Х. Гуманизм аль-Фараби. Алма-Ата: Наука, 2005. С. 127.

3. Спиноза. Богословско-политический трактат. М.: Парус, 1998. С. 56.

4. Философия: Учебник для вузов / Под ред. В.Н. Лавриненко, В.П. Ратникова. М.: Культура и спорт, ЮНИТИ, 1999. С. 550–557.

6. Хайруллаев М.М. Фараби и его философские взгляды. М.: Полиграф, 2005. С. 29.

ЖОБА

ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының «Әл-Фараби және қазіргі қоғамның интеллектуалдық мәдениетін жаңғырту мәселелері» атты халықаралық ғылыми-практикалық конференциясына (форумына)

ҒЫЛЫМИ-ПРАКТИКАЛЫҚ ҰСЫНЫСТАР

Қазақ халқының әл-Фараби дәуірінен қазіргі заманға дейінгі рухани өмірі тарихи тұрғыдан түркі әлемінің руханияты секілді ортақ бір ядродан туындап әрі дамып жатқан бірегей компоненттердің сантүрлілігімен сипатталады. IX-XIII ғасырларда Орталық Азия аймағында ислам діні мен мәдениетінің дамуына үлкен үлес қосқан ғалымдар өмір сүрді. Мұсылман ғалымдары білім мен ғылымға бағытталған мықты интеллектуалдық өркениетті құра алды. Тарихи тұрғыдан қуатты іргетас болған ислам интеллектуалдығы мен шығармашылық энергиясы ұлылығының жоғалуына жол бермеу керек.

Қазақ халқының рухани өмірі тарихи үрдістегі тұтастыққа ие, бұл ұлттық тарихтың мәнін жаңаша қарауға мүмкіндік береді. Ол өзінің рухани сабақтастығымен ерекшеленеді. әл-Фараби идеялары кезеңдік өтпелі идея емес, ол философия мен ғылымда өз дамуын тапты. Оның мемлекет пен саяси көшбасшылық туралы пайымдаулары қазіргі жағдайда өзекті болып отыр. Соңғы уақытта Қазақстан қоғамында ҚР Президенті К.-Ж.К. Тоқаевтың бастамасымен «естуші мемлекет», ҚР қоғамдық ұлттық сенім кеңесі, партиялардың қызметін құқықтық реттеу мәселелері, Қазақстанның саяси жүйесін жаңарту кезеңіндегі мемлекет пен саяси партиялардың өзара іс-қимылы туралы пікірталас жанданды. Бұл кездейсоқтық емес.

Әл-Фарабидің рухани-мәдени мұрасы Қазақстанның тұрақты зияткерлік дамуының ресурсы, осыған байланысты оны диверсификациялық стратегияларда: білім беруден бастап прагмаға дейін-кәсіби стратегияларда пайдалану қажет. әл-Фараби мұрасын ғылыми-білім беру және педагогикалық даму тұжырымдамасына кең көлемде енгізу мәдени-тарихи жадыны қалыптастыруға, рухани артефактілерді ұрпақтан ұрпаққа онтологиялық сабақтастықта беруге, мәдени бірегейлікті сақтауға ықпал етеді. Қазақстанда болып жатқан саяси, әлеуметтік,

мәдени трансформациялар ұлттық және азаматтық сана-сезімнің оянуымен, бірегейліктің тұрақты парадигмасын іздеумен байланысты. Осыған байланысты әл-Фараби идеялары рухани және ұтымды коммуникация негізінде әлеуметтік өзара іс-қимыл, жеке тұлғаның өсуі, әлеуметтік және жеке сәйкестендіру үшін өзекті мәнге ие болады.

Конференция отырыстарында қаралған маңызды мәселелерді талқылау қорытындысы бойынша келесі ғылыми-практикалық ұсыныстар жасалды:

1. Әл-Фараби және «Ұлы дала елінен» (қазіргі Қазақстан Республикасы) шыққан ойшылдар туралы жаңа мәліметтерді анықтау үшін шығыс елдерінің (Үндістан, Иран, Түркия және т.б.) кітапханалары мен кітап қоймаларында іздестіруді жалғастыру қажет. әл-Фарабидің шығармашылық мұрасының материалдарын (ойшылдың түпнұсқа мәтіндерін), сондай-ақ оның мұрасын әр түрлі елдерде зерделеудің түгел қамтитын деректер базасын (Big Data) жинау бойынша іздестіру жұмыстарын ұйымдастыру. Әл-Фараби мұрағаты мен кітапханасын құру үшін экспедицияларды, бейнетүсірілімдерді және деректерді цифрлауды жүзеге асыру. Осы мақсатта ҚР БҒМ Шығыс елдерінің ірі кітап сақтау қоймаларымен «Ұлы дала елі» өнімі туралы жаңа мәліметтерді анықтау мақсатында ынтымақтастық мүмкіндігін қарастыру қажет.

