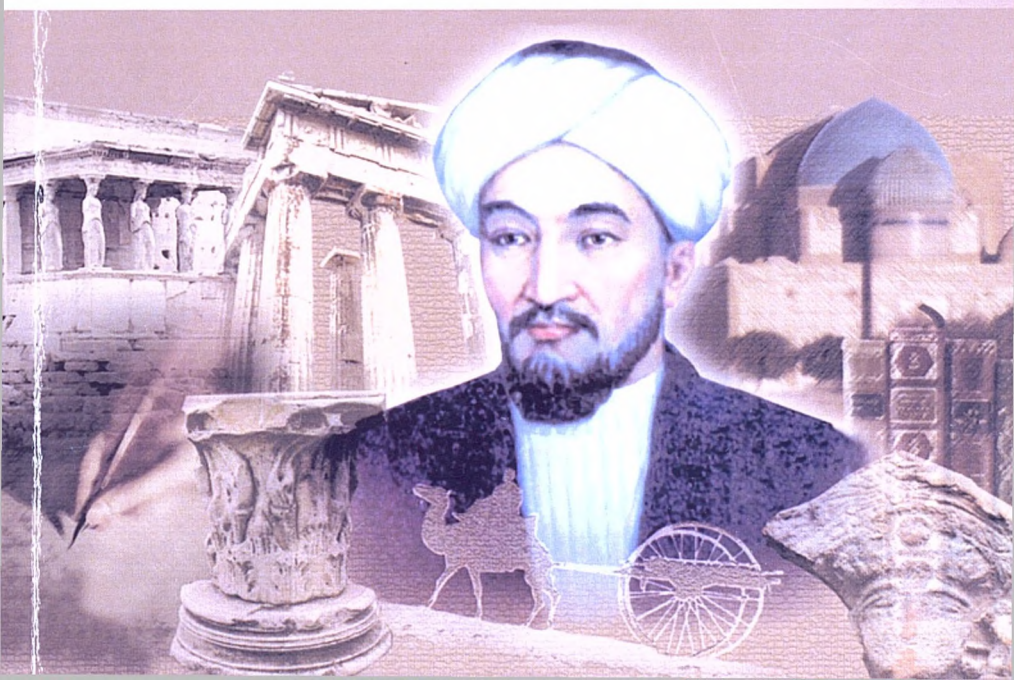


А 2017

Б22к

# ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ ЗАМАНАУИ ҚАЗАҚСТАН ФИЛОСОФИЯСЫ





ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ  
ЗАМАНАУИ  
ҚАЗАҚСТАН  
ФИЛОСОФИЯСЫ

Алматы  
«Қазақ университеті»  
2012

*Баспаға әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті  
философия және саясаттану факультетінің  
Ғылыми кеңесі шешімімен ұсынылған*

**Пікір жазғандар:**

философия ғылымдарының докторы, профессор **С.Е. Нұрмұратов**  
философия ғылымдарының докторы, профессор **Д.С. Раев**

**Авторлар ұжымы:**

Ж.А. Алтаев, Л.Ә. Асқар, К.М. Атымтаева, Г.Қ. Әбдіғалиева, Ш.Ш. Әлиев,  
Ж.А. Әмірқұлова, Ә.А. Құранбек, Т.Ю. Лифанова, С.А. Мажинбеков,  
Ә.О. Өмірбекова, Ә.Х. Рамазанова, А.Ә. Рыскиева,  
П.М. Сүлейменов, С.Қ. Тұрғанбеков, А. Фролов

**Бас редактор**

философия ғылымдарының докторы, профессор **Ж.А. Алтаев**

**Жауапты редактор**

философия ғылымдарының докторы, профессор **Г.Қ. Әбдіғалиева**

Ә 16 **Әл-Фараби** және заманауи Қазақстан философиясы / Ж.А. Алтаев және т.б.:  
жауапты ред. Г.Қ. Әбдіғалиева; бас ред. Ж.А. Алтаев. – Алматы: Қазақ универси-  
теті, 2012. – 234 б.

ISBN 978-601-247-550-0

Авторлар ұжымы ұсынып отырған монографияда ғұлама ойшыл Әбу Насыр әл-Фарабидің шығармашылық мұрасының негізгі қырлары ашып көрсетілген. Әл-Фараби энциклопедист-ойшыл ретінде философия, этика, логика, музыка теориясы, дін туралы ілім, математика, мемлекет теориясы және ғылымның басқа да салаларында өзінің төлтума ойларымен мәңгі өшпес із қалдырды. Монографияда әл-Фарабидің философия, логика, этика, руханилық және қоғамдық құрылымның өзекті мәселелеріне қатысты ойлары жүйелі түрде зерделенген. Еңбек студенттер, магистранттар, докторанттар, жоғарғы оқу орындарының оқытушыларына және философия, мәдениеттану, дінтану, саясаттану салаларының мәселелері қызықтыратын көпшілік оқырман қауымға арналған.

ӘОЖ 94 (574)

## КІРІСПЕ

Шығыстың ғұлама ойшылы Әбу Насыр әл-Фараби 870 жылы бүгінде Отырар аталатын, Арыс өзенінің Сырға барып құятын сағасындағы Фараб қаласында дүниеге келді (қазіргі Оңтүстік Қазақстан облысындағы Отырар қаласының маңайындағы ортағасырлық қала). Фарабидің толық аты-жөні Әбу-Насыр Мұхаммед Иби Мұхаммед ибн Ұзлағ ибн Тархан әл-Фараби ат-Түркі. Әл-Фараби түркі тайпасының дәулетті бір ортасынан шыққаны бізге мәлім, бұған дәлел оның толық аты жөнінде «Тархан» деген атаудың болуы. Туған жері қазақтың ежелгі қаласы Отырарды арабтар Барба-Фараб деп атап кеткен, осыдан барып ол Әбу Насыр әл-Фараби, яғни Фарабтан шыққан Әбу Насыр атанған. Сол тұста өмір сүргендердің қалдырған жазбаларына қарағанда, Отырар қаласы IX ғасырда тарихи қатынастар мен сауда жолдарының торабындағы аса ірі мәдениет орталығы болған.

Әбу Насыр бала күнінен ғылымға үйір болып өсті, оның бақытына қарай сол заманда Отырарда аса бай кітапхана бар еді. Әл-Фараби парсы, грек тілдерін үйренеді, осы тілдерде жазылған ғылыми трактаттарды оқиды. Фараб пен Бұқарада бастапқы білім алған соң әл-Фараби өз білімін жетілдіру мақсатында Бағдатқа аттанады. Фарабидің дүниетанымының қалыптасуына Мерв мектебінің ғылыми дәстүрлері мен философиялық бағдарлары өз әсерін қалдырды. Бағдатта әл-Фараби ғылым мен әртүрлі пәндерді оқиды. Білімге деген құштарлығының арқасында әл-Фараби сол уақыттағы ғылым мен білімнің ордасы саналған Дамаск, Халеб, Мысыр, Шаш, Самарқан, Бұхара, Мерв, Нишапур, Рей, Хамадан қалаларында да болып, білімін үнемі жетілдірумен болды. Сол қалаларда оқиды, еңбек етті. Шығыстың осы шаһарларында ол өз дәуірінің ең көрнекті ғалымдарымен, көркем сөз деректерімен танысады. Олардан тәлім-тәрбие алады.

Әл-Фараби – көрнекті ойшыл, ғалым, түркі, ислам философиясының жұлдызы, әлем философиясының заңғар тұлғаларының бірі. Өзінің білімділігі мен ғұлама ғалымдығының арқасында танымал болған жерлесіміз Әбу Насыр әл-Фарабиді әлем ғалымдары мойындап, Аристотельден кейінгі «Екінші Ұстаз» деп біледі. Әл-Фарабидің шығармашылық мұрасы орасан зор (200-ге жуық философиялық және ғылыми трактаттар), ал оның айналысқан ғылыми салалары – философия мен логика, саясат пен этика, музыка мен астрономия және т.б. Ғылыми еңбектерінің ең әйгілісі «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары жайлы трактат», «Музыканың үлкен кітабы» атты шығармалары арқылы әлемге танымал болды.

Әл-Фараби философия саласы бойынша грек ойшылы Аристотельдің «Категориялар», «Метафизика», «Герменевтика», «Риторика», «Поэтика», бірінші және екінші «Аналитика», «Топикасы» және т.б көптеген еңбектеріне түсініктемелер жазды.

Әбу Насырдың Платон және Аристотель философиясындағы идеяларға арналған кітабы оның философия саласындағы аса көрнекті ғалым екенін әрі философия ілімін жетік білгендігін көрсетеді. Фараби Платон мен Аристотель-

дін әлеуметтік-философиялық идеяларын дамыта отырып, өз тарапынан да «Кеменгерлік меруерті», «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарасы», «Мәселелердің түп мазмұны», «Ғылымдардың шығуы», «Бақытқа жету», «Азаматтық саясат», «Мемлекеттік қайраткерлердің нақыл сөздері» сияқты көптеген сындарлы философиялық еңбектер жазды. Фараби бұл шығармаларында дүние, қоғам, мемлекет, адам болмысы туралы заманауи озық ойлы зерделі пікірлер, парасатты пайымдаулар айтады.

Әл-Фарабидің еңбектері күні бүгінге дейін өз мән-маңызын жоғалтқан жоқ. Әл-Фарабидің мемлекет, ел басқару жөніндегі тұжырымдары, әлеуметтік-этикалық саяси көзқарастары бүгінгі қоғам үшін де айрықша маңызды. Бүкіл түркілік ойлау мүмкіндігін әлемге паш еткен әл-Фараби ғылым мен мәдениеттің өркендеуіне үлес қосқан үлкен ғұлама ғалым. Оның еңбектері батыс еуропалық ортағасырлар мен Ренессанс дәуірлеріндегі философия және жаратылыстану ғылымдарының өрлеуіне үлкен ықпал етті. Әл-Фарабидің еуропа ғылымына әсері оның ізбасарлары ибн Сина, әсіресе ибн Рушд арқылы көрініс тапты деп айта аламыз. Аверроизм, негізінен XIII-XIV ғғ. прогрессивті француз және итальян философиясына қатты әсер етіп, оның негізі болды. Батысеуропа ортағасырының ірі ойшылдары Р. Бэкон, Д. Скот өздерінің теориялық шығармаларында әл-Фараби, ибн Сина, ибн Рушд еңбектерін қолданды.

Одан кейінгі дәуірлердегі батыс ойшылдары Ф. Бэкон, Р. Декарт, Лейбниц, Б. Спинозаның әлеуметтік-саяси концепциялары жөніндегі ойлары, мысалы, бақытқа жетудің жолдары, мақсаты, мемлекетті басқарудың формасы мен функциясы т.б. Спиноза, әл-Фараби секілді өзінің қоғам туралы ілімін адамның «шынайы» табиғатынан шығарады, мемлекеттің мақсаты әрбір адамды ақылмен басқарып, бақыт пен бостандық сыйлау дейді. Әл-Фарабидің адамдардың индивидуалды армандары бірлігі ретіндегі социум ұғымына Ж.Ж. Руссоның «әлеуметтік келісім» идеясы сәйкес келеді. Сондай-ақ әл-Фарабидің «білім – интуицияға негізделген» деген ойы Николаустың, Шеллингтің, Бергсонның және Штейнердің еңбектерінде өз көрінісін тапты. Әл-Фарабидің адам туралы негізгі идеясы микрокосмос және макрокосмос әлемі ретіндегі ойлары Николаус, Лейбниц, Спенсерден бұрын болды. Әл-Фарабидің зердеге негізделген этикалық жүйесі Еуропада тек XIX ғасырда И. Кант философиясында өз көрінісін тапты. Белгілі еуропа ғалымы Ф. Диетериций сынды зерттеушілердің айтуынша: Шығыста Аристотель әл-Фарабидің еңбектерінің арқасында ғана Аристотель атанды дейді. Сондықтан да әл-Кинди, әл-Фараби, ибн Сина және олардың ізбасарлары жалғастырған араб тілді ортағасырлық ислам философиясы көнегрек, эллиндік философия мен мәдениеттің құнды мұраларын сақтап қалып, шығармашылық жағынан дамытып, жана деңгейлерге көтерді. Әл-Фараби Шығыс пен Еуропа мәдениеттерін байланыстырушы «көпірге» айналды.

Шығыс пен Батыстың ғылымы мен ежелгі мәдениетін табыстыруда зор рөл атқарған ұлы жерлесіміз Әбу Насыр әл-Фарабидің зерделі ғылыми мұралары бүгінгі таңда да өзінің өзектілігін жоймай, заман талабымен үндес болып отыр!

Екі тілде жазылып, ұсынылып отырған авторлар ұжымының бұл еңбегінде ойшыл-философ әл-Фарабидің ғылыми-философиялық еңбектеріне талдау жасалынып, заманауи Қазақстан философиясындағы фарабитану және қазақ халқының рухани мұраларының өзекті мәселелері тарихи-философиялық тұрғыдан зерттелінді.

*Жақыпбек Алтаев*  
*философия ғылымдарының докторы, профессор*

# 1. ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ ҚАЗАҚ ХАЛҚЫНЫҢ РУХАНИ МӘДЕНИЕТИ

## 1.1 Әл-Фараби және оның заманы

Орталық Азия, Қазақстан және бүкіл Шығыс халықтарының әлемдік ғылым мен мәдениет тарихында Фараб қаласының (Отырар, Оңтүстік Қазақстан) данышпан тумасы, ұлы ойшыл, философ, ғалым-энциклопедист әл-Фараби айрықша орынға ие.

Орталық Азия мен Қазақстан сонау Шығыс Жерорта теңізінен қазақ даласына дейін созылып жатқан, адамзат өркениетінің ежелгі ошағы пайда болған кең-байтақ аймаққа кіреді. Дәл осы жерде мыңдаған жылдар бұрын ежелгі Шығыстың бүкіл экономикасын қуаттандырған екі негізгі шаруашылық – егін және мал шаруашылықтары, одан кейін қолөнер мен қалалар пайда болған. Ерекше атап өтер жайт, осы аймақтың халықтары мен елдері ерте кезден бастап-ақ бір-бірінен бөлек өмір сүрген жоқ, олар тұрақты түрде мәдени, экономикалық және этностық байланыстар мен қарым-қатынаста болды.

Б.э.д. VII-VI мыңжылдықтарда Орталық Азия мен Қазақстанда өндірістік шаруашылыққа ауысу жүзеге асты. Бес мың жылдай уақыт бұрын мұнда өзінің типі мен құрылымы жағынан қалаларға жақындайтын елді мекендер болды, ал б.э.д. I м.ж. таптық қоғам қалыптаса бастады, алғашқы мемлекеттік қауымдастықтар пайда болды, олардың ішіндегі ең күдіреттісі ежелгі Хорезм мен Бактрия еді. Біздің эрамыздың бас шебінде Орталық Азияда Парфян және Кушан патшалықтары құрылды. Біріншісінің құрамына қазіргі Иран мен Месопотамия территориялары, ал екіншісіне Ауғанстан мен солтүстік Үндістан кірді. Парфян жасақтарының тегеурінді шабуылына рим легиондары қарсы тұра алмады, ал кушан әскері қытай императорлары үшін найзағай болды.

Бұл кезеңде Орталық Азия мен Қазақстан халықтарының материалды және рухани мәдениеті керемет гүлдеді, қалаларда зәулім сәулет ансамбльдері жасалды, көркемөнер мен сәулет өнерінің синтезі орын алды. Сол дәуірдің тамаша ескерткіштері: әйгілі Әмудариялық қойма мен Есік алтын заттар кешені, Ежелгі Нистегі эллинистік мүсіндер мен ритондар, Балалық-Тепе, Аджин-Тепенің тамаша полихромды көркем сурет үлгілері, Педжикент, Афрасиаба, Шахристанның сәнді сарайларының барынша жетік стильде орындалғандығы соншалық, олар әлі күнге дейін біздің эстетикалық сезімімізге әсер етеді. Мұның бәрі осы аймақтағы халықтардың көркемдік данышпандығының, олардың адамзаттың әлемдік асыл мұрасына қосқан үлесінің дәлелі болып табылады. Зороастризм және осы аймақтағы басқа да діндердің идеялары абстрактілі ойлаудың, философияның дамуының бастауы туралы мәлімет береді. Алғашқы жылнамалар жасалады. Халық шығармашылығы жанданады. Поэзия биік шыңдарға жетеді.

Орталық Азия мен Қазақстан халықтарының ежелгі мәдениет туындыларының өзіндік болмысының айқын қырлары Шығыстағы жалпы мәдени процестер туралы түсінік береді, Жерорта теңізінен Қиыр Шығысқа дейінгі көптеген елдердің өнеріне тән бітістерді бейнелейді. Ежелгі Греция мен Римнің, кейінірек бүкіл эллиндік әлемнің, Индияның және т.б. елдердің әсерін өз бойынан



өткізе отырып Орталық Азия мен Қазақстан халықтарының мәдениеті өз кезегінде көрші халықтардың көркемдік мәдениетінің қалыптасуы мен дамуына ықпалын аз тигізген жоқ. Сонымен, Индияның гандхарлық мәдениетінің негізінде бактриялық өнермен тығыз байланысты көркемдік қыртыс жатыр; орта азиялық және қазақстандық көшпенділердің өнері («аң стилі») ахеменидтік Иран және т.б. өнеріне айрықша ықпал жасады.

Б.э. VII ғ. ортасынан бастап Орталық Азия мен Қазақстанның жартысы орасан зор Араб халифатының құрамына қосылды. Араб төбе топтарының қызығушылықтарының негізінде жүзеге асқан жаулап алулар еңбек бұқарасына зорлық пен құлдырау, жер мен үйден айырылу, езгі алып келді, сондықтан олардың ашулы қарсылығын туғызды.

Халифаттың құрамына енген территорияларда жүзеге асқан сол кездегі этногенетикалық, тілдік және мәдени процестер өте күрделі болды. Таяу Шығыс пен Солтүстік Африкадағы маңызды этникалық бұқаралар тілі бойынша «арабшаланды». Алайда туған тілдерін сақтап қалған елдімекендер орналасқан аймақтарда исламизациялау орын алды, сонымен бірге араб тілі кең канат жайып, барлық мемлекеттік жазбалар жергілікті тілден араб тіліне аударылды. Осылайша, әртүрлі тілде сөйлейтін көптеген халықтар мекендеген мемлекет – халифатта бұл тіл жалпы мемлекеттік қарым-қатынасы тіліне айналды.

Бірнеше этникалық бұқараларды бір мемлекетке біріктірудің салдарынан сауда мен мәдени алмасу ерекше кеңейді. Өзінің құнды мәдени салт-дәстүрімен халифат құрамына кірген елдер көлемді араб державасының басқа салаларында жасалған техникалық, ғылыми жетістіктерді тез әрі оңай сіңірді, және осы жетістіктермен алмасудың құралы араб тілі болды. Ортағасырлық Еуропадағы латын тілі секілді ол халифат территориясында әмбебап ғылыми тілге айналды. Тек кейінірек, жаулап алынған халықтардың ғылыми әдебиеті өз тілдерінде қайта пайда болады.

Кейде шартты түрде «араб» немесе «мұсылмандық» деп аталатын халифат мәдениеті – көптеген, соның ішінде Орталық Азия мен Қазақстан халықтарының мәдениеттерінің синтезі. Халифаттағы ортақ діни дүниетаным мен әртүрлі этномәдени элементтердің тығыз, үздіксіз қарым-қатынасы оның спецификалық қырларын қамтамасыз етті. Алайда осы мемлекеттік бірлестікке кірген әрбір халықтың XI-X ғғ. соңындағы жеке мәдени салт-дәстүрі мен әлеуметтік-экономикалық факторлармен айқындалған өзінің мәдени ерекшеліктерін, өзіндік болмысын сақтап қалуы уақыт өте келе жергілікті мәдениеттердің қайта жаңғыруына әкеледі.

IX-XII ғғ. халифат мәдениеті сол кездегі Еуропадан әлдеқайда жоғары дәрежеде болды. Оның тарихи зор еңбегі еуропалықтардың Шығыс халықтарының жетістіктерімен танысуын қамтамасыз еткен шығыс ғалымдардың еңбектері мен іс-әрекеттерінен менгеріліп, шығармашылық тұрғыда өңделген көптеген антикалық дәстүрлердің (әсіресе, жаратылыстану ғылымдары мен философия саласы) кең таралуы деп есептуге болады. Фараби, Бируни, Ибн Сина және көптеген басқа да ойшылдар тек халифаттың ғана емес, бүкіл адамзат мәдениеті мен ғылымына аса ірі үлес қосты. Медициналық шығармалар мен

математикалық трактаттар, астрономиялық кестелер мен түрлі тілден (ең алдымен антикалық) аударылған араб аудармалары Батысқа жетіп, жүз жыл бойы орасан зор абыройға ие болды. Батысеуропалық әдебиеттің дамуында да Шығыстың рөлі айрықша.

Сонымен, тарихи тұрғыдан алғанда Орталық Азия мен Қазақстанның жарты бөлігінің халифат құрамына кіруі феодализмнің, осы аймақтағы халықтық шоғырланудың тез дамуын, олардың бөлшектенуін төмендетіп, орталықтандырылған мемлекеттің құрылуын қамтамасыз етті. Басында жергілікті экономика мен мәдениетке зор залал әкелген Араб халифаты кейінірек (XI-XII ғғ.) Орталық Азия, Қазақстан және бүкіл Таяу Шығыстың мәдениеттерінің синтезіне қол жеткізді.

Фарабидің дәуірінде (IX ғ. екінші жартысы – X ғ. бірінші жартысы) халифат саяси тұрғыдан алғанда ортақ тұтас емес еді. Орталық аббасидтік үкіметтік басқару осы уақытта бір Иран тарапынан шектелді. Испания, Солтүстік Африка, Мысыр пен Сирия өзіндік династиялармен басқарылды.

Егер тікелей Орталық Азияға келер болсақ, мұнда Тахиридтердің, Сафаридтер мен Саманидтердің мемлекеттері пайда болады. Соңғысының құрамына Орта Азияның негізгі бөлігі, Оңтүстік Қазақстанның кейбір аймақтары, сонымен қатар, шығыс және солтүстік Иран кірді. Исмаил Саманидтің (892-907 жж.) тұсында ауқымды мемлекет құрылады. Ірі феодал болған ол ең алдымен жергілікті феодал аксүйектері мен көпестердің қызығушылықтарын қорғайды. Бірақ, оның сыртқы қауіпсіздікті бекітуге және ішкі басқаруды реттеуге деген талпынысы ауыл шаруашылығының, қолөнер, сауда, ғылым мен мәдениеттің дамуының қажетті алғышарттарын әкелді.

Тарихи ғылымда көп уақыт бойы еуразиялық дала аймағы тек көшпенділік мал шаруашылығына ғана жарамды болды, ал көшпенді тайпалар мен халықтардың мәдениеті төменгі дәрежелі, себебі көшпенділер жоғары өркениет құруға қабілетсіз деген жалаң тұжырым үстемдік етті. Мұның бәрі, әрине шындық емес.

Кенес ғалымдарының зерттеулері (ең алдымен археологтардың) Орталық Азия мен Қазақстанның және Еуразияның басқа да аймақтарының тарихы мәселесін нақты өңдеуге үлкен үлес қосты. Бұрын таза көшпенді шаруашылық мекендері болып есептелген барлық территорияларда өндіріс күшінің дамуы отырықшы елді-мекендер мен қалалардың пайда болуына әкелгендігі анықталды.

Араб халифаты дәуірінің өзінде Орталық Азия мен Қазақстан тұрғындары (қолөнершілер, шаруа адамдары) оның экономикалық потенциалына зор үлес қосқандығы айқындалды. Осы аймақтардан түрлі шикізат пен дайын өнімдерді халифаттың батыс бөліктеріне тасымалдау өте кең жүзеге асты. Мысалы, бұхаралық және мәрәулық маталар бағдат базарларында әйгілі болған. Самарқан IX ғ. өзінде қағаз өндірісінің ірі орталығы болған; және X ғ. самарқан қағазы ең сапалы болып есептелген. Ферғана тауларынан өндірілген орта азиялық темір оның орталығында өңделіп, одан жасалған бұйымдар Бағдатқа дейін жеткізілді. Орта азиялық және қазақстандық асыл тастар үлкен танымалдылыққа ие болды.

Сол уақыттағы керуен саудасы – Орталық Азия мен Қазақстанның халифаттың басқа елдерімен тұрақты экономикалық байланыста болғандығының дәлелі.

Кенес археологтарының (соның ішінде, қазақ ғалымдарының) үлкен еңбегі – Қазақстанда, әсіресе оның оңтүстік бөліктерінде дамыған отырықшы және қалалық өмірдің болғандығының анықталуы. Көшпенді тұрмыс пен отырықшылық шаруашылықтың бірігуі Қазақстанның барлық, әсіресе, өзенді, көлді және таулы бөктерде орналасқан аймақтарына тән болған. Шу, Талас, Сырдария өзендерінің қауызы қайнап жатқан қала өмірінің орталықтыры болған. Салмақтырақ нәтижелер ҚазССР-ы Ш.Ш.Уәлиханов атындағы тарих, археология және этнография Институтының археологиялық экспедицияларының нәтижесінде алынды. Бұл- Шардара экспедициясы (1959-1963 жж.), Тараздағы қазба жұмыстары (2958-1965 жж.) және Отырар экспедициясы (1969-1970 жж. жұмысын бастады). Бүгінгі таңда Қазақстанның оңтүстігінен 300-ден аса қолөнерші елді-мекендер мен ортағасырлық қалалардың қалдықтары табылған.

Қалалар әркезде де білім мен мәдениеттің орталығы болған. Мысалы, медресе Орта Азияда пайда болды, кейін X-XI ғғ. бүкіл мұсылмандық Шығысқа кең жайылады.

Сонымен, Фараби өмір сүрген дәуірде, бүкіл ортағасырлық Шығыста феодалдық қатынастардың қалыптасуы аяқталып, бірте-бірте өндіріс күштерінің жоғарылауы, қалалардың өсуі, және осыған байланысты мәдениет пен ғылымның жандануы байқала бастады.

Алайда, біз феодалдық құрылымдардың ішінде қиян-кескі таптық күрес-тердің жүзеге асканын ұмытпаймыз. Қолөнердің, сауданың дамуы, қалалардың өсуі шаруалар мен қолөнершілердің еңбегін катал эксплуатациялаудың есебінен іске асты. Халифаттың әр аймақтарының басшылары еңбекші халықтың қолымен тұрғызылған сәнді сарайларды салумен өзара жарысты. Халық бұқарасының наразылығының арқасында түрлі секталық және реформалық қозғалыстардың, ашық түрде таптық күрестің (мысалы, Бабек қозғалысы) пайда болғандығы көрініс тапты.

IX ғ. ортаазиялық және оңтүстік қазақстандық қалалар мен елді-мекендерден шыққан ғалымдар өздерінің еңбектерін тек араб тілінде жазды. Осы жерде хорезмдік Мұхаммед ибн Мусу әл-Хорезмиді (780-863 жж.) айта кеткен жөн, оған алгебраның негізі мен ондық санау жүйесінің қалыптасуы тиесілі. Оның замандасы атақты астроном, Ферғана тумасы Ахмет ибн Мұхаммед әл-Ферғани грек идеяларының негізінде астрономиялық білімдердің қысқа заңдар жинағын шығарды. XII ғ. өзінде оның трактаты латын тіліне екі рет, кейін басқа да тілдерге аударылды. Әл-Ферғани туралы Данте хабардар болған және оның аты Еуропада XVIII ғ. дейін жаңғырып тұрды. IX ғ. Мәруа қаласының тумасы Хабаш әл-Хасиб математика саласында маңызды жаңалықтарға қол жеткізеді. Сонымен қатар, Әбу Машар, Жафар және Мұхаммед әл-Балхи секілді астрономдар мен математиктердің есімін атап кеткен жөн. Орта Азия мен Қазақстан жерінен шыққан медициналық, химиялық, тіл ғылымы және т.б. трактаттардың, тарихи, географиялық шығармалардың авторларының есімдері де белгілі. IX ғ. өзінде Мәруа мен Балха қалаларында обсерваториялар салынған болатын. Жоғарыда

аталған жайттардан әл-Фараби секілді тұлғаның бой көрсетуі кездейсоқ еместігі айқын болады.

Әл-Фарабидің замандасы ақындардың атасы – тәжік-парсы поэзиясының іргетасын қалаушы Әбу Абдуллах Жафар Рудаки (941 жылы немесе 952 жылы дүниеден өткен) болды. Саманидтік заманның ғалымдары мен ақындарының тұтас санлақтар тобы болды. X ғ. соңында ұлы Әбу әл-Қасым Фирдоуси өзінің мәңгілік «Шах-наме» шығармасын аяқтаған кезде, сол кездің данышпан ғалымдары ИбнСина мен Бирунидің іс-әрекеттері басталады.

Кенес ғалымдары өзінің масштабты бойынша ауқымды жұмысты Отырар оазисінде атқарды. Бұл жұмыстарға егжей-тегжейлі тоқталуға тырысамыз, себебі бұл оазистегі қалада ұлы ғалым Әбу Насыр әл-Фараби дүниеге келген.

Жазба нұсқалар IX-X ғғ. Отырыр оазисі туралы толық мәліметтер бермейді. Ол кезде ол Испиджабтың аумағына кіретін болған. Испиджаб қаласын «адамдардың молдығы мен кеңдігі» арқылы аймақ атай отырып, сол заман өкілдері оның айналасында көптеген қалалар мен елді-мекендердің болғандығын хабарлайды. X ғасырдағы «Худуд әл ғалам» географиялық шығармасының авторы Испиджаб қаласының жақын манайындағы шағын Фараб аумағы туралы, оның басты елді-мекені – көпестер жиналған орын – Кедер (Кадир) екендігін және ол жерде жауынгер әрі батыл халықтың мекендейтінін жазады.

Фараб (Бараб) аумағының тарихи топографиялық мәселелерімен В.В. Бартольд, В.В. Минорский ірі және т.б. заманауи шығыстанушы ғалымдар айналысты. Алайда, көп жайттар әлі күнге дейін толығымен анықталмай отыр. Біз осы аумақтағы елді-мекендер туралы тарихи мәліметтер мен олардың заманауи географиялық картаға түсу мәселелеріне тереңдеп тоқталмаймыз. Тек айта кететін жайт, Отырар мен Тараздағы қазбалар IX-X ғғ. Оңтүстік Қазақстандағы қала құрылысының жоғарғы стандартын көрсетті және ол Мәруа, Бұхара, Самарқан, Термез, Хульбук, Ташкент секілді ірі қала орталықтарынан аз ғана сапалық өзгешелікке ие. Жергілікті қала құрылысының ерекшеліктерінде сол жергілікті дәстүрмен, тұрғындардың этникалық сипатымен және көшпенді даламен көршілес болуымен байланысты ерекшеліктердің орын алғандығын қоса кетейік. Махмуд Қашқаридің мәліметі бойынша, Тараздың тұрғындары соғды және түркі тілдерінде сөйлеген.

Осылайша, Оңтүстік Қазақстанда, Отырар – Фараб аумағын қоса алғанда, IX-X ғғ. қала өмірі екпінді дамыған, үлкен құрылыстар жүргізілген, ірі сәулет ансамбльдері құрылып, колөнер жанданған. Осы аумақтағы қалалардың саудасаттық байланыстарының арқасында Соғды, Мысыр, Индия және Қиыр Шығыстан көптен көпестер мен саяхатшылар жиналатын болған. Мұнда әлеуметтік және мәдени қарама-қарсылық айқын және қанық болған. Әлбетте, IX-X ғғ. Араб халифатында орын алған әртүрлі элементтердің интеграция процесі және мұсылмандық идеологияның ішіндегі ағымдардың күресі Оңтүстік Қазақстан қалаларының рухани өмірінде көрініс таппауы мүмкін емес еді.

Әл-Фараби Орталық Азия мен Қазақстанның жоғары деңгейдегі ежелгі және ортағасырлық өркениетінің жемісі болып қана қойған жоқ; оның шығармашылығында Мысыр, Сирия, Иран, Ирак, Солтүстік Африка халықтарының

мәдениеті мен ғылыми жетістіктері баяндалған. Фараби Үндістан мен антикалық әлемде жасалған барлық нәрсенің ұлы мұрагері болды.

Шығыстың ойшылдары мен ақындарының өмірі және іс-әрекеті өзгеше жағдайда өтті. Араб халифтерінің өз сарайларына ғалым, ақындарды жинау дәстүрі болды; әрине, бұл ғылым мен мәдениеттің дамуына емес, халифтің жеке басының мансабы үшін істелді. Араб халифтеріне ғалым, әдебиетші, музыканттарды өзіне жинаған жергілікті билеушілер де еліктеді. Мұны Орталық Азияда Тахиридтер мен Саманидтер, Мысырда тулунидтер, Хорезм мен Сирия билеушілері жасады. Хамданид Сайф ад-Даула (945-946 жж.) әл-Фарабидің қамқоршысы болғандығы белгілі.

Осылайша, әл-Фараби шығармашылықпен айналысқан кезеңде Араб халифатындағы ғылым мен мәдениеттің дамуы салыстырмалы түрде жағымды жағдайда өтті. Осы кезеңге әл-Кинди, Ибн Кутайба және медик, химик, математик, философ ретінде танылған Әбу Бәкір Мұхаммед ибн Закария ар-Рази секілді ірі ғалымдардың іс-әрекеттері жатады. Кейінірек, олардың ізбасарлары Ибн Сина, Бируни және т.б. ғалымдар болады.

Осы ұлы ғалымдардың арасында Әбу Насыр әл-Фараби үлкен орын алады. Оның өмірі мен шығармашылығының негізгі сәттерін қарастырайық. Оның Фараб мекенінде түркі әскери отбасында дүниеге келгені мәлім. Хорасанда Йуханн ибн Хайланның қолында, Бағдатта Мұхаммед ибн Жаллад пен ғалым, ежелгі грек шығармаларының аудармашысы Әбу Бишра Матта ибн Йупустын қолында тәлім алады. Көп жылдар бойы әл-Фараби Бағдатта, кейін Алеппо мен Дамаск қалаларында тұрады. Жарты ғасыр ішінде ол 200-ге тарта шығарма жазды, оның көп бөлігі бізге жетпей қалған.

Әл-Фарабидің ғылыми қызығушылықтары таң қаларлықтай кең. Оның мұрасында математика, медицина бойынша еңбектері бар; ол Алдыңғы Шығыс музыкасының теориясына, алхимия мен магияға қатысты маңызды еңбектерді жазды. Алайда, оның шығармаларының көп бөлігі философияның, логиканың, таным теориясының, психологияның, этиканың, саясаттың, әлеуметтанудың түрлі аспектілеріне арналған. Фарабидің дәл осы ғалымдық іс-әрекеті оны әлемдік мәдениетті жасаушылардың қатарына қойды.

Халифаттағы ортағасырлық ғылым Платон, Аристотель және басқа да грек философиясының классиктерінің шығармаларын неоплатондықтардың өңдеуі бойынша алды. Әл-Фараби шынайы Аристотельді кейінгі мистикалық түсіндірмелерден тазартып тануға өз алдына мақсат қойды. Бұл еңбекті керемет жазғандығы соншалық, оны көзі тірісінің өзінде-ақ «әл-Муалим әс-сани» (екінші ұстаз) деп атап кетті, себебі арабтар Аристотельді бірінші ұстаз санаушы еді. Сонымен қатар, Әл-Фараби Аристотельдің трактаттарына («Категориялар», «Герменевтика», «Бірінші және екінші Аналитика», «Топика», «Риторика», «Поэтика» және т.б.), басқа да грек философтарының шығармаларына түсініктеме берді. Бұл еңбектің сапасы туралы куәлік бізге Ибн Сина арқылы жетті: «Мен Аристотельді әл-Фарабидің түсініктемесін оқығаннан кейін түсіндім».

Классикалық философия мен табиғи-ғылымдық зерттеулердің негізінде әл-Фараби философияның барлық аспектісін қатмтитын үлкен көлемде шығармалар

– «Даналық қазынасы», «Субстанция», «Вакуум», «Уақыт», «Платон мен Аристотель философиясының бірлігі туралы» трактаттар; логика бойынша (мысалы, «Фусул фй сина атғал-мантик» және т.б.); этика бойынша («Бақытқа жету жолын сілтеу», «Бақытқа жету»); саясат және социология бойынша («Қала саясаты», «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарасы»); психология бойынша («Жан туралы», «Жанның күші туралы») еңбектер жазды.

Әл-Фараби тіл туралы ғылымды, грамматика, логика, поэтика, физика және т.б. бөліп сол кездегі ғылымның классификациясын жасады.

Адам туралы, оның жаны, құдай туралы ойлары әл-Фарабидің негізгі философиялық мәселелерді шешуге деген дәйексіздігін көрсетеді. Өз заманында оның материалист болуы мүмкін емес еді. Оның түсінігінде Аллах - әлемнің жаратылысының себебі болды, кейінірек құдайдан тәуелсіз дамиды, құдай әлемнен алыс болады. Материя форманың негізі болып табылады, ол Аллахтың жаратылысынан мәңгі және өзінің дамуында тәуелсіз. Ол – форманың өзгеруіне карамастан барлық жаратылыстың тұрақты негізі.

Фарабидің таным теориясы келесідей өрбиді: ғылым әлемді танудың құралы. Барлық ғылымдар теориялық және практикалық болып бөлінеді. Біріншісіне логика, табиғи ғылымдар, математика, екіншісіне – этика мен саясат жатады.

Әл-Фарабидің еңбектерінде логикаға үлкен орын беріледі, оның пікірінше, ол ақиқатты жалғандықтан айыруға көмектеседі. Логика – зерденің негізі, ол дұрыс жолға жетелейді және қатенің алдын алады. Логика екі бөлімнен тұрады: ұғымдар мен анықтамалар теориясынан және пайым, дәлел, қорытынды теориясынан. Оның мақсаты – дәлелдерді зерттеу. Әл-Фарабидің логикаға үлкен мән беруі, сол заманның жаңашылдығы болды.

Әл-Фарабидің «халықтар» ұғымына берген анықтамасы қызық. Оның пікірінше бір халық екінші халықтан екі нәрсемен ерекшеленеді: табиғи әдет-ғұрып пен табиғи қасиеттер, және тіл. Халықтардың бұл әдет-ғұрыптары мен қасиеттері географиялық ортаның әсерімен қалыптасады. Фарабидің бұл тезисін әрмен қарай ортағасырлық Алдыңғы Шығыста тарих философиясының негізін салушы Ибн Халдун (XIV ғ.) дамытты.

Әл-Фараби сонымен қатар, әртүрлі қоғамдық таптармен мен топтарды анықтай отырып, әртүрлі «қалаларға» талдау жасады.

Фарабидің пікірінше, «қайырымды қала» идеал болып табылады. Бұл қайырымды билеуші басқарған феодалдық қала. Оған өзінің мақсатына сәйкес әрекет ететін басқарушы шешендіктер мен сол шенеуніктердің мақсатын жүзеге асыратын келесі рангілі шенеуніктер көмектеседі, осылайша қоғамның төмен қабаттарына дейін. Әл-Фарабидің «қайырымды қаласында» теңсіздік орын алады, тек рухани ғана емес, дәулет теңсіздігі де, себебі, «қайырымды қала» тек өзінің қажеттілігімен шектелген еңбек етушілер тұратын «қажеттілік қаласыз» мүмкін емес. Олар қажетін өзара көмек арқылы табады және төзімділік пен көну арқылы аман-саулыққа қол жеткізеді.

Әл-Фараби сын тағатын басқа қалалар үстемдік ететін түрлі таптармен сипатталады. Мұндай қалалар «мансапқұмар», «атақ құмар», «тәтті құмар». Қалада «опасыздық пен бақытсыздық», мысалы, тек тамақпен, шараппен,

махаббаттық рахатпен қанағаттану үшін ғана өмір сүреді. Қалада көпестер мен өсімқорлар өзгенің еңбегін алып-сағумен береке табады.