2. Орта білім негізінде ҚР БҒМ Білім беру саясатын жүзеге асыру аясында әл-Фарабидің рухани қызметінің түрлі аспектілеріне арналған түрлі-түсті ғылыми-көпшілік басылымдардың сериясын дайындау орынды болар еді. Бұл ойшылдың өмірбаяндық деректерімен ғана емес, түркі және шығыс халықтарының рухани әлемі мен мәдениетінің оқиғаларымен танысуға мүмкіндік беретін еді.

3. Қазақ халқының рухани мұрасын, оның дүниетанымы мен ұлттық сана-сезімдерін көпшілікке тарату мақсатында ҚР БҒМ мен ҚР МСМ-ге қазақ жерінің көрнекті ойшылдарының әл-Фарабидан қазіргі заманға дейінгі өмірі мен шығармашылық жолдары туралы көркем және телевизиялық фильмдерді (кейіннен орыс және басқа тілдерге аудара отырып, қазақ тілінде) шығару бойынша ұзақ мерзімді жобаны әзірлеу қажет, онда халықтың мыңжылдық жолы табылған жаңа деректер негізінде, тарихи фактілерді бұрмалаусыз беру қажет.

4. «Ғылым Ордасы» базасында ұлттық бірегейлікті қалыптастыру, қоғамдық сана мен «Ұлы дала елі» брендін жаңғырту тұрғысынан қазақ халқының рухани әлемін зерттеу бойынша гуманитарлық саладағы ин-

ституттар ғалымдарының тұрақты жұмыс істейтін пәнаралық семинарын ұйымдастыру қажет деп санаймын. әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, ҚР БҒМ Философия, саясаттану және дінтану институты, Түркі академиясы, «Нұр-Мүбарак» университеті базасында Фарабитану кешенді ғылыми-білім беру инфрақұрылымын құру. «әл-Фараби Академиясы» қамқорлығымен Қазақстанның Түркістан облысының мәдениағартушылық мекемелерінің және басқа да мүдделі мекемелерінің мамандар, аудармашылар, философтар, шығыстанушылар штаты бар.

5. Ғылыми, ғылыми-көпшілік, ағартушылық және білім беру көпсалалы (мұралардың энциклопедиялығын ескере отырып) бағдарламаларын қалыптастыру (мектепке дейінгі/мектептен бастап университеттен кейінгі деңгейге дейін).

6. Әл-Фараби шығармаларының толық жинағын шығару және ол туралы қазақ, орыс және ағылшын тілдерінде түпнұсқа тілінен аудара отырып, зерттеу мәселесін пысықтау. Әл-Фарабидің қазақ тіліндегі терминологиясы мен тілінің терминологиялық және энциклопедиялық сөздіктерін жасау. Әл-Фараби мұрасының барлық бағыттары бойынша іргелі ғылыми әзірлемелер жүргізу, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты базасында халықаралық ғылыми алмасудың тұрақты пікірталас, зерттеу алаңын құру өте өзекті болып отыр.

7. Фарабтанудың кешенді бағдарламасы «Рухани жаңғыру» ұлттық бағдарламасының органикалық бөлігі әрі елеулі нәтижелерінің бірі және Қазақстанның сакралды географиясының «маңызды құбылысы» болуы тиіс. Сонымен қатар әл-Фараби шығармашылығы мен қазақ көшпелілерінің мәдениетін зерттеушілердің халықаралық назары мен мәдени тартыс орталығы болуы тиіс. Әл-Фараби бренді зерттеу саласы бойынша ғалымдар мен студенттердің Қазақстанға ғылыми және білім сапарларын тарту орталығы ретінде пайдалану қажет.

8. Ғалымның идеялары әлемдік қауымдастыққа ілгерілетуге лайықты. Оларды танымал ету үшін белсенді коллаборациялық менеджмент қажет: ақпараттық кеңістікте, TEDEX алаңдарында және т.б. Сонымен қатар отандық фарабитану постклассикалық емес гуманитаристикадағы ойшыл мұрасында ғылыми әлеуетті айқындау үшін пәнаралық әдіснаманы әзірлеу қажет. Фарабитану гуманитарлық әлемдік ғылымның бағыты ретінде қалыптасуы керек.

ПРОЕКТ

НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКИЕ РЕКОМЕНДАЦИИ

международной научно-практичческой конференции (форума) Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК «Аль-Фараби и вопросы модернизации интеллектуальной культуры современного общества»

Духовная жизнь казахского народа от времен аль-Фараби до современности характеризуется разнообразием оригинальных компонентов, которые исторически следует рассматривать как происходящие и развившиеся из единого ядра – духовности тюркского мира. В IX-XIII веках в центрально-азиатском регионе жили ученые, внесшие наибольший вклад в развитие исламской религии и культуры. Мусульманские ученые смогли построить сильную интеллектуальную цивилизацию, направленную на образование и науку. Нельзя допустить потерю величия исламской интеллектуальности и творческой энергии, которая была исторически мощным фундаментом.

Духовная жизнь казахского народа имеет целостную природу в историческом процессе, что позволяет принципиально по-новому взглянуть на сущность национальной истории, где ее особенность состоит в постоянно осуществляющейся духовной преемственности. Идеи аль-Фараби имеют непреходящий характер, получили развитие в философии и науке. Его рассуждения о государстве и политическом лидерстве становятся актуальными в современных условиях. Неслучайно, в последнее е время в казахстанском обществе, по инициативе Президента РК К.-Ж.К. Токаева, оживилась дискуссия о «слышащем государстве», национальном совете общественного доверия РК, вопросах правового регулирования деятельности партий, взаимодействии государства и политических партий на этапе обновления политической системы Казахстана.

Духовно-культурное наследие аль-Фараби является ресурсом устойчивого интеллектуального развития Казахстана, в связи с этим необходимо его использование в диверсификационных стратегиях: от образовательных до прагма-профессиональных. Широкомасштабное включение наследия аль-Фараби в концепции научно-образовательного и педагогического развития будет способствовать формированию культурно-исторической памяти, передачи духовных артефактов в онтологической преемственности от поколения к поколению, сохранению культурной идентичности. Политические, социальные, культурные трансформации,

происходящие в Казахстане, связаны с пробуждением национального и гражданского самосознания, поиском устойчивой парадигмы идентичности. В этой связи идеи аль-Фараби приобретают актуальное значение для социального взаимодействия, личностного роста, социальной и личностной идентификации на основе духовности и рациональной коммуникации.

По итогам обсуждения важных вопросов, рассмотренные в заседаниях конференции, сформулированы следующие научно-практические рекомендации:

1. Для выявления новых сведений об аль-Фараби и мыслителях выходцах из «Страны Великой Степи» (нынешняя Республика Казахстан) следует продолжить поиски в библиотеках и книгохранилищах восточных стран (Индия, Иран, Турция и др.). Организация поисковых работ по сбору материалов творческого наследия Аль-Фараби (оригинальных текстов мыслителя), а также всеобъемлющей Базы Данных (Big Data) изучения его наследия в разных странах. Осуществление экспедиций, видеосъемок и оцифровывания данных для создания Архива и Библиотеки Аль-Фараби. В этих целях следовало бы рассмотреть возможность сотрудничества МОН РК с крупнейшими книгохранилищами стран Востока на предмет выявления новых сведений об уроженцах «Страны Великой Степи».

2. Считали бы целесообразным в рамках осуществления образовательной политики МОН РК на базе среднего образования имело бы смысл подготовить серию красочных научно-популярных изданий, посвященным разным аспектам духовной деятельности аль-Фараби. Это давало бы возможность ознакомиться не просто с биографическими данными мыслителя, а с событиями духовного мира и культуры тюркских и восточных народов.

3. В целях популяризации духовного наследия казахского народа, его мировоззрения и национального самосознания внести предложения в МОН РК и МКС РК следует разработать долгосрочный проект по производству художественных и телевизионных фильмов (на казахском языке с последующим переводом на русский и другие языки) о жизни и творческом пути выдающихся мыслителей казахской земли от аль-Фараби до современности, где тысячелетний путь народа был бы представлен на основе новых полученных данных, без фальсификации и искажения исторических фактов.