Федалдық қоғамның ақаулығын сынай отырып, Фараби сол қоғамның ақаулығын түзетуді міндетін шектейді. Оның ілімінің негізі «жалпыға бірдей игілік» тұжырымы болып табылады, осының қанат жаюы мемлекеттік биліктің мақсаты. Фараби түсінігінде мемлекет – адам қажеттіліктерін қоғамдық қанағаттандыру үшін ұйым. Әл-Фарабидің гуманистік пікірлері туралы толық түсінік алу үшін оның «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарасы» шығармасынан үзінді келтіреміз: «Ақиқатында табиғат игілік болғандықтан, ол тілек пен еркін тандаумен қол жеткізілетін болғандықтан әрбір қала бақытқа қол жеткізе алады. Адамдарының бірлестігінің мақсаты іс-әрекетте өзара көмек көрсету болған қала шын бақытқа жетеді, қайырымды қала болып табылады, бақытқа жету мақсатында бір-біріне көмектесетін қоғам – қайырымды қоғам. Қаладағылардың бәрі бақытқа жету мақсатында бір-біріне көмектесетін халық – қайырымды халық. Осылайша, бүкіл халықтар бақытқа жету үшін бір-біріне көмектесетін болса, жер беті қайырымды болады».

Алдыңғы Шығыс пен бүкіл әлем философиясының тарихында әл-Фарабидің алар орны қандай?

Фарабидің еңбектері халифат мәдениетінің дамуындығы заңды кезең болып табылды. VIII ғ. өзінде-ақ мутазилиттер діни мәселелерді зерттеуге рационалистік принциптерді енгізуге тырысқан. Грек философиясынан хабардар болу ғылыми ойды философия аумағына қарай бағыттады. Әл-Кинди (870 жылы дүниеден өткен) халифат тарихында алғашқы шынайы философ болды (ол «қарабтардың философия» деген абыройлы атқа ие болған). Оның философиялық дүниетанымында мистика басым орын алды, бірақ алға тартқан әлемнің құдайдан жаралғандығы, адамның әлемді тану мүмкіншілігі секілді мәселелері мистикадан алшақ және ғылыми ерлік болды.

Әл-Фараби әрмен қарай жылжыды. Ол Аристотель ілімінің натурфилософиялық жақтарын күштірек дамытты, философияның алуан мәселелерін, оның табиғи іліммен байлынысын тұжырымдады, философияның діннен тәуелсіз өмір сүру қажеттілігін дәлелдеп, рационализмді негіздеп, зердені биікке көтеріп, танымның ғылыми әдісін, сонымен қатар, қоғамдық даму туралы ілімді өңдеуге тырысты.

Оның алға қойған мәселелерін кейінірек Алдыңғы Шығыстың көптеген ірі ғалымдары дамытты. Ибн Сина оның ілімін натурфилософиялық бөлігін күшейтіп, жүйеледі. Оның идеяларының ізімен Ибн Баджа (1138 жылы дүниеден өткен), Ибн Туфайл (1110-1185 жж.) жүрді. Ибн Туфайл Фарабидің моральды-этикалық ілімін жетілдірді. Ибн Рушд (немесе Аверроэс, 1126-1198 жж.) оның көптеген еңбектеріне түсініктеме берді; әл-Фарабидің тұжырымдамалары Ибн Рушдтың ілімі мен оның мектебінің негізі болды.

Ортағасырлық Еуропа классикалық ежелгі грек философиясымен көп мөлшерде әл-Фарабидің арқасында танысты. XII ғ. ағымында оның «Ғылымдар классификациясы» еңбегі латын тіліне екі рет аударылды. XII ғ. мен XVII ғ. аралығында әл-Фарабидің еңбектері – «Зерденің мәні туралы», «Мәселелердің

бастауы», Аристотельдің «Физика», «Поэтика» шығармаларына түсініктемесі, «Бақытқа жету жолдары туралы», логика бойынша трактаттары бірнеше рет латын тіліне аударылды. Фарабидің кейбір трактаттары бізге тек латын жазбасымен жеткен, олардың араб тексіндегі қолжазбалар сақталмаған.

Фарабидің еуропалық ғылымға ықпалы оның Ибн Сина, әсіресе Ибн Рушд секілді ізбасарлары арқылы да жүзеге асты. Авверроизм XIII-XIV ғғ. прогрессивті француз және итальян философиясының негізі болды. Батысеуропалық ортағасырдың ірі ойшылдары Р.Бэкон, Д.Скот әл-Фарабидің, Ибн Синаның, Ибн Рушд және т.б. ғалымдардың шығармаларын өздерінің теориялық құрылымдарында қолданды. Аса жоғары сенімділікпен Спинозаның кейбір трактаттарының бағыттылығы мен құрылымы жағынан Фарабидің еңбектеріне жақындығын айтуға болады. Осман Әмин әл-Фараби мен Спиноза трактаттарының анықтамаларының да ұқсастығын айтады.

Қорытынды жасап, былай айтуымызға болады: Аристотель әл-Фарабидің арқасында Аристотель болды. Алдыңғы Шығыс философиясында (Ибн Сина, Ибн Рушд) қарастырылған мәселелер алғаш оның еңбектерінде көтерілген болатын. Ортағасырлық Еуропа ежелгі грек философиясымен оның еңбектері арқылы танысты (тікелей немесе оның ізбасарлары Ибн Сина, Ибн Рушд, Маймонидтің еңбектері арқылы). Фарабидің философиясы оның шығыстағы ізбасарларының еңбектерінің арқасында байып, латын аверроистері арқылы өтіп, Қайта өрлеу дәуірінің үлесін қабылдап, Спинозаның материалистік және атеистік философиясында, кейінірек француз энциклопедистерінің ілімдерінде дамыды.

Міне, сол үшін ислам дүниесінің ең ірі ғұлама философы, Отырардың ұлы перзенті Әбу Насыр әл-Фараби бізге қымбат.

## 1.2 Әл-Фарабидің Еуропа ғылымына әсері

Бұл кезеңдерде Орталық Азия мен Қазақстан халқының материалдық және рухани мәдениеті ерекше көркейе түсті – қалаларда сәулет ансамблі, өнердің синтезі мен архитектурасы дамыды. Сол дәуірдің керемет ескерткіштері: атақты Әмудария мен Есік алтын заттар комплексі, Ескі Нистің эллинистикалық скульптуралар мен ритондар, Балалық-Тепе полихромды жазбалары, Аджина-Тепе, Отырар кітапханасы, Александрлікпен салыстырғанда өзінің байлығымен кем түспеді, сонымен бірге Педжикент, Афрасиаб, Шахристан секілді керемет қақпалар ерекше стильмен жасалып, қазірге дейін өзінің эстетикалық сезімі бізге әсер етуде. Бұл сол аймақта орналасқан халықтың сәулет өнері куәгерлігінің айқын белгісі болып табылады. Зороастризм мен басқа да таралған діни ағымдары сол кезеңде абстрактілі ойлау, философияның дамуына алып келді. Алғашқы жазбаларда дами бастады, халықтың шығармашылық деңгейі көркейе түсті. Жоғарғы дәрежеге жеткен поэзия болды.

Б.э. VII ғ. ортасынан бастап Орталық Азия мен Қазақстанның жартысы орасан зор Араб халифатының құрамына қосылды. IX-XII ғғ. халифат мәдениеті сол кездегі еуропалықтан әлдеқайда жоғары дәрежеде болды. Оның тарихи зор



еңбегі еуропалықтардың Шығыс халықтарының жетістіктерімен танысуын қамтамасыз еткен шығыс ғалымдарының еңбектері мен іс-әрекеттерінде менгеріліп, шығармашылық тұрғыда өңделген көптеген антикалық дәстүрлердің (әсіресе жаратылыстану ғылымдары мен философия саласы) кең таралуы деп есептеуге болады. Фараби, Бируни, Ибн Сина және көптеген басқа да ойшылдар тек халифаттың ғана емес, бүкіл адамзат мәдениеті мен ғылымына аса ірі үлес қосты. Медициналық шығармалар мен математикалық трактаттар, астрономиялық кестелер мен түрлі тілден (ең алдымен антикалық) аударылған араб аудармалары Батысқа жетіп, жүз жыл бойы орасан зор абыройға ие болды. Батысеуропалық әдебиеттің дамуында да Шығыстың рөлі айрықша.

Белгілі қазақстандық ғалым-фарабитанушы А.Х. Қасымжанов айтқандай, әсіресе «араб ғалымдары эксперимент пен өлшемге жолды көрсетіп, қазіргі ғылымның өкілдеріне айналды. А. Гумбольдт сол кезең мен аймақтың ойшылдарын нағыз жаратылыстану ғылымының жаратушысы деп бағалаған» [1, 159 б.].

Орта ғасыр кезеңінде әсіресе әл-Фараби өзінің философиялық жүйелі ойларымен, ғылым тарихында, логика, музыка теориясы, астрология, теоретикалық медицина, математика, мемлекет іліміне қатысты өзінің жарқын ойларын таныта отырып әлемдік ғылымға өзіндік ізін қалдырды. Оның ойлары ибн Сина және ибн Рушд сияқты кейінгі философтармен жалғастырылып, Спиноза философиясына және ол арқылы француз философиясына айтарлықтай өз ықпалын тигізді. Демек, әл-Фараби философиясы тек Орта және Таяу Шығыстағы элеуметтік-философиялық идеялардың дамуына әсер етіп қоймай, Батыс Еуропаға да өз ықпалын тигізді деп айта аламыз. Академик М.М. Хайруллаев айтқандай, «әл-Фараби философиясы Ибн Бадж, Ибн Туфейль және Ибн Рушд секілді аса көрнекті ғалымдарды дүниеге әкелген XI-XIII ғғ. «араптық» Испания және Солтүстік Африкадағы алдыңғы қоғамдық-философиялық ойлардың дамуына шешуші ықпалын тигізді» [2, 325 б.].

Белгілі философ Ибн Бадж (XI ғ. аяғы – 1138ж.) әл-Фарабидің бірсыпыра идеяларын дамытты. Оның индивидтің мінезін кемелдендіруі мен бақытқа жету жолдары баяндалған «Жалғыз өмір сүру салты туралы» атты басты еңбегі әл-Фарабидің әсерімен жазылған.

Әл-Фараби философиясы мен логикасы Ибн Туфейльге де (1110-1185) әсер етті, «Хай және Яқзан ұлы туралы роман» деген еңбегінде ғылыми ойдың дамуына әсерін көрсетеді.

Әл-Фараби есімі көптеген еуропа елдеріне ертеден танымал болып, XII-XIII ғғ. өзінде-ақ оның философиялық трактаттары ежелгі еврей және латын тілдеріне аударылды. Бірақ әл-Фараби мұрасын жүйелі әрі нақты зерттеу оның трактаттарының мәтіні мен аудармаларын басып шығарумен қатар зерттеу жұмыстары шыға бастаған XIX ғ. ортасында шыға бастады. Ортағасырлық Еуропа классикалық ежелгі грек философиясымен көп жағдайда әл-Фараби еңбектері арқылы танысты. Тек XII ғ. кезінде оның «Ғылымдар классификасы» деген еңбегі латын тіліне екі рет аударылды. «Альфарабиуса» – «Сананың мәні туралы», «Сұрақтар негізі» және Аристотельдің «Физика», «Поэтика» еңбектеріне

түсініктемелері, «Бақыт жолы туралы» және логикаға байланысты трактаттары мен басқа да еңбектері XIIIғ. бастап XVIIғ. дейін латын тіліне бірнеше рет аударылды. Әл-Фарабидің кейбір трактаттары осы күнге тек латын тіліндегі аудармалар арқылы жетті, ал араб тіліндегі кейбір қолжазбалары өкінішке орай сақталмаған.

Әл-Фарабидің еуропа ғылымына әсері оның ізбасарлары ибн Сина, әсіресе ибн Рушд арқылы көрініс тапты деп айта аламыз. Аверроизм, негізінен XIII-XIV ғғ. прогрессивті француз және итальян философиясына қатты әсер етіп, оның негізі болды. Батысеуропа ортағасырының ірі ойшылдары Р. Бэкон, Д. Скот өздерінің теориялық шығармаларында әл-Фараби, ибн Сина, ибн Рушд еңбектерін қолданды. Спинозаның кейбір трактаттарында құрылымы мен бағытына қарай әл-Фараби еңбектеріне жақындық сезіледі. Осман Әмин әл-Фараби мен Спинозаның ұқсас концепцияларын айтады. И. Мадкур екі ойшылдың зерде мен пайғамбарлық жайлы идеялық ұқсастықтарын көрсетеді. Олардың ішіндегі ең ұқсасы – әл-Фараби мен Спинозаның әлеуметтік-саяси концепциялары жөніндегі ойлары. Мысалы, бақытқа жетудің жолдары, мақсаты, мемлекетті басқарудың формасы мен функциясы т.б. Спиноза, әл-Фараби секілді өзінің қоғам туралы ілімін адамның «шынайы» табиғатынан шығарады, мемлекеттің мақсаты әрбір адамды ақылмен басқарып, бақыт пен бостандық сыйлау дейді. Әл-Фарабидің адамдардың индивидуалды армандарының бірлігі ретіндегі социум ұғымы Ж.Ж. Руссоның «әлеуметтік келісім» идеясына сәйкес. Сондай-ақ әл-Фарабидің «білім – интуицияға негізделген» деген ойы Николаустың, Шеллингтің, Бергсонның және Штейнердің еңбектерінде өз көрінісін тапты. Әл-Фарабидің адам туралы негізгі идеясы микрокосмос және макроадамдар әлемі ретіндегі ойлары Николаус, Лейбниц, Спенсерден бұрын болды. Әл-Фарабидің зерлеге негізделген этикалық жүйесі Еуропада тек XIX ғ-да И. Кант философиясында өз көрінісін тапты. Ф.Диетериций сынды зерттеушілердің айтуынша: Шығыста Аристотель әл-Фарабидің еңбектерінің аркасында ғана Аристотель атанды дейді. Көптеген ортағасырлық ғалымдардың айтуынша әл-Фараби ортағасырлық еуропалық ойдың калыптасуына әсер еткен перепатетизмнің негізін қалағандардың бірі. Шығыс перепатетиктері әл-Кинди, әл-Фараби, Ибн-Сина, Ибн Рушд сындылар Аристотель еңбектерін талдап, Еуропаға кеңінен танытты.

Сондықтан да араб тілді ортағасырлық философия көнегректік философияның алғашқы мұрасы ретінде шығармашылық жағынан дамытып, жана денгейлерге көтерді. Әл-Фараби Шығыс пен Еуропа мәдениеттерін байланыстырушы «көпірге» айналды.

Белгілі қазақстандық фарабитанушы-ғалым А.Х. Қасымжанов: «Әл-Фарабидің түрлі мәдени дәстүрлерді сіңіруі, еуропацентризм мен азияцентризмді жоққа шығарады, түрлі мәдениеттердің дамуында тек аналогия ғана орын алмайды, сонымен қоса бір-бірін қамту, ықпал ету, қабылдау, күрес т.б. орын алады. Байланыстар тек көп жақты ғана болып қоймай, ең бастысы олар бір-біріне ықпал етіп, толықтыра түсті» [1, 12 б.]. Қазақстандық философ Ә. Нысанбаевтың пікірінше: «Әл-Фараби түсіну мәселесіне үлкен мән беріп, көне антика дүниесі мен ортағасырлық араб мәдениеті сұхбаттастығына үлкен үлесін қосты. Ол

мәдениеттердің қарсы дәстүрлерін үйлестіретін талантқа ие болып, өзіндік жүйе құрды. Бұл Екінші Ұстаздың талдау әлісі еді» [4, 110 б.].

Өз кезегінде әл-Фараби мұраларын тануда XIX-XX ғғ. еуропалық ғалымдарды да айта кеткен жөн. Олар: XIX ғ. екінші жартысында ортағасырлық араб тілді Шығыс рухани мәдениеті жайлы еңбектер жазған неміс ғалымы М. Штейншнейдер, 1890 ж. әл-Фарабидің сегіз философиялық трактатын лондондық, лейдендік және берлиндік жазбалардан жариялаған Фридрих Диетеричий, неміс және ағылшын тілдерінде жарық көрген «Ислам философиясының тарихы» еңбегінің авторы голландық ғалым Де Бур болды. Ортағасырлық араб философиясын зерттеген француз ғалымдар, соның ішіндегі фарабитанушылар: И. Форгет, С. Дугат, Л. Лутжер, С. Мунк, Э. Ренан, И. Финнеген т.б. айтуға болады. Э. Ренанның «Аверроэс және авероизм» (Париж, 1952) еңбегінің маңызы зор. Танымал француз шығыстанушысы Р. Эрланже 1930-1935 жж. әл-Фарабидің музыкаға қатысты «Китаб әл-мусика әл-кабир» («Музыканың үлкен кітабы») кітабын Парижде түпнұсқадан аударып, жарыққа шығарды. Бізге белгілісі, XX ғ. басында шығыстың рухани мәдениетін зерттеуде әл-Фараби мұраларын зерттеу өз жалғасын тапты. Көптеген шығыстанушы ғалымдардың, А. Мец, Л. Массиньон, Р. Блашэр, А. Массэ, Ф. Габриели, Э. фон Грюнбаум, Ф. Коплетон т.б. еңбектері жарыққа шықты. Сондай-ақ ресейлік И. Крачковский, Е. Бертельс, В. Бартольд сынды шығыстанушы-философтардың да қосқан үлестерін атап өткен жөн.

Әл-Фараби жайлы еңбектер Англия, Испания, АҚШ сынды мемлекеттерде де жарыққа шықты.

Шығыс ойшылының мұраларын зерттеуде қазақстандық ғалымдар да өз үлестерін қосуда. Оның айғағы ретінде 1975 жылы ойшылдың 1100 жылдығына арналған Мәскеуде – «Әл-Фараби және әлемдік өркениет», Алматыда – «Әл-Фараби: Шығыс елдері ғылымы мен мәдениетінің дамуы», Бағдатта – «Әл-Фараби және адамзат өркениеті» атты конференциялар. Бұл халықаралық конференциялардан әлем халықтарының көнеден қалыптасқан ғылыми және мәдени ынтымақтастығы аңғарылады.

2010 жылдың қараша айында Францияның Париж қаласында ЮНЕСКО-ның штаб пәтерінде «Әл-Фараби және Еуропалық ренессанс» атты халықаралық дөңгелек үстел болып өтті. Бұл жиынға Еуропаның бірнеше мемлекетінен келген фарабитанушы ғалымдары қатысып, әл-Фарабидің Ортағасырлық Еуропаның қайта өрлеу дәуіріне, әсіресе жаратылыстану ғылымдары мен философиясына қаншалықты ықпалы болғандығын айтып өтті.

Бұл шығыстың «екінші ұстазы» әл-Фараби мұрасының қайта жаңғыруына себепші болатыны сөзсіз. Бүгінгі күні біздің Республикамызда әл-Фарабидің философиялық трактаттарын зерттеуде және оның аудармаларын басып шығару жөнінде үлкен жұмыстар жүргізілуде. Оған дәлел, профессор А.Х. Қасымжановтың жетекшілігімен, Философия және құқық институты негізінде 1975 жылы құрылған әл-Фараби мұрасының зерттеу орталығын атап өтсек болады, оған Қазақстанның, А. Машани, М. Бурабаев, Е. Харенко, К. Тәжікова, Б. Ошерович, Б. Тайжанов және А. Көбесов сынды беделді ғалымдары мен Ресейдің Б. Гафуров.

А. Сагадеев, Яшерович және т.б. ғалымдарының қосқан үлесі мол. Зерттеу жұмыстарының нәтижесінде әл-Фарабидің келесі трактаттар сериясы баспаға ұсынылды: «Философиялық трактаттары», «Әлеуметтік-этикалық трактаттары», «Логикалық трактаттары», «Математикалық трактаттары», «Птолемейдің «Альмагестісіне» түсініктеме», «Ақыл және ғылым жөнінде», «Тарихи-философиялық трактаттары», «Жаратылыстану ғылымдарының трактаттары», «Музыка және поэзия жөніндегі трактаттар».

«Мәдени мұра» бағдарламасы бойынша әл-Фарабидің 10 томдық шығармалар жинағын Лотос-Астана баспасында дайындап шығарды. Оған қоса 20 томдық «Қазақ халқының философиялық мұрасының» II, III, IV, XVI томдары әл-Фарабиге арналған.

1991 жылы әл-Фарабидің есімі Қазақстан Республикасының жетекші білім және ғылым мекемесіне айналған Қазақ Ұлттық Университетіне берілді. Ал 1993 жылы осы университетте, әл-Фараби мұрасын зерттеуге арналған ғылыми зерттеу орталығы ашылды және бүгінгі күні де ол өзінің жалғасын табуда.

Қорытындылай келе келесі ойды айтқымыз келеді: ұлы адамдардың шығармашылығына зейін салып қарасақ, олар өздері өмір сүрген дәуірдің айқындаушы бейнесі болып табылады. Бірақ Әбу Насыр әл-Фараби өз заманының келбеті ғана болып қоймай, адамзаттың кемелдендікке үздіксіз ұмтылысын бейнелейді. Оның көтерген мәселелері қазіргі кезде де өз маңыздылығын жоғалтпаған, ал бұл мәселелердің шешімі адамдарға Батыс пен Шығыстың өркениеттер аралық сұхбаттастық идеалына жақындай түсуіне жағдай жасайды.

#### Әдебиет:

1. Касымжанов А.Х. Аль-Фараби. – М.: Мысль, 1982. – 159 с.
2. Хайруллаев М.М. Мироззрение аль-Фараби и его значение в истории философии. – Ташкент, 1967. – 325 с.
3. Аль-Фараби и развитие Восточной философии. – Астана, 2005. – 110 с.

### 1.3 Әл-Фарабидің ғылыми-философиялық мұралары

Әбу Насыр Мұхаммад ибн Тархан ибн Ұзлағ әл-Фараби (870–950 жж.) қазіргі Оңтүстік Қазақстан облысы аумағындағы көне Отырар қаласында дүниеге келген. Қыпшақ даласынан шыққан ойшыл, күллі шығыс елдеріне таныс болған данышпан ұлы ғұлама энциклопедист, ғалым, философ, математик, астролог, музыка теоретигі. Түркі ойшылдарының ең атақтысы, ең мәшһүрі, «Әлемнің екінші ұстазы» атанған ғұлама. Оның заманы «Жібек жолы» бойындағы қалалардың, оның ішінде Отырардың экономикасы мен мәдениетінің дамыған кезіне дәл келді. Әл-Фараби Орталық Азия, Парсы, Ирак, Араб елдері қалаларына жиһанкездік сапарлар жасап, тез есейді. Ол жерлерде көптеген ғұламалармен, ойшыл-ақындармен, қайраткерлермен танысып, сұхбаттасты.

Білімге, ізденуге деген құштарлықтың жетелеуімен ол дүниедегі құбылыс біткеннің бәрі бір кісіге әрі ғажап, әрі тансық көрінетін кезде саяхат жасап, сол

заманда әлемнің көптеген мәдени орталықтарында (Хорасан, Бағдад, Каир, Дамаскі, Алеппо) болды.

Фарабидің философиялық көзқарастарын нақтылы тарихи жағдайда, белгілі бір дәуірмен байланысты қарағанда ғана ерекшеліктері мен сонылығын дұрыс түсінуге болады. Ортағасыр заманында философиялық ойдың дамуы діни-теориялық сипат алды. Демек, Фарабидің философиялық ілімі – негізінен дүниені бір құдай жаратты деген қағиданы басшылыққа алған идеалистік ілім. Фарабидің данышпандығы мен білімпаздығы, әрине, бұл идеализмге өзгеше түр бермей қала алмады. Араб тарихшысы Усейбидің айтқанына қарағанда, Фарабидің философиялық жүйесінде маңызы кейінірек барып біліне, анықтала бастаған, бірден көзге түсе қоймайтын жерлері көп. Фарабидің философиялық жүйесі ортағасырлар философиясындағы барлық мәселелерді қамтиды деп айтсақ артық болмайды. Олар: болмыс жөніндегі ілім, материя және оның дамуы туралы мәселе, адамның тану әрекеті мәселесі, логика мәселелері, ақыл және оның адамның қоғамдық іс-әрекеттеріндегі алатын орны, этика, эстетика мәселелері, табиғат философиясы және ғылымдар әдіснамасы мәселелері. Фарабидің философиялық және логикалық-әдіснамалық көзқарастарын жақсы түсіну үшін оның ғылымдарды жіктеуін (классификациясын) қарастыру қажет. Бұл жіктеу Аристотельдің классификациясына ұқсайды, алайда Фарабиде табиғаттану-математика ғылымдары кең де әр түрде көрініс табады; бұл оның ортағасырлардағы Шығыс философиясының даму бағытын бейнелейтін рационалистік тұрғыдағы талпыныстарының нәтижесі болып табылады.

Әл-Фарабидің философиясын зерттеушілер оның бұл саладағы трактаттарын терең талдай келіп Фарабидің философиялық мұрасындағы үш басты жайтты атап көрсетеді: дүниенің мәңгілігін тану, детерминизм – реттеу принципі, яғни себептілік сыр-сипатын ашу, ғылым-білімнің қайнар көзі; ақыл туралы ілім. Бұл үш принцип Фараби философиясының биік шоқтығы және ерекшеліктері болып саналады. Әрине, ғылымның даму деңгейі, саяси-әлеуметтік жағдайлардың салдарынан бұл мәселелер туралы ой кейде кері шегініс жасауға мәжбүр болады.

Ақыл туралы ілімі Фарабидің философиядағы ірі жетістіктері санатына қосылады. Мұндағы ақыл ұғымы кең, бүкіләлемдік мағынада қарастырылып, оның космологиясына тірек болды. Әрекеттегі, яғни жасампаз ақыл (яғни бірінші қозғаушы Аристотельше айтқанда, ойлаудың ойлауы) – болмыс түзілісіндегі (иерархиясындағы) жоғарғы сатылардың бірі. Ең жоғарғы сатыны түпкі себеп – Алла иемденеді. Алладан кейінгі екінші сатыны – аспан денелері, болмыстың үшінші сатысы әрекеттегі ақыл және оған сай негізгі төрт элементтен (топырақ, су, ауа, от) тұратын ай асты әлемі. Болмыстың төртінші сатысы – адамның жаны. Ең төменгі бесінші сатыны форма мен материя алып жатыр. Бұл сызбада, бір жағынан, әлемнің жаратылысы мен аспан мен жердің алшақтығы жайлы ислам дінінің қағидаларына сәйкес келді және дүниеге эволюциялық даму тұрғысынан қарауға мүмкіндік береді.

Фарабидің көзқарасы бойынша, жасампаз ақыл немесе ғарыштық ақыл ай асты әлеміндегі бүкіл қозғалыстардың себебі ғана емес, ол – жер бетіндегі тіршілікке тән ақыл, бұл дүниенің заңдылығын реттеуші, билеуші. Әрбір тіршілік

иесінің ақылы тек әлемдік, ғарыштық ақылға қатысты дамиды, өркендейді. Ал әлемдік ақыл мәңгілік. Жеке тіршілік иесі өткінші. Осыдан барып жан өлмекші емес деген қағида теріске шығып, діннің сара жолымен философияның талас мәселесі – жан ауысып, көшіп жүреді деген идея мансұқ етіледі. Фараби бұл аса маңызды да, мәңгі мәселе бойынша анық бір пікірді ұстамағаны байқалады. Көп жағдайда ол жан өлмейтіні жайлы тезисті ашық қуаттайды. Бірде ол Аристотельдің идеясын қолдап, дамытып, жанның мәңгілігін бір адам үшін емес, жалпы адамзатқа тән қабілет ретінде қарастырады. Енді бірде қайырымды, парасатты адамдардың жаны өлмейді, ал қайырымсыз, надан да пасық адамдар жаны оның тәнімен бірге өледі деген идеяны қолдайды. Бұл жағдайда ол жақсы адамның артында қалдырған ісінің, ізінің өшпегендігі оның жанының өмір сүргені дегенді меңзейтін сияқты. Бұлай деп айтуымызға Фарабидің «Ұлы Зенонның жоғары ғылым бойынша трактаты туралы» еңбегінде ол дүниедегі өмір туралы жазған мынадай жолдары негіз болады: «Білім, яғни ғылыми мұра қалдырған адам өлгеннен кейін өз қамы үшін ғана hareket еткен адамнан қадірлі, білгіш, көреген болады, өйткені көп мал-мүлік қүйттеу ғылымға кесірін тигізеді.

Сондықтан рухани мұра қалдыру, дүниетану қам-характеріне қарағанда абзал да қадірлі, ол ғылымға кесірін тигізбейді. Ол дүниелік өмірде дәрежеге жетуге кедергі болмайды. Егер, бәлкім, ғылымның басқа адамдары, оның әріптестері бұл мұраны пайдаланса, ол оған өлгенге дейін де, өлгеннен кейін де игілік болып жұғады» (Тарихи-философиялық трактаттар).

Тәрбие мен білім, педагогика мен психология, этика мен әдістеменің теориялық және практикалық мәселелерін қарастыру Фарабидің ғылыми-философиялық мұрасының құрамдас, оның дүниетанымының ажырамас бөлігі болып табылады. Әлемнің негізгі тұтқасы – адам. Егер оның ақыл-ой парасаты ойдағыдай дамып жетілсе, ол дұрыс өсіп-өркендей алады. Қажетті дағдылар мен жақсы мінез-құлық адамды бақытқа кенелтеді. Жаман мінез-құлық – бұл рухани дерт, жақсы мінез-құлық пен ақыл-ой парасаты – адамның басты қадір-қасиеттері қалыпты іс-әрекет үстінде ғана қалыптасады. Адамның өсіп-жетілуіне Фараби дағды мен әдетке елеулі орын береді. бұлар тәлімгердің ғибратты сөзі мен нақты ісі, жәрдеммен қалыптасады. Қандай болсын әдіс, тәсіл (мақтау, бетіне басып ұялту, көзін жеткізу, көндіру, т.б.) тәрбиешіден үлкен имандылықты, ізетті талап етеді, осылай еткенде ғана ол шәкірттерден шыншылдықты, сыпайылықты, әділдікті талап ете алады, сондықтан мұндай қасиеттерге ұстаздың өзі де ие болуға тиіс. Ізгі, әділетті қаланың басшысы мен ұстаз екеуі бірдей дәрежеде тәлімгер. Ұстаз балаларды, ал қала басшысы шаһардың бүкіл тұрғындарын тәрбиелейді. Нағыз тәрбиеші, жалпы жұртқа танымал жетекші өзінің бойына он екі тума табиғи қасиетті, жүре дарыған алты қасиетті менгерген дана адам. Оқыту тіл ұстару, білім беру арқылы үйрету жолымен, ал тәрбиелеу сарамандық жұмыс пен тәжірибе арқылы жүзеге асырылады. Білім адамды қуаныш пен бақытқа кенелтеді, дүниені танып-біле отырып, адам оның әсемдігі мен бітім болмысына қанығады. Ғылым-білімді, әр алуан қолөнер кәсіптерінің дағдыларын игеруге, үлгілі адамгершілік қасиеттерінің қалыптасуына қажырлы еңбек, оқыту, тәжірибе берумен қатар, өзін-өзі тәрбиелеу, күшті ерік-жігер арқылы жетуге болады.

Әл-Фараби психология жөніндегі көптеген еңбектердің («Ақыл-ой туралы», «Жан туралы», «Темперамент туралы», «Түс көру туралы сөз», «Жанның мәні туралы», «Ақыл-ой және ұғым», «Жасөспірімнің ақыл-ойы туралы кітап», «Ересектердің ақыл-ойы туралы кітап» және т.б.) авторы ретінде де танылады. Ол араб тілінде халықтар арасында жан туралы ілімдердің сындарлы жүйесін тұңғыш баяндап, психологиялық терминдерді қалыптастырды. Өкінішке қарай, оның еңбектерінің көбі бізге жеткен жоқ.

Фарабидің философиялық жүйесінде материяға көп көңіл бөлінеді. Ол ай астындағы дүниенің шын мәнінде бар екендігін, оның айдан жоғары орналасқан дүниемен, яғни аспан әлемімен бірлікте болатынын мойындайды. Біздің, яғни айдан төмен жер бетінде орналасқан дүниеде материя мен формадан тұратын заттар, нәрселер – барлығы ақиқат. Олар негізгі, бастапқы материя болып табылатын төрт элементтің сан алуан, әртүрлі қосылыстарынан тұрады, түзіледі. Фарабидің материя мен форманың бөлінбес, ажырамас бірлігі туралы тезісі дұрыс негіздегі қорытынды болды. Таным мәселесін қарастырғанда, зерттегенде Фараби өз заманындағы жаратылыстану ғылым жетістіктеріне сүйенеді және математика, астрономия, медицина, физиология, музыка теориясы және басқа салалар бойынша өзінің жан-жақты білім қорын мол, сарқа пайдаланады. Мұнда ол таным теориясына рационал сипат беретін ақыл туралы ілімді басшылыққа алады. Тану теориясының бірсыпыра мәселелерін ғылыми жолмен дұрыс қойып, түсіндіруде Фараби бірсыпыра психологиялық мәселелерді қамтып, оң шешімін табуға тырысады. Мысалы, түйсіктің табиғаты, олардың сезім мүшелеріне байланысты; жанқуатынын және адам қабілетінің жалпы схемасы, танудың екі негізгі формасы (түйсік арқылы және ойлау арқылы), т.б. Фарабидің таным туралы ілімінің негізгі көздеген нысанына ғылымның рөлін көтеру, философия мен діннің қызметін даралау, бөлу, ең бастысы өзі атсалысқан, қатысқан танудың ғылыми әдістерін (эксперименттік-теориялық әдіс, табиғат туралы білімдерді математикаландыру) жасау және дамыту болып табылады. Әдіснамалық дұрыс бағдарламаны басшылыққа алып, Фараби көптеген нақты ғылымдар (математика, астрономия, акустика, музыка теориясы және т.б.) бойынша және оларды дидактикасын жасау жөнінде айтулы табыстарға жетеді. Алайда Фарабидің таным теориясы тұтас алғанда өміршең, ілгерішіл бола тұра, онда ғылыми қайшылығы бар бірсыпыра даулы қағидалар мен идеялардың да болғанын айтуымыз керек.

Фарабидің ғылыми-философиялық шығармашылық қызметінде логика мәселелері үлкен орын алады. Логика ойлау жүйесі мен пікірлерді мүлтіксіз дәлелдеуді қажет етеді, сондықтан да Фараби оны шындықты табудың және оны негіздеудің бірден-бір әдісі ретінде жоғары бағалайды. Логикалық тұрғыдан ол білімді аксиомалар мен алғышарттар түрінде өрнектелген бастапқы алғашқы және оларды ой қорыту салдары ретінде шығарылып алынған туынды, қорытынды деп екіге ажыратады. Ал логиканың заңдары мен ережелері жаңа білім шығаруға қызмет етеді. Тілде грамматикасыз күн жоқтығы сияқты, дұрыс ойлауда логикасыз аттап басуға болмайды. Фарабидің үйретуінше, адамның адам болуы ақыл, ойлау арқасында болса, онда мәдени, жоғары парасатты ақыл себетін логика

адамзат үшін ең қажетті игілік болып саналатын ғылым, өнер көзі болады. Фарабидің логика жайындағы трактаттарының мәні өте зор. Онда автор категория, семантика, импликация теориясы т.б. мәселелер жөніндегі Аристотельдің бай идеяларын әрі қарай дамыта түседі. Фарабидің философиясы өзінің өміршендігін, дұрыстығын нақтылы ғылыми зерттеулерден тауып, принциптері, қағидалары одан әрі кемелденіп отырды. Оның ғылыми ойлау жөніндегі тапқан әдісі жеке, дербес заттарды, құбылыстарды нақтылы қарастыру, бақылау жасау арқылы дедуктивті-аксиоматикалық теория жасаумен ұштастырылады. «Бақытқа жол сілтеу» трактатында және басқаларда әл-Фараби Аристотельдің әрекеттену мен қайырымды істердегі орта шама туралы пікірін дамытады. Әл-Фараби ұстамдылықты жақсы құлық деп есептейді, ал ұстамды болу үшін шамадан тыс молшылық болса, одан жетіспеушілікке қарай ауытқып, ондай молшылықтан арылуымыз керек және керісінше, жетіспеушілік болса, біз молшылық жағына қарай ауытқуымыз керек, сөйтіп мінез-құлқымызда ұстамдылықты қалыптастырғанша осылай ете беруіміз керек. Жоғарыда айтылғандар әл-Фарабидің адам өміріндегі «жақсылық» пен «жамандық» («Тәңірден») болмай, оларды адамның өзі таңдауға болатын жағдайда белсенді әрекет факторына қандай зор маңыз бергенін көрсетеді.

Фараби өзінің дүниеге көзқарасын әлеуметтану, этика және эстетика мәселелерін қамти отырып жүйелендіре, нақтылай түседі. «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары», «Бақытқа жету туралы» трактаттарында ол адам қоғамының шығуы, өмір сүру формалары, адамның мінез-құлқы, әділетті басшының туралы ой толғайды. Ол, ең әуелі өзі өмір сүріп отырған қоғамның құрылымын талдайды. Адамдар қауымының өмір сүру ортасы ретінде қала халқын алады. Қалаларды жік-жікке бөле келіп, ол кемел де үлгілі құрылым ретінде «Қайырымды қаланы» таңдайды, оған жақын келетін және тұрмыстық байланыстағы құрылым – еңбекшілер тұратын «қажеттілік қаласы» деп қарайды. Фараби әрі қарай «алыс-беріс қаласы» (саудагерлер мен алыпсатарлар мекені), «бақытсыздық пен бұзылғандық қаласын» (ұры-қарылар, арамтамақтар мекені) бөліп ажыратады.

Қайырымды мемлекет (қала) туралы ілімін жасауда Фараби Платонға еліктеп, мемлекетті әрбір мүшелері белгілі қызметті атқаратын адам тәніне ұқсас етіп қарастырады. Осыған сәйкес қайырымды мемлекеттегі феодалдық құрылыс суреттеледі. Фараби ондай қайырымды мемлекеттің тууы, ең алдымен мемлекет басшысына, оның ақыл-парасатына, ғұламалығына, талантына, тәрбиесіне тікелей тәуелді деп қорығынды жасайды (ағартушы-философ басшы идеясы). Кемеңгер ойшылдың бұл пікірін түгелдей теріс деп айтуға болмайды. Фарабидің этникалық көзқарастарында көркемдік, сұлулық жайында былай дейді: «Көркемдік өмір шындығының өзіне тән қасиеті, ол болмыста нақты түрде бар құбылыстардың әлеуметтік өмірдің көкейдегі елесі» (Фараби «Бақыт жолына сілтеу»). Көркемдік адамның денесі мен рухани жан дүниесінің, адамгершілік қасиетінің сұлулығын көрсететін белгі деп санайды. Фараби «Бақыт жолына сілтеу» атты трактатында бақытқа жетуге бастайтын жолға айрықша назар аударады. Оған жету үшін адам



өзін-өзі жетілдіріп отыруға тиіс екен, адам тек ақиқатты, айналадағы дүниені танып-білу арқылы жетіледі деп түйін жасайды.

Әл-Фарабидің педагогикалық жүйесіндегі темірқазық болып саналатын философиялық-этникалық категория – әрбір адамды бақытқа жеткізу мұраты. Ислам философиясының негізгі шегі – дін. Ислам діні халифалық мемлекеттің ресми дініне айналғаннан кейін бірнеше жікке бөлінеді. Оның бірі – Құран мен пайғамбар сөздеріндегі діни түсініктердің ішкі мәніне бармай, амал-әрекетті жасау. Екіншісі – аят пен Құран, хадис сөздерінің көмегімен әлемді түсінуге тырысқан ағымдар және т.б.

Ғылым тарихында бұрын кездеспеген тағы бір сонылық – Фараби өзінің космология көзқарастарын баяндауда Құранға және Құран төңірегіндегі, соған байланысты ғылыми философиялық материалдарға табан тірейді. Құран ислам дінінің басты уағыз-өсиеттері жинақталған аса зәулім рухани, мәдени ескерткіш болып есептеледі. Кейінгі ғасырларда Құран мәтініне философиялық, тарихи және діни түсініктемелер жазу дәстүрі қалыптасқан. Оларды тәпсір деп атайды. Осындай тәпсірді бірінші жазған автор Абдуллах ибн Аббас еді. Фараби жоғарыдағы трактатын жазуда осы ибн Аббасқа сүйеніп жазып отырады. Бұл айтқанымыздан, Фарабидің Құранда айтылған діни-теологиялық, ғылыми-философиялық мәселелерді жаңа тұрғыдан тану, болмыстың түп-төркінін, қазіргі жағдайын білу тұрғысынан қараушы үлкен мектептің (мазхабтың) көш-басында тұрғаны көрінеді. Ол Мұхаммед (с.а.у.) ілімінің ғылыми-жаратылыстану мәнін ашып көрсетуді көздеген ізгі ғұлама.