4. На базе «Ғылым Ордасы» считали бы необходим организовать постоянно действующий междисциплинарный семинар ученых Институтов гуманитарного профиля по изучению духовного мира казахов – от

истоков до настоящего периода под углом зрения формирования национальной идентичности, модернизации общественного сознания и бренда «Ұлы Дала Елі». Создание комплексной научно-образовательной инфраструктуры Фарабиеведения на базе Казахского Национального Университета имени Аль-Фараби, Института философии, политологии и религиоведения МОН РК, Тюркской Академии, Университета «Нур-Мубарак». культурно-просветительских учреждений Туркестанской области Казахстана и других заинтересованных учреждений под эгидой «Академия Аль-Фараби» со штатом специалистов, переводчиков, философов, востоковедов.

5. Формирование научных, научно-популярных, просветительских и образовательных многопрофильных (с учетом энциклопедичности наследия) программ различного уровня (от дошкольного/школьного до постуниверситетского уровней).

6. Проработать вопрос выпуска полного собрания сочинений Аль-Фараби и исследований о нем на казахском, русском и английском языках с переводом с языка оригинала. Создания терминологического и энциклопедического словарей языка и терминологии Аль-Фараби на казахском языке с целью его развития в различных отраслях знания. Проведение фундаментальных научных разработок наследия Аль-Фараби по всем направлениям его деятельности, создание постоянной дискуссионной, исследовательской площадки международного научного обмена на базе Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК становится очень актуальным.

7. Комплексная Программа фарабиеведения должна стать органичной частью и одним из ощутимых результатов Национальной Программы «Рухани Жаңғыру» и «знаковым явлением» сакральной географии Казахстана, центром международного внимания и культурного притяжения исследователей творчества Аль-Фараби и культуры казахских номадов. Необходимо использовать бренд Аль-Фараби в качестве центра притяжения научного и образовательного визитов в Казахстан ученых и студентов по профилю исследований.

8. Идеи учёного достойны продвижения в мировое сообщество. Необходим активный коллаборационный менеджмент для их популяризации: в информационном пространстве, площадках TEDEX и др. Вместе с тем отечественному фарабиеведению необходимы разработки междисциплинарных методологий для распредмечивания научного потенциала в наследии мыслителя в постнеклассической гуманитаристике. Фарабиеведение должно состояться как направление гуманитарной мировой науки, преодолев все ещё превалирующую региональность.

РЕЗОЛЮЦИЯ
Международной научно-практической конференции (форум) Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК «Аль-Фараби и вопросы модернизации интеллектуальной культуры современного общества»

В год 1150-летнего юбилея Абу Насра аль-Фараби казахстанская наука отдает дань глубокого уважения личности мыслителя и его творческому наследию, ставшему неотъемлемой частью культурного кода нации. Осмысливая важнейшие проблемы современности, философская мысль привлекает исторический опыт тех мыслителей, чье интеллектуальное наследие показывает высокие образцы духовности, гуманизма и просвещения. В наследии аль-Фараби нашли отражение ценности добра, справедливости, совершенствования человека и общества, востребованные современностью. Его идеи о высокоинтеллектуальной обществе, целью которого является преодоление невежества, о воспитании высоконравственной личности, о достижении счастья до сих пор актуальны и значимы не только для казахстанского социума, но и для всего человечества. Духовно-культурное наследие аль-Фараби является ресурсом устойчивого интеллектуального развития Казахстана, в связи с этим необходимо его использование в диверсификационных стратегиях: от образовательных до прагма-профессиональных.

Целью научно-практической конференции являлось обсуждение концеп-туальных идей великого философа в контексте проблем модернизирующего казахстанского общества, выявление эвристического потенциала его философии в решении проблем духовного развития современного Казахстана.

Ученые из разных регионов Казахстана, Алматы и Нур-Султана, а также представители из стран ближнего зарубежья заинтересованно и всесторонне обсудили актуальные проблемы энциклопедического наследия мыслителя в свете современного научного и духовного запроса. Важнейшими задачами конференции стали попытки ответить на такие вопросы современности, как «Добродетельный город» и «Слышащее государство»: теория и практика, теория воспитания аль-Фараби и проблемы модернизации современного об-разования, аль-Фараби и культурно-цивилизационное наследие тюркского мира, актуальные проблемы развития казахской философии и основные тренды в современном фарабиеведении, проблема веры в творчестве аль-Фараби и современная религиозная ситуация в Казахстане.