Діни көзқарастар жүйесі мен іс-әрекеттер тізбегі – Алланың адамзат баласына салып берген қасиетті жолы. Діннің арқасында көкірегі ояу адамдардың баршасы да көздеген мақсаттарына жетуге мүмкіндік алады. Баршасы деп отырғанымыз – тайпалар мен қалалар, ал кей жағдайларда ол белгілі бір жарықты немесе сан алуан жарықтарды қамтуы да ғажап емес.

Ал рақымшыл билеушінің халықты басқаруы (Бірінші) Алла тағаланың нұрлы шапағатының әсерінен туындаған ақиқатпен, жаңалықтармен тікелей байланысты болып келеді. Ізгілікке негізделген діннің қызметі мен көз қарастары діни жаңалықтардың мән-мағынасымен айқындалады. Мұндай үрдістер орын алған екі тәсілдің біреуі немесе олардың екеуі арқылы да жүзеге асырыла береді.

Олардың ең алғашқысы – құдіреті мол Алланың жіберген қағидалары. Ал екінші жағдайда ел билеушінің басқарушылық қызметі мен іс-әрекеті Жаратқан иемнің құдіреті арқылы келіп жеткен күштердің көмегімен айқындалады. Сөйтіп, Алланың көрсетіп берген қасиетті ізі ел билеушінің ізгілік пен рақымшылдыққа негізделген көзқарастар мен қызметпен айналысуына даңғыл жол ашып береді. Мұндай амалдар негізінен бірінші тәсілмен, ал кейде екінші тәсіл арқылы да ойдағыдай жүзеге аса береді. Теориялық ғылым Алланың ықыласы ауған пенденің бойында күш-қуаттың қалай туындайтынын жан-жақты түсіндіруге тырысады. Ізгілікті діннің көзқарастары: теориялық көзқарастар және ерік-жігер көзқарастары болып екіге бөлінеді. Теориялық көзқарастар рухани адамдардың Аллаға деген қатынастарын, олардың рухани адамгершілік қасиеттерін және әр адамның жағымды-жағымсыз қылықтарын, іс-әрекеттерін сипаттайды. Сонымен

қатар, теориялық көзқарастар дүниедегі ең алғашқы діндердің пайда болуы мен жоғалуын, олардың жаңа діндердің пайда болуына негіз болғандығын немесе сонғылары алғашқы діндерден қалайша бөлініп шыққанын, одан қалды олардың аралық қатынастарын, өзіндік құрылымын және өзара байланыстарының заңдылықтарын жан-жақты түсіндіреді. Бізге діндерде болып жатқан өзгерістердің барлығы да әділеттілікке негізделгендіктен, мұндай табиғи өзгерістерде әділетсіздікке жол берілмейді. Теориялық көзқарастарда дүниедегі әрбір зат атаулының құдіретті Алла мен рухани адамдарға деген қатынастарына дейін қарастырады. Одан кейін адамның пәни дүниеге келіп жаратылуы және оның жан мен ақыл-ойға ие болуы, Алла тағаланың шапағаты мен рухани адамдар арқылы берілген адам бостандығы, адамгершілік қасиеттерімен қатар, оның жарық дүниеде алатын орны сипатталады.

Теориялық пікірлер мен көзқарастар пайғамбарлық пен оның мән-мағынасын, ғылыми жаналықтардың шығуы мен оның түрлі құбылыстарын суреттейді. Олар ажал мен о дүниелік әулиелерге, өнегелі және ізгі ниетті адамдарға ғана тән шат-шадыман бақытты өмір мен ұждансыз, арам, ар-ұяттан безген адамдар ұшырайтын азапты өмірге де сипаттама береді.

Ал ерік-жігерлік пікірлер мен көзқарастар дәл осындай билеушілер қоршауындағы халықтардың хал-жағдайынан хабардар етеді. Ерік-жігер көзқарастары білімсіз адамдарға өз өктемдігін көрсетіп отырған, ар-ұяттан безінген ел билеушілер мен басшыларға және өткен замандарда өмір сүріп, тағдыр талқысының салдарынан адасқан кейбір көсемдерге де сипаттама береді. Оларды тіршілікте жіберілген қателіктер мен жамандықтарға байланысты тиісті жаза белгілеуде, әрбір адамның ізгілікке толы жан дүниесінің жақсылық пен жамандыққа икемділік танытуын да ескереді.

Дін қарастыратын сан алуан заттардың қасиеттері міндетті түрде қала тұрғындарының, ел басшылары мен қызметшілерінің, олардың Алла белгілеп берген қоғамдағы орны мен қалыптасқан қарым-қатынастарына да, өз арасындағы келіспеушілік пиғылдарына да тән болуы керек. Сондықтан да әрбір пенде Алла тағала белгілеген қасиетті жолдан таймай, оның адамгершілікке бағытталған қағидаларын басты назарда ұстауы қажет. Сонда ғана осы айтылған қағидалардың бәрі де діннің құндылық қасиеттерін қалыптастыра алады. Алланың құдіреті мен ұлылығын дәріптейтін іс-әрекеттер мен оң пікірлер басты орынға шығады. Одан кейінгі орынды өткен замандарда өмір сүрсе де, өздерінің шексіз рақымшылығымен, адамгершілік қасиеттерімен танылған пайғамбарлар, ізгі ниетті ел басшылары мен әділетті көсемдер иеленеді. Ең соңында, бұл әрекеттердің әділдігін анықтау қажеттігі келіп туындайды. Осы айтылған қағидалар, айтып келгенде, рақымшыл, ізгілікті діннің мән-мағынасын құрайды. Құдай және дін мәселесіндегі әл-Фараби теориялары әлі күнге дейін толық зерттелмеген. Анықтығы сол, ол Алланы мойындағаны, әлемнің негізі Алланың құдіретімен жаратылғанын құптаған. Фарабидің ғылыми-философиялық көзқарастары мен бағыт-бағдарлары өте күрделі саяси-әлеуметтік және экономикалық жағдайларда қалыптасты. Ұзаққа созылған жаулаушылық саясатының нәтижесінде құрылған жаңа мемлекет – Араб халифаты тек қана жерлерді, елдерді, территорияларды

қосып қоймай, мемлекеттік дін дәрежесіне көтерілген ислам идеологиясы біріктірген әртүрлі мәдениеттерді қосып, жана қоспа мәдениет туғызды. IX – X ғасырлардағы саяси, философиялық ойдың дамуы – таптық және діни ағым, қайшылықтардың көрінісі болған әртүрлі ағымдар мен кешендердің осы шиеленіскен идеологиялық тайталасы күрес жағдайында жүрді. Бұл ең әуелі кертартпа және ілгерішіл күштер, Араб халифаты мүддесін көздеген ресми мұсылман дінбасылары мен бағынышты, тәуелді халықтардың егемендігі мен еркіндігінің жоғын жоқтаушылар арасындағы күрес болды, мұндай жағдай да философияда айқын болып қалды. Араб философиясында Фарабиге дейін бірнеше ағымдар мен кезеңдер болды. Діни философияны VIII ғ. бас кезінде пайда болған мутакаллимдер қуаттады. Олар құдайдың мәнісі, дүниенің түпкі сыры жөнінде Құран қағидаларын бұлжытпай басшылыққа алды, табиғи заңдылық және табиғаттағы себептілік принциптеріне қарсы шықты. Мутакаллимдер болмыстағы барлық құбылыстар, оқиғалар тек бір құдайдың еркімен болады, құдайдың құдіретінсіз «адамның жалғыз шашы түспейді» дегенді уағыздады, дәлелдеп бақты. Алайда Араб халифатында, мемлекетінде ғылымның өркендеуі басқаша көзқарастардың, сенімдердің бой көтеруіне әкеліп соқты. Олар сайып келгенде, мұсылманды қатып қалған қағидаларға (догматтарға) қарсы бағыттап, рационалистік, материалистік көзқарастардың туындауына жағдай туғызды. Мұндай ғылыми рационалистік бағытты жақтаушылар муаттазилиттер, яғни дәстүрлі діннен «бөлініп кетушілер» еді. Олар адамзат ақыл-ойы шындыққа жетуде құдайдың алдын ала сызып-пішіп қойған жолы емес, одан басқа ақыл, парасат жолын басшылыққа алу деп есептеді. Мұндай күрестің, сол заманда философия мен ғылымды дамытуда үлкен маңызы болды. Екінші жағынан, муаттазилиттер Аристотельдің құдай туралы идеясына қарсы шығып, дүниенің мәңгілігін, ондағы орын алатын заңдылықтарды біртіндеп жоққа шығарды. Муаттазилит имамы, жетекшісі атақты Әл-Ашари болды. Ислам философиясындағы жетекші бағыт перипатетизм, яғни аристотелизм болды. Бұлар да бірсыпыра өзекті мәселелер тұрғысында Құран қағидаларына қайшы келді. Бірақ оларда бұл қайшылықтардың, кереғарлықтардың тігісін жатқызып, бітістіру үшін Алланың айтқаны да, философия мен ғылым тұжырымдары да шындыққа сай келеді. Біріншісі баршаға бағытталған, екіншісі тандаулы адамдарға, даналарға арналған арнайы шектеулі шындық, міне, осындай екі шындық ілімі, теориясы жасалады. Бұл теориялар орта ғасырлар заманында прогрессивті қызмет атқарды. Араб аристотелизмінің негізін салушылар қатарына әл-Кинди, Фараби, Ибн Сина және т.б. жатады. Алайда философия тарихшыларының басым көпшілігінің ұйғаруынша, Исламдық шығыстағы ілгерішіл қоғамдық саяси ой-пікірдің нағыз көшбастаушысы Фараби болды.

Фараби өз еңбектерінде құдай бар деп мойындайды. Алайда ол Аристотельдің ізімен құдай дүниені бар етуші, қозғалысқа келтіруші тек бірінші себеп – «алғашқы түрткі» ғана, одан кейін табиғат (материя) өз бетімен, өз заңдылығымен құдайға тәуелсіз даму жолына түскен деген идеяны қуаттайды. Бұл, әрине, мутакаллимдердің «жақсылық та құдайдан, жамандық та құдайдан» деген қағидасына мүлдем қайшы.

Фараби ақиқат біреу-ақ, бірақ оған әр жақтан, әртүрлі деңгейден қарауға болады, сондықтан ол туралы түрліше балама қорытындылар жасау мүмкін деп санайды.

Әл-Фараби ілімі шығыс ойшылдарына, аристотельдік және жаңа платоншылдық көзқарастарға сүйенеді, оларға жаңа сипат береді. Ол өзінің «Философияны үйрену үшін қажетті шаралар жайлы трактат» еңбегінде Аристотельдің философиясын менгеруге қажетті болатын тоғыз шарт жайлы өз пікірлерін ортаға салып, бұл туралы былай деді:

**Бірінші шарт** – философиялық ағымдарды тану (аты-жөнін білу) жеті нәрседен тұрады;

- 1) философиялық бағытқа (ағымға) бас болған ұстаздың аты-жөні;
- 2) оның шыққан қаласы;
- 3) философияға мекен (медресе) болған орынның аты;
- 4) философиялық ағымды тудырған басты себеп;
- 5) философиялық талдауға түскен мәселелер;
- 6) философияның алға қойған мақсаты туралы;
- 7) философияның практикалық мәні, нәтижесі.

Оның пікірінше, тұңғыш рет философиялық бағыттың алғаш негізін салушы – грек философы Пифагор, яғни пифагоршылар мектебі. Бұл жерде Грекиядағы негізгі ғылыми философиялық мектептерге шолу жасап, өз пікірлерін ортаға салды.

**Екінші шарт** – өткендегі, ірі философтардың еңбектеріндегі негізгі ойларын, мақсаттарын тану. Мұнда Фараби ежелгі гректерден қалған логикалық шығармалардың, яғни формальдық дәлел (логика), силлогизм, аналитикалық мазмұн мен оқу ретін қысқаша айтып өтеді.

**Үшінші шарт** – философ болу үшін қажетті ғылымдарды тани білу.

**Төртінші шарт** – философия ғылымын үйретудегі мақсатты түсіну.

Философия ғылымын үйренуде оның күттіретін мақсатын тану. Ол мақсат – жаратқан иені тану. Ол өзі – ауыспайтын жалғыз зат. Бүкіл дүниені, барлық нәрселерді барлыққа болмысты шығарған жаратушы. Жомарттылығымен, хикметімен, әділеттілігімен осы әлемге тәртіп беруші Алла тағаланы тану. Барлық философ ғалымдардың істеген еңбектері – өздерінің шамасынша сол жаратқанға ұқсап бағу. Әрине, бұл жерде біз әл-Фарабидің өз заманының перзенті болғандығын дұрыс түсінуіміз қажет, өйткені заман талабын аттап өте алмау, қай кезде болсын тарихи, табиғи нәрсе.

**Бесінші шарт** – философия ғылымына кірісудің төте жолын тану. Бұл жерде Фараби білім, ғылымға жетудің ең бір дұрыс жолы аянбай еңбек ету дейді. Сонымен қатар философияны тек жаратылыстану ғылымдары арқылы ғана танып-білуге болады деген пікірлер айтады.

**Алтыншы шарт** – Аристотель еңбектеріндегі қолданылған ғылыми ұғымдарды талдай білу.

**Жетінші шарт** – Аристотельдің өзінің еңбектерін оқыған адамнан терен жұмбақ сырларды шешуді талап етуінің себебін білу, Аристотель еңбектерінде жұмбақ түрінде айтылған түсініктердің сырын ашу. Оның кейбір ғылыми

түсініктерді терең жұмбақ түрінде келтіруінің үш түрлі себебі бар. Бірінші, оқушының табиғи қабілетін сынап, үйретуге тұратынын немесе тұрмайтынын айыру. Екінші, философия ғылымын көрінген адамның бәріне бірдей рәсуе қылмай, оны алып жүретіндерге ғана пайдаландыру. Үшінші, ғылым іздеу жолында адам бейнеттеніп, ой-пікірін шынықтыру керек. Осы үш себептен Аристотель еңбектерінде жұмбақ (аллегория) қолданылады.

**Сезінімі шарт** – философ адамның міндеті мен тіршілік ережесін және қалпын түсіну.

**Тоғызыншы шарт** – Аристотель ілімін үйрену үшін нендей нәрселер қажет екенін білу. Фараби бұл жерде Аристотельдің логика ғылымын, шығармаларын оқу тәртібін келтіріп, оны жоғары бағалайды. Бұл орайда түйіндеп айта келгенде, Фараби философияны үйрену үшін ежелгі грек ойшылдарынан бастап, өзіне дейінгі ғалымдардың ой-пікірлерін сарапқа салады да, сонында өз ойларын айтады. Әл-Фарабидің пікірінше, ғылым мен философия адамы болу үшін қойылатын ең бірінші талап – ол адамның жан тазалығы, бүкіл адамға, өз халқына деген таза махаббаты, ғылым мен білімге деген қалтқысыз құштарлығы мен берілгендігі. Бұл шарт орындалмаған күнде адам философияны үйрене алмайды, үйрете де алмайды деп көрсетеді Фараби. Аристотельдің «Никомахтың этикасында» (1-кітап, §1) келтірілген схемасын негізге ала отырып, әл-Фараби философияны теориялық және практикалық деп екіге бөлді. Теориялық философия өзгермейтін, өткінші емес заттарды, ал практикалық философия өзгертуге немесе жасауға болатын заттарды зерттейді. Философия, әл-Фарабидің білуінше, адамда ғана болатын «ең ерекше» игілік – ақыл, парасат арқылы меңгеріледі. Ақыл, парасаттың қызметі қалай болса, солай беталды жүргізілмеуге тиіс, онда мақсаттылық сипат алады. Оның негізін логика өнері қарастыратын ойлаудың дұрыс әдістері құрайды. Әл-Фарабидің айтып көрсетуінше, адам өзінің бақытқа жету жолын логикадан бастағаны жөн.

Бір сөзбен айтқанда, Фараби адамдардың көздеген мақсатына жетуі, оның өзіне ғана байланысты екенін айтады. Адам рухани жағынан үнемі өзін-өзі жетілдіріп отыруға тиіс, адам тек ақиқатты, айналадағы дүниені танып-білу арқылы жетіледі деп түйін жасайды.

Әл-Фарабидің азаматтық, саяси, адам, қоғам жөніндегі ойлары «Фусул әл-мадани» (Мемлекеттік қайраткерлердің нақыл сөздері) трактатында қаралады. Бұл трактаттардың тақырыптары әртүрлі болса да, негізінен, бір мақсатқа – адам мен қоғамның арақатынасы, оның жетілуіне арналған. Еңбектердің өзіне тән бір ерекшелік сипаты – тәндік және рухани құбылыстардың салыстырылып отыратындығы.

Фараби «Азаматтық саясатта» қоғамды талдауды қаладан, ал «Нақыл сөздерде» ең кішкене ұядан, отбасынан бастайды. Аристотель сияқты ол да үйді бірнеше бөлікке – ер мен әйел, қожайыны мен қызметшісі, ата-анасы мен баласы, мүлкі мен иесі деп бөледі. Үйдің өзіне тән мақсаты болады, бірақ қаланың бір бөлшегі болғандықтан, ол қала белгілейтін ортақ мақсатқа қызмет етуге арналады. Сөйтіп бұл арада адамның өз баласының мүдделерін қоғам мүдделеріне бағындыруы туралы пікір айтады. Бұл жерде Фарабидің қала дегенін мемлекет

деп түсіне отырып, оның ойларынан үлкен азаматтық гуманизмнің биік көріністерін табамыз.

Әл-Фараби адам міндетті түрде адал ниетті болу керек деп есептейді. Өйткені жақсы істер істеп, мұның төлеуін күтсе, адам бұл істерін жамандыққа айналдырады. Жетік философ теориялық ғылымдарды да білуге, бұл ғылымдарды басқа ғылымдарда да қолдана білуге тиіс. Платон мен Аристотель нағыз философияға әкімнің міндеттері жүктелуге тиіс деп санады, бірақ Платонның пікірінше, философ өзгермейтін ақиқатты мензеп, мемлекетті басқару, жоғары мақсатқа жетуге бөгет жасайтын ауыртпалық деп есептейді, ал әл-Фараби, керісінше, тіршілік істерден бойын аулақ салмайды, қайта адамдардың ақиқатқа жету жолына түсінуіне көмектесуге тырысады. Бұл арада әл-Фараби дін мен философияны салыстырады. Оның пікірінше, дін философияға ұқсас: екеуі де жоғары принциптерге, бір заттардың бастамаларына түсінік береді. Бірақ философия дәлелдеуді, дін сенуді керек етеді. Заң шығарушы өте жақсы пайымдаудың арқасында адамның мүдделеріне сай келуге тиіс заңдылықтарды дұрыс жүзеге асыра алады.

Әл-Фараби өз заманындағы ғылымның барлық салаларынан, әсіресе математика, астрономия, физика, жаратылыстану ғылымдарынан көп мұралар қалдырды. «Ғылымдар тізбегі» деген еңбегінде сол кездегі ғылымды үлкен бес салаға бөледі: 1) тіл білімі және оның тараулары; 2) логика және оның тараулары; 3) математика және оның тараулары; 4) физика, метафизика және олардың тараулары; 5) азаматтық ғылым және олардың тараулары, заң ғылымы және дін ғылымы. Ғалым бұл ғылымдардың бәрінің пәнін анықтап, қысқаша мазмұнына тоқталды.

Фарабидің этикалық ойларынан терең гуманизмнің лебі еседі. Фараби жасаған қорытындының басты ой түйіні – білім, мейірбандық, сұлулық, үшеуінің бірлігінде Фарабидің гуманистік идеялары әлемге кең тараған. Ол ақыл-ой мен білімнің биік мәнін дәріптеді. Әл-Фарабидің «Ғылымдар энциклопедиясы» трактаттарының ғылым тарихында алатын орны ерекше. Бұл трактат бес тараудан тұрады:

1. Тіл білімі. 2. Логика. 3. Математика, оптика, геометрия, астрономия, статика, музыка. 4. Физика және метафизика. 5. Азаматтық ғылым және оның тараулары, заң ғылымы және ғалам.

Астрономия, музыка, геометрия, архитектура, т.б. ғылымдар дүниеге келді. Мұның бәрі адамды азаматтыққа тәрбиелейтін, үлкен ойға апаратын, ой-өрісін кеңейтетін педагогикалық, математикалық, логикалық ғылымдар тарауы деп қорытады. Әл-Фараби қағидасы бойынша көзге көрікті зат, құлаққа да жағымды дыбыс береді. Табиғат дүниесіндегі көріктің ғажабы – аспан, жердегі заттың дыбыс көркі – музыка. Музыка мақамы ғаламның ғажайып үндестік гармониясын түсіндіреді. Осындай дәрежеге көтерілген адамдар ғана философиямен айналысуы керек дейді ұлы бабамыз.

Ғұламаның ғылыми-философиялық еңбектерін байыптап қайта қарау барысында оның педагогика тарихындағы ұлы тұлғалардың бірі болғандығын көреміз. Ол – шығыс елдерінде тұңғыш сындарлы педагогикалық жүйе жасаған

ағартушы оқымысты. Оның пікірінше, жас ұрпақтың сана-сезімін қалыптастыру үшін үш нәрсенің ерекшелігін жүйелеп, дәйектеп алу шарт:

- 1) баланың ішкі ынта-ықыласы, құмарлығы;
- 2) ұстаздың шеберлігі, ар тазалығы;
- 3) сабақ процесінің алатын орны.

Ғалым дене тәрбиесі мен адамгершілік тәрбиесінің ұқсастығына, оның бір-біріне тигізетін әсеріне ерекше мән берді. Әл-Фараби өзінің «Риторика», «Поэзия өнері туралы», «Бақытқа жол сілтеу» атты трактаттарында этикалық, эстетикалық мәселелерге көңіл бөліп, көркемдік, сұлулық, бақыт, мейірбандық туралы білім категорияларының бетін ашып, солардың негізін дәлелдеп берді. Этиканы ол, ең алдымен, жақсылық пен жамандықты ажыратуға мүмкіндік беретін ғылым деп қарады. Сондықтан оның этика жөніндегі тұжырымдамаларында жақсылық, мейірбандық категориясы басты орын алады. Ол адам баласын жаратылыстың, бүкіл жан иесі атаулының биік шоқтығы, сондықтан да оны құрметтеу, қастерлеу керек деп түсінді. Фараби жасаған қорытындының басты түйіні – білім, мейірбандық, сұлулық үшеуінің бірлігінде. Фарабидің гуманистік идеялары әлемге кең тарады. Ол ақыл-ой мен білімнің биік мәнін дәріптеді. Фараби көркемдік, сұлулық хақында былай деді: ол өмір шындығының өзіне тән қасиетті, болмыстың, нақты құбылыстардың, әлеуметтік өмірдің көкейдегі елесі. Көркемдік тән мен жан қасиеттерінің сұлулығын көрсететін белгі деп санайды. Әл-Фараби әмбебап музыкант та болған. Саз аспаптарында ойнап, ән салған, өз жанынан ән, күй шығарған. «Музыканың ұлы кітабы» – ғұламаның әрі музыка жайында, әрі физика – математика жайында жазған тарихи үлкен туындысы. Мұнда музыка, акустика мәселелері барынша кең қамтылып, дыбыстың табиғаты, тегі, таралуы, т.б. жайында көптеген дұрыс, соны пікірлер айтылған. Музыканың тәжірибелік және теориялық (математикалық) негіздерін жасап, физика-математика заңдылықтардың белгілі музыка аспаптарында қалай жүзеге асу жолдарын көрсетеді. Әл-Фараби ғылыми танымның жалпы (әмбебап) теориялық үш шартын анықтап, соның негізінде музыка теориясын жанадан қалыптастырды. Ол шарттар: **біріншіден**, ғылымның барлық түпкі негіздерін – принциптерін білу; **екіншіден**, принциптердің осы ғылымға жататын қажетті қорытындыларды, нәтижелерді шығара білу; **үшіншіден**, осы ғылым жайлы бұрын соңды айтылмаған ой -пікірлерді талдай білу, дұрысын терісінен ажыратып, қателерін түзете білу. Музыканың математикалық теориясын жасау жолында әл-Фараби математиканың көптеген түбегейлі мәселелерін қамтиды. Олар: қатынастар теориясы, комбинаторикалық талдау мәселелері, функциональдық тәуелділіктер және оны кескіндеу, аксиоматика идеясы және т.б. Фараби Аристотельдің мұраларын, пікірлерін күмәншілдіктен тазалап, аршып өз қалпында түсіндіруге тырысты. Әбу Насырдың көзқарастарында неоплатонизмнің, исламдағы суфизмнің біраз әсері байқалғанымен, ол бұл міндетті тамаша атқарып шықты. Фарабидің шығыс және батыс арасында, тарих және болашақ үшін де жасаған ғылыми еңбектерінің бірі осы. Сондықтан да шығыс философтары «Ал муаллим ас-сани» – екінші ұстаз деп атаған. «Бірінші ұстаз» – «ал муаллим ал аууал» деп олар Аристотельді атаған. Фараби Аристотельдің еңбектерін барлық қырынан

зерттей отырып, өзі де жаратылыстану ғылымдарымен көп айналысқан. Ол ғылым күшін барынша насихаттап, адам ақыл-ойының дүниетанудағы құдіретін дәріптейді. Кертартпа мұсылман діншілдері ғылымды, дүниетануды тұншықтыруға күш салып баққан түнек заманда білім мен өнерді паш етудің өзі Фарабидің ғылым мен мәдениет тарихындағы кесек үлестерінің бірі. Ол ғылымның философиялық, логикалық іргетасын дұрыстап, қайта қалап шықты, ғылымды, оқу және оқыту ретін белгіледі, әрқайсысының пәнін анықтап, мазмұнын ажыратып беруге тырысты. Ол музыка жайлы күрделі зерттеулер жүргізді, математикада үлкен жаңалықтар ашты, астрономия жайлы ірі еңбектер қалдырды, физика ғылымын жана идеялармен байытты, медицина, химия, минералогия тәрізді жаратылыстану ғылымының маңызды салалары бойынша күрделі еңбектер жазды, ертедегі дүние оқымыстыларының пікірлеріндегі озық және тозық қағидаларын талқылады. Фарабидің метафизика, тіл ғылымы, логика, психология, география, этика, т.б. ғылымдар жайлы жазғандары өз алдына бір төбе. Фарабидің өз тарапынан зерттеп қалдырған еңбектері: «Ғылымдардың шығуы», «Ғылымдар энциклопедиясы немесе тізбегі», «Ізгі қала тұрғындарының көзқарастары туралы кітап», «Мәселелердің түпкі мазмұны», «Жұлдыз бойынша болжалдардың дұрысы мен терісі туралы», «Вакуум туралы» трактат, «Музыканың ұлы кітабы», «Эвклидтің бірінші және бесінші кітаптарына түсініктеме», «Философияны оқып-үйрену үшін алдын ала не білу қажеттілігі жайлы», Порфирийдің «Философияға кіріспе» атты кітабына түсініктеме, «Химия өнерінің қажеттілігі жайлы», «Птоломейдің «Алмагестіне» түсініктеме және қосымша кітап», «Платон мен Аристотельдің көзқарастарының ортақтығы жайлы», «Философиялық сұрақтар мен оған жауаптар», «Бақытқа жету туралы», «Адам ағзалары жөнінде Аристотельге қарсы шығушы Галенді бекерге шығару трактаты», «Ақылдың мәні туралы», «Түсініктемелер», «Философияның дінге қатысы», «Әріптер туралы кітап», «Логикаға кіріспе трактат», «Геометриялық трактат» және т.б. Өзінің барлық саналы ғұмырын ислам діні мен ғылымды бір-бірінен айырмай, егіз өргізуге арнаған ұлы бабамыз Хижра жыл санауының 339 ж. ережеп (ражаб) айында, Шам шаһарында (Дамасқ) қайтыс болғанда, оны сол елдің әміршісі Сайф ал-Даула өз қолымен жерлеген. Ұлы ғылымның мүрдесі Сириядағы Баб әс-Сағир зиратында жатыр. Ғалым мұраларының бізге жетуін төрт кезеңге бөлуге болады:

1. Орта ғасырлардағы араб, парсы және басқа тілдерде жазған ғұламалар арқылы (Ән-Надим, Әл-Бейһаки, Ибн Саид әл-Кифти, Хаджи Халифа, Венике, Камерариус, т.б.);

2. Жаңа дәуір кезеңдеріндегі Батыс Еуропа және Америка ғалымдары арқылы (Леонардо да Винчи, Спиноза, И. Г.Л.Козегартен, Г. Зутер, Ф. Диетереций, К. Брокельман, Дж. Сартон, М. Штейншейдер, Д.С. Марголиус, т.б.);

3. XX ғасыр, әсіресе, Кенес Одағы шығыстанушы ғалымдары арқылы (В. Баргольд, Е.Э. Бертельс, Б. Ғафуров, С.Н. Григорьян, В.П. Зубов, А. Сагадеев, Ю. Завадовский, түріктер А.Сайылы, Х. Үлкен және т.б.);



4. Қазақстан мен Орта Азия оқымыстылары арқылы (Ә. Марғұлан, А. Машанов, О. Жәутіков, А. Қасымжанов, А. Көбесов, М. Бурабаев, Ә. Дербісәлиев, Қ. Жарықбаев, М. Хайруллаев, т.б.).

Әл-Фараби мұраларының Қазақстанда түбегейлі зерттелуі ХХ ғасырдың 60-жылдарында қолға алынды. Оған алғаш бастамашы болған қазақ ғалымдары А. Машанов, А. Қасымжанов, А. Көбесов және т.б. еді. Бұл күндері ҚР БҒМ-ҒА ның жанындағы Философия және саясаттану институтында шығыс философиясы және фарабитану бөлімі жұмыс істейді. Мұнда қазірге дейін ғұламаның қазақ және орыс тілдерінде аударылып, ғылыми түсініктемелері мен алғы сөздері жазылып, жиырмадан астам трактаттары жарыққа шығарылды. Бұл бөлім әл-Фарабидің диалектикасы, гнесологиясы мен әлеуметтік философиясы мәселелері бойынша зерттеулер циклін жүргізіп келеді. ҚазҰУ-да әл-Фараби орталығы құрылған. Мұнда да әл-Фараби мұрасын аудару, зерттеу, насихаттау жұмыстары маркстік көзқарастардан арылған жана, тың бағыттар бойынша ғылыми зерттеу жұмыстары жүргізілуде.

#### Әдебиет:

1. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1970. – 429 с.
2. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1973. – 400 с.
3. Аль-Фараби. Логические трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1975. – 671 с.
4. Аль-Фараби. Математические трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1972. – 323 с.
5. Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1987. – 496 с.
6. Аль-Фараби. Трактаты о музыке и поэзии / Пер с арабского. – А.: Ғылым, 1993. – 456 с.
7. Аль-Фараби. О разуме и науке. – Алма-Ата: Наука, 1987. – 114 с.
8. Аль-Фараби. Историко-философские трактаты / Пер. с арабского. – Алма-Ата: Наука, 1987. – 624 с.
9. Аль-Фараби. Книга о классификации наук // Музыкальная эстетика стран Востока / Общая ред. и вступ. статья В.П. Шестакова – М.: Музыка, 1967. – 414 с.
10. Әбу Насыр әл-Фараби. Музыка туралы үлкен кітап / Ауд. Ж. Сандыбаев. – А., Колор, 2008. – 751 б.
11. Жәнібеков Е. Әл-Фарабидің физикалық көзқарасы. – Алматы: Рауан, 1993. – 112 б.
12. Бурабаев М.С. Об отношении к предшествующей философии в учении аль-Фараби. // Аль-Фараби. Историко-философские трактаты / Пер. с арабского. – Алма-Ата: Наука, 1987. – 114 с.
13. Қасымжанов А.Х. Абу Наср аль-Фараби (Мыслители прошлого). – М.: Мысль, 1982. – 198 с.
14. Бурабаев М.С. Аль-Фараби в истории науки // Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1987. – 496 с.
15. Машанов А. Әл-Фараби. Тарихи-деректі кітап. 870-1970. – Алма-Ата: Жазушы, 1970. – 245 б.
16. Кирабаев Н.С. Социальная философия мусульманского Востока (Эпоха средневековья). Монография. – М.: УДН, 1984. – 233 с.
17. Көбесов А. Әл-Фарабидің ашылмаған әлемі. – Алматы: Санат, 2002. – 176 б.
18. Абу Наср аль-Фараби. Книга букв / Перевод, примечания и вводная статья К.Х. Таджиковой. – Алматы: Қазақ университеті, 2005. – 220 с.
19. Қазақ даласының ойшылдары ІХ-ХІІ ғғ. Қорқыт, әл-Фараби, Ж. Баласағұн, М. Қашқары, А. Яссауи. – Алматы: Ғылым, 1995. – 160 б.
20. Сатыбекова С.К. Гуманизм аль-Фараби. – Алма-Ата: Наука, 1975. – 143 с.

21. Қазақ халқының философиялық мұрасы. 20 т. – Астана: Аударма, 2005. – 2 т. Әл-Фараби философиясы. – 480 с.

22. Нысанбаев Ә., Құрманғалиева Ғ. Философ. Ғалым. Энциклопедист // Қазақ халқының философиялық мұрасы: 20 т. – Астана: Аударма, 2005. – 3 т. Әл-Фараби философиясы. – 5-39 бб.

23. Дербісалиев Ә. Әл-Фарабидің эстетикасы (Оқу құралы). – Алма-Ата: ҚазҒУ им. Кирова, 1980. – 67 б.

24. Көбесов А. Әбу Насыр әл-Фараби. – Алматы: Қазақ университеті, 2004. – 176 б.

#### 1.4 Әл-Фарабидің әлеуметтік философиясы

Әл-Фарабидің әлеуметтік философиясы – Жаратушы мен оның артықша жаратқан пендесі инсан арасындағы үйлесімдікті іздеуге, Адам ата мен Хауа ананың ұрпақтары бақытты ғұмыр кешетін кәміл қоғам мен азаматтың құрылымды негіздеуге бағытталған. Ғұлама ғарышқа тән ғажап үйлестіктің жердегі тіршілікте де болу керектігін пайымдап, қоғамның даму заңдылықтарын болмыстың мәңгілік заңдарымен ұштастыруға ұмтылады. Адам қауымында бейбітшілік пен тыныштық мамыражай өмір, кемел қоғам қалыптастыру үшін тіршіліктің бастауы – әлемдегі заттардың тәртібін тану қажет. Әлемдегі үйлестіктің сырын білмей, кәміл қоғам құру мүмкін емес. Әл-Фарабидің идеалды қоғам концепциясы осындай сенімге арқа сүйейді.

«Жаралыс басы, себебі, түпнегізі Бірінші (Тұлға). Бірінші (Тұлға) жөнінде – бұл құдіретті Алла деп сену керек. Бірінші (Тұлға) – бұл абсолютті кемел, маңызды, мәңгілік болмыс. Оның пайда болуының себебі жоқ, ол жалғыз және теңдессіз бірлік және өзінің тіршілік етуінде қандай да болсын «сыртқы» нәрсеге мұқтаж емес. Бірінші (Тұлғаның) мәнінен тысқары тұрған бірденке болуы туралы ойдың өзі дұрыстыққа жатпайды, өйткені ол материалды зат емес» [1].

Бірінші (Тұлға) болмысынан Екінші себеп пен Әрекетшіл ақыл-парасат болмысы келіп шығады. Екінші себептің «ең жоғарғысы» Бірінші (Тұлғаның) болмысынан шықса, қалған екінші себептер болмысы бір-бірінің болмысынан шығады. Барлық екінші себептер өз болмыстарында субстанцияланып тоғыз аспан сферасы: Бірінші Аспан, қозғалмайтын жұлдыздар, Сатурн, Юпитер, Марс, Күн, Шолпан, Меркурий, Ай және ай асты болмысын қалыптастырады. Екінші (себептер) аспан денелерінің болмысына себеп, осылардан барып сол денелердің субстанциялары пайда болады.

Екінші себеп тудырған «он бір интеллекциядан» әрекетшіл ақыл-парасаттың парқы бөлек. Әрекетшіл ақыл-парасат тұйық емес және оны басқа интеллекциялар секілді «жоғары» немесе «төмен» тұр деп айта алмаймыз. Әрекетшіл ақыл-парасаттың ай асты әлеміне қатысы жоқ таза ақылдардан өзгешелігі – ай асты әлеміне жақындығы. Егерде «Бірінші (Тұлға) өзін-өзі пайымдаса, әрекетшіл ақыл-парасат Бірінші Себепті, барлық екінші (себептерді) пайымдайды, өзін-өзі пайымдайды және ай астындағы барлық нәрселерді пайымдайды» [1].

Осы жоғарыда айтылған жайттардың әл-Фарабидің бақыт концепциясын түсінуде түбегейлі маңызы бар. Адамның өзіне жақын әрекетшіл ақыл-парасаттың сатыларына жетуі оның Жаратылысты тануына мүмкіндік береді. Мұндай білімге

ие болу – «аса зор бақыттын» кепілі. Осы білімге тек әрекетшіл ақыл-парасаттың көмегі арқылы ие болуға болады. Ал, ай асты әлемі от, ауа, су, жер сияқты элементтер мен осылар тектес басқа (заттар), мәселен, бу, жалын т.т. тас сияқты минералдар және соларға ұқсас заттар; өсімдіктер, парасатсыз жануарлар және (ақырында) парасатты жануарлардан тұрады [2].

Сондықтан да ай асты әлеміндегі болмыстар өздерінің кемелділіктеріне қарай жіктеледі, кемелдігі ең төмені жалпы бірінші материя; бұдан соң кемелділік сатыларына сәйкес элементтер, минералдар және «ең ақырында ешкім де асып түсе алмайтын парасатты жануарлар» .

Бұл жай классификациялық схема емес. Бұл болмыстың барынша кемел формаларының пайда болуының прогрессивті сабақтастығы. Айналып келгенде, ай астындағы барлық тіршілік атаулыны алғашқы төрт элементтен құралған, барынша күрделенген заттар қоспасының нәтижесі деуге болады. Әл-Фарабидің пікірінше, «біздің әлемімізді» бұлайша сипаттау сонымен бірге кәмілдігі жеткіліксіз формалардың барынша кәміл формаларға, төмен формалардың жоғары тұрған формаларға қатысын адам ағзасындағы мүшелер сияқты өзара тәуелді және бір-біріне көмектесетіндігінде.

Осылайша, идеалды қоғам ғарышқа ұқсас hareket істейді: Бастапқы себеп барлық заттар үшін мақсат болатындығы сияқты, қайырымды қаланың басшысы да барлық азаматтардың мақсаты және олардың еліктеуінің үлгісі болады. Бұл философиялық дедукциялау тәсілінен адам мен табиғатты қосамжар алып жүретін ғаламды антропологизациялау принципіне құрылған эманациялық-пантеистік жүйенің әлеуметтік-саяси мазмұны айқын көрінеді. Осы себепті де әл-Фарабидің әлеуметтанушылық көзқарастарын талдаудан бұрын, ойшылдың пантеистік түсініктерге негізделген ғалам туралы философиялық көзқарастарын қарастыруымыз шарт.

Антропологизация принципі оның өзінен бұрын өткен ғұламалардың «үлкен және кіші әлем» туралы ілімдерінде көрініс тапқан. Осы тұрғыда ғарышқа адами, әлеуметтік мән беріледі. Сократ хәкімнің «Өзінді-өзің таны» деген принципі адамның толық білімге ие болуын, яғни интеллектуалдық дамуы мен адамшылық тұрғысында жетілуін білдіреді, ал адам ақылды және қоғамдық тіршілік иесі ретінде қарастырылады.

Әл-Фараби адамды ақыл-парасатты жануар (хайуан ақли), азаматтық жануар (хайуан мадани), ал адам мен оның өмір жағдайын зерттейтін ғылымды «азаматтық философия» [3] деп атайды.

«Ғылымдар классификациясы туралы сөз» трактатында әл-Фараби саяси философияға кең мағынасында анықтама береді. Саяси ғылымдардың ішінде саясаттың негізгі орын алатындығы бұл шығармадан анық көрінеді. Саясат әрекеттердің түрлерімен қатар, олардың дүниетанымдық негіздерін де зерттейді, индивидтің ғана емес, сондай-ақ қалалармен халықтардың мақсаттарынан туындайды. Саясат сонымен бірге адамның өмірлік басты мақсаты мен оған жету жолдарын да анықтайды. Ол мақсат – бақыт. Бақыт материалдық қажеттіліктерді ғана емес, рухани қажеттілікті қанағаттандырумен байланысты. Бұл еңбекте саясаттың реттеушілік қызметі мен беделі нақты көрсетілген [4]. Әл-Фарабидің

«саяси философия» деген терминологиялық атаумен атаған қоғам туралы ғылымының мазмұнының қазіргі қоғам туралы түсіндірмелерден ерекшелігі, Әбу Насырдың қоғам, әлеуметтік танымның мәні туралы тұжырымдарына ой жүгіртуге итермелейді.

Өзінің қоғам туралы ілімін әл-Фараби үш түрге бөледі: (илм әл маданийя) қалалық және мемлекеттік бірлестік туралы ғылым, (илм әл фик) заң ғылымы, (илм әл калам) дін ілімі. Әл-Фарабидің дін ілімін қоғам өмірі туралы ғылымдардың санатында қарастыруы, оның феодалдық-клерикалдық идеологияға қатынасын анықтауда өте маңызды.

Әл-Фарабидің «азаматтық философиясының» пәні «қала». Ол қала терминін әкімшілік-аймақтың бөліну бірлігін белгілеу үшін ғана емес, сонымен бірге қала-мемлекетті және ортағасырлық қоғамда молынан болған әртүрлі әлеуметтік топтарды белгілеу үшін пайдаланған. Осы тұрғыда әл-Фараби антикалық дәстүрді (Аристотелдің саясаты) жалғастырып қана қоймай, әлеуметтік танымның зерттеу пәні ретінде мемлекет туралы ілімді жоғары деңгейге көтерді. Ойшылдың шығармаларынан «қоғам» мен «мемлекет» ұғымдарын ажыратып қарастырғаны анық байқалады [98, 426 б.].

Әл-Фарабидің әлеуметтік таным әдіснамасы – оның ақыл идеалын барынша асқақ көтерген жалпыдүниетанымдық позициясымен тікелей байланысты. Ол дәуірде діннің жетекші дүниетаным мен идеология болғанын ескерсек, бұл ерекше атап өтетін жайт.

Оның шындықты ақылмен игеру концепциясы философияның қоғамдағы орнын айқындауға алып келді. Әл-Фарабиден бастап, философияға нағыз беріліп, оны теологиямен қатар қарастырады, ал табиғат тануда (жаратушының сырын тану) оған басымдық беріледі.

Ортағасырлық арабтілді дүниеде діни дүниетаным дінде, рационалды дүниетаным философия да мемлекет ісінде үстемдік етуге ұмтылды. Сол себепті де теологтар насихаттаған діннің, мемлекеттің идеалды басшысы ұстануға тиіс философияның қоғам өмірінде қандай орын алу керектілігі тек танымдық мәселе ғана болып қойған жоқ.

Әл-Фараби қоғам өмірін реттеумен әлеуметтік-адамгершілік тәрбиені жүзеге асыру барысындағы діни ережелердің рөлін атап көрсетеді. Сондықтанда дін «үлгілі қаланың» идеологиялық базасы, бірақ бұл жай дін емес, «хақиқат» басқаша айтқанда «үлгілі дін». «Үлгілі дінде» басқа діндер сияқты поэтикалық (мифологиялық) образдарға сүйенеді, ал поэзияның негізінде (мифтің) мимесис, еліктеу ретінде сипатталады.

Әлеуметтік өмірді танудың әдіснамасын анықтаудағы маңыздысы сол, әл-Фарабидің дүниетанымдық тұғырнамасының рационалистік сипаты, шындықты игеруде философиялық принциптерді ұстануы және осыдан келіп қоғам өмірінің мәселелерін тануда да соған сай ұстанымдарды қалыптастыруы, яғни саяси философияның пәндік саласы-мемлекетті ақыл-парасат арқылы ғана танып білуге болады деп есептеуінде.

Әл-Фараби азаматтық ғылымды өзінің ой-түйіндерін теориялық ғылымның ой-түйіндерінен шығаратын практикалық ғылымдардың қатарына жатқызады.

Теориялық философия практикалық философияның алдында болады. Теориялық философияның қажеттілігі мынада, адамның іс-әрекеті, оның қайырымдылық, ақиқат және т.б. осы сияқты ұғымдарды анықтай алғанда ғана дұрыс болады. Ақиқат (білім) әрекетпен бірлесе отырып «тек тәжірибе, жетік білім, дәлелдеме, жаратылыстану ғылымдарын жете зерттеу нәтижесінде, сондай-ақ белгілі тәртіпте және сапта олармен бірге, және оларға ере жүретіндердің» арқасында ғана болатын бақыт күйіне жеткізе алады.

Теориялық және практикалық философияның байланысы туралы әл-Фараби «Мемлекеттік қайраткердің нақыл сөздері», «Бақытқа жету жайында» трактаттарында бірнеше дүркін ой қозғайды. Сол дәуірдегі нақты қалыптасқан қоғамдық қатынастарды есте ұстасақ, әл-Фараби антисхоластикалық қозғалыс шеңберінде адам мәселесінің мәнін түсінудің нәтижелерін бекіткенін атап өтуге тиіспіз, бірақ оның өз заманының перзенті болғанын ұмытпағанымыз жөн. Осыған қатысты, оның философиялық жүйесіндегі Құдайдың алатын орнына байланысты сұрақтар туындайды. Біз бұл жерде, әл-Фарабиден материалист жасайын деп отырған жоқпыз. Кез келген ойшылдың шығармашылығынан тек материалистік, атеистік идеялар іздейтін дәуірден өтіп кеттік. Бұл жерде мәселе, әрбір шығармасын мейірімді де, камкор 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, Абсолюттік Сұлулық ретінде түсіндіреді. Әл-Фараби бойынша Тәңірі табиғат күштеріне өз қалауынша үстемдік ететін әлем үстіндегі мән емес. Тәңірі оған парасатпен жетуге болатын өз мәннің 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.

Бірінші Нақтылықтың этикалық қасиеттері – Ұлылық, Асқан Әдемілік, Артықшылық, Құдіреттілік осылардың көмегімен ол өз болмысын жүзеге асырады және кемелдікке жетеді, яғни әлемдегі заттарда айқын көрінеді.

Осы тұрғыда, әл-Фарабидің біртұтас интеллект, біртұтас адамзат (адамзаттың пайда болуының субстанцияналды негізінің біртұтас-жалпыға ортақ болмыс екендігіне сүйенген) туралы ілімі таным процесіндегі үздіксіз жетілу арқылы ақылдың Тәңірді тануы принципіне негізделгенін атап көрсеткен ләзім. Бұл ілімге сәйкес адамдардың рухы бір жағынан көп (бұл жерде индивидуализация принципін материя атқарады), ал екінші жағынан алғанда біртұтас (біртұтас субстанция – Тәңірі бұлардың тұтастығының принципі болады).

Әл-Фараби бойынша адам өз болмысында салыстырмалы еркіндікке ие жан, ал екінші жағынан ол біртұтастықтың бір бөлігі ғана, өйткені, Жоғарғы Бірінші Мән ай үстіндегі әлемнің сатыларын жарата отырып, үйлесімдікті қалыптастырады, сонымен бірге адамзат қоғамының тіршілік етуі мен дамуының барлық шектерін анықтайды. Адамдар табиғатынан үйлесімділікке үйір деген

сенім әл-Фарабиді тұрғындардың қалада шоғырлануы заттардың әлемдік жиынтыққа бірігуі секілді деген ой-тұжырымға әкеледі. Қала мен халықтың жиынтығы әртүрлі денелерден тұратын жиынтық-дүниеге ұқсас.

Аспан денелері мен олардың қозғалыстары, бір-біріне және ай асты әлемінде болып жатқан нәрселерге әсері бұл әлемнің қалыптасуында шешуші рөл атқарады. Әл-Фараби бойынша: «бір халықтың екінші халықтан үш табиғи айырмашылығы бар: табиғи құлқына, табиғи (мінез-құлық) белгілеріне қарай және үшінші, (адамдардың) мінезіне негізделіп бөлінеді, мұның да табиғи нәрселерге қайсыбір-қатысы бар. Бұл айырмашылық – тіл айырмашылығы, яғни (ойды) білдірудің құралы болып табылатын сөз айырмашылығы» [1, 284 б.].

«Азаматтық саясат» трактатында әл-Фараби сондай-ақ ай астындағы адамзат қоғамының тыныс-тіршілігін жан-жақты суреттейді. Әл-Фараби адам болмысы рухани және материалды бастамадан тұрады дейді. Материалдық тек тәнмен шектеледі, мұны бес сезім мүшелері арқылы эмпирикалық тұрғыда зерттеуге болады, ал руханилық мәнді ақыл-парасат күшімен таразылайтын жанға тиесілі. Ал, ақыл-парасат күші әрекетпен және қабылдаумен айналысады.

Екі түрлі бастаманың бар болуымен адам өмірінің мәні де екі түрлі игілік пен ұштасуымен анықталады. Өмірдегі нағыз шынайы бақыт ақиқатты пайымдауда, даналыққа талпынуда. Бірақта, ақыл-парасат кемелдігі адамдарда біркелкі болмайды. Осындай себепті игілікте ақыл-парасаттың жетілгендігіне сай құндылыққа ие болады, өйткені әрбір адам өзінің жаратылысына сай кемелділік дәрежесіне жете алады. Әлемдік иерархияда үшінші тұрған әрекетшіл ақыл-парасатпен байланысы ашылған кезде ғана адам болмысының мазмұны айқындалып, мәнге ие болады, яғни әл-Фараби бойынша «әрекетшіл ақыл-парасаттың әрекеті ақыл-парасатты жандардың (адамның) қамын жеуде және соның өзінің қабілеті жететін жоғары дәрежеде оны жетілдіруге тырысуда, атап айтқанда бақытқа жеткізуде». Әрекетшіл ақыл-парасаттың адамға қатынасы Күннің сәулесінің адамның көз-жанарына қатынасы сияқты. Әрекетшіл ақыл-парасат адамға күш-қуат, ерік-жігер, еркіндік береді, осының арқасында адам кемел бола алады. Ал, бұл дегеніміз «қоғамдық сфераға» шығудың сара жолы, өйткені индивид ақыл-парасат арқылы ғылым мен өнерді игереді, жақсы мен жаманды, ақ пен қараны ажырата алатын болады, мінез-құлықтың қарама-қарсы жақтарын анықтай отырып, адамдарды таниды, өмірлік сенім, ұстанымдарын қалыптастырады. Өз бойындағы ойлаушы, талпынғыш, қиялдағыш, түйсінгіш күштер дамығанда барып индивид идеалды ақылдың сатыларынан өте алады.

Индивидтің бақытқа сатылап жетуі де, «Қайырымды қала» идеалы да адамның ақыл-парасаттылығы идеясына негізделген. Тұтастай алғанда әл-Фараби философиясының рационалдықты негіз етуі, оның қоғам туралы көзқарастарына да ықпалын тигізбей қоймады. Сондықтанда, әл-Фарабидің пікірінше, бақытқа жету үшін философияны оқып-үйрену және жақсы білу қажет, сол себепті де мемлекетті басқару ілімін үйренбей тұрып дұрыс ойлаудың тәсілі логиканы меңгерген жөн. Платонның «адамдар Тәңірінің ойнайтын қуыршағы мен ойыншықтары» деген белгілі тезисі әл-Фараби философиясында өз күшін жоғалтады. Ал, осыған әл-Фарабидің жанның көшіп-қону концепциясына мүлдем

қарсы ұстанымда болғанын қоссақ, оның әлеуметтік-философиялық көзқарастарының гуманистік бағыты, ақыл-парасат көмегімен адамзаттың бақытқа жете алатындығына сену ғылыми білімнің өмірмәндік маңызын дәлелдейді [5].

Алдында айтылғанындай, осы дүниеде жетуге болатын мүмкін ең жоғарғы игілік – бақыт. Бақыт – әлеуметтік идеал. Адам ұрпақтары бақытқа жету үшін олар өмір сүріп отырған қоғам тәртібі мінсіз болуы шарт. Бұдан ой түйсек, адам баласы өзара сүйіспеншілік пен көмекке негізделген, бірігіп hareket жасау арқылы ғана бақытқа жете алады. Адам ғұмырының ең басты мақсат-мұраты – бақытқа жету. Бұл үшін философияның теориялық принциптеріне негізделген идеалды қоғам қажет. Сонымен әл-Фараби философиясындағы жаңашыл ұстындарда ислами танымдағы «кемел адам» мұратын дамытумен бірге, дәстүрлі түркі дүниетанымындағы адам мен әлем үйлесімділігі идеясының жалғасын тапқандығын саралаймыз.

#### Әдебиет:

1. Әл-Фараби. Философиялық трактаттар. – Алматы, 1973.
2. Әл-Фараби. Әлеуметтік-этикалық трактаттар. – Алматы, 1977.
3. «Қазақ халқының философиялық мұрасы» сериясы. Жиырма томдық. Әл-Фараби философиясы. 2-том. – Астана, 2005.
4. «Қазақ халқының философиялық мұрасы» сериясы. Жиырма томдық. Әл-Фараби философиясы. 3-том. – Астана, 2005.
5. «Әлемдік философиялық мұра» сериясы. Жиырма томдық. Әл-Фараби мен ибн Сина философиясы. 4-том. – Алматы, 2005.

### 1.5 Әл-Фарабидің «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» трактатындағы негізгі философиялық идеялар

«Мәдениет ескерткіштері, соның ішіндегі жазу ескерткіштері – бұл қоғам өмірінің материалды және рухани өмірі, оның әлеуметтік құрылымы жайлы күйді беретін объективті куәлік. Оған мысал, әл-Фарабидің өз дәуірінің адамдары мен басшыларының есімдерін атамай-ақ жазған әлеуметтік-этикалық еңбегі. Ойшылға сол кездегі қоғамның барлық құрылымы ұнамады, бірақ негізсіз екенін біліп, ашық айтудан да аулақ болды. Оның қарсылығы бүркеліп, ол аллегориялы тұрғыда «қайырымды» және «қайырымсыз» қалалар жайлы айтады. «Қайырымды» және «қайырымсыз» қалалар тұрғындарын көрсете отырып, ол адамдарға таңдау еркіндігін береді, әйтпесе адамдардың парасатты жеңісінің бастамасына сенеді,» [1, 24-25 бб]. Біз бұл еңбекті ойшылдың сол дәуірдегі саяси, әлеуметтік т.б. құрылымдарына сыни көзқараспен қарап жазған еңбектерінің бірі деп түсінеміз. Біздің ойымызша парасатты жеңіс азаматтардың білімділігі, тәртіптілігі мен өзара түсіністігі. Төзімділік өзгені төзумен маңызды емес, азаматтардың бір-біріне өзара түсіністікпен қарауы парасатты жеңіс болмақ. Сонымен, трактат мазмұнының арқауы ретінде мәселенің бір ұшын шығарып алдық, бірақ ортақ мәміле қандай болмақ? Немесе Деррида айтқандай «текстен артық ештеңе жоқ» па? [2, 52 б.].

Әбу Насыр әл-Фарабидің «қайырымды қаласы» жайлы ой қозғасақ, көз алдымызға түрлі қалалар типі қиял болып бейнеленеді. Бейне тура мағынадағы түсіну болса, өзімізше бұрмаласақ бір қаланың түрлі сипаттағы бейнесі. Мысалы, бұқара мен оның көсемі секілді. Яғни бұқара түрлі адамдардан құралса, көсем оларды біріктіруші, ұйымдастырушы. Біздің ойымызша әл-Фарабидің қайырымды қаласы дәл осылай, қала бір, сипаты әртүрлі. Тек жағымсыз тұстар қарсы, жат пиғыл ретінде аллегориялы түрде сипатталған. «Мәжбүрлі, қайырымсыз қаланың тұрғындары іс-әрекеттерін өз бырықтарыңыз жасайды... мұндай жағдай адамдарда болады, егер ол қайырымды қалаға қарсы қала тұрғындарының билігінің күзіретінде болса, немесе өзіне қарсы адамдар тұратын жерлерде өмір сүруге мәжбүрлі» [3, 337-338 бб.]. Қала бір, бірақ типтері әрқилы. Бұл ойшылдың шынымен де аллегориялы сипаттамасы ма, әлде утопиялы сарынның қорытындысы ма, бұл тағы бір мәселе. Біз біріншісіне тоқтаймыз. Бірақ, ойшыл қала сөзінің мағынасын қалай түсініп айтты, ал қазіргі қала сөзінің мағынасының критерилері қандай? Екі кезеңнің қала типтері бір деп айту қисынсыз және сауатсыз болар еді.

Дегенмен, біз ақ пен қараны, жақсылық пен зұлымдықты ажырата білетін өзгенің бірін жақтайтын, әлемді ақ-қара ретінде танитын диалектикалық көзқарастан аулақпыз. Әрине, ойшыл «қайырымды қаланың» қалыптасуында оның болмысына қарсы қала типтерін атап өтіп, оларды сынайды. Этикалық тілмен айтқанда оларды «қайырымсыз» қалалар деп айтамыз. «Қайырымды» және «қайырымсыз» антонимі бізге не береді? Бізге маңыздысы да осы болып табылады. Трактатта этика мәселесіндегі жақсылық пен зұлымдық бейнелері ашық көрсетілсе, қаланың қисынды экстазы қандай немесе қандай болмақ? Әлде әл-Фарабидің бұл еңбегіне тек авангардтық сипат беріп қана қоямыз ба? Ендеше трактат жайлы ойымызды тарқатып, талдап көрелік.

Әл-Фарабидің «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарасы» трактатын Платонның «Саясат», «Мемлекет» еңбектеріне сүйеніп жазған туындысы екеніне ешкімнің күмәні жоқ. Кейбір зерттеушілер бұл трактатты ойшылдың «үлгілі мемлекет» қалыптастырудағы жазған еңбегі деп пайымдап жүр. Мысалы: «...автор мемлекеттің саяси құрылымы жайлы мәселелерге мағыналы назарын бөледі. Бірнеше беттерде ол үлгілі мемлекетті тұспалдайтын қайырымды қала қандай болу керек екендігіне түсініктеме береді» [3, 387 б.]. Бірақ, аталмыш ғалымдардың «қайырымды қаланы» әл-Фараби «қайырымды мемлекет» құру мақсатында жазған еңбегі деген пікір қаншалықты шындыққа жанасымды? Сократ бірінші философ па, әлде бірінші философ емес пе? Сократты біз Платонның «диалогы» немесе Ксенофонт, Аристофан арқылы білеміз. Сократ ешқандай жазба ескерткіш қалдырмаған. Бірақ, Платонның Сократ персонажы басқа, Ксенофонт пен Аристофанның Сократ жайлы персонаждары басқа. Пікір талас тудыратын мәселе. Егер Сократ жай ғана персонаж болса, ол өмірде болмаған болса, демек, Сократ алғашқы философ емес. Платон алғашқы философ. Себебі ол артынан философиялық жазба ескерткіштерін жазып қалдырды. Дәл сол секілді әл-Фараби «қайырымды қала» емес, «қайырымды мемлекет» жайлы жазса, атакты трактатын неге «қайырымды мемлекет» деген тақырыпта атамаған?



Немесе ортағасырларда Батыстың қиялы шығыста мемлекет түсінігі болмады ма? Иа, қазіргі таңдағы мемлекет ұғымы түсінігінің критерилері қалыптасып, құқықтық мемлекеттердің құрылғаны ортағасырлардан бері уақытта болғанын мемлекет теориясымен айналысып жүрген ғалымдардың айтып жүргені белгілі. «Бірақ грек полисі өз кезеңінде мемлекеттің «идеалды типті» демократиялық моделін қалыптастырды, бірақ оны толыққанды «практикада» жүзеге асырмады. Антикалықтың батуы бұл мағыналы деңгейде полистік, қалалық мәдениеттің батуы. Және тек соңғы ортағасырлар дәуіріндегі еуропалық қалалардың туындауымен грек полистеріне қатысты институттар қайта қалыптаса бастады. Қона шығысқа қолданғандай ортағасырлық қоғамға «билік», «саясат», «құқық», «мемлекет», «демократия» ұғымдарын қолдануға қазіргі ғалымдар күмәнмен қарайды» [2, 59 б.]. Яғни қазіргі кездегі Батыстық мемлекет үлгісінің қалыптасуы бергін болған әрекет.

Болмысты пайымдап сипаттаудан бейболмыс жайлы пайымдау әлдеқайда жеңіл ме, әлде бейболмыс сезім арқылы пайымдалғаннан және бейболмыс болғандықтан ол жайлы пікір айту жеңіл? Платонның «жаны» аллегориялы болса, «жоғарғы күш» тағы басқалай аталып жүрген абстракциялы ұғымдар бейболмысты құрап, оның түбі антиномиялық мәселелерге тіреледі. Болмыс жайлы пайымдаудың қолжетімдігі және оның анықтығы адамдардың сезімдік мұқтаждықтарын қанағаттандыра алмайды ма, ХХІ ғасырдың өзі жана ортағасырлар дәуірінің басталуы деген пікірлер бар. Әлде ХХ ғасырдың басындағы метафизикалық проблемалардан бас тартып, ондай мәселелерге қарсы болған прагматистердің идеялық сарынының тоқырауы болар. Қаншалықты сыни пікірлер танытсақ та, ХХІ ғасыр өзінің бастауын жана технологиялық-инновациялық қаршынды дамуымен қатар қаржылық дағдарысымен бастады. Ал Қазақстан жағдайындағы абстракциялы адамдардың рухани мәдениеті мен сыни, философиялық ойлау мәдениетінің күйі қандай?

«Қайырымды қала» болмысы әл-Фараби бойынша адамдарды бақытты ететін басқару жүйесі. Жүйе тетігі белгілі критерийлерге сәйкес келетін дана басқарушы немесе имам. Бірақ, ондағы бақыт интеллектуалды және этикалық игілік болып табылады. Әл-Фараби «қайырымды қаланың» құрылымын толыққанды, сау тәнмен үйлестіреді. Егер тәндегі барлық мүшелер бір-бірімен байланысты болып, толыққанды өмір сүру үшін қажет болса, қала тұрғындары да бір-біріне көмектесу арқылы жан сақтап, өмір сүреді. Дене мүшелерінің табиғаты мен мүмкіндіктерінің айырмашылығы болса, қала құрылымындағы адамдардың табиғаты мен мүмкіндіктері жағынан да айырмашылықтары бар. Тәнде ең басты мүше жүрек болса, қалада ол – басқарушы. Сонымен, әл-Фараби басқару жүйесінде органикалық ыңғай танығады екен [3, 423 б.]. Біріншінің екіншіге немесе керісінше тәуелділігі деп айтамыз ба, жоқ қоғамдық келісімі деп айтамыз ба организмнің жүрегі болу немесе қаланың басқарушысы болу үшін интеллектуалды немесе он екі критерийге сәйкес болып «мәдени гегемонияға» жету деп түсінуге болады. «Мәдени гегемон» болу үшін жүрілген жол, білім мен өнер ағымының сәулесі сәулелердің сәулесі болмақ. Ондай шешімдер,

жетістіктер, келісімдер әділ, әрі қисынды. Күштеу, жазалау сипаттағы «гегемонды» әділетсіз деп танымыз.

Әл-Фарабидің «қайырымды қаласының» билік жүйесі иерархиялы деп айтсақ қателеспейміз. Себебі сол кездегі қала болмысын сипаттауда оның құрылымы, сипаты болды. Оның қазіргі көрінісінің де нышандары бар. «Квартал және қыстақ (селение) екеуі де қалаға қарайды. ...Көше кварталдың бөлігі болып табылады, үй – көшенің бөлігі, қала – аймақтың бөлігі» [3, 304 б.]. Немесе қазіргі билік М. Фуко тілімен айтқанда иерархиялы емес, горизонтальды, тіпті ренткен сәулесі іспеттес барлығын қамтиды. Сілтеменің басқа тұсынан қарайтын болсақ, қала болмысының бөлшектерден құралып, біртұтас бірлігінің өзі қала тұрғындарына өз ықпалын тигізбей қоймайды. Әлде қала болмысының гармониялы ғұмыр кешуінің мәні осында болар. Бөлшектердің бірігіп біртұтастықтың қалыптасуы белгілі бір жүйенің орнауы, тәртіптің және тұтастықты сезінудің пайда болуы. Үй көлемі жағынан кіші болса да, өзін тұтас бір аймақтың бөлігі ретінде сезінуі адам ойлануының бөлменің төрт қабырғасының арғы жағын ойлауы болып табылады. Тұтастықты сезіну нәтижесінде қаланың өзі жаппай тұрғындардың ортақ үйіне айналады. Үй, көше, кварталдан бұрын қаланың аты адамдардың санасында тереңдей бойлап, қоғамдық сананың қасиетті нышанына айналады.

Қала тұрғындарының кеңістіктегі бір-біріне жақын тұруы олардың бір-біріне деген бауырмал сезімдерінің қалыптасуы қиын сәттерде, кері әсері глобалды жаттануы. Адам организміндегі қан тамырларының дене мүшелеріне қан тасымалдауы, бір мүшеден екінші мүшеге өтуі секілді қала қозғалысы да дәл солай. «Іс-әрекетте өзара көмектесу мақсатында құрылған адамдар бірлігіндегі қала, ақиқат бақытқа кенеліп, қайырымды қала болып табылады және бақытқа жету мақсатында бір-біріне көмектескен қоғам, қайырымды қоғам болып табылады» [3, 305 б.]. Игіліктің мәні «ортаңғыны» сақтау, ұстау болса, ол қанағат пен сабырлыққа шақырады. Біздің қоғамда адамдарының бір-біріне көмектесуінде еңбек жатыр. «Көмек» сөзін «қызмет» сөзімен алмастырсақ, дәп үстінен басамыз. Қала адамдарының «көмегі» «қызметтен» тұрады және ол айлық мөлшерінде және нақты ақшамен бағаланады. Маркстың тілімен айтқанда еңбекті (қызмет көрсетіп) сатып, ақша табу. Ақшаның арқасында қажеттіліктер мен мұқтаждықтарды қанағаттандырып өмір сүруді жалғастыру. Қалада туындаған үрдістердің бірі капитализм болса, ол алыс-берістен басталып, эволюциялық дамуын осы күнге дейін жалғастырып келеді. Қаладағы түрлі әлеуметтік институттар, өндіріс ошақтары, кәсіпкерліктер т.б. тұтас тікелей және стихиялы жүйені құрап отыр. Оған урбандалуды қосатын болсақ, қаланың глобалдылығы артып, радиусы кеңейюде.

«Көптеген өзге жануарларға ұмтылған және зиянкестік пен оларды жоюды аңсайтын, бұдан өздеріне ешқандай пайда әкелмейтін көптеген жануарларды біз көріп жүрміз, олардың әрбірі өзінен басқа әлемде өзге тіршілік иесінің болмауына талпынуы сынды немесе өзге жануардың өмір сүруі оған залал келтіретіндей сынды. Кейін, егер екі тіршілік иесінің әрбірі бұл мақсатты аңсамаса, онда ол өзге тіршілік иесін өзінің пайдасына жұмыс жасатқызуға талпынады» [3, 345-346 бб.]. Жұмсағырақ айтсақ, қоғамдық келісімнің пайда болуы, адамдардың өзара тиімді

катынастарға көшуі. Жоғарыда атап өткеніміздей «мәдени гегемондықпен» әділ мәдени сайысы жемісінің қорытындысы адамдардың революциялық (тағылық, күш көрсету) жолмен емес, эволюциялық дамуы, тұрақтылық кепілі. Мәдени ықпал етушінің идеологиялық күші басым болса, ол ықпалы салыстырмалы төменге алға талпынуға мүмкіндік беріп, ұрыс-жанжалдың алдын алады. Әл-Фарабидің «өзге пайдасын» біз екеудің бір-біріне өзгешелігінің тиімділігінің арқасындағы пайданы және оған талпынуды айтамыз.

Қала адамдарының әдеті, олардың күнделікті тұрмыс-тіршілігі. Өрбір күндер, апта, ай, мезгілдер, жыл барлығы қала адамының циклдік қайталауына әкеледі. Осыдан да мүмкін қала адамдарының мінез-құлықтарының жаттануы. «Дәлелі сол, мінез-құлық әдеттен қалыптасады, сен оны қаладағы құбылыстардан көресің» [4, 14 б.]. Тіпті күнделікті жұмыс уақыты мен демалыс уақыты, үй мен кеңсе кеңістігі ешқандай сыни ойлауды қажет етпейді. Бұл қаланың адамдары немесе «қаланың табиғаттан тыстары (извращенцы)» [5, 305 б.]. Немесе төрт қабырғалы бөлменің ішіндегі экран ТВ, Интернет желісі адамдардың индивидуалдылығын қалыптастырып, қала тұтастығының қасиетінің күшін басып озуда. Кеңістіктің тарлығы адам санасындағы көпқабатты үйдің есігін кілттеп жабумен өзін қауіпсіз, ынғайлы сезінумен аяқталады. Табиғи үнгірлер жасанды үнгірлерге айналып, компьютерлік папкаларға ұқсас ассоциацияға кетесін.

Ағаш ұстасы секілді ағашты өз ынғайына немесе формаға сәйкес өзгертуі сынды біздің де жоғарыдағы айтылған ойларымыз белгілі деңгейде артық та болар. Ағашты түрлі формадағы қалыпқа келтіру ағаш шеберінің шеберлігіне байланысты. Шеберлік бұйым формасының эстетикалық көрінісі, ұстаның дара өнері сол бұйым формасының шеберіндегі және сол өнер сласы бойынша ойлауды қажет етеді. Қала адамының отырықшы мәдениет аясындағы ойлау Батыс үлгісіндегі үрдіске сәйкес. «Адамның әлеуметтік ұйымдары мен әлеуметтік болмысының жаңа типтері ретінде отырықшы және көшпенді мәдениеттер қайшылықтарының қалыптасуындағы шешуші жағдай қалалардың (polis көнегрек мәдениетінде, urbs көне римде) қалыптасуы болды. Қала адамның өмір сүру образын, оның қоршаған әлемге деген қатынасын, барлық құндылықтар, нормалар мен ұғымдар жүйесін радикалды түрде өзгертеді. Дәстүрлі қоғам адамы құдайларға, рухтарға, ата-бабалар мен жоғарғы күштерге толықтай тәуелді сезімде өмір сүреді. Бұл күштер адамның әлеуметтік (ритуалды-діни), индивидуалды (күнделікті) жүріс-тұрыстарын анықтайды, олар тек әлеуметтікті ғана емес, бүкіл ғаламдық заттар тәртібін де демейді. Мұндай дүниетанымда дербес, автономды, жетілген адам жайлы сөз қозғау мүмкін емес» [2, 25 б.]. Қазақтың отырықшы мәдениет үлгісін қабылдағанына ғасырдан асты. Мал шаруашылығымен тығыз байланысты болған көшпенді өмірдің даналық, ойшылдық дүниетанымдар мен салт-дәстүрлер өз кодын толығымен болмаса да жоғалтып, дәуір бәсекесіне төтеп бере алмады. Қазіргі таңдағы Қазақстан Республикасының модернизациясы Батыс элементтерін қолданумен, иемденумен жүзеге асуда.

#### Әдебиет:

1. Касымжанов А.Х., Луканин Р.К., Е.Д. Харенко «Великий Мыслитель Востока» Изд. «Казахстан» Алма-Ата – 1975. 56 с.

2. Нуржанов Б.Г., Ержанова А.М. Культурология в новом ключе: Учеб. Пособие для ун-тов. – Алматы, 2011. - 372 с.
3. Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад «Философские трактаты» [Пер. с арабского] Издательство «НАУКА» Казахской ССР Алма-Ата 1970. 425 с.
4. Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад «Социально-этнические трактаты» [Пер. с арабского] Издательство «НАУКА» Казахской ССР Алма-Ата 1978. 400 с.
5. Делёз, Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения /Жиль Делёз, Феликс Гваттари; пер. с франц. И послесл. Д.Кралечкина; науч. Ред. В.Кузнецов. – Екатеринбург: У-Фактория, 2008. - 672 с.

## 1.6 Әбу Насыр әл-Фараби «Музыканың үлкен кітабы»

Қазақ топырағының талай ойшыл азаматтары Шығыс пен Батыс мәдениетін тең менгеріп, өз еңбектерін көпке ортақ тілде жазып, кейінгі ұрпақтарына қалдыра білді. Олардың ішінде аты әлемге жайылғандары да аз емес. Солардың бірі бәрімізге танымал. Отырарлық ұлы жерлесіміз Әбу Насыр әл-Фараби. Сонымен қатар қасиетті Отырар даласы талай-талай ғұламаларды дүниеге алып келді. Еліміздің Бас Муфтиі, профессор Әббасаттар Дербісәлі «Отырар мәдениеті және Отырарлық ғалымдар» деген еңбегінде осы өңірден шыққан ғалымдар 27 Фарабидің аттарын атайды. Соның бірі Ислам ортағасыр философиясының көрнекті өкілі Әбу Насыр әл-Фараби болса, ендігі бір өкілі біздің үлкен замандасымыз ХХ ғасырда ғұмыр кешкен Отырарлық ірі тұлға қазақ халқының бір туар дарынды композиторы Шәмші ағамызды айтсақ сол бір үлкен көштің, дәстүрдің жалғастығы, сабақтастығы болмақ деп ойлаймыз. Бірақ біздің бұл мақаламыз тікелей әл-Фарабидің музыка іліміне арналғандықтан ендігі жерде осы мәселе төңірегінде өз пайымдауларымызды ортаға салайық.

Әл-Фарабиді дүниеге танытқан музыка теориясына арналған «Музыканың үлкен кітабы» атты еңбегі. Ғұлама бұл еңбегінде математикалық тәсілдерді пайдалану арқылы музыкалық дыбыстарды тұңғыш рет қағаз бетіне түсіріп, нотаны алғаш дүниеге келтірді. Ол тек музыка теориясын ғана емес музыкалық аспаптарды да қолдан жасап, сол аспаптарда керемет ойнай да білген екен. Қазақ домбырасын дүниеге келтірген асқан музыка зерттеушісі ұлы бабамыз Әбу Насыр әл-Фараби десек біз қателеспеген боламыз. Оған бірнеше ғылыми дәлелдер, Фараби жасаған музыкалық аспаптар түрі куә бола алады. Оның шебер орындаушылығы жөнінде шығыс халықтары арасында күні бүгінге дейін айтылып жүрген көптеген аңыздар да бар.

Фарабидің бұл музыкалық дыбыстың сипаты мен құрылымынан бастап, музыканың поэзиясымен байланысына дейінгі «музыкалық ғылымының» мәселелеріне ғана айналмай, музыканың эстетикалық-теориялық принциптерін шешуге бағытталған. әл-Фарабидің музыкасы, поэзиясы эстетикалық көз қарасы осы күнге дейін толық зерттелінбей келеді. Сондықтан да әл-Фарабидің музыка саласы бойынша жазылған теориялық мұраларды терең ұғынуға мүмкіндік береді – дейді М.С. Бурабаев [1, 6 б.].

Әл-Фараби эстетикалық-музыкалық ілімдерін танып білуде профессор М.С. Бурабаевтың жетекшілік етуімен жарық көрген әл-Фарабидің «Трактаты о музыке

и поэзии» (1993) Профессор А.Х. Қасымжановтың «Эстетические взгляды аль-Фараби» (екеуі де орыс тілінде) деген шығармаларының алғашқы зерттеулердің бірі ретінде үлкен мәні бар деп ойлаймыз.

Музыка саласындағы зерттеу еңбектерінде Фараби музыканың емдік қасиетін, жағымды әсерін дәлелдеді, сондай-ақ оның тәрбиелік мәні зор екенін баса айтты. Адамның музыка шығару қабілеті дарындылығы дәрежесінің әртүрлі сағысын көрсетіп адамның жан-жақты дүниесіне жағымды, жағымсыз әсер ететін музыкалық жанрларға талдау жасайды.

«Музыканың үлкен кітабы»: музыка өнеріне кіріспе, музыка өнерінің негіздері, музыкалық композиция деген үлкен-үлкен төрт тараудан тұрады.

Фарабидің бұл еңбегі XV ғасырда-ақ латын тіліне аударылып, Европа музыка ғылымы мен өнерінің дамуына үлкен әсерін тигізді.

1930-35 жылдары француздың белгілі музыка зерттеушісі Г. Эрланже француз тіліне «Музыканың үлкен кітабын» аударған. Ол, «...Фарабидің бұл салада кейіннен араб тілінде жазған авторлардан артықшылығы жер мен көктей» деп жазса, ағылшынның қазіргі үлкен бір музыка зерттеушісі Г. Фармер: «Фараби орта ғасырдағы музыка жазған ең үлкен авторлардың бірі болды» – деп жазды.

Әл-Фарабидің «Музыканың үлкен кітабы» (Китаб әл-мусики әл-кабир) атты ғылыми-теориялық тәжірбиелік еңбегі жайында көптеген шетел ғалымдары да зерттеулер жазған [2].

Трактат 1967 жылы Каирде Махмуд Ахмаз Хафийдің редакциясынан жарық көрген [3].

«Музыканың үлкен кітабы» қазақстан ғалымдарының тарапынан да зерттелуде. «Музыканың үлкен кітабында» тек музыка ғана емес, философия, математика, тарих, этнография т.б. ғылым мәселелері молынан ұшырайды.

Әбу-Насыр әл-Фараби өз еңбектерінде бір ғана шығыс (араб) музыкасының теориялық және тәжірбиелік мәселелері емес, Аристотель, Платон, Птоломей негізін қалаған ежелгі Грек (Рим) мәдениеті, Таяу шығыстағы Соғда, Хорасан, Сасанид, Кушан, одан қалды Орта Азия мен Қазақстан жерін мекендеген көшпелі тайпалардың тұрмыс-тіршілігі туралы да көптеген құнды деректер келтіреді [4, 284 б.]. Бұл елдердің өзара мәдени рухани байланыстары туралы айта келіп әл-Фараби: «Бұл халықтарда ас-ауқат, нан-су, өмір табиғи құбылыс болып саналады. Олардың оңтүстік қапталында алыста жатқан (Эфиопия мен Судан елдері сияқты) халықтар, шығыстағы солтүстікке қарай созылған көшпелі түркі тайпалары батыстағы солтүстікке қарай орналасқан славян (сакалиба) елдері де бұл дәстүрге жақын жатады.

Бұлардың түр-түсі, асы-суы, үй-тұрмысы, музыкалық аспаптар мен әуендері өте ұқсас халықтар» [5, 108-109 бб.] – деп жазып, көп халықтар жайлы олардың мәдени байланыстары туралы аса бағалы деректер келтірген.

Әл-Фарабидің «Ғылымдар классификациясы» атты еңбегінде музыка ілімі туралы негізгі ойлары айқын көрінеді.

Мұнда Фараби музыка теориясын бес салаға бөледі.

1. Музыка туралы ілімнің, негізгі, зерттеу объектісі, тәсілдері.

2. Музыка туралы ілімнің негіздері, тондардың өзара байланысы мен қатынасы.

3. Музыка теориясының негіздерін зерттеу тәсілдерін қолдана білу (тәжірибе)

4. Тондардың негізін құрайтын музыкалық ырғақтар табиғаты.

5. Музыкалық әуен, оны шығару жолдары (композиция)

«Музыканың үлкен кітабы» оның бірінші тарауы- «Музыка өнеріне кіріспе».

Бұл бөлім екі тараудан құралады. Оның алғашқысында «музыка» атауы, оның этимологиясы мен семантикалық негіздері, музыка ілімінің сан алуан мәселелері әуенінің шығу тегі, оны шығару, орындау, сондай-ақ музыкалық теориясы туралы ұғымдар болады [6, 125 б.].

Фараби жалпы музыка жайлы пікірлер айта отырып, музыка әуенімен оның қоғамдық қызметі туралы тоқтала келіп адамды ләззатқа бөлейтін әуен, эмоциялық әсер тудыратын әуен және әдеби текспен (өлшем) байланысты әуен деп үшке бөледі.

Бұл кітаптың екінші бөлімінде, адам құлағына жағымды әуендер, дыбыстың табиғи сезілуі, гармония және үндестік, музыкалық тондардың әрқандай ерекшеліктері, сөз болады. Мұнда дыбыстардың табиғи ерекшеліктері музыкалық әуендері кемелдендірудің жолдары мен принциптері, музыка теориясына байланысты көптеген құнды теориялық мағлұматтар келтіріледі. Тағы бір көңіл бөлетін жай әл-Фараби музыка мен поэзия арасындағы табиғи бірлікті мойындайды. Мұның өзі Фарабидің әндердің синкреттік сипатынан хабардар болғандығын дәлелдесе керек. Бұл біздер үшін өте құнды деректердің бірі болмақ. Яғни біздер Фарабидің поэзия өнерімен де шұғылданғандығы туралы мәлімет аламыз.