Участники конференции единодушно согласились с главным результатом и достижением проведенного обсуждения – утверждением общече-

ловеческой значимости тех достижений духовно-интеллектуального наследия аль-Фараби, которые способствуют миру, достижению согласия в обществе, духовному и интеллектуальному развитию личности, взаимопониманию между людьми и государствами. Политические, социальные, культурные трансформации, происходящие в Казахстане, связаны с побуждением национального и гражданского самосознания, поиском устойчивой парадигмы идентичности. В этой связи идеи аль-Фараби приобретают актуальное значение для социального взаимодействия, личностного роста, социальной и личностной идентификации на основе духовности и рациональной коммуникации.

Участники научной конференции согласились в следующем:

- активно расширять научное сотрудничество и гуманитарное пространство в изучении наследия аль-Фараби и всемерно содействовать расши-рению международного сотрудничества в области фарабиеведения, а также исследовательского пространства изучения наследия мыслителей Великой степи;

- обобщая опыт многолетнего преподавания курса «Аль-Фараби и современность» в КАЗНУ им. аль-Фараби, ввести его в учебные и образовательные программы высших учебных заведений и колледжей Казахстана и посредством внедрения результатов научных исследований в практику способствовать освещению и пропаганде лучших образцов культуры Великой степи;

- широкомасштабное включение наследия аль-Фараби в концепции научно- образовательного и педагогического развития будет способствовать формированию культурно-исторической памяти, передачи духовных арте-фактов в онтологической преемственности от поколения к поколению, сохранению культурной идентичности;

- способствовать созданию информационных баз данных для научной и научно-образовательной деятельности, поиска новых трактатов для пополнения библиографического фонда аль-Фараби и расширить источниковедческую базу исследований наследия Аль-Фараби за счет более активного введения в научный оборот отечественного фарабиеведения зарубежных источников, как самих вновь обнаруженных аутентичных трактатов Аль-Фараби и его последователей, так и научных разработок иностранных фарабиеведов различных стран;

- осуществлять целенаправленную работу по формированию и интерпретации тезауруса философского языка Аль-Фараби, как своеобразного посредника между античной философской традицией, арабо-мусульманским миром и тюркским мировоззрением, легшими в основу современной национальной философской культуры Казахстана. В част-

ности, речь идет о пополнении и развитии философской терминологией Аль-Фараби современной казахской философской культуры, обнаружение преемственных идейных линий в отечественной интеллектуальной традиции;

- имея в виду политическую философию Аль-Фараби рассмотреть возможности для использования его идей при формировании современной политико-правовой культуры Казахстана. Применение его идей для описания особенностей истории политической мысли Великой Степи, ценностей и смыслов, образов и адаптивных моделей отношения власти и общества, роли государства и ответственности граждан за свою судьбу;

- идеи учёного достойны продвижения в мировое сообщество. Необходим активный коллаборационный менеджмент для их популяризации: в информационном пространстве, площадках TEDEXи др. Вместе с тем отечественному фарабиеведению необходимы разработки междисциплинарных методологий для распредмечивания научного потенциала в наследии мыслителя в постнеклассической гуманитаристике. Фарабиеведение должно состояться как направление гуманитарной мировой науки, преодолев все ещё превалирующую региональность;

- необходимо проводить образовательно-просветительскую работу в во-просах формирования толерантной религиозной культуры, научные исследования должны опираться на казахстанское гуманитарное наследие.

- формирование нового гуманитарного знания должно опираться на культурно-философское наследие, в котором опыт поликонфессионального взаимодействия способствовал продвижению идей консолидации общества;

- освещать в СМИ, на телевидении, радио, интернет платформах духовно-интеллектуальное наследие аль-Фараби и приверженцев его философских взглядов с целью воспитания духовности, культуры, толерантности и нового казахстанского патриотизма;

- опубликовать доклады участников в виде сборника материалов научной конференции.

Резолюция принято 10 июня 2020 г. на заключительном пленарном заседании онлайн-конференции. г. Алматы. Казахстан.

«ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ ҚАЗІРГІ ҚОҒАМДАҒЫ ИНТЕЛЛЕКТУАЛДЫ МӘДЕНИЕТТІ ЖАҢҒЫРТУ МӘСЕЛЕЛЕРІ»

халықаралық ғылыми-практикалық
конференцияның (форумының) материалдар жинағы

«АЛЬ-ФАРАБИ И ВОПРОСЫ МОДЕРНИЗАЦИИ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА»

сборник материалов международной
научно-практической конференции (форума)

Дизайн и верстка: ***Ж. Рахметова***

РГКП «Институт философии, политологии
и религиоведения» КН МОН РК

Подписано в печать 10.06.2020.
Формат 60x84 $^{1}/_{16}$
Печать офсетная. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 17,5.