«Музыка өнерінің негіздері» – деп аталатын екінші тарау да екі бөліктен тұрады. Бірінші бөлікте физикалық оның анықтамасы, дыбыс шығаратын денелер, жоғары және төмен дыбыстардың себептері, музыкалық интервалдар-қос октава, кварта, тон, үндестік және диссонанс қатынастары үлкен, орта кіші интервалдар жасаудың тәсілдерін, теориялық негіздерін көрсету [7, 125 б.].

Тараудың екінші бөлімінде Фараби квартадан немесе аралықта пайда болатын интервалдар туралы теориялық мәселелерді қозғайды.

Трактаттың үшінші – «Музыкалық аспаптар»-тарауы да екі бөліктен тұрады. Алғашқысы – «кең таралған музыкалық аспаптардағы тондардың қалыптасу жолдары». Мұнда Фараби, ең алымен, уд аспабының құрылысы, ашық пернелері, оған орындаушы саусақтарының орналасуы, төрт ішекті уд, соның бойында жасалатын интервалдардың арақатынасы, дыбыс қатары, жағымды тондар. Уд аспабын күйге келтірудің қарапайым және күрделі түрлері, оларды қолданудың тәсілдерін қарастырады [8, 289 б.].

Тараудың екінші бөлігі тамбур аспабының ерекшеліктеріне арналған. Бағдат тамбуры, тұрақты және айналымы пернелер, әр түрлі аккордтар жайында айтылады. Содан соң Фараби Хорасан тамбурына тоқталады. Оның да сан алуан нәзік ерекшеліктеріне үңіліп, теориялық мәселелерін сөз етеді.

Кітаптың соңғы тарауы,-«Музыкалық композиция» деп аталады. Соңғы тарау да екі бөліктен тұрады. 1-ші бөлікте мелодияның анықтамасы, толық және толық емес топтар, топтардың кестелері, үндестік және диссонанс, эволюция, ырғақ негізгі ырғақ, соғулар, қосылушы ырғақтар, арабтардың дәстүрлі ырғақтары, мелодиялар шығару-сөз болады.

Екінші бөлігінде дауыс мелодиялары, адам дауысы, фонема және фризалар, сөздің мелодияға бейімделуі, бос және толтырылған тондар, бос және толтырылған топтарды айту, аралас айту, қосылушы және ажыратушы айтыстың, түрлері, дауыс мелодияларын шығарып (композиция) айтудың басталуы мен соңы мелодияның тиімділігі (әсері), мелодиялары әшекейлеу және олардың адам сезіміне қатысты жайлы айтылады. Бұл тұста да біздер әл-Фарабидің поэзиядан хабары бар екенін жақсы аңғарамыз. Себебі, әл-Фарабидің поэзия және әдебиет теориясымен айналысқан, зерттелген ғылыми еңбектері жайлы мағлұматтар өте аз.

Әл-Фарабидің бірнеше музыкалық дыбыстардың бір мезгілде алынуы туралы теориясы да көңіл аударарлықтай: «Өзара кемел байланысқа түскен ноталарды, аккорд, туыстық үндестік (гармония) деп айтамыз» [9, 216-217 бб.] – деген жерлері бүгінгі музыкалық теориялармен анықтамалармен үндесіп жатыр.

Әбу-Насыр әл-Фаарби музыкалық дыбыстардың үндестігі жайлы ойларын дамыта, айта келіп, олардың санын оңға жеткізеді:

1. Композицияға қосылып оны көркемдей түсетін немесе мәнін төмендететін гармония.

2. Уақыт гармониясы немесе ырғақ мәселесі.

3. Белгілі бір әуен құрайтын ноталарды топтастыру гармониясы.

4. Музыкалық әуен құрайтын басқыштарды топтастыру гармониясы.

5. Белгілі бір музыкалық әуен құру үшін ноталардың өзара алмасуының ерекше гармониясы.

6. Бір тектес үндес ноталарды қосу гармониясы.

7. Музыкалық әуен құрайтын басқыштар гармониясы.

8. Интервалдар гармониясы.

9. Әр түрлі тональдықтар негізінде алынатын құрылысы, ортақ гармониялар.

10. Ноталардың биіктігі мен төмендігі жәйлі гармония [10, 216-217 бб.].

Бұдан біздің пайымдайтынымыз, Фараби музыка теориясына қатысты барлық мәселелерді гармония деп атаса да, олардың ішкі мәнін өзінің дұрыс мағынасында түсінген.

Әл-Фарабидің музыка жайлы ойларын айта келіп, «Музыка туралы үлкен кітабы» 2008 жылы Академик Ә. Нысанбаевтың ғылыми редакторлығымен «әл-Фараби және Сұлтан Бейбарыс қоғамдық қайырымдылық қорының» президенті, көрнекті кәсіпкер, қазақ мәдениетінің жанашыры Ысқақов Сапар мырзаның қаржылық қолдауымен тұңғыш рет толық қанды араб тілінен қазақ тіліне Ж. Сандыбаевтың аудармасымен жарық көрді. Сондықтан да Фарабидің бұл еңбегі өз тілімізге толық аударылып көпшілік оқырман қауымға ұсынылуы біздер үшін үлкен қуаныш әрі жетістік.

Әбу Насыр әл-Фарабидің «Музыка туралы үлкен кітабына» Махмуд Ахмад әл-Хафнидің алғы сөзінде «Даусыз әл-Фараби музыка өнерінің қолданбалы саласының жетік білгірі әрі осы өнердің теориялық негіздерінің барлық мәліметтерін білген. Оның осы ғылымдағы кітабы үлкен салмаққа ие болды себебі, ислам әлемі орнағалы бері, араб дүниесінде мұндай орасан еңбек, бұрын да кейін де жазылмаған.

Бұл қолжазба әл-Фарабидің есімін ғылым әлемінде одан әрі биікке көтерді. Кітап өзінің алпауыт көлемімен және автордың ұстанған әдіс күші мен жазу тәсілінің арқасында бұл өнердің күллі тарапы қамтылған.

Әл-Фарабидің қолжазбалары өздерінің ауқымыдылығы мен ғылыми сөз тіркестерін қолданылуы қырынан, оқылу күрделілігі мен терең мазмұндылық жағынан күні бүгінге дейін зерттеушілерді қайран қалдыруда – дейді [10, 29 б.].

Әл-Фараби бұл еңбекті өз замандастарының өтініші бойынша дәлірек айтқанда Әбу Жағфар Мұхаммед ибн әл-Қасым әл-Кирхи уәзірдің өтініші бойынша жазған екен. Біздер үшін әл-Фарабидің бұл еңбегі музыка саласы бойынша жазылған аса қымбат тарихи және мәдени мұра.

Сондықтан әл-Фараби сынды тамаша да ерекше тұлға туралы, оның дүниежүзілік мәдениетке қалдырған мұрасы туралы жастарға қашанда айтып, оны зерттеу нысанасына айналдырып отыру біздердің парызымыз. Бұл мұраның ролі туралы сөз болғанда тарихи перспективаны сақтаудың маңызы аса зор.

Ал біз өз тіршілігіміздің тарихи екендігін есімізде түсірсек, ата-бабаларымыздың қалай өмір сүргені, қалай ойлап, қалай күн кешкенін білуге деген құмарлығымыз қарапайым таңсықтық шеңберінен шығып кетеді. Ендеше бізге Аристотельден басталып, әл-Фараби, Абай, Шәкәрім, Мұхтар, Құрманғазы, Шәмші т.б. жалғастырған қуатты мәдени-философиялық, музыкалық дәстүр туралы білмей болмайды. Біздің ұлттық ой-санамыздың мәдени өнеріміздің төл бастауы да осылар ғой.

#### Әлебиет:

1. Әл-Фараби. В кн. Трактаты о музыке и поэзии статья Бурабаева М.С. Философия искусство Абу-Насыра аль-Фараби. Алматы, 1993. – С. 6.
2. Мехди Баркешли. Мусипий Фараби. – Техрон, 1354.
3. Абу-Насыр аль-Фараби. Кітаб аль-муסיки аль-кабир. Критический текст и комментарий Гаттас Абу аль-Малик аль-Хашба. – Каир, 1967.
4. Көне мәдениет жазбалары. – Алматы, 1991. – 284 б.
5. Большая книга о музыке. – Алматы, 2000. – С. 108-109.
6. Көбесов А. әл-Фараби. – Алматы, 1971. – 125 б.
7. Көбесов А. әл-Фараби. – Алматы, 1971. – 125 б.
8. Көне мәдениет жазбалары. – Алматы, 1991. – 289 б.
9. Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты. Алматы, 1973. – С. 216-217.
10. Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты, 216-217 с.
11. Әбу Насыр әл-Фараби. Музыка туралы үлкен кітап. Алматы – 2008. – 29 б.



## 1.7 Түркілердің әлемдік өркениетке қосқан үлесі

Өз уақытында еуразиялық континентте бұрын көпшілік қауым үшін де, ғылым үшін де беймәлім болып келген өзіндік ерекше және күшті өркениет болған. Тек тәуелсіздікке қол жеткеннен соң ғана, сондай-ақ шетелдік түркітанушылық зерттеулер қоғам өміріне кеңінен тарағанда ғана, Орталық Азия мен Еуразия ғалымдарының таңқаларлық ашулары ғана еуропацентристік көзқарастардың пердесін түріп тастап, түркілердің әлемдік қазынаға қосқан қомақты үлестері туралы кеңінен айтуға мүмкіндік туды. Бүгінгі таңда, түркілердің әлемдік мәдениет пен өркениетке қосқан үлесін толықтай ашып көрсететін бұндай материалдар өте аз. Әлемдік мәдениеттегі түркілердің орны бүгінде толықтай өз бағасын алып болған жоқ. Оның көптеген «тарихи жазбадағы беттер», яғни әр саладағы түркілердің жеткен жетістіктері әлі де оқылмаған күйінде қалуда. Бүгінде оның шынайы тарихы неғұрлым толықтай және жан-жақты зерттелсе, соғұрлым оның әлемдік тарих, мәдениет пен өркениеттегі орны анық әрі дәлелді бола түседі. Біздің пікірімізше, прототүркілер мен түркілер ғаламат зор терриорияларды жаулап алып, үлкен империялар құрып қана қойған жоқ, сонымен бірге өздерінің артына ұлы өркениет пен мәдениет қалдырып кетті. Ал осы қазына бүгінгі күні негізделе зерттеліп, толықтай бағасын алып, көпшілік қауымға ұсынылуы тиіс. Бүкіл ғалым – қоғамтанушылар алдында үлкен тарихи, мәдени-өркениеттік негізді көтеру мен меңгеру міндеті тұр. Осы екінші мақаламызды ұсына отырып, оқырмандардың есіне біздің тарихшылар емес екенімізді еске саламыз. Біз философтармыз. Біз өзіміздің жеке талдауымыздың негізінде түркілердің әлем мәдениетіне қосқан үлесін біз аштық деп таласпаймыз. Біз тек көпшілік қауымға жаңадан белгілі болған тарихи және түркологиялық материалдар негізінде түркілердің әлемдік өркениет пен мәдениетке қосқан үлесін белгілі бір жүйеленген формада бергіміз, анығын айтқанда көрсеткіміз келеді. Бұл материалдардың көпшілігі бізге дейін де мәлім болған, бірақ бір өкініштісі бұрынғы дәстүрлі тарих шеңберінен шыға алмады. Біздің ойымызша, қазіргі қоғамдық ғылымдардағы жаңа ашылуларды, түркілердің әлемдік өркениетке қосқан үлестерін тек айтып, жазып қана қоймай, соның негізінде түркі халықтарының тарихы мен мәдениетінің жаңа концепциясын құруымыз қажет. Біздіңше, Қазақстан жастарын патриоттыққа тәрбиелеуде, бұны бүкіл білім мен тәрбие жүйесіне енгізуде өте зор маңызға ие болмақ. Біз өзіміздің шынайы тарихымызды білуіміз қажет.

Прототүркілерден бастау алатын төл тарихымызды тануымыз қажет. Атақты ғалым-түркітанушы, белгілі қоғам қайраткері Садри Мақсуди 1917 жылы былай деп айтқан болатын: «Біздің аталарымыз ұлы өркениетті тудырған. Түркі халықтарындағыдай мәдени потенциал ешбір халықта жоқ. Біз бұны бүкіл әлем алдында дәлелдей аламаз».

Бұл тұрғыда дәлел болар деректер жеткілікті. Олардың бірқатары туралы алдыңғы мақаламызда айтқан болатынбыз. Біз енді батыстық ғалымдардың деректерін келтірмекпіз. Француз антропологы Леви-Строс тек Еуропа ғана әлемдік өркениеттің дамуына үлес қосты деген концепцияны терістей отырып,

былай деп жазады: «Батыстың барлық ғылыми және өнеркәсіптік революциялық кезеңі – адамзат жүріп өткен мыңдаған жылдың жартысын ғана қамтиды. Батыс өркениеті екі-үш ғасыр бұрын тек адамды күшті механикалық құралмен жабдықтауға арнады. Егер осы критерии тұрғысынан қарайтын болсақ, онда адамзат қоғамының даму деңгейінің индикаторы тұрғындар рухына жұмсалған энергияға айналмақ. Американдық негіздегі батыс өркениеті бұның басында тұрады. Егер қауіпті географиялық жағдайларды бағындыру тұрғысынан алсақ, эскимостар мен бедиуиндер алдыңғы орынға шықпақ. Басқа өркениеттермен салыстырғанда, Үндістанда алдыңғы қатарлы философиялық-діни жүйе жасалынды, ал Қытайда демографиялық күйзелістің психологиялық салдарымен күресетін өмір сүру стилі дамыды. Осыдан үш ғасыр бұрын Исламда батыс мәдениеті осы уқытқа дейін таба алма келген, адам өмірінің барлық – техникалық, экономикалық, әлеуметтік және рухани формаларына қажет теория жасалынды». Одан ары қарай Леви-Строс Батысқа түркілердің, жекелей алғанда якуттардың қосқан үлесі туралы айтады. Оның пікірінше, бұл тарихтағы технологиялық дамудағы сирек кездесетін жағдай. «Бұл адамдар осы кезеңде [15-20 мың жыл бұрын Беринг бұғазы арқылы Америкаға өткен кезде] әлем тарихында ойға келмес іс-әрекеттер жасады: солтүстік пен оңтүстік арасындағы табиғи ресурстарды зерттеу, жабайы жануарлар мен өсімдіктерді үй жағдайына баулып қана қоймай, оларды тамаққа, дәрі-дәрмек түрінде де пайдалана алды. Сондай-ақ тоқыма, керамика мен асыл металдарды өз қажеттеріне жарата білді. Бұл орасан зор еңбекті бағалау үшін, Американың Көне Әлем өркениетіне қосқан үлесін анықтасақ та жеткілікті. Біріншіден, Батыс өркениетінің төрт тұғыры саналын картофель, каучук, табак пен кокаин (қазіргі анестезияның негізі), Африка экономикасында күрделі өзгеріс тудырған жүгері мен арахис; Еуропа тамақтану жүйесіне кенінен енген: какао, ванил, помидор, ананас, қызыл бұрыш, көкөністің көптеген түрлері мен макта. Арифметиканың негізі, нөл түсініктері майя өркениетінде бес жүз жыл бұрын, үнді ойшылдары ашқан, кейін Еуропа арабтардан үйренгенше майялықтар оны қолданып және ол туралы өте жақсы білген.

Сол себепті, сол замандағы майялықтардың күнтүзбесі Ескі Әлемдікіне қарағанда анық әрі дәлірек болған. Инктерде саяси режим социалистік немесе тоталитарлық болды деген мәселеге қатысты көптеген болжамдар айтылды. Қандай болғанымен де, бұл режим замануи ережелерді айқындап, бірнеше ғасыр бойына еуропалық құбылыстарды басып озды».

Белгілі саяхатшы Марко Поло түркілердің әскери өнері турасында өте маңызды мәліметтер қалдырды:

1. Соғыс алдындағы психологиялық даярлық. Татарлар әскер алдында жалынды сөздермен, баяу ән мен екі ішекті аспаптағы музыкасымен, дауыспаздардың дыбыстарымен ұрысқа дайындалған.

2. Қарсы барлауды ұйымдастыру. Әскердің төрт қанатында екі жүз барлаушы тосыннан болатын шабуылдың алдын алады. Кейін орыс генералдары түркілердің осы тактикалық амал-тәсілдерін: арберад, авангард, деп өздеріне көшіріп алады.

3. «Дала тактикасы» деп аталатын әдіс. Жаудан қашып бара жатып қымсынбайды, қаша жүріп, бұрылып тұрып атады. Аттарын ит секілді үйреткен, ал жаулары жеңдік деп ойлайды, бірақ жеңіліс табады: аттары мен адамдары қуып бара жатып, оққа ұшқан. Татарлар жау аттары мен адамдарын атып түсірісімен, бұрыла салып қайта шабады да, жеңіске жетеді.

4. Әскер құрылымы. Көпшілікке жүйесіз көрінетін далалықтардың әсері негізінде нақты сап пен белгілі бір құрылымға ие. Әскердің құрылымының негізінде 10 саны тұрады: «Жүз мың – бұл түк, он мың – түмен, мыңдық, жүздік, ондық». Әрбір әскер өз командиріне, ұрыс кезінде жүзбасының, мыңбасы, түменбасының басқаруында болады. Осыдан қатаң, темірдей тәртіп, әрбір жауынгер жоғары жауапкершілікте болады.

5. Шабуыл. Негізгі мәні – жаумен жақындаспай, алыстан техниканы істен шығарып, мүмкіндігінше көп адамды жою. Түркілердің әскери өнері туралы мысал ретінде Әмір Темірдің жорығын айтуға болады. Үндістанға жасаған жорығында Дели қаласының маңында алғашқы қақтығыс болады. Темір әскеріне қарсы соғыста үнділер алғашқы күні алпысқа жуық әскери пілдерді пайдаланады. Бұл өте қорқынышты және күтпеген әдіс болатын, Темір әскері бірінші күні-ақ жеңіліске ұшырайды. Ұлы Ескендір де бір кездері осындай шабуылға ұшыраған болатын.

Сонда Темір де қарсылас үшін қорқынышты және күтпеген тәсілмен түйе арқылы тойтарысқа шықты. Тек түйе емес, жанып бара жатқан өрт арқылы. Олар түйенің артына шала байлап оны жандырып жібереді. Өрт құшағындағы үлкен дала жануарларын көрген пілдер кейін серпіліп, өз әскерін таптап кетеді. Бұл туралы, түйелердің пілдерге қарсы соғысы туралы Темірдің замандасы – Самарқандағы испан елшісі Руи Гонсалес де Клавихо өз күнделігінде жазып қалдырған.

Марко Поло жеңіс үшін манызды рөл атқаратын әскер туралы: «Қажет кезде азықсыз, от жақпай он күн бойы тоқтаусыз жол жүре алады. Құрал-жабдықтары соғырлым жеңіл. Жауыннан қорғану мақсатында кішкентай шатыр алып жүреді. Сондай-ақ олар құрғақ сүт алып жүрді: суға араластырып, ерітіп сусын ретінде пайдаланады».

Түркілердің үлкен жетістіктері ретінде олардың бай тілдері туралы айтсақ болады. Рафаэль Мухамметдинов былай деп жазды: «Түркі тілі мағыналық түбір тұрғысынан алғанда - әлемдегі ең бай тілдердің бірі. Бұл тұрғыда бірде-бір еуропалық тілдер түркі тіліне тең келе алмайды. Бүгінгі таңда әлемдегі ең бай тіл ретінде саналатын неміс тілінде шамамен тоғыз жүздей түбір сөздер кездеседі. Ал басқалары осы түбір сөздерден шыққан туынды сөздер болып табылады.

Ал түркі тілінде ұмытылған және ескірген сөздердің барлығын қосқанда сегіз мыңға жуық жеке лексикалық бірліктер бар. Егер осы тілдік байлық басқа ұлтардағы секілді саналы түрде қайта жанданатын болса, түркі тілі әлемдегі ең бай тілдердің біріне айналар еді». Сондай-ақ Алтай тілдер тобының басқа тілдерден айырмашылығы оның лексикасы мен грамматикасы математикалық ережелер секілді айнымас тұрақты.

Жиырмасыншы ғасырдың атақты түркітанушысы Садри Мақсудидің пікірінше, прототүркілердің тілдерінің құрылуы мен дамуы, олардағы қоғамдық ұйымдастыру мен материалды мәдениеттің басқа қоғамдармен салыстырған кезде ешбір күмәнсіз жоғары болғандығына дәлел бола аалады. Прототүркілер әлемде бірінші болып, малшаруашылығы мен қолға үйретілген жылқылар арқылы көшпелі өмірді қалыптастырды. Ал бұл өз кезегінде, прототүркілердің өте динамикалық өмір сүруіне, ғаламат үлкен территорияны бақылауда ұстауға, осы территориялардағы ақпаратқа ие болып, олардан көптеген материалды құндылықтарды жинауға мүмкіндік берді.

Көне түркілердің дамыған тілдері туралы батыстық ғалымдар да көптеген пікірлер айтқан. Мысалы, атақты түркітанушы Эрнст Добльхофер былай деп жазады: «Түркі жазуы өзінің бай дифференциациялық белгілерімен (38) көне түркі тілінің фонетикалық дыбыстарын дәл беруге әлдеқайда қолайлы».

Түркілік руникалық жазуда 38 графикалық белгілер дауыссыз да, дауысты да белгілер бар. Көптеген дауыссыз дыбыстардың қандай дауысты дыбыстармен қатар келгеніне байланысты, екі мен беске дейін жазылу түрі бар. Мәтін негізінен оннан солға қарай жазылған. Жазудағы сөздер бір-бірінен қос нүкте арқылы ажыратылады. Түркілік жазудағы бұл жаңалық ғылымдағы үлкен жаңалықтардың бірі болды. Бұл турасында Эрнст Добльхофер былай деп жазады: «Олар Азияның жүрегінен шыққан, батыс өркениеті үшін «беймәлім әлем» болып табылатын, ұзақ уақыт бойы біз ешнәрсе білмеген, қазір де көп нәрсе білмейтін халықтарға тиесілі,- міне осынысымен олар біз үшін қызықты».

М. Барманқұловтың пікірінше, Волга бойындағы татар-монғолдар қыпшақ тілінде сөйлеген және өздерінің жазуы болған. Татар шапқыншылығына дейінгі түркілердің славяндарға сыйға тартқан сөздері: вишня, казак, казня, казначей, киоск, кисет, курган, люлька, отава, очаг, сургуч, товар, шаль, ярлык, диван, капкан, лачуга, лошади, серьга, утюг, кирпич, карман, чулок, каблук, дрофа, жилет, сапог, хмель, курень, кафтан, кивер, нефть, аршин.

Өзіндік бағасын алмаған және ұмыт болғандардың қатарына түркілік шамандардың медицина саласына қосқан үлесін айтуға болады. Кеннет Медоуз өзінің «Шамандардың көне даналығы» атты еңбегінде, түркілік шамандар адамды емдеу, анатомия мен физиологиялық білімдері тұғысында қытай мен тибет медицинасынан кем болмаған. Дәлел ретінде ол тувалық шамандарды келтіреді. Ғалымның айтуынша, өз медицинасындағы ең маңызды міндет ретінде тувалық шамандар (тек тувалықтар ғана емес) адамның энергетикалық жүйесінде орналасқан күштік орталықтарды ояту мен қозғалысқа түсіру деп білді. Шамандардың айтуынша, егер адам тыныс-алуды дұрыс іске асырса, онда өзінің энергетикалық жүйесіндегі өмірлік қуат көзі еселене түседі. Бұл ерекше қуат дем алу арқылы космостан беріледі. Ол дене арқылы күштік орталықтарға, чакрларға жетеді. Чакрлар өмірлік күштерді, энергиялар мен оның жүйке жүйесі арқылы физикалық денеге таратуын қалыптастырады. Тувалық шамандар бойынша адмада 10 чакр бар. Үнділік медицинада белгілі болғандай 7 чакр бар. Айтпақшы, «чакр» ұғымының көне түркінің «чукр» сөзінен, яғни ойық немесе құйғыш мағынасын береді деген болжам бар. Түркілік шамандардың чакрлар жайлы түсініктерінің

ерекшелігі сонда, егер үнді медицинасында чакрлар құйымшақтан басталып бастан аяқталатын болса, шамандар бойынша олар аяғының астынан басталып, басының төбесінен аяқталады. Бұл күшті орталықтар өмірлік энергияларды өндіріп, физикалық денеге эндокрендік темірлер арқылы, көркем және пара көркем жүйке жүйесі арқылы таратады. Түркілік шамандар медицинасында адамды энергиялық жүйесі арқылы емдеу секілді түрлі емдеу тәсілдері бар және ол мерзімі жағынан өте көне. Шаманизм отыз мың жыл бұрын қалыптасса, ал қытайлық және үнділік өркениеттер он мың жыл бұрын қалыптасты.

Біздің пікірімізше, Қазан революциясынан кейін көшпелілер циклдік күнтізбесі өз дәрежесінде түсінілмеді және бағаланбады. Бұл күнтізбені қазақтар мүшел деп айтады. Ол аспан жарықтарының қозғалысы біліміне негізделген.

Бұл циклдік күнтізбенің мәртебесі сонда цикл білімінде климаттың 12 жылдық Юпитермен байланысты өзгерісі, сондай-ақ, күн белсенділігінің ауытқуының арқасында ауа райын көп жылдарға болжауға және қазіргі ғылым тілімен айтқанда шаруашылықтың көпжылдық стратегиясын жоспарлауда қолданылды.

Юпитер күнді толығымен 12 жылда айналып өтеді және Жердің жылдық климатының өзгерісіне әсер ететін өзіндік сәулеленуі бар Күн жүйесіндегі ең үлкен планета. Әрбір 12 жыл сайын бұл өзгерістер қайталанатын, бірақ түрліше болады. Түрлілігі айлық, күндік, сатурндық циклдармен, сондай-ақ, жануарлар танбасының түсінін өзгеруімен болатын он жылдықпен сәйкестендіріледі. 60 жылдан кейін барлығы басынан қайталанатын..., және түрліше. Қазақтар, өзге де Орта Азиялық номадтар секілді әрбір жылдың не әкелетінін білген – қанша ылғалдық пен желдің, шөп пен күндердің, жылу мен суықтың мерзімдерінің болатынын. Олар өздерінің өндірістеріндегі жемісті жылдарды – сиыр, барыс, қылан, жылқы және жемісті емес жылдар - тышқан, ұлу, мешін, тауық, доныз секілділерді білген. Бірақ, адамдарға ең қауіптісі қоян жылы болды, ол әр 36 жылда қайталанатын жұт жылы болып табылды. 12 еселенген бірлік-сағат тәулікті, 30 тәулік айды, 12 айлық жылды, 12 жыл мүшелді, 5 мүшел 60 жылдық айналым, яғни үнесі қайталанып отыратын толық мүшел болып табылады.

Уақыт айналымына жеке адамның өмірі де тәуелді. Адам өмірі 12 жылдық мүшелдер байланысы. Адамдарда әр 12 жыл сайын мүшел жас толады, ол өтпелі, тұрақсыздық кезені, денсаулықтың уақыттық бұзылуы, заңдылық бойынша психология және әлеуметтік қиындықтар кезені болып табылады. Бұл сақтықты, байыпты талап ететін өмірдің 13-ші, 25-ші, 37-ші, 49-ші, 61-ші, 73-ші жылдары. Бұл мүшел жастар қазіргі медицинада адамдардың гармондық жүйесінің қайта құрылуымен, организм мен психиканың тұрақты тепе-теңдіктен шығу кезені. 13 жас – жыныстық жетілу кезені, 25 жас – гармондық өсімнің, физикалық жастықтың тоқталуы, 37 жас – психологиялық кризис кезені, американдық ғалымдардың айтуынша «адам өмірінің көйленкелі тұстары», 49 жас – өндіргіш функциялардың сөндірілуі.

Қазақ әрқашан тегін білуі тиіс, жеті атасын білуі керек, әйтпесе ол жетесіз, тәрбиесіз. Тегінің жеті атасын білу тарихи-этнографиялық фактор ғана емес, биологиялық тұрғыдан даладағы жиын мәліметтері, экзогамды отбасын құру

жолы (экзогамия – туыстардың бір-бірімен немесе жеті атаға дейінгі туыстардың некелесуіне тиым салу). «Жеті жарғы» заңы бойынша қаны бір туыстардың некелесуі өлім жазасына кесілген. Бұл ең алдымен күшті және толық қанды ұрпақтың дүниеге келуінің қамы. Өзбек ұлының пікірінше, мұндай табудың орнығуы этностың қан алмасудан өзін-өзі сақтануы, толық қанды ұрпақтың қалыптасуына және Қазақ мемлекетінің тұтастай территориясы мен қауіпсіздігінің сақталуына септік болған.

Айтқандай, Батыс экзогамдық тиымды түсіну қажеттігіне тек XIX ғасырдың аяғында ғана қол жеткізді. Бұл генетиктер мен медицинаның бейберекет қан алмасудың тығырыққа алып баратынын, ұрпақтық дағдарысқа соқтыратынын дәлелдегеннен кейін ғана тоқтатылды. (Бұл теория Грегор Менделдің (1821-1884) 60-шы жылдардағы тәжірибесінен бастау алып, 1900 жылы (Корренс, Чермак, де Фриз) дәлелдемелерімен бітті). Бұл адам организміндегі тұқымдық ерекшелікті көшпелілер бірнеше ғасыр бұрын білген.

Түркілердің саясат ғылымына қосқан үлесі жайлы келесілерді айтуға болады. шын мәнінде қазіргі көптеген өркениеттер көшпелі түркілердің өркениетін, дәстүрлі көшпелі демократияны жанғырту үстінде секілді. Философ Н. Амиркуловтың пікірінше, дәстүрлі көшпелі демократияның ерекшеліктері:

1) Ұлы хуннудан Абылай ханға дейінгі дала көшпелі демократиясы.

2) Барлығына арналған ортақ Заң.

3) Күшті Парламент (ол да жоқ). Хандық кезеңдегі билер мен батырлар кеңесі. Кеңес Ханды төрелер тұқымынан сайлады және оған қарапайым көшуді сенбеуге және өзге де сұлтанды немесе Ханды қолдап пікір беруге құқылы болған.

4) Жүздер мен руларды билеген төре тұқымынан шыққан Хандардың бірдей болуы кейінгі қазақ дәстүріндегі рулар мен тайпалар жүйесіне енбеген.

5) Төрелердің қауымдық билігінен кемі жоқ қауымдық жалғаушылар – Қожалардың рухани билігі (Мұхаммедтің ұрпақтары) және халықтың даусы – Жыраулар, әскери элита – батырлар және төленгіттер билігі болған.

6) Тұтастай күштің Орны (жауынгерлер, қару, жылқылар – барлығы ру және тайпа басшыларының қолында болған) билер мен батырлар, байлар Кеңесі түрінде, сондай-ақ, хан әскерінің төленгіттеріне және салығына сүйенген феодалдық Орта билігінің басқару-саяси тепе-теңдігі ретіндегі жауынгерлер құрамы болған.

7) «Күштілердің басқару» принципі т.б. сұлтандар арасынан ханды сайлау (ғасырлар бойы төрелер тұқымынан қызмет етуге тәрбиеленген), Батырлардың, Билердің т.б. шынайы қозғалысы болып табылады.

8) «Хан талапай» (Ханның билеуге деген үміттендіретін мүлкін уақытша талап алу) және ханның ондығы – жалпы әскери олжаның бір бөлігі (ханның және халықтың жеке қызығушылықтарын біріктіретін тәсіл) т.б.

9) Қағандық принцип этика мен саясаттың (Шыңғыс ханның кадрлық саясатында қатан сақталған т.б.), әділдік, тәртіптілік пен орындылық, Ар мен Қанағат болған.

10) Минималды мемлекет және салық. Көшпелі аймақ жылына байлығынын 1 пайызын төледі. Ең ауыр салық (бағынышты аймақтардан) жылдық мүлкіне сәйкес 5-10 пайыздан аспаған.

Көшпелі өркениеттің ең қажетті тұстарының бірі қазақ қоғамының құқықтық жүйесі, күмәнсіз, көптеген зерттеушілердің пікірінше, онда жалпыадамзаттық және гуманистік мазмұндарға толы.

Қазақ құқығының күші, даналығы, өміршеңдігі оның маңызды жетекші функциясының моральдық нышандарға, жеке индивидтердің жүрі-тұрыстарына негізделген. Қазақтар үшін мораль құқығы кәдімгі құқықтан әлдеқайда жоғары болған. Осыдан шығатын қазақ көшпелі өркениетінің моральдық құндылықтар жетістіктерін қауіпті деп баяндалуда, тіпті қоғамға қарсы, қылмыстылық деп те айтылып жүр. Сондықтан да көшпелілер қоғамының әлеуметтік практикасы көптеген мақал-мәтелдердегідей ардың магиялық күшін бірінші орынға қойған: «Жаным арымның садағасы», «Қоянды қамыс, жігітті намыс өлтіреді» т.б. айтуға болады.

Екіншіден, қазақтың көшпелі құқығы ұжымдық формада болған: жұртшылық, ағайыншылық, қонақжайлылық секілді молшылық, байлықты әділ бөлу, ауыр кезеңдердегі қоғамның қорғаныс механизмі болған.

Үшіншіден, номад құқықтық санасының атрибуты болып қоғам мүшесінің айыбы үшін оның тұтастай руы жауапқа тартылған. Сондықтан да индивидтің құқық бұзушылығының моральдық және материалдық жағына оның тұтастай руы жауапты болған.

Төртіншіден, қазақтың көшпелі құқығы бұқараны қорқытуға, мүліктік тұрғыда, тұлғаларға зардап көрсету санкцияларынан тұрмайды. Көшпелілер құқық жүйесі қамау, жару, дене мүшесін кесу, тірідей көму т.б. болмаған, қан кегі мен талион принципі өз күшін жоймаған.

Бесіншіден, құқықтың қажетті принциптерінің бірі экзогамды табудың орнығуы. Ол этностың бейберекет қан алмасуынан сақтады, толық қанды ұрпақтың дүниеге келуіне, қазақ мемлекетінің тұтастай территориялық және қауіпсіздігін сақтауына септігін тигізді.

Шын мәнінде сараптап қарайтын болсақ, көшпелілер құқық жүйесіндегі моралдық құқықтың кәдімгі құқықтан жоғары болғанын байқаймыз. Бұл көшпелілер құқығының европалық инструменталды құқықтың айырмашылығы болып табылады. Европалық мемлекет пен құқықта этикалық компоненттерге негізінен көп мән берілмейді.

Адамгершілік құлықтарының жүйесіндегі қонақжайлылық этикеті қазақтың кендігі мен мәрттігін көрсетеді. Ертеден бастау алатын дәстүрлі қонақжайлылық жас буынды туыстарға, көршілер мен жақындарына, таныс және бейтаныс адамдарға құрметпен қарауға тәрбиелеудегі орны зор. Бұл гуманизмнің көрсеткіші.

Мүмкін мұнда қазақ халқының гуманистік және толеранттылығының арқасында болар соғыс және одан кейінгі жылдардағы Қазақстанға депортацияланған халықтардың құшақ жая қарсы алуының себебі. «Қазақстандық этника-

аралық келісім моделінің» көптеген халықтарға үлгі болуының рухани негізі де көнеден болса керек.

А. Қалыбаеваның пікірінше, қазақтың қонақжайлылығы – өзінің бастауын көнеден алатын моральды-этикалық комплексті дәстүр, ал қонақты қабылдау көптеген функцияларға ие ритуалды іс-әрекет.

Қазақтың қонақжайлылығы жоғарғы деңгейде ритуалданған, бірақ, Орта және Орта Азия түркі-монғол халықтарын жекелей алғанда көптеген параллелдерді табу емес.

Дегенмен, қазақтың қонақжайлылығы өзге халықтармен салыстырғанда құқықтық негізге ие болды. Қазақтың қонақжайлылық дәстүрі оның дәстүрлі қазақ құқығының заңды түрде санкциялануы болды. Бұл құқықтық институттың мәні: үй иесі кез келген жолаушыны оның санына қарамай мүмкіндігінше тегін күтуге, демалдыруға, тамақтандыруға міндетті болды. Келушілер үйге түсерде: «Мен құдайы қонақпын» сөзін айтып қонақ болған.

Қонақты күтуден бас тартқандарға «ат-тон» айыбы салынған, сәйкесінше жолаушыны үй иесі күтпегені үшін айыбына ат пен тон берген. Қонақжайлылық дәстүрін сақтамағандар мәселесі ру деңгейінде көтеріліп, оның сақталуын қадағалап отырған. Өмірдің қиын тұстарында мұндай жағдайға әрбір көшпенді түсіп отырған.

Аталмыш институт тамырының бастауын көнеден алады. Оның шығуы жайлы мынадай аңыз да бар. Қазақтың түп атасы Алаштың үш ұлы болады. Өмірінің соңында ол бүкіл қазынасын үшке емес төртке бөліп, былай дейді: «Менің сендерге айтар соңғы өсиетім: бір-бірінде қонақ болғанда ешнәрсе алмаңдар, бір-бірінді тегін күтіп, қонақ-асын ішетіндей болыңдар, – мына менің байлығымның төртінші бөлігін соның есесіне мәңгі бақи ортақ қылып алыңдар», – дейді.

Жоғарыда айтқанымыздай түркілердің әлемдік өркениет пен мәдениетіне қосқан үлесі ауқымды. Сондықтан да ол тереңдей зерттеу құқығына ие. Қажеттісі оны шағын ғалымдар қауымдастығы емес, бүкіл әлем білуі тиіс.

#### Әдебиет:

1. Барманкулов М. Тюркская вселенная. – Алматы: Білім, 1996.
2. Нарымбаева А. Туран – колыбель древних цивилизаций. – Алматы, 2009.
3. Эрнст Добльхофер. Знаки и чудеса. – М., 1963.
4. Levi-Strauss C7 Antropogía estructural: Mito, sociedad, humanidades. – Mexico: Siglo XXI Eds. 1990.
5. Нарымбаева А.К. Марко Поло. О разнообразии мира. – А., 1990.
6. Амеркулов Н.А. Арманжер – мечта человечества. – Алматы: Ғалым, 2004.
7. Өзбекұлы С. Көшпелі казак өркениетіндегі құқық. Право кочевой цивилизации казахов. Монография. – Алматы: «Мектеп баспасы» ЖАҚ, 2002.
8. Валиханов Ч.Ч. Собр.соч.Т.4.
9. Материалы по казахскому обычному праву. Т.1. – Алма-Ата, 1948.
10. Зиманов С.З. Древний мир права казахов и его истоки. /Древний мир права казахов. – алматы, 2001.
11. Калыбекова Асма. Теоретические и прикладные основы народной педагогики казахов. Изд. 2-ое. Алматы: БАУР, 2006.
12. Кеннет медуз. Древняя мудрость шаманов. – СПб.: «Изд-во «ДИЛЯ»», 2005.
13. Садри Макусди Арсал. Тюркская история и право. Перевод с турецкого языка Рафаэля Мухамметдинова. – Казань: Изд-во «Фэн», 2002.



## 1.8 Дәстүрлі түркі дүниетанымындағы саяси-әлеуметтік мұраттар және әл-Фараби

Дүниетанымының алғашқы бастамасы біз кімбіз, тегіміз кім, қайдан пайда болдық, қай жолмен жүреміз, қайда барамыз деген сауалдардан бастау алады. Байырғы түркілердің дүниетанымы бойынша Тәңірі мен қара жерден кейін адам баласы жаратылған. Адам баласы жаратылған соң, көп ұзамай мемлекеттік билік орныққан. Мемлекеттік биліктің басында отыру, елді ұстап тұру көк Тәңірісінің бұйрығымен қағандардың, бектердің, елтеберлердің еншісіне жазылған. Елді басқаруда түркілер Тәңірмен, қасиетті Жермен және билеуші қағанмен тығыз байланыстырады. Мұндағы ел, ел басқару мәселелерін біз Орхон-Енисей жазба ескерткіштерінің негізінде қарастырамыз.

Байырғы түркілер өздерінің мемлекетінің құрылуы мен пайда болуына келгенде нақты және әпсаналық көзқарастарда болды. Олардың түсініктері бойынша түркі елі әлемнен кейін жаралған ең ежелгі, көне мемлекет. Бұл елді түркілердің ұлы құдайы Көк Тәңірі жаратқан деп сенді. Сондықтан, оны «Тәңір елі», мәңгі ел деп атады. Түркі дінінің өзегі болып табылатын «Ил (ел)» сөз «бейбітшілік», «илхан» (елхан) «Бейбітшілік қағаны» деген болатын. Байырғы түркілер өздерінің қайталанбас ерекше саясатын осындай жолмен жүргізді. Көне түркі мемлекеті қасиетті культтің біріне айналды. Оған қарсы шығу ауыр күнә болып саналды. Әрине, олардың көзқарастары бойынша мемлекет халықтан (түрк будуннан) бірінші емес. Мемлекет этностың өмір сүріп тіршілік етуі үшін қажетті құралы болып табылады. Оны болашақ ұрпақ үшін мәңгілік сақтау керек болды. Оның жойылуы жалпы түркі этносының жойылу қасыретімен тең болды.

Түркі халқының түсінігі бойынша байырғы түркі елі, әлемнен кейінгі Көк Тәңірі жаратқан ең ежелгі, көне мемлекет. Сол себептен оны Тәңір елі, «Мәңгілік ел» деп атады. Түркі дүниетанымының өзегі болып табылатын «Ил (ел)» сөзі «бейбітшілік» деген мағынаны білдірсе, «илхан» (елхан) «Бейбітшілік қағаны» деп аталатын. Түркілердің бас бостандығы мен еркіндігі, өмір сүру қағидалары, жалпы ел, жер, елдік, бірлік мәселелері «Мәңгілік ел» нысанасымен байланыстырылады. Осы Тәңірі жаратқан «Мәңгілік елдің» біртұтастығын сақтау жолында білікті данышпан қағандардың ұлағатты қасиеттерді бойына сіңіру қажеттігін айта отырып, тасқа қашап, оны келешек ұрпаққа мирас етіп қалдырды. Байырғы түркілер барлық ішкі-сыртқы саясаты мен «арнайы» идеологиясын осындай жолмен, яғни, «Мәңгілік ел» саясатымен жүргізді.

«Түркілер халықты билеудің әлемдік үлгісін жасаған. Ол – «Мәңгілік ел» үлгісі. «Мәңгілік ел» нысанасы – «Тәңір тауының сағасын мекендеп келе жатқан, көшпелі түркі жұртының ұлы арманы, түркі әлемі мен руханиятының ұйытқысы. Өйткені «ел мен «елдік ұғымын ұйытқан мәйектің ата тегі –Тәңір, ана тегі – Ұмай ана, заттық негізі – жер мен су. «Мәңгілік ел» нысанасы-мәңгілік рухани аңсар, ол түркі тегінің тұтастығы мен тәуелсіздігінің кепілдігін қамтамасыз етуге арналған – тектік, тазалық пен еркіндік идеологиясы. Ал ұлттық тәуелсіздік ісі түркі әлемінің рухани еркіндік нысанасы» [1, 381 б.].

М. Қашқари «мен Тәңірінің дәулет ұясын түріктер бұржысында жаратқандығын және ғарышты солардың заманы үстінде айналдырғанын көрдім. Тәңірі оларды «Түрік» деп атады және оларды мемлекетке еге қылды; Заманымыздың ханандарын түріктерден шығарып, дәуір, халықтың ақыл-ерік тізгінін солардың қолына ұстатты; оларды адамдарға бас қылды; хақ істерде соларды қолдады; олармен бірге күрескендерді әзіз қылды, әрі түріктер ішінен оларды барша тілектеріне жеткізіп, жамандардан, зұлымдардан қорғады. Түріктердің оқтарынан сақтану үшін, олардың жолын берік тұту әрбір ақыл иесіне лайықты уа парыз іске айналды. Өз дертін айту уа түріктерге жақын болу, жағу үшін, оларға түрік тілінде сөйлесуден пайдалы жол қалмады. Кім өз дұшпандарынан ажырап, түріктерге сағынып, мұнайып келсе, түріктер қанағатының астына алып, қауіптен құтқарады, олармен бірге басқалар да қамқорлық, пана табады» – деп жазады [2, 90 б.].

Тіпті, түрік атауының өзі мемлекет, билік ұғымдарымен байланыстырылған. Бұл туралы белгілі зерттеуші, ғалым Қаржаубай Сартқожаұлы былай деп жазады. «...Türük атауы «tör» – билік, өкімет, «ök» – өктем, күшті, қайратты, жүректі деген мағына беретін екі түбір сөзден құралғанын дәлелдейді. Tügük – өктем билік, өктем үкімет, өктем төр деген мағына береді» [3, 59 б.]. Бұл бір билікке бағынып, тілі, ділі, діні, әдет-ғұрпы бірдей тайпалар орнатқан қағанатын «түрүк» деп атаған түркі қағанаты болды.

«Түрүк елі [Türük Eli] – V-XII ғасырлардағы Еуразиядағы ең құдыретті империяның (этносаяси іргелі бірлестіктің) ресми атауы. «Түрік қағандығы» дегеніміз – шартты ғылыми атау. Түрік бітік тілінде «Түрүк Елі» делінген.

«Түрік» сөзі көне түрік бітіктастары мен ескерткіштерінде «түрік, төрүк» деп жазылған. Бұл сөздің мағынасы сол дәуірлердегі қолданыстық мәні «төре заңы бар ел, төрелік, билікті ел» деген рәміздік-нышандық негізде қалыптасқан атау болса керек. Бір сөзбен айтқанда, аталмыш «түрік» атауы – этнополитоним, яғни этносаяси атау. Зерттеушілер түрік сөінің шығу тегін «берік, мықты, күшті», «семіз», «туу», «төркін», «дулыға», «төр, төр жақ», «бастапқы» және т.б. мағыналы сөздерден туындаған деп жорамалдайды» [4, 11 б.].

Байырғы түркі жазбаларындағы дүниетанымдық ұстанымдар, атап айтқанда, бытыраған елді саяси бірлікке шақыру, бір орталыққа бағындыру идеясы диалектикалық сипатта болғандығы ақиқат. Түркі халқы алқымды, оның жерінде тұтқа қалмайды дейді Тоныкөк. Жұқаны жуандату, үзілгенді жалғау, кедейді бай қылу, ашты тоқ қылу, міне көне түркі данасының сезімталдықпен пайымдаған қарапайым диалектикалық қарама-қарсылықтардың бір-біріне айналу нәтижелері. «Жауымыз, – дейді Тоныкөк, төңірегімізде айналып ұшқан жыртқыш құс сияқты, біз жемтік сияқты едік». Бұл мәселелерді өзгерту үшін не істеу қажет? Әрине жемтіктен жыртқышқа, яғни әлсізден әлдіге, қорқақтан батырға, әлжуаздан алыпқа айналу керек. Олай болмаған күнде түркі халқы тістегеннің аузында, ұстағанның қолында кетеді. Тоныкөк ойшыл осыны мәңгі есте ұстауды ескертеді. «Табғаш, оғыз, қытан – бұл үшеуі қабысар (қосылар). Сонда екі ортада қалатын біз, өз іші-сыртын қорғалағандай болатын біз. Тозған жұқа таптауға оңай, тозған жінішке үзуге оңай. Бірақ жұқа қалың болса бүктейтұғын алыпты, жінішке жуан болса үзетұғын алыпты» – дейді Тоныкөк [5, 74 б.]. Біз бұл үзіндіден сандық және

«Сапалық» өзгерістердің өзара байланысын сол кездегі жаугершілік замандағы тіршілік үшін жанталастың бай тәжірибесінен жіті танып білген дананың пікірлерінен ой түйеміз. Жеңілген жақтың бектері құл, ханшасы күнге айналады. Ұланғайыр кеңістікті игеріп, өз дербестіктері үшін сан алуан жауларымен соғыса, тайталаса жүріп, адамзат тарихынан өшпейтін мәдени игіліктер жасаған, уақытында дүниенің төрт бұрышындағы халықтарды жаулап, өздеріне тәуелді етіп, басы барды игізіп, тізесі барды бүктірген көрегенді қағандар мен парасатты көсемдер Бумын қаған мен Естемидің жолын ұрпақтары біліксіздікпен басқарғандығы үшін табағштарға тәуелді болғаны бізге мәлім. Бұл туралы Күлтегін жазба ескерткішінде былай деп беріледі: «...Қағандық қағанынан айрылды, табағш халқына бек ұлдары құл болды, сұлу қыздары күн болды. Түркі бектері түркі атын тастап, табағш бектердің табағш атын ұстап, табағш қағанға бағынды» [5, 61 б.].

Күлтегін ескерткішінде тасқа басылған VI-VIII ғасырлардағы Түркі қағанатының жүріп өткен белестерін белгілі ғалым Х.М. Әбжанов үш кезеңге бөліп көрсетеді:

«Бірінші дәуір түркі қағанатының пайда болғанын табағштарға тәуелдікке түскенге дейінгі кезеңді қамтып жатыр.

Екінші дәуір-түркілердің табағш билігінде жүрген жылдар.

Үшінші дәуір – табағш бұғауынан шығып, түркі мемлекеттігін қайта қалпына келтірген және этникалық территориясын ұлғайтқан заман.

Үш дәуірдің де басты өлшемі ретінде азаттық идеясы алынған. Азаттықтан айрылған мемлекетке келетін болсақ, ең басты апат – халқының қырылуы мен арнамысының тапталуы, әдет-ғұрпының бұзылуы екені айдай анық айтылады. Азаттықты ұстап тұрудың кепілі ретінде үш күштің бірлігі алға тартылған. Бірі – ел басқарған қағанның білімді де білікті болуы, оның бұйрығы мен заңдарының түзулігі; екіншісі – халықтың ауыз бірлігі, таққұмарлық, аштықта тоқтықты түсінбейтін, тоқтықта аштықты ойламайтын жаман пиғыл-қылықтардан ада жүру; үшіншісі – елін, жерін қорғай алатын батырларға сүйену. Мұның сыртында халықаралық ахуалды жіті қадағалап отырудың, көрші елдердің пиғыл, ой-жоспарын қапысыз танып-білудің мемлекет қауіпсіздігіне тікелей қатысты екендігі де назардан тыс қалмаған» [6, 140 б.].

Мәселен, немістің белгілі философы Альфред Вебер «орталық Азиядан шыққан көшпелі халықтардың Қытай, Үндістан және батыс елдеріне баса көктеп жетуі (ежелгі дүниенің осынау ұлы мәдениеттері көшпелілерден жылқыны пайдалануды үйренді) дүниенің үш атырабына да бірдей ықпал етті, ат үстіндегі көшпелі халықтар дүниенің кеңдігін таныды. Олар ежелгі дүниенің ұлы мәдениеті бар мемлекеттерін жаулап алды. Қиын-қыстау тіршілік пен қауіп-қатері мол жорықтар арқылы дүниенің жалғандығын түсінді, үстем нәсіл ретінде олар дүниеге ерлік пен трагедиялық сананы орнықтырып, оны эпос ретінде жария етті» – деп тұжырымдайды [7, 46 б.].

Олар елі мен жері үшін жасаған шабуылдарын мақтанышпен жеткізеді. Отанының сүйіспеншілігі мен қолдауына ие болған дана қаған ішкі жағдайды ретке келтірумен қатар, көрші елдермен де қарым-қатынас жасап, сол дәуір

кезеңіндегі келісім шарт үшін қажетті біліктілік пен сауаттылықты қапысыз таныған. Көршілес елдермен мәмілегерлік қарым-қатынас талаптары мен принциптік шарттарын ұстанған. Тарихи мағлұматтарға көңіл бөлсек, түркілердің сол замандағы қуатты елдердің экономикалық-мәдени дамуына өз үлесін қосқанын байқаймыз. Мәселен, көрші тағаш елімен қарым-қатынасы туралы тағаш халқының сөзі майда, бұйымы асыл, алтын, жібек сияқты қымбат дүниелерді шексіз бергендігі туралы айтылады. Дегенмен түркілердің дана көсемдері мен батыл қаған, будундарын тағаштар қозғай алмаған. «...Білгіш қаған еді, алып қаған еді. Бұйрықтары да білгір еді, өздері ер болған екен. Бектері және халқы түзу еді. Сол үшін елін сонша билеген екен. Елді ұстап, заңды жасаған. Өздері ажалдарынан қайтыс болған» [8, 60 б.]. Осы мәтін жолдарынан түркілердің өздерінің әдет заңдары, мұрагерлік дәстүрі болғанын байқаймыз.

Сонымен қатар, Орхон-Енисей жазуларында «құт» концептісі жиі кездеседі, оның анықтамасына мән берер болсақ, байырғы түркі тілі мен қазіргі түркі диалектісіндегі «құт» сөзі бірқатар мағыналардан тұрады. Құт – бұл рух, рухани күш, сәттілік, бақыт, игілік ұғымдарымен қатар, саяси биліктің қуаты мен мемлекетті басқарудың күші деген мағынаны да білдірді. Байырғы түркілер «құт» ұғымын рухани бастау ретінде қабылдады. Біз бұл жерде «құт» сөзінің саяси биліктің күш-қуаты болып табылатын мағынасын ашып көрмекпіз. Дәлел ретінде Жүсіп Баласағұнның «Құтты билік» еңбегін алып қарасақ, ондағы құт концептісінің мағынасы жоғары биліктің ұлылығын білдірді. Онда «құт» елді әділетті, біліктілікпен басқару білімімен айықталды. Түркілердің дүниетанымы бойынша «құт» категориясы қандай да бір нақты саяси билік құқымен ғана емес, сонымен қатар рухани күш-қуатпен, қасиетті мәнмен байланысты болды. Махмұд Қашқари еңбегінде «құт» бақыт, байлық, ырыс, дәулет, жан саулығымен анықталады. Ол құтты адамға Тәңірі сыйлайды дейді «Тәңірім берсе ұлына бақ, құт-дәулет, Ісі оналып, көтерілер күнде өрлеп». Ислам діні қабылданғанға дейінгі кезеңде Орталық Азияда түркі мемлекетінің көпшілігі құт сөзін ел басқарушының титулы мен атымен байланыстырды. Түркі жұртында құт сөзін ел басқарушының титулы мен атымен байланыстырды. Мысалы, шығыс ғұн мемлекетінде жоғары билеушінің мәртебелі титулы «Тәңірқұт» деп аталғаны белгілі. Сол сияқты түркі мемлекетіндегі «шад» титулы (бақыт, қуаныш), «құлқұ» титулдары құт сөзімен астарласып жатқанын байқауға болады.

«Жан Польш Рудың зерттеулері бойынша, рух – көктің сыйы, несібесі ретінде ұлуғ, құт тарапынан берілген. Құт – рух, өмірлік қуат, азық, бақыт, несібе және т.б мағыналарды білдіреді. Құт Көктегі «сүт көлінен» келгендіктен де, ол сүттей таза. Әлемдегі барлық болмыста құт бар. Құт – бақыт» [9, 92 б.].

Құт ұғымын түркі дүниетанымындағы тәңіршілдіктің метафизикалық ұғымының бір концепциясы ретінде қарастырған зерттеуші философ Н. Аюпов «құт ұғымы табиғи және рухани бастамадан тұратын өмірлік күш-қуатты білдіреді, онда тәңірдің бастама болып табылатын бірлігі көрініс табады. Бірақ «құт» кез келгенге берілмейді. Өз халқына қызмет еткен адал адамдар ғана құтқа ие болады» – деп жазады [10, 42 б.].

**Оңтүстік Сібір түркілерінің** дүниетанымы бойынша құт болмыс аясында жалпы мағынаға ие болған ұғым. «Құт – жалпы түркі сөзі. Ежелгі түркі тілінде оның мынандай мағыналары болды: 1) «жан, өмірлік күш-қуат, рух»; 2) «бақыт, игілік, береке, амандық-саулық, сәттілік, табыс»; 3) адамгершілік, ұлылық. Қазақ қарақалпақ тілдерінде құт ұғымы: 1) «өмірлік күш-қуат, рух»; 2) мал-жанды сақтайтын, тұмар; 3) «бақыт». Қырғыз тілінде бұл сөз: 1) «қара- қызыл түсті қоймалжың зат бөлігі, немесе түгін шығатын саңылаудан түсетін, адал жақсы адамға бақыт әкелетін ұғым» (дүниеге келгенде қолына ұйыған қанмен туылатын кейіпкер туралы сюжет болуы мүмкін); 2) «мал мен жанды қорғаушы»; 3) «кішкентай идол, пұт»; 4) «өмірлік күш, рух, жан»; 5) «бақыт, сәттілік, береке». Хақас және алтай тілдеріндегі құт – «жан, рух, өмірлік күш-қуат» (монғ. хутаг – «бақыт, ырыс-береке»; тунгус. Gutu – «бақыт», корей. Құт-шамандық әдет-ғұрып»және т.б) [11, 72 б.].

Сондай-ақ, құт категориясын дәстүрлі қазақ дүниетанымындағы семантикалық негіздің бірі ретінде қарастырған Н. Шаханова құт ұғымының дамуын тағдыр, несібе, бақыт секілді абстрактілі мағынамен байланыстырады [12, 198 б.]. Шын мәнісінде, «құт» ұғымының қазіргі кездегі баламасы «бақ» түсінігімен сипатталады. Құт қонған елдің басшылары оны зердесінде түйіп, құтты мемлекет пен халықтың мүддесін ойлауда, егемендікті нығайтып, дамытуда бар күш-жігерлерін жұмсап, берік ұстауы қажет. Бұл ел басшысынан намысты, білікті, парасатты, әділетті басқаруын талап етеді.

М. Макао «құт» сөзінің бастапқы мағынасы «қаған тағдыры», «бақыт», «сәттілік» емес, Тәңірі қағанға аса ықылас салатын «харизмалық» қасиет дейді. Ғалымның пікірі бойынша харизмаға ие болған адам, Аспан тарту еткен билікпен, айрықша рухани күшпен ерекшеленіп, білікті, дана, ержүрек қасиетімен көріну керек. Әйтпесе қаған мен оның кеңесшілерінің басынан құт кетеді [13, 43 б.].

Байырғы түркілер қағанатында дін мен миф мемлекеттік идеология деңгейіне жетсе, ал мемлекеттік институттар дін мен табыну объектісінің деңгейіне жетті. Бұл – мемлекет, отан, туған жер, қағандар. Туған жердің табиғат ұғымымен байланысты екені белгілі. Ал, ежелгі түркілер оған қоғамдық, саяси мән берген. Бұл байырғы түркі мифологиясының классикалық кезеңі еді. Мұндай реттелген, жүйелі идеология кейін түркі мемлекетінің ешқайсысында өзінің жоғары деңгейіне жетпеді.

Күлтегін жазуында «Тәңірі күш берген үшін әкем қаған әскері бөрідей еді, жаулары қойдай еді. Ілгері-кері аттанып, жинапты, көтеріпті...» деген жолдар бар. Отанын қорғау нысанасы көшпелілердің рухани кеңістігінің қасиетті болмысы. Оның мәңгілік сипатына Тәңірі кепіл. Мейірімді Жаратушы алтайлықтардың қорғаушысы болды. Тәңірі шапағатын тигізіп, олардың халық болып қалыптасуына себепші болды. «Елді халық едім, елім енді қайда? Кімге елдік құраймыз?» – деп басқа қиын іс түскенде, «қырылайық, жойылайық» десіп, ажалға бет бұра бастағанда, [сол кезде] жоғарыда Түрік Тәңірісі, киелі Жері, Суы былай депті: Түрік халқы жойылмасын деп, ел болсын деп аян береді. Соның нәтижесінде «Тәңірі жарылқағаны үшін елдікті елсіретпеді, қағандықты қағансыратпады. Жауын баз қылды. Тізеліні бүктірді, бастыны жүгіндірді. Әкем

қаған анша, ел төр орнатып ұша барды... Ол төрге Ағам қаған отырды. Ағам қаған отырып түрік халқын қайта көркейтті, игі етті»– дейді. Байырғы түркілердің дүниетанымында мәңгілік мақсатты көздемеген іс алға жылжымайды, оны Тәңірі жарылқамайды деп түсінді. Түркі халқы үшін түн ұйықтамаған күндіз отырмаған, қызыл қанын төккен, қара терін ағызған, ұйықтамаған күндіз отырмаған, қызыл қанын төккен, қара терін ағызған, күш-қуатын аямай жарыққа шыққан Тоныкөк пен Күлтегінді Тәңірі жарылқады, бақ берді, сәтін салды, сөйтіп өлімші халықты көп қылды, тату елге жақсылық қылды. Байырғы түркі сенімінде түрік Тәңірісі бейбітшілік жаратушысы болатын. Сондықтан, түркі қағандары өз жазбаларында Тәңіріні ұдай өздеріне қайырымды, рахымды болуын тілейді. Көшпелі түркі халқының ұлы мұраты, түркі әлемі мен руханиятының бірлігі, ұйытқысы. Өйткені, елін қорғап-сақтауға сеп тигізген, ата тегі Тәңірі, ана тегі-Ұмай, заттық негізі қасиетті жер мен Су деп түсінді. Ғұндардың хандары сияқты олар жыл сайын бесінші-айдың орта шенінде мемлекет деңгейінде ру-ұлыс адамдары жиылып аспан мен ата-баба рухтарының құрметіне жылына екі рет құрбандық шалып, жалынып-жалбарынды.

Сонымен қатар, түркілер хан тағына да ерекше мән берген. «Тас мәтінде «el esir ilgeri gondi – ел хан тағы ілгері қонды деп жазып қалдырған. Көшпелі түрік қоғамы жаз уақытында ең бір шұрайлы нулы сулы жерлерге барып жайлайтын болған. Сол кезде хан Ордасымен бірге есірді (хан тағын) алып жүреді. Сонда Орда ілгері көшкенін «ел ілгері қонды» деген сөйлеммен тас бетінде жазып қалдырған. Түріктер «Хан Ордасы» деген атаудың орнына «есір» (хан тағы) атауын синоним ретінде қолданған.» Ескерткіштердегі мәтіннен кейін 450 жылдан кейін де көк түркілердің биліктің іс қызметіне байланысты саяси атауларды Шыңғыс өкіметінің іс қызметіне қолданып қалыптастырған. Олардың қатарына «түріктердің ел (мемлекет), ulus (ұлыс), tög (өкімет, билік), бөгү (дін), qayan (қаған), qan (хан), qatun (қатын), tamuа (танба), esir (хан тағы), elci (елші), oqun (орын), qoquq (қорғаныс, қоршау), tuуaq (түнгі қарауыл) т.с. саяси атауларды Шыңғыс империясы байырғы түркі тілінен өзгертпестен алып пайдаланған» [3, 74 б.]. Сонымен хан тағы түркілер дүниетанымында аса бір маңызды астарлы рәміздік ұғымды білдірді. Бұл жөнінде белгілі ғалым Қаржаубай Сарқожаулының пікіріне сүйенер болсақ, «есір (хан тағы) биліктің, бірліктің ынтымақтың рәмізі. Көшпелілерде ханның хан екенін кепілдендіретін тоғыз асыл қазынасы (рәмізі болған). Олар: хан тағы (esir), хан тәжі (taz), белбеу (kise), қанжар (kesig), ту (tuу), аса (asa), мөр (tamuа), орда (orda), иелік (oq, ouуsu). «Цаған түүх» (Ақ тарих) атты тарихи нұсқада Ханның тоғыз асыл қазынасын (рәмізі) тәптіштеп келіп: «сегізіншісі, Ханның қасиетті есірі (тағы) болмақ. Бұл деректер ақ киізге отырғызып хан көтергеннен кейін ол тұлғаны хан ретінде танытын 9 асыл қазына (тоғыз нышанын) беріп, киіндіріп отырғызып, ресми түрде жариялаған соң билікті қолға алатынын көрсетіп отыр. Сонда, ханды хан ретінде танытатын бір және бірегей нысаны есір (хан тағы) болған» – деп жазады [3, 76 б.].

Білікті данышпан, парасатты қағанның ел мен жер тағдырындағы орны мен атқарған қызметі хақындағы мәселелер Орхон-Енисей жазбаларының басты

көріністерінің бірі: Білге қаған Күлтегін мен Тоныкөктің жәрдемімен түркілерді бірлестіру үшін бар күш қайраттарын жұмсады, көктүрік елінің жауларымен күрес жүргізді. Бұл жазбалардың рәміздік дүниетанымдық астарларына мән берсек, ел басқарудағы басшының қандай болу керектігін айшықтайды. Ұлы дала кеңістігін мекендеген көк түріктер өз тәуелсіздігін қорғау жолында алуан түрлі саяси шараларды қолдана отырып, елді жаулардан сақтап, адамзат тарихында мәңгі із қалдырған игіліктер жасады. Байырғы жазба ескерткіштердегі елдік мәселесіне қатысты әлеуметтік-саяси пайымдаулар өркениетті мемлекет құру өресімен сәйкес келетінін аңғарамыз.

Қағандардың ел басқарудағы көрегендігі, әділ басшы болуы ел болашағының кепілі. Ал, ел басшылары жеке басының ғана қамын ойлайтын, өзімшілдікке берілген, табансыз, екі жүзді жандар болса, елдің қисайған жүгі түзелмей, құлдырай беретінін, бардың жоқ болып кететінін ата-бабаларымыз мәңгі өшпестей етіп, тасқа жазып, өмір сабағын бар ақиқатымен айтып кеткен. Бұл түркілік дүниетанымның этикалық астары болып табылады.

Әйгілі түркітанушы Л.Н. Гумилев бұл мәселе жөнінде өз ойын былай сараптайды: «осы тұсының төтенше маңызды болатын себебі: мұнда тек мемлекеттердің күресі ғана емес, сонымен бірге мәдениеттердің күресі, екі дүниетаным мен дүниені тану жөніндегі түсініктердің күресі бар. Ұлы дала өз манифесімен Қытайдың ықпалында болмау, ал тек өзінше болу құқын мәлімдеді. Мұндай күрес тіпті хунндық Модэ-шаньюо уақытынан бері қарай созылып келеді, бірақ мұнда ол құжатта қисынды мазмұндалып жазылып қойылған. Қытайдың ыркына берілмеу үшін орасан зор күш-жігер жұмсау керек болды, соны Құтлық, Тоныкөк, Күлтегін және Иоллығ-тегін сықылды көк түріктер жүзеге асырды» [14, 339 б.].

Орхон-Енисей жазба ескерткіштерінде түркі халқының қасиетті құт мекені Өтүкен қойнауы туралы айрықша сөз болады. Өтүкеннің негізгі мағынасы түркілердің берекелі-ырысты жері, байлығы, бақыты, тағдыры дегенді білдіреді. «Түркі қағаны Өтүкен қойнауында отырса, елде мұң жоқ», «қасиетті Өтүкен қойнауының халқы (өзің бардың), біресе ілгері шаптың, біресе кері шаптың. Барған жерден не жақсылық таптың? Қаның судай ақты, сүйегің таудай болып жатты, бек ұлдарын құл болды...». Осы жолдардың астарына мән берсек Өтүкенді байырғы түркілер жерұйық деп санағаны аңғарылады. «Өтүкен-Түркі мемлекетінің бірлігін сақтайтын орталық территориясы болып табылды. Өтүкен территориясында билік ететін хан ең жоғарғы қаған болып саналып, басқа хандар оған бағынды» [15, 375 б.]. Қытай жылнамалары бойынша Өтүкенде қағандар ордасы болған, оның қасиеттілігі сонда, сырттан келген әскери күштердің шабуылынан сақтады [16, 242 б.].

Аты аңызға айналған осы жер туралы руналық жазба ескерткіштерден басқа, Махмұд Қашқари мен Рашид ад-Диннің және тағы басқа да түрік зерттеушілерінің еңбектерінен айтарлықтай мағлұматтарды кездестіруге болады. Бірі Өтүкенді көктүріктердің орталық шаһары, табиғаты өмір сүруге жайлы, Орхон және Селенгі өзендерінің арасындағы жер деп көрсетсе, ал оғыз дастандарында Өтүкен Тәңірі таулары мен Орхон аймағындағы киелі өңір деп баяндалады. Қытай

деректерінде Өтүкен түркілердің тағы бір қасиетті орны Та-жен (кейбір деректерде Tamın) өзенімен бірге айтылады. П.А. Будбергтің пікірі бойынша түркілердің Tamın өзені қадір-қасиет тұту деген мағынадан тұрса, Өтүкен этимологиясының негізі де otu-otun-otuk-tileu, сұрау, өтіну түбірінен шығады. П.А. Будберг бұл орындарды «сиыну, дұға ету таулары» деп атады [17, 123 б.]. М. Қашқаридың шығармасында Өтүкен «татар шөліндегі ұйғырларға жақын бір жердің аты» делінеді. Тағы бір деректерде Өтүкен жер тәңірісі деген ұғымды білдіретіні айтылады.

Кез келген халықтың ынтымақты, бейбіт, берекелі ғұмыр кешетін бай да байтақ өлкені іздейтіні дәстүрге айналған жәйт. Солардың Орхон-Енисей ескерткіштеріндегі Өтүкен мекенімен үндестігі кездейсоқ деп қарауға болмайды. «Дәстүрлі түркілік дүниетанымда космологияның көшірмесі болып табылатын адамның жаратылуы да әлемнің орталығында жүзеге асқан. Мысалы, Месопотамия мәдениетінде адам жер жүзі мен көк арасындағы «көпірдің» орналасқан жері – «жердің кіндігі – Жерұйықта» дүниеге келген. Осы символдық бейнелеулер түркілік космологияның да негізгі ұстындары болып табылады. Негізінен, ескі түркі космологиясы «Жерұйық» түсінігі төңірегінде қалыптасқан. Түркі жұрты, «түркі ордасы», яғни билеу, басқару орталығы, дүниенің төрт бұрышының түйіскен жерінде, яғни дәл ортада, әлемнің кіндігінде орналасқан» [18, 88 б.]. Ойымызды нақтылай түсу үшін данагөй ойшыл Асан Қайғының Жерұйық іліміне тоқталып өткеніміз орынды болар еді. Қайғы атанған Асан бабамыз елінің қамы, елдің бірлігі үшін ең қажетті байтақта, қазыналы жерді іздеп тауып, сол жерге халықтың басын бақытқа, тыныштыққа біріктіріп, ұйытуды тілек етті. «Тәңірдің құтының шоғырланған жері – «Жерұйық». Ежелгі түрік аңыз-эпсаналарында Жерұйық «орталық, кіндік» мағынасындағы символдармен берілген. Дәстүрлі қоғам адамының Тәңірмен байланыс құруы тікелей рухымен емес, Жерұйық арқылы жүзеге асатын... Қорқыт пен Асан Қайғының елі үшін Жерұйық іздеуі – утопия емес, дәстүрлі түркілік дүниетанымның ділдік-ойлау әлемінің ақиқаты. Жерұйық-әлі күнге дейін тарихи функциясын жоғалтпаған дәстүрлі түркілік дүниетаным космологиясының негізгі ұстыны әрі Тәңірге барар «орталық жолдың» рәмізі» [18, 75 б.]. Асан Қайғының тауып берген Жерұйығы көшпелілер үшін ешқандай жерге тең келмейтін қасиетті, әрі құтты мекен болды. Енді біз сол Жерұйықта отырып, бірлікте, бітімде, ынтымақта, ұяда болуымыз шарт. Осындай кең байтақ байлыққа толы жерді тауып, халықты бірікпен елдікке шақырған Асан Қайғы идеясының мәңгілік екеніне көзіміз жетіп отыр. Тек дұрыс идея ғана қаншама ғасырлар мен жылдар өтсе де өз маңызын жоймай мәңгілікте болады. Жалпы құтты қоныс, киелі мекен болып ел қиялын тербеген жерұйық сияқты эпсаналар түрік халқының «Өтүкен», «Ергене көн» жерлерімен үндес, мазмұндас келеді. Себебі олардың сабақтастығы заман, адам, жер – су, мекен мәселелерін алға қояды. Олай болса, Асан Қайғының халыққа қолайлы мекен, жайлы қоныс жерұйықты іздеп, жер дүниені кезуі туралы эпсана мен қазақ халқының Жиделі байсынды жер жәннаты деп қиялмен асқақтатып, қол жетпес арман өлкеге айналдыруында Өтүкеннің рухы жатыр десек қателеспейміз. Жазба ескерткіштер мәтіндерінің астарына мән берсек Өтүкенді байырғы түркілер



Жерұйық деп санағаны аңғарылады. Бұл қасиет тұтқан жер сан ұрпақтың дүниетанымында қасиетті ұғым болып қалыптасып, халық санасында мейлінше кеңейтіліп, бейбіт өмір мен молшылық, ырыс берекенің, бақыт пен барша жақсылықтың рәмізі болып қала бермек [19].

Жазба ескерткіштерде соғыс тақырыбының жиі қозғалуы, түркілердің қасиетті атамекенінің қорғау, көздің қарашығындай сақтау мәселесіне келіп тіреледі. Олай болса, «Орхон жазбаларының түкпі мақсаты жаугершілікті немесе соғыскерлікті культ жасау емес, керісінше халықтар арасындағы сұхбатты, адамдар арасындағы өзара түсінікті орнатуға ұмтылыс болып табылады. Яғни өзара түсінісу философиясының негізі сонау түркілер заманында қаланғанын айтуға болады» [20, 33 б.].

Байырғы түркі халқы үшін елі мен жерін қорғап тәуелсіз бақытты, құтты мемлекет құру басты мұрат болса, ұлы ойшыл, кеменгер Әл-Фараби ілімінде бұл мұрат кемел қоғам құру идеясымен сәйкес келеді.

Әлемнің екінші ұстазы атанған данышпан әл-Фарабиді комментаторлықтан асырмай, саяси-әлеуметтік ілімін гректің саяси ойын қайталағандығы, осылайша исламдық негіздерге «қарсы тұрғандығы» үшін ғана құнды деп жариялап, мұсылманшылықтың өзінен бөліп алып қарастыру пиғылын көздеген кенестік идеология келмекке кеткенін көз көрді. Әл-Фараби философиясының, оның ішінде әсіресе әлеуметтік ілімінің ислам дінінің негіздері мен құндылықтық әлемімен тығыз байланыстылығы қазіргі кезде жан-жақты саралануда. «Араб философтарының ежелгі гректік философиялық дәстүрді, ойлаудың антикалық үлгісін дамытуы шығыстық перипатетизмнің негізіне алынды. әл-Фараби оның көрнекті өкілі болды. Алайда әл-Фараби философиясында қойылып, шешімін тапқан мәселелердің саналуандығына қарамастан, оның философиялық ізденісінің бағыты мен мазмұндық тереңдігін ислам айқындады. Ислам дүниедегі адам өмірінің мәні мен мақсатын, оның рухани саулығы мен бақытқа жету жолдарын көрсетіп берді» [21, 31 б.]. Осы тұста әл-Фараби философиясының рационалдық негізі оның грек мұрасын игеруімен қатар, исламдық рухтың өзінде және түркілік танымдағы еркін ойшылдық өзегінде жатқандығын ерекше атап өткен лазым. Әл-Фараби философиясындағы түркілік рухани болмыс көрінісі мен ықпалын зерттеу фарабитанудың қазіргі таңдағы алдында тұрған аса өзекті бағыты болып отыр. «Көптеген фарабитанушылар әл-Фарабидің көзқарасына түркі мәдени дәстүрінің әсер еткенін мойындайды. Бірақ, өкінішке орай, ойшылдың шығармашылығына ықпал еткен бұл факторды жан-жақты зерттеуге бағытталған ірі ғылыми еңбек осы уақытқа дейін жоқ. Әл-Фараби тумасынан өкілі болып табылатын түркі мәдениеті өзіне тән дүниетанымдық бағдарлар мен категорияларды, болмыс принциптері мен дүниені ұғыну құндылықтарын қалыптастырды. Осы құндылықтар жастық шағында әл-Фарабидің тұлғалық қалыптасуын анықтады» [22, 20 б.]. Сондай-ақ, Әл-Фараби мирасын грек мұрасы мен араб – мұсылман, түркі мәдениеті аясында ғана емес, гректер мен сактар арақатынасы, ежелгі гректер даналығында лайықты орын алған Анахарсис дүниетанымымен бірлікте зерттеу бұл мәселенің жаңа қырын ашуға сеп болады.

Енді, дәстүрлі түркілік дүниетанымдағы «Мәңгілік ел» нысанасының Әл-Фарабидің «кемел қоғам» ілімімен байланысы мәселесіне көшейік. Әл-Фарабидің кемелдікке жету жолында тұрғындары бір-біріне жәрдемдесетін, адамның адамшылық идеалдарын, екі дүниедегі де бақытын іске асыруға мүмкіндік беретін тәртіп пен үйлесімділіктің бейнесі «Қайырымды қала» ілімінің түпкі бастауларының бірі дәстүрлі түркілік дүниетанымдағы елдік пен бірлікті, бауырластықты ту еткен «Мәңгілік ел» аңсарында жатқанын байқамау мүмкін емес.

Байырғы түркілер түсінігіндегі қаған ұғымымен, әл-Фарабидің Елбасы туралы іліміндегі ойлар бірі-бірімен үндесіп жатыр. Қағанның көреген, дана болуы, күні-түні ел қамын, ел бірлігінің тыныштығы үшін аянбай еңбек етуі, оның әділ қағандығының басты қасиеті. Тәңірі мен Жер-Судан қолдау сұраған түркі халқының арман-мұраты мен тілегі үнемі осындай ел ұғымымен ұштастырылды. Мәселен, Күлтегін жырында осыған қатысты мынадай сөз жолдарын келтіруімізге болады:

Түркі халқы үшін  
Түн ұйықтамадым,  
Күндіз отырмадым.  
Інім Күлтегінмен бірге,  
Екі шадпен бірге  
Өліп-тіріліп ұлғайттым  
Біраз ұлғайтып,  
Біріккен халықты от-су қылмадым [8, 119 б.].

Ал, әл-Фарабидің көзқарасы бойынша кемел қоғам құру үшін ғарыш пен қоғамдық қарым-қатынастар өзара үйлесімділікте болуы шарт. Ол үйлесімділікке жетудің өзекті алғышарты ретінде көрегенді көсем ойшыл адамды айтады. Демек оның субъектісі де, объектісі де адам болып табылады. Сонда кемел қоғам құруға ат салысатын адам қандай қасиеттермен ерекшелену қажет? Әл-Фараби өз шығармасында мұндай адамның қасиеттерін былай көрсетеді.

«Мұндай адам өзіне ешкім билік жүргізбейтін билік иесі. Міне бұл адам имам, ізгі елдің бірінші басшысы, ізгі ұлттың билеушісі, әлемнің билеушісі болады.

Мұндай жағдайға тек бойында жаратылысынан 12 табиғи қасиеті бар адам ғана жете алады:

1) осы қасиеттердің бірі, оның мүшелері кемшіліксіз және сау болуы, бұл мүшелердің оны және өздеріне қатысты әрекеттерді жасауға қаблетті болуы. Ол осы мүшелердің кез келген біріне қатысты әрекет жасағысы келген кезде, оны өте оңай жасауы тиіс.

2) Ол өзіне айтылған бар нәрсені жақсы түсініп, қабылдау қаблетіне жаратылысынан ие болуы керек. Айтып жатқан кісінің мақсатына немесе айтылып жатқан нәрсенің логикасына сай оны түсінуі керек.

3) Түсінген, көрген, естіген, қабылдаған нәрсесін есінде сақтау қабілеті болуы керек. Ешбір нәрсені ұмытпауы керек.

4) Көкірек көзі ояу, өте ақылды болуы керек. Бір нәрсеге байланысты ең кішкентай бір дәлел көрген кезде, осы дәлел мензейтін бағытта сол нәрсені жетік меңгеруі керек.

5) Осындағы нәрсені толық жеткізе алатын көркем сөйлеу қабілеті болуы керек.

6) Үйренуді, ізденуді сүюі керек, оған өзін арнауы керек, үйренудің қиыншылықтарын жеңіп, қиындықтарға сабыр етуі керек. Бұларды шаршататын, қиыншылық туғызатын нәрсе деп қабылдамауы керек.

7) Дұрыстықты, дұрыс адамдарды сүюі керек, жалғанды және өтірікшілерді жек көруі керек.

8) жеу, ішу мен жыныстық ләззатқа ұмтылмайтын, оларды қаламайтын адам болуы керек. Құмардан бойын аулақ салып, ондай нәрселерден туындайтын ләззатты жек көруі керек.

9) рухы биік болуы керек, намысты, жомарттықты сүюі керек, рухы жаман және төмен нәрселерден жоғары болуы керек, ең жоғары нәрселерге қарай ұмтылуы керек.

10) Күміс, алтын және сол секілді дүниелік мұраттар, нәрселер оның назарында маңызы жоқ нәрселер болуы керек.

11) Әділетті және әділ адамдарды сүюі керек, қысым мен зұлымдықты және осыларды істейтіндерді жек көруі керек, өзі мен басқаларына байланысты ынсап иесі болуы керек, адамдарды ынсапты болуға шақыруы керек, қысым көрген жандарға жаны ашуы керек, жақсы, дұрыс деп тапқан барлық нәрселерге қолдау көрсетуі керек, әділ болуға, әділетті жүзеге асыруға шақырылған кезде, оны істеуде жүзеге асыруда құлықсыз болып, қыңырлық көрсетпеуі керек, керісінше әділетсіздік пен жамандықты істеуін талап еткенде оған қарсы табанды, ұстамды және жігерлі болуы керек.

12) істелуі міндетті деп тапқан нәрсеге байланысты жігерлі, шешімге берік болып, қорқу мен әлсіздік танытпай, батылдыкпен оны жүзеге асыруы керек» [23, 122-123 бб.].

Білімді, біліктілікті құрметтеу – шығыс халықтарының атазаманнан келе жатқан құнды дәстүрі. Мысалы, Ұлы ойшыл әл-Фарабиді алсақ, бақытқа тек қана білім, таным арқылы жетуге болады. Осы ой желісінен байырғы түркілердегі де білімді, білікті құтқа жетудің жолы деп санаған дәстүрдің арнасын көреміз. Жалпы Елбасы туралы ілімінің талдауына мынадай тұжырымдар жасауымызға болады: ескеркіштегі Елбасы туралы ілімнің антропоцентристік мәні бар. Ақылды, парасатты, білімді, біліктікті пір тұту рационалды тұрғысының басым болуын анықтайды. Түркі елі көшбасшыларының халық пен атажұртқа деген терең сүйіспеншілігі өзек болатын темірдей ерік-жігері. Яғни, бұл жазулардың пафосы – жеке тұлғаның да, сондай-ақ, тұтастай алғанда, халықтың да мемлекет құруға деген ұмтылысында. Өйткені белгілі бір жағдайларда жеке тұлғаның рөлі құдай ретінде табынушылық деңгейіне дейін жетіп, айтарлықтай әсіреленеді, ал кейде бүкіл мемлекеттің – түркі елінің мүддесі тұрғысынан қандай да бір жекелік-

тайпалық ішкі сана-сезімінен бастау алатын жекешілдік пен бірлесушілік керемет астасатын бейнеге айналады. Көшпелілердің, күрделі жағдайларда оңай қозғалатын мемлекеттік организмінің құпиясы осында жатыр. Осының барлығы байырғы түркі жазуларында саяси, мемлекет құрушылық белгілер бар екенін көрсетеді, оның дәстүрлері келесі ғасырларда жетіле түсті.

Түркілердің мемлекет құру дәстүрлерімен ел басқару үрдістері сол заманның өзінде-ақ озық жоғары деңгейде болғандығын уақыттың өзі көрсетіп отыр. Мұны белгілі түркітанушы Садри Максуди Арсал өзінің 1947 жарық көрген «Түркі тарихы мен құқығы» атты іргелі зерттеу еңбегінде жан-жақты талдап, көрсетіп берген. Осы орайда, ғалымның түркі тарихы мен мәдениетін зерттеуде этнографиялық археологиялық, рухани жәдігерлерге сүйенумен қатар және ең бастысы түркілердің ана тілінен түрік мәдениетінің негіздерін іздеу керектігі жөніндегі тұжырымдамасы өз жемісін беретіндігі оның еңбегінде айқын көрініс тапқан. Өйткені белгілі бір халықтың өзіндік болмысын айшықтап тұратын нәрсе, ең алдымен сол халықтың тілі екендігі еш күмән туғызбаса керек. Түркілік этнос әлемінің тілдік суреттемесін арнайы зерттеу нысанасына айналдыру түркі ой-санасы мен мәдениетін, сенімдік, саяси құқықтық дәстүрлерін айқындауға өз сәулесін түсіретіндігі анық. Түркілердің сөздік қорындағы отырықшылық мәдениетке, мемлекетке, әскери іске, билікке, заңға қатысты төл ұғым түсініктердің болуы, оларды тайпалық құрылымнан аса алмаған мемлекет құруға өрелері жетпеген, көшіп-қонып қана өмір сүрген деген еуропацентристік сынаржақ ұстанымдарды жоққа шығарады.

Осы ретте Садри Максуди Арсал Эл-Фарабидің кемел қоғам ілімін жалғастырған Жүсіп Баласағұнның «Құтты білік» шығармасына қатысты мынандай дәлелді уәж келтіреді. «Қутадғу билиг» – почти ровесник иранскому «Шах-наме». Заслуживает внимания то, что если иранский поэт изображает легендарную историю Ирана, то тюркский мыслитель повествует стихами об управлении государством, праве, общественной морали. Это очень знаменательно. Чтобы вернуть себе уничтоженную когда-то политическую независимость, иранцы ожидали помощи у истории и прошлого, а тюрки же определяли основы, при помощи которых они могли бы управлять многими государствами, которые еще только будут созданы в будущем. После «Шах-наме» иранцы преуспели в поэзии, мы же, тюрки, стали известны миру своей силой и способностями в области создания государств и управления ими» [24, 96 б.]. Жүсіп Баласағұнның «Құтты білік» шығармасы Орхон мұраларынан басталып, эл-Фараби еңбектерінде айшықталған елдік мәселелерін одан әрі айқындай түскен. Құтты біліктегі берілетін төрт рәміздің мазмұны Ел, жер, қауым, мемлекет, адам мен адам қатынастарын тұтастандыра отырып талдайды. Жүсіп Баласағұн зерттеп жүрген ғалым О. Төрбаевтың ойынша «Құтты біліктегі» көптеген түсініктер мен бейнелердің түпкі тегінде ежелгі түркі дүниетанымының рәміздік ерекшеліктері тоғысқан. Жүсіп Баласағұн шығармашылығының түп-тамырын тек ренессанс идеяларынан ғана емес, түркі халықтарының мәдени мұраларынан да іздеу керек» [25, 27 б.].

12. Шаханова Н.Ж. Символика традиционной казахской культуры. – Алматы: Казак университеті, 2004.– 232 с.
13. Masao M. The T'u-chuen Concepte of Sovereign // Acta Altaica. Bulletin of the institute of eastern Culture. – Tokio: Tht toho Gakkai, 1981. – 382 p.
14. Гумилев Л.Н. Көне түріктер. – Алматы: Білім, 1994. – 480 б.
15. Duguines. Histoire des Huns, des Tuers et des Mongols. – Paris: Edition Garnier, 1998. – 284 p.
16. Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. – М.: Л., 2000. – 381 с.
17. Woodberg P.A. Selected works Los-Angelos: Berkley, 1979. – 304 p.
18. Кенжетай Д. Дәстүрлі түркілік дүниетаным және оның мәні // Қазак халқының философиялық мұрасы // Ежелгі көшпелілер дүниетаным. Жиырма томдық. 1-том. – Астана: Аударма, 2005. – 71-97 бб.
19. Есім Ф. Қазак философиясы // Қазак әдебиеті. 2003. 20- маусым.
20. Нұрмұратов С. Орхон мәтіндеріндегі дүниетанымдық бағдарлар // Қазак халқының философиялық мұрасы // Ежелгі көшпелілер дүниетаным. Жиырма томдық. 1-том. – Астана: Аударма, 2005. – 71-97 бб.
21. Нысанбаев Ә., Құрманғалиева Ф. Әл-Фараби философиясы туралы. // Қазак халқының философиялық мұрасы. Жиырма томдық. – Астана: Аударма, 2005. – Т. 2. – 496 б.
22. Нысанбаев Ә. Әл-Фараби түркі, казак және иран мәдениеттерін байланыстырушы. // Қазак халқының философиялық мұрасы. Фарабитану. Жиырма томдық. – Астана: Аударма, 2006. – Т. 16. – 440 б.
23. Әл-Фараби. Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары. // Қазак халқының философиялық мұрасы. Жиырма томдық. – Астана: Аударма, 2005. – Т. 2. – 496 б.
24. Садри Максуди Арсал. Тюркская история и право. Перевод с турецкого языка Рафаэля Мухамметдинова. – Казань: Из-во Фэн, 2002. – 985 с.
25. Төребаев О.Ә. Жүсіп Баласағұнның әлеуметтік философиясы: филос. ғылым. канд.. автореф. – Алматы, 2002. – 29 б.

## 1.9 Қазак фольклорындағы философиялық мәселелер

Адамзат баласы тіршілік еткен уақыттардан табиғаттың сыры мен жұмбағын, оның өмір сүру кезеңдеріндегі түрлі құпиясының мәнін, қайшылығын ой-сана қуатымен зерделей отырып, көркем образдық бейнелермен кестелеп жеткізіп отырған. Халық өзіне тән көркем ойлау жүйесіне орай түрлі нұсқаларын шығарған. Оның ерекшеліктері, ұлттық сипаты неде? Фольклордағы мәдени тәрбиелік таным көріністері қандай? Бұл сұрақтарға жауап беру үшін фольклор туындыларының ерекшеліктеріне тоқталу мен оның кезеңдеріне көңіл аудару қажет.

Көркем ойлау – адам баласы санасының өзгеше үлгісі. Ол даму, өсу, өркендеу сатыларында қоғам дамуымен бірге қалыптасып, өзгеріп отырады. Бұл – диалектикалық заңдылық.

Ең алғашқы қауымдық құрылыс кезеңдеріндегі фольклорлық дүние сырлары туралы ойлар аңыз-эпсаналар түрінде айтылды. Бірте-бірте қоғам дамуының қарабайыр кезеңінде қалыптаса бастаған фольклор туындылары поэзиялық нұсқауда көрініс тапты. Болмысынан табиғаты ерекше казак сөз өнеріне жақындығының айғағын көркем ойдың көрінісі мен ойлау жүйесінің тереңдігі

арқылы көрсетті және тікелей ақынжандылығын танытты. Фольклор өмір көріністерін оған көзқарасын бейнелеп, астарлы суреттеуі халықтың көркем ойлауы мен көркем сөзінің озық үлгісі ретінде қалыптасты.

Фольклор туындыларының өзіндік ерекшеліктері – ол, ең алдымен, синкреттік өнер. Онда халықтың наным-сенімі, тұрмыс-салты, ұлттық дүниетанымы, мақал-мәтелі, жыр-дастандары, сөзі мен сазы, ақындық дәстүрі бір-бірінен оқшауланбай тұтас бір дүние ретінде көрінеді. Осыған орай, фольклор туындыларын халық өмірінің айнасы деуге болады. Өмір сүру, тіршілік тәжірибесі мен ойлаудың биік деңгейі сөздің, оның астарлы мәні, мазмұны халықтың философиялық ой жүйесінің кезеңдерінен мағлұмат береді, оның сырларына жетелейді. Оны айтушылар, орындаушылар – халық арасынан шыққан өнерлі өнерпаздар. Сондықтан да фольклор туындыларын жасаушы да, айтушы да халықтың өзі. Өнерімен ой тербеткен, үлгілі, гибратты өсиеттерімен тәрбие, тағылым беріп, жасампаздық танытқан халық шығармашылығының табиғаты тереңде. Болмысынан табиғат аясында тіршілік етіп, ақындықты өмір мұраты деп таныған халық осындай өмір үлгісін атадан-балаға мирас етіп қалдырып, қалыптастырып өткен.

Фольклорлық туындыларды көптеген ғалым-зерттеушілер «халық даналығы» деп атайды, шын мәнінде, бұл атау өте орынды айтылған. И.Ф. Кнафльдің folk – халық, loge – білім, даналық деуі [1, 3-8 б.], ағылшын ғалымы Дж. Томс ел арасында туған өлең-жыр, ертегі, аңыз, түрлі наным-сенімдерді жинақтайтын термин ретінде фольклорды атайды, философиялық ойлаудың негізінде пікірлері де орнықты [2, 7 б.].

Философ-ғалымдар қоғам дамып өркендеген сайын халықтың ойлау жүйесінің өзіндік ерекшелікпен қалыптасқан үлгісін және фольклорда көркем ойлаудың авторы – халық деп тұжырымдар жасайды. Әрине, фольклор туындыларының тарихшы, этнограф-философтар мен әдебиетшілер үшін маңыздылығы сол кез келген ғалым зерттеуші одан өзінің керегін таба алғандығында.

М. Орынбеков өз еңбегінде (қазақ дүниетанымы) халықтық, тұрмыстық, әлеуметтік жақтарына байланысты зерттеп талдау жасаса, ал, Т. Ғабитов, Ғ.Ақманбетов, Ғарифолла Есім сияқты ғалымдар фольклорды түрлі сипаттарды бойына жинаған синкреттік өнер ретінде бағалайды.

Ш. Уәлиханов фольклорды діни нанымдармен байланыстырса, М. Әуезов, А. Сейдімбек этнографымен жақындығы туралы айтады. Осындай көптеген тұжырымдар мен ғылыми еңбектерді ескере, фольклор туындыларының табиғатына ден қоя отырып, халықтың ойлау үрдісімен қалыптасқан тіршілік қалыптарының ерекшелігі анықталды. Фольклорды философиялық таныммен байланыстыра отырып, оның табиғаты ерекше екенін атап айтуға болады.

Халық өзінің ойлау жүйесі негізінде қалыптастырған дүниелік таным-түсінігі тұрмыс-тіршілігімен тығыз байланысты болған. Өзінің басынан өткен оқиғаларды қызықтыра баяндайды. Яғни, фольклор туындылары өзінің кезеңдік жағынан әсерлі де көркем суреттелуімен ерекшеленеді. Осыған қарап халықтың ой-санасы мен түрлі сезімдік құбылыстарын айнытпай тануға болатынын жеткізеді.

Сондықтан да айрықша әсерлі, оның оқиғасына байланысты берілген суреттемелер қарапайым, тартымды, астарлы.

Фольклор туындыларынан халық тағдыры, келешектен күткен арман-тілектері айқын көрініс табады. Әрбір орындаушы, айтушы өзіндік тәрбиелік мәні мен түйсік-сезімге әсер етіп, жақсылыққа, кісілікке бастама жасап отырғандай, өмір сүрудің сүрлеулерін ұғындырып жатқандай болады. Оған фольклорлық туындылардағы көтерген мәселелері мен тақырыптары айғақ. Тұрмыс-салт жырлары от басының мәселесі туралы баяндап жатса, ертегі мен жырларында халықтың арман-тілегі, бақыты мен қайғысына құрылған ерлік пен батырлықты дәріптейтін сарындары айқын танылып тұрады. Фольклордағы ұнамды кейіпкерлер үнемі халық ортасында, ұлттық рухта жасалған. Ерлік, батырлық, әділдік, адамгершілік – бәрі солардың қалыбында көрініс табады. Ақылы асқан Аяз би, Алдар Көсе сияқты бейнелер – халық даналығының, тапқырлығының айқын көрінісі. Эпостық жырлардағы Қобыланды, Алпамыс – халықтың арман-тілегінің көрінісі, Қозы-Көрпеш, Төлеген мен Баян, Жібектер жалпы халықтық образдар. Олар сол кезеңнің өзіне лайықты талап-тілектің, халық санасының көрінісі. Яғни, фольклорлық туындылардан бір адамның ғана ой-санасын емес, бүкіл халықтық сананың қалыптастырған шығармашылық қызметі екендігін көруге болады. Осыған орай, фольклордың озық үлгілеріне тән халықтық сипатты, оның ойлау жүйесіне орайласқан дүниетанымдық өзегін тануға болады.

Халық шығармашылығы, ондағы образдар шынайы суреттеледі. Олар кімге болса да терең ой салып, тағылымдық қызмет атқарады. Адам тіршілігі, қарым-қатынасы, қоғам мәселелері, тәрбиелік таным көріністері қамтылады. Негізгі айтар *гибраты* – халқынды, елінді, жерінді қадірле, еңбек пен ерлікті қастерле. дұшпанына берік бол деген сияқты. Мұның барлығы өмірді, отанды сүюге, өрге, өнерге ұмтылуды танытады. Ертегі мен эпостық жырлардағы кейіпкерлер арқылы олардың мінез-құлықтары, қалыптары, қылықтары бір-біріне қайшы. Онда кісілік, жауыздық, ерлік, ездік сияқты сарындармен шендесіп, тұлғасы сом, жан-дүниесі бай, рухы күшті бейнелер жасауымен халық ойының, арман-тілегінің арқауын нақтылап жеткізеді. Шығарма желісінде қоғам дамуының әр түрлі сатыларына орай іс-әрекеттер баяндалып, халықтың мақсат-мүдделері айқындалып отырады.

Осыған орай, түрлі қиын-қыстау оқиғаларды жеңіп, фольклорға тән оптимистік көріністер суреттеледі. Мұны халық шығармашылығының құндылығы деп айтуға болады. Суреттеуде, болса да, ойдың көркемдігі, тілінің байлығы танылып, халықтың ойлау жүйесінің негізі қаланғаны байқалады. Осы себепті фольклорды зерттеудің ғылыми дүниетанытушылық, тәрбиелік-тағылымдық мәні зор. Бұдан түйінделетін ой, фольклорды таныту, одан тағылым алу – ғылыми тұрғыдан тереңірек зерделеуді қажет ететін тамыры терең қазына, бүгінгі философиялық ойлауға арқау болған дүниетанымыздың бір арнасы. Өмір, дүние, табиғат, тіршілік - барлығы даму, өркендеу үстінде болады десек, оған орай ойлау да, халықтық сана да өзгеріп, дамып, жетіліп отырған. Халық табиғаттың алуан түрлі күштеріне, адами деңгейдегі қанаушылық пен күресте шындалып, нығайып отырған. Болса да халық оған қарсы сөз қуатын пайдаланған.

Ә. Марғұлан өзінің «Халық жырларын туғызған мотивтер» [3, 3-4 бб.] деген мақаласында халық фольклорындағы түрлі ұғымдарға түсінік береді. Халық өзін қорғау мақсатымен қасқыр, жылан сияқты культін тудырғанын, осыдан барып түрлі ұлттық ойындардың, мысалы, көкпардың қалыптасқанын айтады. Мұны халық танымына лайықты, ойлаудың өз кезеңіне сай көрінісі деуге болады.

Кейінгі кезеңдерде туған фольклорлық шығармалар тақырыбы халықтықтың философиялық мәселелерін қозғайды. Яғни, әлеуметтік теңсіздік, әдет-ғұрып қайшылығы, ел қорғау, махаббат. Тарихи оқиғаларға, қоғам, ел жағдайына орай қалыптасқан мұндай шығармашылық халықтық сананың өзіндік деңгейінің көрінісімен айшықталады. «Дария бастауы – бұлақ» дегендей, қысқа аңыз-әңгімеден бастау алған жыр, қиссалар көркем ойдың көрікті үлгісіне айналды. Халық шығармашылығына, оның ойлау қабілетінің дамуына ерекше жағдай жасалды. Философиялық ойлау жүйесі, ондағы табиғи таным үлгісі фольклорлық сюжеттерден алынды. Ойдың ізі мен қиялдану, кейіптеу сияқты тәсілі арқылы көркем ойдың күрделі көрінісін қалыптастырды. Сондықтан да философиялық ойдың жүйесі, ондағы танымдық, тәрбиелік мәні зор дүниелер - халықтың мәдени мұра үлгісі ретінде қымбат. Фольклор халық даналығы ретінде философиялық ойдың табиғатын танытады. Ондағы сюжет нақты өмірмен қабысып, адам санасындағы түрлі ұғым, түсінікті қалыптастырған.

Қоғамның өзгеруі мен оның даму сатылары өзара қайшылықтар мен тартыста болады. Әр кезеңнің өзінің ерекшелігі бар. Халық діни түсініктің догмаларымен күресу негізінде халық дүниетанымын жақтау, оны идеяландыру көрінісін де байқауға болады. Яғни, ескі салт-сананы дәріптеу, тарихты зерделеу сияқты.

Философ-ғалымдар халықтың мәдениеті, оның дамуы мен өркендеу турасынан ғылыми тұжырымдар жасап, фольклор туындыларының табиғи ықпалын, ондағы діни ұғымдардан туған түсінбеушіліктерге сын көзбен қарап, фольклор туындыларын саналы түрде ғылыми негізде игеруде.

Фольклор табиғаты қоғамдық санадан, оның бастамасы ойлаудан бастау алады. Ойлау әлеуметтік тіршілікке негізделген. Мысалы, тәңірлік таным халықтың мақсат-мүддесіне лайықты қалыптасқан. Халықтың арман-аңсары мен ой-санасын анықтайтын түрлі аңыз-әңгіме үлгілерінен туған фольклор нұсқалары пайда болған.

Ш. Уәлиханов қазақ фольклорының табиғаты туралы көптеген пікірлерін жазып қалдырған. Ол өз кезеңінде халықтың этнографиялық ғылым саласында өзіндік қолтаңбасын қалдырып кеткен ғалым. «Абылай» [4, 8-13 бб.] деген мақаласында батырлық жырлар XVIII ғасырда халық санасымен жасалған дейді. «Жоңғария очерктері» атты еңбегінде қырғыз халқы мен үйсін тайпаларының тарихи аңыздарын, эпостық жырларын кен көлемде танытқан. Қазақ аңыздарын, шежіре, этнографиялық материалдарын жүйелей келіп, олардың өзіндік ерекшеліктеріне тоқталып өткен. Шоқан қазақ эпосын халықтың ойлау мәдениетімен, оның тарихилығымен байланыстырады. Ал ондағы танымдық сипатына келгенде, Шоқан оларды зерттеудегі ғылыми-этнографиялық мәніне ерекше тоқталады. Осы тұжырым пікірін «Алатау қырғыздарының поэзиялық ең басты, жалғыз десе де болғандай, даналық шығармасы – «Манас туралы» дастаны



екені күмәнсіз. «Манас» бір кезенге және барша халық ертегілерінің, хикаяларының, аңыздарының дін, салт-сана, әдет-ғұрпы жөніндегі энциклопедиялық жинағы» дейді [5, 247-242 бб.].

«Қазақтардағы шамандықтың қалдығы» деген еңбегінде Ш. Уәлиханов халықтың әдет-ғұрып фольклорынан орын алған наным-сенімдерін баяндайды. Шамандық таным, Шоқанның тұжырымдауынша, табиғат пен адамды қасиеттеуге арналса, кие, кесір, аластау сияқты құбылыстарды сөздің қуатымен емдеуі, ол қазақтың тәңірлілік танымымен, космологиялық түсінікпен астасып жатқандығын көрсетеді дейді. Сонымен қатар Ш.Уәлиханов фольклорда халық тұрмыс-тіршілігін танытып түсіндіретін дүниелік таным-түсініктің барлығын да атап айтады. Халық фольклоры туралы дүниелерді Ш. Уәлиханов жоғары бағалаған, ондағы халықтық сипаттың тағылымдық мәнін ерекше атайды. Фольклорды өмір шежіресі деп ұғынып, танымдық, көркемдік ойдың мәніне, философиялық ойдың жосығына, халықтық мазмұнына жүгініп, болашақтың идеясымен ұштастырған.

XIX ғасыр бойында көптеген басқа халықтың өкілдері қазақ фольклорын зерттеу бағытын кенінен өрістетеді. Орта Азия, Қазақстан, Алтай, Сібір елді мекендерінде тіршілік еткен қазақ, қырғыз, түрік пен ұйғыр халықтарының таным мен тілін, этнографиясын зерттеуге Радлов, Диваев, Потанин, Левшин, т. б. өзіндік үлестерін қосты. Зерттеуші ғалымдар ежелгі түркі тайпаларының бай фольклор мұрасын жан-жақты жинақтап, зерттеп бастырды. Мұндай бағыттың басында Г. Вамбериді және Қытай еліндегі сақтар мен ғұндардың тұрмыс-тіршілігі туралы жазылған еңбектерді орыс тіліне аударып, зерттеу жүргізген Н. Я. Бичуринді ерекше атауға болады. Орыс халқы ғалымдарының шығыс мәдениеті мен өнерін зерттеуге сіңірген еңбектері орасан. Бұл еңбектер бүгінгі күндері ғылыми ізденістердің негізіне айналып отыр. Олар тек жинақтап, зерттеп қана қоймай, оларды орыс тіліне де аударды. Алғаш орыс тіліне аударылған «Қозы Көрпеш – Баян Сұлу» жыры 1812 жылы Қазанда «Куз – Корпеч» деген атпен басылып шыққан.

Бұл ғалымдарды қазақ фольклорын жинаушы әрі зерттеуші ретінде жоғары бағалаймыз. Олардың жасаған ғылыми тұжырымдары көбіне қазақ фольклорына негізделгенін де байқаймыз.

Қазақ фольклорымен өте тығыз танысқан – В. Радлов, ол халықтық рухты, діни идеологияны ерекше дәріптейді. Әдет-ғұрып қайшылығы, әйелдің элеуметтік теңсіздігі туралы айтылатын жырлар В. Радловтың романтикасына айналған. Ол сол жырлардағы поэтикалық тілдің қуатын, халықтың ойлау деңгейінің құдіретін шынайы атап өтеді. Яғни, ол қазақ халқының жырларынан анықталған өмір суреттерін жақсы түсінген, оны өз еңбегінде ашып айтып, халық поэзиясын жоғары көтерген.

Көптеген ғалымдар халық шығармашылығына, оның табиғатына тоқтала келіп, көркем ойдың құбылысында, оны жасаған халықтың тіршілік тартысында көрінетінін айтады. Әділетсіздіктің көрінісі, күшті мен әлсіздің айқас таңбалары аңсаған жана өмірді іздеуден туған талаптары. Өмірді, тіршілікті мәнді етіп өзгерту - фольклор туындысының басты сарыны, идеясы. Яғни, халық мүддесіне арналғанын айқындайды. Халық басынан кешкен қиындықтарды, зорлық-

зомбылықтарды жеңіп, өмірдің мұратына жетіп отырады. Демек, өмірді сүюге құлшыныс бәрін жеңеді деп түйіндейді. Халық өзінің арман-мүддесін қиялына қанат бітіре ойлап шығарып, табиғаттың құпия құбылысына қарсы тұрып, оның сырын ұтуға, білуге тырысқан. Өзінің тұрмыс-тіршілігіндегі қиынсыз қиындықтарды жеңуде өзінің қайрат-жігерін шындап отырған. Осының негізінде қой үстіне бозторғай жұмыртқалаған тәтті өмірді іздеген. Мұны бұлдыр елес емес, шын мәнінде аңсау, армандау, іздену, ойлану, ұмтылу деп түсінгеніміз жөн. Қазір де осындай армандарымыз жоқ деп айта алмаймыз. Яғни, халықтың бақытты, сән-салтанатты өмірді аңсауы заман талабы, ұрпақ қамы екені белгілі. Халық шығармашылығының сипаты – ойлай білуінде. Эпос тілі мен көркем ойдың өлшемі көп замандар бойында қалыптасқан ақындар мен жырауларының жырларында. Олар: Бұхар, Махамбет, Доспамбет, Жамбыл, Нұрпейіс, т. б. Дала поэзиясының алыптары атанған бұл ақын жыраулар дәстүрінен әлі де халық қол үзген жоқ, жалғасып, сабақтасып келеді.

Көне әдебиетімізді танып-түсінуге, игеруге алып баратын жолдың бірі – фольклор болса, осы себептен ондағы ойдың жосығы дүниетаным тұрғысынан зерттеу объектісі болмақ. Сол себепті бұл мәселеге қатысты әлі де талай-талай дүниелер жазылады деп ойлаймыз.

VIII-XI ғасырлардағы жазба ескерткіштер туралы зерттеу жүргізгенімізде, ондағы дүниетаным деген күрделі мәселені айтпай кетуге болмайды. Көне кезеңдерде қазіргі біз мекендеген жерлерде сақ, ғұн, түркілер болып тарих сахнасына шыққан оғыз-қыпшақ мәдениеті, ноғайлы кезеңі қазақ халқының мемлекеттігі қалыптасқан кезеңін, т. б. суреттеген көптеген дүниелер ғылыми мәселелерге жол ашады. Сол кезеңдердің наным-сенімдері, әдет-ғұрып пен салт-санасы халықтың дүниетаным тұрғысынан философиялық ойлауының нәтижесі екенін көрсетеді. Орхон жазулары, «Оғызнаме», «Қорқыт ата кітабы», «Құтты білім», Қашқари, Дулати еңбектері – шежірелік-жылнамалық дүниелер.

Орта ғасырлардағы әл-Фараби, әл-Бируни, әл-Хорезми, XV ғасырлардағы Ұлықбек, Науаилар, тағы да басқа ғұламалар өмірді сүюдің өзіндік идеясын орнықтырып, ғылыми өрлеудің мәдени түсінігін, философиялық ойдың тарихи жүйесін қалаған десек болады. Олардың еңбектерінде ортақ идеялар мен ортақ сюжеттер бар, бірақ халық шығармашылығы оған деген таным, ғылыми тұжырым бір елдің шеңберінде болады дей алмаймыз. Сондықтан да фольклорлық туындылар өзіндік таным-түсініктерімен, тұжырымдарымен өзгеше сипатқа ие.

Халық шығармашылығының дүниетанымдық, тағылымдық қасиеті – ұлттық байлық, философиялық ойдың жосығы. Ақын халық фольклорын өз кезеңінде өзіндік мәдени деңгейге жеткізді, оның көркем ойдың, көрікті жүйесінің мазмұнын кеңейтіп, мәнін тереңдетті.

Біздің заманымызға дейінгі мыңжылдықтар шамасында түркі тайпалары мекендеген қазақ елінің жерінде, Орталық Азияда тіршілік еткен халықтардың тіршілігі өзіндік таным-түсінікті зерделететін дүниелер. Көшпелі өмір салтын қалыптастырған халықтың қола, темір сияқты дүниелерді өңдеп өндіруде тіршілік тынысын өзгертудің тәсілін саналылық қуатының көрінісі деген дұрыс болар.

Жаңа қоныстарды ізлеу, ру-тайпалық құрылымдардың бой көтеруі қоғамдық әлеуметтік жағдайлардың дамуына ықпал етті. Осыған орай, халық арасынан шыққан өнер үлгілері әлеуметтік қалыптасу кезеңдеріне лайықты болғанын көрсетеді. Тарихта ежелгі Түркі қағанаты орнағанға дейінгі уақытты «әлеуметтік алғашқы таптардың құралу дәуірі» дейді [6, 77 б.]. Жаңа қоныс, мал өсіру үрдістері әлеуметтік тыныс-тіршілікпен қатар дамып жатты. Тайпалардың ішкі өмірінде де өзгерістер пайда болды. Қоныс үшін талас, үстемдік ету үшін жаугершіліктің болуы табиғи заңдылық. Осындай талас-тартыстың негізінде тайпа көсемдері, қолбасшылары, батырлары ерекшеленіп, окшаулану үрдістері болғанын түркі археологиялық қазба жұмыстарын жүргізгенде көз жеткіздік. Қазылған молалардан және адамдардың билік белгісін аңғартатын тастан, қоладан жасалған дүниелердің табылғанын, өзге адамдардан құрметтілеу екендігін танытатын үйлерінің қалдықтары болғандығын растайтын Ә. Марғұлан, К. Ақышев еңбектерінен танимыз. Тайпалық ақсүйектердің ерекшелене бастағаны әлеуметтік жағдайдың өзгеріске түсе бастаған үрдісін олардың көмілген обаларынан байқауға болатынын аңғартады. Мұндай обалар Сарыарқа мекенінде көп екен. Мұның барлығы – әлеуметтік тіршіліктің өзгеріске түсіп кең етек алғандығының айғағы. Сарыарқада қола дәуірі мәдениетінің шарықтаған шағы – б. з. д. IX-VIII ғғ., оны дәу тастардан тұрғызылған зәулім құрылыстары, күйдірілген балшықтан жасалған ыдыс-аяқ үлгілері сол кезеңнің өзінде-ақ адам еңбегінің сала-сала болып мамандар үлесінде болғанын көрсетеді. Қоғамдық өндірістің түрлі салалары жетіліп, адамдардың мамандану үрдісі басталғанын танытады.

Осы себепті фольклор үлгілерін тудырушыны және оны таратушыны әлеуметтік таным тұрғысынан зерттеуде осы жағдайларды да ұмытпағанымыз дұрыс болар. Осындай әлеуметтік алғашқы таптардың қалыптасу дәуірінде рухани дүние түрлері де өзіндік сипатта болды. Қоғамдық-әлеуметтік өмірі мен тіршілік тынысында идеологиялық көзқарастар үлгісі орнықты. Оны адамдарды жерлеу рәсімдері мен тасқа қашалып салынған суреттердің мазмұнынан, культтік заттардың табыла бастауынан пайымдауға болады. Бұл заттардың ішінде басына тәж киген мүйізді адамдардың суреттері бар. Бұл суреттер шамандық культпен байланысты мүйізді адамдар, яғни күн рәміздері деп түсіндіреді белгілі ғалым А. Формозов [7, 155 б.].

Тағы да осындай тасқа таңбаланған сурет туралы А. Окладниковтың пікірі: «Сурет үш бөлімнен тұрады. Сол жағында құрбандыққа шалынуға дайындалған бұғының суреті. Оң жағында еркек және әйел бейнелеріндегі мифтік ғажайып бейнелер тұр. Ортасында қолына садақ ұстаған адамның бұғыға қарап арбап тұрған кісілердің суреті. Мифтік тұлғаларды арбап тұрған кісілердің бейнелерімен байланыстырып сызылған сызықшалар олардың бір-бірімен байланыстылығын аңғартады. Арбап тұрған бақсылар», – дейді [8, 29 б.]. Мұндай суреттер сол кезеңдердің өмір туралы идеяларының мазмұнымен қатар қиялындағы рәміздік күштерінің анықтамасы ретінде болғанын айтуға болады. Яғни, бұлыңғыр сана көрінісінің қарабайыр танымы осылайша сыр шертеді. Шынайы өмірдің мәнін ұғындыратын суреттер желісі – мифологиялық ойдың қиял-ғажайып түсінікке

негізделген сананың көрінісі. Оған ежелгі таным-түсінікке лайықты жануарлар кейпінде бейнеленген құдайлардың жердегі тіршілікке иелік ететіні деуге болады. Яғни олар сол құдайлар дүниесі мен адамдардың арасында дәнекер ретінде шамандарды немесе бақсыларды атайды. Бақсылар сол кезеңнің ойлау жүйесіне лайықты түрлі ырымдары мен дәстүрлерін, салттарын қалыптастыруға ықпал еткен. Олардың киім үлгілері де тікелей жартылай жануарлар әлеміне бағытталады. Себебі, әр бақсының өз жебеуші аруағы, яғни құдайларының әмірімен берілген аңдық кейпіне сәйкес болады деген халықтың таным барлығы рас.

Халықтың тұрмыс-тіршілігінің жақсаруы, халық санасының өзгеруі - қоғамдық әлеуметтік процестердің дамуының жемісі. Осының арасында *адамзат дүниесі* мен *табиғат дүниесін* танытудағы бақсылық өнердің *тағы да жоғарғы дүние* барлығын түсіндіруі мен дүниетанымдық түсініктің алғашқы негізіне қалыптастыруда орны барлығын тұжырымдатады. Бақсылық таным бүкіл әлемді жоғарғы дүние, жарық дүние, табиғат дүниесі деп танытты. Мұндай бөліс көптеген діни негіздерде әлі сақталып келеді.

Табиғатқа табынған халық оны киелеу сияқты танымдық көзқарастар қалыптастырып, түрліше кейіптендіреді. Осындай таным жүйесіне табан тіреген халық табиғатқа табынып, көптеген ырымдары мен жөн-жоралғыларын туғызған.

Шамандық дәстүрден негіз алған халықтық таным дүниенің үш түрі барлығын жеткізеді. Яғни, жоғарғы дүние – әлем, ғарыш, рух, әлеумет – адам, ру, халық, табиғат, үйлесім, сұлулық. Осындай үш дүние бөлігінен тұратын табиғи-әлеуметтік дүниенің негізі – тіршілік. Тіршілік табиғат аясында өтеді. Табиғат аясында қалыптасқан таным-түсінік халық арасында кеңінен өріс алады. Отқа түкіруге болмайды, ақты жерге төгуге болмайды, оттың маңында ағаш кесуге болмайды деген сияқты. Мұның барлығы табиғи құбылыстармен адамдардың қарым-қатынасында пайда болған түсініктер. Отқа түкіру оттың иесі барлығын танытса, бүйірінді таянба танымы өлген кісіге жоктау айтқанда бүйірін таянып айтатын әдет болғанын ұғындырады. Мұның астарында халық әдебінің тазалығын айғақтайтын тыйымдар көрінісі тұр.

Көне сак, ғұн, үйсіндер тұсында талай-талай тарихи оқиғалар болып, ел туралы айтылатын аңыз-әңгімелер бірі өзгеріп, бірі ертегіге айналған. Бақсылық өнердің шығуымен байланысты аспанға, күнге табыну қалыптасқан. Сондықтан ерлік туралы жыр мазмұны жаратылыс құпиясына, дүние тылсымның сырына орайласа келіп жатады.

Соған байланысты көне дәуірдегі аңыздардың нұсқасында ғұн тарихында өздерінің елін қорғайтын батырларын, ерлерін «тәңірі», «күн» сөздерімен атайтын болған. «Тәңірі», яғни «мықты», «құдіретті» деген мағынада айтылып, кейін табынатын дүниесі ретінде қалыптасқан.

Сол кездердегі ерлік жырға мазмұн болған бір әңгіме үйсіндер мен ғұндар аталас екен. Бірде үйсін ұлысын басқаратын биін ғұндар өлтіріп, оның жетім жас баласы ең далада жалғыз қалады. Баланы маса талап, өлтіруге айналғанда, құстар келіп қанатымен масаны қуып, бөрінің қаншығы емізіп аман қалады. Оған ғұндар қайран қалып баланы «киелі» санап асырайды. Бала ержетіп «көк бөрі» аталады.

Ғұн ұлысының басшысы оны қолбасы қояды. Талай-талай жорықтарда ерлік көрсетіп жұртты таңғалдырады. Баланы еліне қайтарып жұртына табыстап ендігәрі соғыспайтын болған деседі. Яғни, ерлікті тану, оған бас ию, тең санау танымы сол кезеңдердің моральдық ерекшелігі, адам бойындағы қасиетті қадірлеу, оған тәтті болу да қоғамдық сана көрінісі.

«Аққоян мерген» аңызында да адамның адами қасиеттері, тапқырлығы, ақылдылығы туралы айтылады. Аққоян мерген құлынды іздеп жүріп тігулі отауға кез болады. Бұл үш қыздың күйеуі кара дәудің отауы екен. Оны өлтіріп, қыздарды азат етеді. Сол кездегі тайпалардың дүниелік көзқарастары қарабайыр болғанымен табиғат құпиясын түсінуге тырысқан ынтасы сезіледі. Күннің күркірегенін, жарқылдаған жайдан қорқып аспан дүниесін қасиетті деп санаған, жай түскен жер болса, оған айнала ақ құятын болған. Ғұндардың наным-сенімдері бойынша күн шатырлағанда іргеге, желінің қазығына ақ құйып үйге, құлынға жай түспесін деп тілек тілеген. Мұндай түсінік әлі де жоқ емес, үйге жылан кірсе ақ құйып шығарады. Яғни, халықтық таным өзінің негізін сол сақтардан, ғұндардан таратаынын көрсетеді. Көне жыр сарындарында алып туған батырлары жылдап емес, сағат сайын, ай сайын өсіп, 10-15 жасында садақ тартып, жауымен алысқан. Аң, құс атып, елін асыраған, жерін жауға бермеген.

Ең көне аңыз әңгімелер санатында – Ер Төстік, Аққоян мерген, Құла мерген, Қара мерген. Құла мерген аңызы шынайы тұрмыс-тіршілікті суреттейді. Аңыз көптеген өзгерістерге түсіп, кейіннен қиял-ғажайып оқиғаға айналған сияқты. Себебі, аңызда көне уақыт кезеңдеріне лайықты тарихи атаулар кездеседі. «Бұлғар жұрты», «Хазар аралы» деген сияқты. Мысалы:

Ей, Кұнайым, құлақ сал,  
Айтқан сөзді ұғып ал.  
Бұлғар деген шаһарда,  
Қасым атты патша бар.

Құламергеннің Орал тауынын маңын мекен еткендігі де аңызда айтылады.

Айнала Орал тауын қашты жүріп,  
Артынан жақындары кемпір қуып.

Бұл аңыз халық арасында ертегі сияқты да, жыр сияқты да айтыла берген. Көптеген аңыз-әңгімелердің мазмұнына зер салсақ, заманның өзгеріп, қоғам тіршілігінің басқа реңкте болғанынан ондағы салт-сананың, таным-түсініктің деңгейі едәуір жоғарылағанын көрсетеді. Құла мерген аңызында әлеуметтік мазмұн әлдеқайда басқарақ. Көне кезең дәуіріндегі аңыз-әңгімелерде алтын-күміс, кен туралы көбірек айтылса, кейінгі жырларда, аңыздарда елдік, қауым тіршілігі туралы айтылады. Сондықтан алып ерді, ер туған ананы, елін қорғаған батырды үлгі етеді. Яғни, Құла мергеннің елін сүйгені, елі үшін қызмет еткені сөз болады. Қоғамдық сананың едәуір дамыған кезеңдері суреттелгені оның іс-әрекетінен анықталып тұр.

«Құла мерген» жырында теңіз астынан қазан іздеуі ол тайпалардың бірлігін сипаттайды. Қазан – ол бірлік, татулық. Қазан шаңырақ сияқты бүтіндіктің белгісі. Қазанды қасиеттеу – көне таным бойынша темірге табынудың бір түрі дейді. Күні бүгінге дейін халықта қазанды қасиетті санап, ешкімге бермейді.

Оны біз Тәуке ханның аңызында жолығатын «қара қазанды», «қара мылтықты», яғни жауға берілмеудің белгісі деп те түсінеміз. Жауласқанда «қазан сындырып» кек алынса, кейін оны сындырмай алып кету бар болған. Халық танымында рәміздік дүниелер ретінде «қара қазан», «қара нар», «қара мылтық» деген түсініктер бар. Тіптен өзімізге белгілі «қара өлен», «қара шаңырақ» та қасиетті деген танымды айғайлатып тұрғаны белгілі.

Кейбір аңыздардың сюжеті басқа елдердің аңыз-әңгімелерімен сәйкес келіп жатады. Мысалы, «Ақ Көбек» жыры. Бұл жырды тұрмыс-тіршіліктің ескілік әңгімесі дейді. Ақ Көбектің ерлігін дәріптеу үшін халық қиялы оны алып түрінде туғызады. Ол туар кезінде шешесі ер болып туатынын біліп, оған лайықты бесік жасатады.

Ен торқаны үш бөліп,  
Жаялығыңа деп сақтайын.  
Емен ағашты үш бөліп,  
Бесігіңе деп сақтайын.

Енді ескі грек жырында да Геракл туғанда бесікке сыймай, үлкен темір құйменің ішінде жатқаны туралы айтылады.

Көбек дүниеге келгенде тез ер жетіп, алпыс алты шоң темір жиып, оны ұстаға беріп «қылыш соқ» дейді. Қылышын алып мал бағып жүргенде Салар Қазан келеді (Қорқыт жырындағы). Яғни, Көбек Сырдария бойын мекендеген оғыз-қыпшақ халқының ертегі-жыры. «Ақ Көбек» жырының негізінде бақташылық тіршілікпен қатар кәсіптік темір соғу, сайман, балта жасау үлгісінің барлығынан хабардар етеді. Онда ерлік, бақташылық тұрмыстың алыбы болған батырлардың бейнелері жасалған. Бұл шынайы танымдық көріністер адам тіршілігіндегі фольклорлық туындылар қызметінен анық аңғарылады. Келешек ұрпаққа тәлім-тәрбие беру мақсаты өмірдің нақтылы қажеттерімен ұштасып, мақсатынын сипатын ұғындырады.

Халық ежелден ақындықты, тапқырлықты ерекше мадақтаған. Табиғат құбылыстарын, қоғамдық құрылыстары, әлем ғажайыптары туралы таным-түсінігін сөз өнері арқылы астарлап жеткізуі – терең мәнді мәселе. Орынды сөзді кие санаған. Халық тоқсан ауыз сөздің тобықтай түйінін тауып айтып, сөзге тұрысқан. Сондықтан да жырды, аңыз-әңгімелерін жасаушыға да, айтушыға да ерекше құрмет көрсетілген. Сөз құдіретін, оның қуатын түсінген қазақ халқы сөздің төркінін, астарлы ойын сергектікпен ұғынған.

Ерте замандарда сөздің сиқырлы күші бар деп оған сенушілік болған.

Мысалы, сөздің киесі туралы:  
Көштің сәні келмейді түйесі жоқ,  
Сөздің сәні келмейді киесі жоқ.

Сөзде аурудан айықтырарлық, жаман нәрседен сақтарлық, төніп тұрған қауіптен құтқарарлық қасиеті бар деп табынушылық орын алған.

Көп ертегілерде адамды «дуалайды» деген сенімдер осы сөздің құдіретімен байланысты дейді. Түрлі бәдік өлеңдері арқылы сөздің магиялық күшімен адам денесінен ауруды шығаруға болады деп те иланған. Сөздің қарапайым мағынасымен қатар киелі мәні де барлығына сенген. Сөздің құдіретіне осынша мән беру - халық арасында танғаларлық дәстүр. Сондықтан да болар ақындық адамнан тыс құдірет арқасында пайда болады деген нанымның барлығы. Сөз қадірін ерекше түсінген халық шешендік айтыстарында әлеуметтік, әулеттік мәселелерге тоқталып, ондағы түйінді мәселелерді айтып отырған. Бұл өнердегі ерекшелік белгілі бір кезеңнің тыныс-тіршілігінен мағлұматтар беріп, өмір шыңдығын шынайы көрсете білгенінде.

Айтыс өнерінен біліктілік, тапқырлық қасиетінің көрінуімен, әлеуметтік қайшылықтарды сынау, қоғамдық мәселелерді ашу сияқты мәселелер қамтылады. Өлең жолдарының мазмұны терең, дүние сұлулығымен сабақтастыра төрт аяғы тең су төгілмес жорғадай төгілген сөз маржандары еріксіз баурайды. Ақындық өнердің халық арасына кең таралып бағалануы киелі өнер дәрежесінің өте биік болғанын көрсетеді. Айтыс тақырыбы сан алуан. Қоғам өмірі, оның келеңсіз жақтары, сүйгеніне деген ынтызарлығы әрі шебер, әрі ойнақы жеңіл жеткізіледі. Ақындар айтысының кемелденуі — халықтың зор табысы. Айтысты тыңдап отырған адам ешуақытта сырт қалмайды, бұл өнерде ақын да, тыңдаушы да шығармашылық үрдістің қайнаған ортасында болып, бірін-бірі құлшындырған процестің куәгері болады. Айтыс өлеңдерінің негізі халық шығармашылығы фольклор туындыларынан нәр алған, айтыс ақындары аспаннан түскен жоқ, сол бұрынғы халықтың болмысындағы қасиеттерін дамытып отырғаны, соның іздері екені белгілі.

Өте ерте кездерде (IV ғасыр) қызықты аңыздарды, тамаша ерлік жырларын ғұндар Европа жұртына да жеткізеді, ол кейін «Үлкен Эдда» деген дүниежүзілік әдеби мұраға айналған көркем эпос жырының шығуына ықпал етеді. «Үлкен Эдда» жырындағы әлеуметтік сарын қазақ даласында айтылып жүрген батырлар жырымен үндес. Онда да жылқы өсіріп, қымыз ішкен батырдың бейнесі айтылады. «Үлкен Эдда» жырында он екі жаста ерлік жасаған батыр жайында әңгіме болады. Ал баласы өсіп келе жатқан қазақта бес жасынан баланы тай-құнанға отырғызып үйрету бүкіл ел тәрбиесі болғаны белгілі.

Халықтың дүние туралы көзқарасы көшпелі өмір салтына тікелей байланысты деп айтып өттік. Тіршілік-тынысымен үйлесім тапқан наным-сенімдер, салты, талғам-татымы сол көшпелі өмір салтының талабымен сараланған. Өнерінің тек-тамыры да дүниелік түсініктен бастау алып, нәрленіп, дамып отырғанын пайымдатады. Дүниелік көзқарасты қалыптастырған табиғат көріністері халықтық сенім, ырым, табыну сияқты сипаттары кісілік қасиеттерімен сабақтасып жатыр. Әдет-ғұрыптың негізі де өмірдің сан құбылыстарынан алынған тәжірибелік танымының жемісі. «Шілдехана», «қалжа», «ас беру», «құдайы тамақ», т.б. — мұның барлығы тіршіліктегі дүниелік танымдарының негізі.

Көне дүниетаным негізі адамның табиғатқа тәуелді көзқарастарын қалыптастырып, адам санасындағы мүмкіндіктің барлығын тағдырдың қиындығын ұғындыру мен оған қарсы тұруға бейімдеді. Сондықтан адамдар сол қиындықтарды жеңуге табандылық көрсете отырып, түсінуге, тануға тырысты. Тәнір, табиғат сияқты таным-түсініктерін қалыптастырып, әр түрлі топшылаулар жасап, өмірде тұрмыс-тіршілікке лайықты тұжырымдар жасауға ынталанды. Болса да тану мен түсініктің арасында қарама-қайшылықтардың болғаны, бұл қарама-қайшылықтардың болуы ой қозғаушылық жағдайға жетелейтіні де белгілі.

Танып-түсіну, ұғыну мәселесі – ойлаудың, оған деген ынта-ықыластың көрінісі. Таным – тарихи құбылыс, ол даму диалектикасының заңдылығы. Ол философиялық ой-толқындарының тікелей тіршілікпен байланысы. Белгілі философтардың жасаған тұжырымдарына сүйенсек, «таным» бүкіл әлем ойшылдарының мәселесіне айналғаны белгілі. Таным туралы ислам философы әл-Кинди де өзінің «Алғашқы философия» деген еңбегінде танымның екі түрі барлығын, кез келген дүниелік құбылыстарды тану үшін әрекет басы барлығын, оны негізінен төрт түрлі сұрақтар қою арқылы оған жауап алуға болатынын түсіндіреді.

Сондықтан да тіршіліктегі әрекет, өмір сүру, адамдардың таным-түсінік деңгейінің көрінісі мен тағдырлық мәселелерді көтеріп, оны философиямен байланыстыра талдауымыздың, зерттеуіміздің мәселесіне айналмақ. Қай кезеңдер болмасын, өз заманының ойшылдары мен даналары болған, олар дүниелік мәселелерді шешу мен оның мәнін анықтап, дүниетаным қалыптастырып орнықтырған. Бұл дүниетаным қалыптары халықтың даму, өсу, өркендеу, қалыптастыру барысында өткені мен бүгінгісін және ертенгі турасындағы уақыт ағымына байланысты өзгергені халықтық мәдени-философиялық көзқарастарының негізіне айналғанын көрсетуде.

Тіршіліктегі өмір тынысы – қашан да жақсылыққа деген талап-тілегінің көрінісі. Қазақ халқы да жақсы өмірді, «қой үстіне бозторғай жұмыртқалаған» заманды аңсауымен дүниеге әл-Фарабиді, ибн-Синаны, Абайды, Шәкәрімді, т.б. ойшылдары тудырды. Олардың ілімдері тұрмыстағы тіршіліктің әлеуметтік жақтарына мән берілу керектігін таныту мен оған жетудің жолдары туралы ой-тұжырымдарын зерделетеді. Олар әлеуметтік әл-ауқатты жетілдіруге байланысты адамшылықтың биік көрінісі – парасаттылықты уағыз етеді. Осыған орай, философиялық ойдың негізі жақсылық пен бақытты, жамандық пен зұлымдықты тану қатынасындағы парасаттылық қатынастың үлгісін ашып айтады.

Мұндай тұжырым-танымдарды өз кезегінде грек ойшылдары Платон мен Аристотель де ел басқару, мемлекеттік іс, оның құрылымы туралы анықтамалар беріп, бақытты тіршілік туралы ой-толғамдар жасаған. Қай заман, қай кезеңдер болмасын өмір сүрудің мәдени көрсеткіші адамның моральдық жағынан өсуін, дамуын, өзін тануын, өзін танумен өзгелерді тану проблемасын көтергенін, көтерілетінін айтуға болады. Ол үшін саналы қызмет, іс-әрекет тіршіліктің негізгі көзі болу мен дүниетаным үлгілерінің көрсеткішін анықтамақ. Мұндай тұжырым адамзаттың өмір сүруінің бір мақсаты да бола алады. Себебі, тек дұрыс



дүниетаным ғана адам баласына адами тіршіліктің мәнін ұғындырып, ақыл-ойының шынайылығын қалыптастырады.

Ақыл-оймен қалыптасқан таным-түсінік қана адамды жақсы өмірдің биігіне апарды. Өзінің ақылды іс-әрекетімен бақытты, салтанатты өмірге қол жеткізеді. Әл-Фарабиде «Ізгі қала тұрғындары» еңбегінде бақытты өмірдің жайдан-жай қолға түспейтіні туралы айтады. Ол үшін адамға ақыл, дұрыс таным, салауатты еңбек керектігін тұжырымдатады. Адам өзінің саналы іс-әрекетімен айналасына сүйіспеншілік сезіммен танылуы тиіс, сонда ғана айналасынан танудың, яғни сені танудың, өзінді танытудың мәселесі туындайды да, соған лайықты іс-әрекеттер қалыптасады, өзара түсінісу, өзара танымдық процестер ғана адамзаттық игіліктерге себеп болып, тіршіліктің тынысын кеңейтіп, өмір сүрудегі бақыттың көкжиегін көңілден шығарады. Яғни, барлық таным үрдісі, ең алдымен өзіннен басталғанда ғана өзгені, айналанды, дүниені тануға мүмкіндіктер туғызып, оған қол жеткізуге болатынын анықтайды. Сөз жоқ мұндай таным-түсініктер адамдардың бір-бірін тануына, көмектесуіне, қамқорлығын аямай, қиыншылықтың үлгісін, қоғамның әлеуметтік мәселелерін шешуге көмектеседі деп айтылады.

Тіршілікте, әлеуметтік қарым-қатынаста таным - өмір сүрудің негізгі мәселесі. Әр адам жасаған іс-әрекетінде шынайы таным тұрғысынан келіп жатады. Әрине, адам туа салып бәрін танып, біліп қоймайды, бірақ оған ынта-ықылас болса, ақылды ой болса жетуге болатынын өмірдің өзі дәлелдеуде. Өкініштісі сол, біз бұл жағына жете көңіл бөле бермейміз. Біз тек дайын нәрсені көріп, қалыптасқан ұғым-түсінікпен тіршілік етеміз, сондықтан да тіршіліктің соқпағы қисық, бұралаңы көп. Ойлансақ, барлығы өзімізден екені де белгілі. Яғни, дүниені тану, қоғамды тану, айналанды тану ақыл-ойды қажет ететін білімділіктің көрінісі.

Әл-Фарабиде «бақытты тіршілік – ол өмірінің мақсаты, үлкен игілік. Оған білім арқылы жетеміз» демей ме?

«Дүниетаным барлық адамдардың іс-әрекетінде, мінез-құлқында үйлесімділік табуға тиісті. Бұл үйлесімділік өмір сүрудің негізгі принциптері болу мен әлеуметтік тіршіліктегі түсінісуді, бірден-бір шарты бола алады деп тұжырымдайды» [9, 129 б.].

Әлеуметтік таным бойынша, әр кезеңдегі философтардың тұжырымдары әр түрлі. Мысалы, И. Кант, оның тұжырымы бойынша таным теориялық ой-санада, оны танытудың негізі моральдық қағидаларда, яғни этикалық ілім мен эстетикалық көзқарас үйлескенде, танымдық көркемділік, маныздылық және даналық ұғымдар қалыптасады. «Даналық арқылы табиғат өз заңын жүргізсе, маныздылық пен көркемдік – эстетикалық талғамдар. Ал олар адамның қажеттілігінен немесе көңілкүйінен тумайды, керісінше, ешқандай мүддесіз, мақсатсыз, ұғынықтылықсыз-ақ қалыптасады» – дейді [10, 44 б.], ал Гегель әлеуметтік таным мәнін қоғамдағы қарама-қайшылықты ескермей, тек қана адамның адамгершілік ой-санасы арқылы түсіндіруге болмайтынын айтады. Бірақ бәрібір кез келген таным ақыл-оймен келетінін түсіндіреді.

Адамзат тарихы дәлелдегендей, таным процесі қоғамның әлеуметтік ілгерілеуі негізінде, ондағы адамдардың ең биік принципі – еркіндік идеясы байқалады. Еркіндік идеясы – қоғам дамуының алғышарты. Мұндай таным алғаш Шығыс елдерінде көтеріліп, кейін әлемдік таным үрдісінің қағидасына айналды. Ежелгі Грекияда еркіндік құндылық ретінде танылып, соған жету үшін талай күрестер, шайқастар болды. Бұл күрестер құлиеленушілер мен құлдар арасында үздіксіз жалғасып жатты. Еркіндіктің екінші бір қыры - діннің құрсауынан құтылу. Орта ғасырларда Европа халықтары христиан дінінің құрсауында болғаны белгілі. Осы құрсаудан алғаш неміс халқының босануы, рухының еркіндігі оның табиғи қасиетінің көрінісі ретінде анықталды.

Қазақ халқы ойшылдарының да бұл ретте жазылған еңбектері жетерлік. Олар еркіндік, теңдік, еңбек, мәдениет туралы таным-түсініктерін айтып кетті. Осыған байланысты Ш. Уәлиханов, Абай, Шәкәрім қатарлы білімпаз ойшылдар теңдіктің тұғыры еркіндік екенін, халықтың қоғамдық-саяси көзқарастарын әлеуметтік тіршіліктің айнасы деп танытып, оның қарама-қайшылықтарының себептерін танымдық деңгейге дейін көтерді. Мұның өзі халықтың сол кездегі және қазіргі уақыттағы қоғамдық-әлеуметтік ойының дамуы, ұлттық сана-сезімі, соған орайласқан мақсат, мұраттары еді.

Әлеуметтік таным мәселесін қоғамдағы материалдық және рухани байлық көзінің бөлінісінен, әділетсіздіктен оның пайда болуы мен дамуымен байланыстырды. Әлеуметтік тіршілік қайшылықтары адамдардың таным деңгейіндегі түсініспеушілігінен, түсініспеушіліктер адамдардың бойындағы адами қасиеттерінің негізінде дүниеге, айнала қоршаған ортаға, адамдармен қарым-қатынасында өздерінің мінез-құлық өзгешелегінің ерекшелігінде болды. Мұның барлығы да таным үрдісіне әлі де жете мән берілмеуінде. Таным туралы түсініктің қалыптаспауында. Оны түсініп, түйсіну үшін адамдар, ең алды, өзінің тіршілік мақсатын ұғыну мен өзіне «мен кіммін?» деген сұрақтарды қойып, соған жауап іздегенде ғана іске асады деп ойлаймын.

Әлеуметтік ортадағы құбылыстарды, өзгерістерді, табиғаттың өзгерісін тану үшін өзінің тіршіліктегі мүддесін зерделей алатын жағдайы болуы керек, егер де зерделей алмайтын болса, ол адам айналадағы болып жатқан дүниелерге танымдық тұрғысынан баға бере алмайды. Себебі, олардың ақыл-ойы, сана-сезімі, таным-түсінігі күнделікті тіршіліктің ауқымында ғана болады. Мұндай адамдар әлеуметтік тіршіліктегі халықтық мүддеге сай таным-түсініктің мәнін әлі ақылға салып пайымдамауында.

Әлеуметтік таным үрдісін зерделеу үшін қоғамдық немесе халықтық мүдде туралы ойымызды жалғастырамыз. Қай уақыт, қай заман болмасын адамның тіршілігінде оның әлеуметтік тұрмыс мүдделері болып алғышарттары орнығады. Адамның еңбек етуі мен тіршілігінің мүддесі үшін барлық игіліктер, яғни материалдық және рухани байлық көздері жасалуы тиіс. Осы айтылғандардың барлығы түгел өз орнында деп айтуға болмайды. Себебі, тарихтан белгілі болғандай, барлығы адам игілігі үшін, яғни соның салтанатты тіршілігі үшін деп ұрандатқанымызбен өмірде дәл осылай болмады. Себебі, әр қоғамның өзіне тән қайшылықтары, дамуы және өзгеруі, ізгілігі мен зұлымдығы бар. Кешегі Кеңес

дәуірі кезеңінде қазақтың мүддесі қорғалды, оның әлеуметтік тұрмысы тиісті деңгейде болды, халықтың толық талап-тілегі орындалды деп айта алмаймыз. Еркіндік идеясы қамтамасыз етілді деп те айта алмаймыз. Себебі, кенестік саясат «түрі – ұлттық, мазмұны – социалистік» деген ұранмен, сыртың ғана сенікі болсын, ішкі жан дүниені, санаң мен ақылыңды орыс халқының мүддесіне лайықты еңбек ет деп тұрғанын пайымдатады. Бұл жерде әділеттілік, еркіндік, ұлттық деген танымдар ысырылып тасталынып, бір халықтың мүддесіне лайықты идеяның алға шыққанын көреміз. Сондықтан да Кеңес қоғамындағы халықтардың әлеуметтік теңдігі, мүддесі жүзеге асты, сақталынды деп айтудың реті бола қоймас.

Халық мүддесінің таным үрдісі тұрғысынан алғанда Кеңес үкіметіне дейінгі тіршілік көріністерінің арасында айырмашылығы, өзгешелігі бар. Ол өзгешеліктер халықтық таным, ұлттық сана деңгейіндегі әлеуметтік жағдайлардан анық байқалады. Мысалы, әлеуметтік қатынастар деңгейіндегі еркіндік кемсітушілік деген құбылыстардың кеңес саясаты негізінде орын алғаны белгілі. Халықтың барлық тіршілік тынысында орыс халқының тілі, мәдениеті кең өріс алып, халықтың ұлттық мүддесі аяқ асты болды. Қоғамдағы атақ-абырой белгілі адамдардың айтуымен, әрине жоғарыдан келіп жүзеге асып жатты. Кенестік идеология принциптері қатаң түрде орнығып, байлық-қазына көздері империялық саясаттың игілігіне айналды. Осының салдарынан қоғамдық-әлеуметтік тіршілікте түрлі қарама-қайшылықтар орын алып, бұрмалаушылықтар кеңінен қанат жайды. Мұның соңы неге әкеліп соққанына бәріміз де куәміз.

Әрбір қоғамның әлеуметтік жағдайы адамның ішкі дүние көзіне, санасына, талап-тілектеріне ықпалы болары анық. Әлеуметтік өзгерістер туралы танымдық көзқарастар да әр түрлі. Көп ретте аңғарып, зерделей бермейміз. Әлеуметтік таным, ондағы тыныс-тіршілік туралы айтылатын дүниелер жеткілікті, халықтың мүддесі туралы түсінік қалыптастырғанда оны басшылыққа алудың, басқарудың саяси жүйесіне ден қойылатыны белгілі. Әлеуметтік таным тұрғысынан алғанда елді басқару - игілікті іс. Игілікті іс – жанның қалауы. Платонның тұжырымы бойынша, игіліктің төрт түрі бар, олар – жүректілік, данышпандық, естілік және әділеттілік. Бұлардың бәрі бір адамға дарымайды дейді. Осы игіліктердің дамуына қарай қоғамдағы әлеуметтік өзгерістер де оңтайлы, халық мүддесіне лайықты дамып жетіледі. «Сондықтан мемлекет өз тарапынан азаматтарын игілік рухында қалыптастыруға, тәрбиелеуге жағдай жасауы керек», – деп түсіндіреді [10, 44 б.].

Яғни, кешегі кенестік қоғамдық құрылымда қазақ халқының әлеуметтік мүддесі қорғалды, оның мәселелері өз деңгейінде шешіліп отырған екен деп айта алмаймыз. Тіптен, алғашқы қауымдық құрылыс кезеңінің өзінде де тайпалардың мүддесіне лайықты ел басқарудың өзіндік қалыптары туралы таным-түсініктері болғаны белгілі.

Әлеуметтік мүдде негізінде жүргізілген биліктің кімнің жүргізгені, қалай жүргізгені, оны халық қалай түсінеді деген көптеген сұрақтарға болса да таным тұрғысынан жауап беріледі. Әлеуметтік таным аясы кең, өзіндік белгілі бағыттарымен қатар қарама-қайшылықтары да жеткілікті. «Ел мүддесіне лайықты мемлекет басқаруға келсе, ең алдымен өзінді-өзің басқаруды үйрен» дейді Сократ.

Сократтың «Өзінді-өзің таны» принципі ел басқарудың негізгі қағидасына айналып, философиялық ілімде диалектиканың негізін қалаған ойшылдардың көптеген еңбектеріне негіз болды. Әділетсіздікке негізделген басқару тиранияны, монархияны қалыптастыратынын түсіндіріп, ел басқаратын адам ақыл-ойы тузу, келешекті болжағыш, басқару өнеріне жетік болғаны керек дейді.

Ежелгі грек философтарының жасаған тұжырым түйіндерінде, ондағы философиялық ілімдердің барлығында, ең алдымен адам мәселесі алға қойылады. Оның тағдыры мен әлеуметтік тіршілігі, білім-тәрбиесі, оны қалыптастыру, таныту, орнықтыру сияқты мәселелерді қозғайды. Бұл мәселелер – еш уақытта маңыздылығы жойылмайтын дүниелер. Бұлардың барлығын танытуымен адамдарды ізгі ниеттілікке, өнегелілікке, адамгершілікке тәрбиелеу керектігін ұғындырады.

Философиялық ой-тұжырымдарда әлеуметтік таным тұрғысынан мүдде туралы айтылған көзқарастардың болуы жайдан-жай емес. Себебі – ол олардың тыныс-тіршілігінің, қарым-қатынастарының, отбасының, қоғамдық ортасының, т. б. көрсеткіші. Таным тұрғысынан алғанда халықтың мүддесі – ең жоғарғы деңгейдегі игілік, игілікті іс. Оны тануға, оған жетуге адамдар бүкіл өмірін арнайды. Соған жетуге талпынады. Өмірінің мақсаты ретінде әрекеттер жасайды.

Қазіргі кезеңдерде таным туралы философиялық зерде гуманистік ақыл-ойдың ғылыми көрсеткіші екендігін пайымдатуда. Мұның өзі адам тіршілігінің мақсатын айқындау мен өмір сүрудің мәнін түсінуге жетелейді деп ой тұжырымдатады.

Әлеуметтік процестер адамдардың мәнді тіршілік етуіне, қарым-қатынасына ықпалын тигізбей қоймайды. Әлеуметтік процестердің тіршілікке қатынасын таным тұрғысынан талдау жасау үшін қоғамдағы сурақ туғызарлық мәселелердің себептеріне тоқталу қажеттілігі туындайды. Ол үшін философиялық ой, қоғам туралы оның жүйелік ерекшеліктеріне байланысты дәлелді қажет ететіні белгілі. Осыған орай, қоғам мен адам туралы танымдық түсініктің, яғни өзіндік сана мен қоғамдық сана үлгілерінің қатынастарының ара жігі айқындалады.

Өмір сүру адамзат баласын үлкен мұраттарға жетелеу үшін болса, яғни сол мақсат-мұраттар қоғамдық мақсаттардың әлеуметтік құрылымының қатынастарын анықтайды. Әлеуметтік құрылым ол объектілермен тығыз байланысты.

Қоғамдық мақсат немесе мұрат ұлттық таным үлгілерінен нәр алған болса, ол сол халықтың мүддесіне лайықты іс-әрекеттер жасайды. Мұндай жағдайда субъектілерді әлеуметтік-этникалық жағдайда қарастыру дұрыс болады. Қазақ халқының дүниетанымы туралы сөз қозғағанда, болса да, халықтың мүддесіне лайықты ой салып, дүниелік толғауларды қозғаған Қорқыт ата, Асанқайғы, Абай, Шәкәрімдер туралы айтылады.

Қоғамдық сана қоғамдық мүдденің негізін анықтайды. Яғни, қоғамдық мүдде қоғамдық санамен тікелей байланысты. Қоғамдағы түрлі қарама-қайшылықтар мен қатынастар негізінде жеке адам субъектінің қоғамдық объективті қажеттіліктерін, мүдделерін анықтайды және оған жету жолындағы ықыласты, ниетті орнықтырады.

Қоғамдық мүдде ынталану арқылы адамдарды біріктірушілік рөлін атқарып, болашақтың үміт отын маздатып, көңілдің көркін кіргіздіреді. Сол үшін адам еңбек етеді, өмір сүреді. Адам еңбектің арқасында тіршілігінің мақсатында қарым-қатынас үлгілерін, сыйластық сезімін, ынтымақтастық қасиетін қалыптастырады. Мұның барлығы өмір сүрудің мәні, өзін-өзі тану түсінігі жайында танымдық мүмкіндігін тудырады.

Мұндай мүмкіндіктер адамның айналасына, адамдардағы тіршілік етіп отырған қоғамына, өзіне деген көзқарастарын қалыптастырады. Көзқарас дегеніміз – ол дүниетаным негізі. Дүниетанымның қажеттілігі сол – ол күнделікті болып жатқан оқиғаларға, қоғамның өзгерістеріне, түрлі құбылыстарға байланысты ойдың көрінісі. Ойлау - өмірдің мәнін дұрыс түсіну мен өзінің орныңды табу, тіршілік иесі екенінді сезіну.

Адам қоғамда тіршілік етуімен әртүрлі әлеуметтік қызметтерді атқарады. Бұл қызметтер оның кемелді өмір сүруіне мүмкіндіктер туғызады. Кез келген адам экзистенция ретінде қоғамның өзгеруіне ықпал жасайды және қоғамдық қажеттіліктерге орай (шығармашылық) оның дамуына, өркендеуіне күш салады.

Халықтың мүдде жолында өзін-өзі танып біледі, таным үрдісінде белгілі бір міндеттер мен мақсаттарды жүзеге асырады.

Әлеуметтік тіршілік жолында әрбір адам адамгершілік қағидаларын ұстанады. Мұның өзі де қоғамның мәдени дамуының көрсеткіші. Адамгершілік, қарым-қатынас үлгілері – қоғамның шынайы өркениеттілік деңгейі. Әлеуметтік ортаның адамгершілікті рухани дамуы – адамзаттың өркениетке жетуі. Өркениеттілік – ол парасаттылық. Парасаттылық – философия тарихында өзіндік тұғыры биік таным.

Адамгершілік ерекшелігі туралы ой қозғағанда, ол жеке адамның моральдық дамуына әсер ететін тұлғаның қасиеттері. Жеке тұлғаның мінез-құлығындағы парасаттылық қасиеттер қоғамның адамгершілік бірлігін жетілдіру мен әлеуметтік ортаға үлгілілік идеясын орнықтырады. Үлгі болу қоғамның рухани даму диалектикасының белсенділігін арттырып, өмір сүру идеясының қуатын шыңдайды. Болса да қоғамдық тіршіліктің экзистенция ретінде мәнін терең танып-түсінуге жағдайлар жасайды.

Тұлғаның парасаттылық қасиеттері, қоғамның әлеуметтік белсенділігі адамның шығармашылық қуатының көзіне де айналады. Болса да, мұндай белсенділік алға қойған мақсат-мұраттардың орындалуына ықпал етеді.

Қоғамдық тіршілік – ол өмір сүру шындығы. Өмір сүру тәжірибесі белгілі таным мен білім көздерін жинақтап, қорытуға мүмкіндіктер жасайды. Өмірлік тұжырымдарды дүниеге әкеледі. Қоғам мен адам арасындағы болып жататын қарама-қайшылықтар, мәселелер өмір сүру мақсатын анық, айқын тануға, түсінуге мүмкіндіктер береді. Өмір сүрудің мақсаты да адам үшін адамның өзі, оның салтанаты. Сондықтан да болар қоғам мен адам арасындағы қарым-қатынастардың мақсаты – әлеуметтік мүддеге сай, жағдайға орайластыра әрекет жасайтынымыз, осыған орай сана әлеуметтік мүдде деңгейіне лайықты қалыптастырылады. Фольклор туындыларында кездесетін салт-дәстүрлер, әдет-ғұрыптар, наным-сенімдер мен экзистенциялық қағидалар қоғамдық өмірдің

барлық салаларындағы әлеуметтік таным-түсініктер мен сол кезеңдер жөніндегі өмір тәжірибесінің тұжырымдарын анықтап берген.

Фольклорлық туындыларда өмір сүрудің тәжірибесі, өмір идеясы тіршілік процестерінде қалыптасқан таным-түсініктердің негізінде орныққанын көрсетеді. Өмір сүру идеялары арқылы қиыншылықтарға шыдап, оны жеңуге деген барлық ынта-ықыласын, күш-қуатын жұмсайды. Осы өмірдің идеялары мен танымдық түсініктер арқылы қоғамды тәрбиелейді. Қоғамдық мүддеге айналған өмір идеясының халықтық мүддеге лайықты жүзеге асатынына сенеді.

Адамның танымдық түсінігі неғұрлым терең болса, ол соғұрлым қоғамдық мүддеге сай аянбай қызмет етеді. Қоғамдық қарым-қатынастар жүйесіне, әлеуметтік тіршілікке дұрыс, әділетті көзқарастар қалыптастырады. Егер де дүниетаным түсінігі таяз, жеткілікті дәрежеде болмаса, онда ол өзі тіршілік етіп, басқарып отырған әлеуметтік пікірлерді, таным-түсінікті сын тұрғысынан қабылдай алмайды. Мұндай жағдайларды тарихи деректерден, тіпті өзіміз өмір сүріп отырған қоғамдық қарым-қатынастардан да көріп, танып отырмыз.

Сондықтан да қоғам дамуының сыни көзқарастарына мойын ұсынған адам ғана өзінің танымдық тұрғысынан жіберген кемшіліктерін мойындай алады. Дүниелік таным тұрғысынан қалыптасқан өмір заңдылықтарын сараптай отырып дұрыс шешім қабылдайды. Кез келген қоғам өмірінің өзіндік ерекшеліктері бар. Оны да философиялық зерде негізінде пайымдай отырып, халық үшін қызмет етсе, әрине онда халықтық сана деңгейіндегі таным-түсінігінен алшақ еместігін танытады.

Халықтың болмыс-бітім ерекшелігіне лайықты қалыптасқан дүниетаным тілі қоғам тіршілігінің мүддесін анықтап беруде басқа халықтардың дүниетанымын үлгі ете алмайды. Түптеп келгенде, мұндай жағдайлардың болғаны түрлі қоғамдағы қайшылықтарды тудырғанын білеміз. Оны жоғарыда айтып та кеттік. Яғни, әлеуметтік таным дүниені диалектикалық қабылдаудағы түрлі қайшылықтарды түптеп түстеуді қажет етеді. Әлеуметтік танымдағы қайшылықтар болмыс қайшылығы, оны мойындаған дұрыс. Болмыс қайшылығы адамның өз табиғатына жат болғандықтан, қоғамда түрлі мәселелер мен қайшылықтарды туғызады. Сондықтан да кез келген әлеуметтік орта сол халықтың мүддесіне, яғни сан жылдар бойы қалыптасқан халықтың дүниетаным негізіне орайласа іске асып жатса ғана, ол халық мүддесін қорғай алады. Халық мүддесіне орай көрініс тапқан әлеуметтік таным мәдени дәстүрге, заман талабына сай прогрессивті бағыттағы өзгерістерді жасайды. Сөйтіп, халықтың өз заманына сай сапасын ояту құбылыстары алға шығады.

Мұндай өзгерістер мәдени жүйе бойынша іс-шаралардың орындалуы арқасында іске асып жатады. Халықты өнерге, өнегелілікке, ата-баба дәстүріне бейімделген қоғамдық қалыптарға сай тәрбиелеу әлеуметтік түрлі жағымсыз дүниелерден аулақ болуға, жат қалыптардан құтылуға жетелейді. Мұның барлығы – әлеуметтік мақсаттағы дүниетаным түсініктері. Халық дүниетанымы – ол сол халықтың болмысының көрінісі.

Адамгершілікке, игілікке бастаған дүниетаным түсініктері – қазақ халқының сақ, ғұндар дәуірінен келе жатқан ізгі дәстүрлері. Ол дәстүрлік таным

фольклорлық шығармаларда кең өріс алған. Оны халыққа ұлттық таным негізінде насихаттаушылар жыршы, жыраулар ретінде белгілі.

Уақыт – тіршілік өлшемі, ол көп нәрсені пайымдатады. Егер де халық өз дүниетаным негіздерінен алшақтап кеткенін білсе, оны түзеуге уақыт бар, кешігу де керек емес. Алға қарай ұмтылу ол прогрессивті тіршіліктің талабы. Дүниетанымның халықтық үлгісі, яғни қазақи таным-түсінік - ол ұлттық болмыстың анықтаушысы. Қазіргі кездегі әлеуметтік таным тұрғысынан қалыптасқан көзқарастарымыз - жан-жақтан келген халықтарға еліктеуден туған құбылыстар. Еліктеудегі туған түсініктер халықтың көсегесін көгертпейді, олардан арылатын уақыт та келді.

Мәселен, Ғ. Есім «Батыс өркениеті өз аймағы үшін құнды, батыс мұсылман рухына келе бермейтін басқаша христиан әлемі. Оның ұлттық дамуды шектеу факторы болатынын ескерген жөн. Батыс пен қазақ мәдениеті бәсекеге түспеу керек. Біз ұлттық генофонымызды шашып алған халықпыз. Өзімізді-өзіміз танып, дамуымыз үшін уақыт керек. Бар жоғымызды түгендеп алу егемен болған елдің атқаратын басты ісінің бірі» деп, риясыз шындықты айтып танытады.

Осы айтылған ой-пікірлер мен тұжырымдарға орай халықтың мәдениетін, асыл рухани мұраларын, дүниетанымын, тарихын зерттеп, танытуға деген ынталылар легі көңіл қуантады.

Халық дүниетанымын, оның болмысының көрсеткішін, танымдық зерттеулер арқылы өз болмысын танытып зерделету парыз.

Сан ғасырлар бойына жалғасып, әлемдік деңгейдегі дүниетаным тұғырын қалыптастырған, оған мұрындық болған түркілік ойшылдар – әл-Фараби, Ибн-Сина, Хайдар Дулати, Сығанақи, Абай, т. б. Бұл даланың данышпандары. Осылардың жазған, айтқан дүниелік тұжырымдары, түркілік дүниетаным, халықтық сана ол әлі де жалғасып келеді.

Зерттеудің мақсаты да сол фольклорлық туындылардағы философиялық мәселелер көріністері арқылы ұлттық дүниетаным үлгілерінің іздерін жүйелете отырып, бірізділікке салу, оны қалың көпшілікке, халыққа жеткізу, оның қоғамдық, тәрбиелік мәнін таныту. Таныту арқылы оған лайықты түсініктер қалыптастыра отырып, болмыстық қалыптарын түзеуге ықпал жасау.

Фольклор туындыларының көпқырлы терең мәніне бойлау, ондағы философиялық ойдың астарын тану. Ол кең мағынасында халықты тану міндетін атқарады деуге болады. Ондағы фольклор туындыларының негізі көркем ойын, халықтың рухани қазынасына бейтарап қарамайтын философтар әрдайым зерек көңілмен ондағы дүниелік танымдарға назар аударуда. Философиялық ойдың негізін таныту – философ-ғалымдардың жетістіктері. Оның ішінде соңғы жиырма жыл көлеміндегі еңбектерде қазақ халқының ойлау ерекшелігін ескеру, оның өзіндік қайталанбас қасиетін таныту жөніндегі жаңалықтарды айтуға болады.

Халықтың болмысы, оның өмір сүру философиясы, ондағы ұлттық идея жайында айтылған еңбектер жеткілікті. Фольклор – туынды, ұлттық идея, ол сол халықтың тұрмыс-тіршілігіндегі болмыстың ерекшелігін танытады. Дүниетанымдық тұтастықты танытатын ойлау жүйесінің кеңістігі мен өзімізді танытудың негізі деп қабылдаймыз.

Дүниетаным тұрғысында уақыт пен кеністік туралы халықтың тұжырымы ерекше. Уақыттың өзгеруі адамның өзгеруімен байланысты. Уақыт өзгеруімен тұрмыс-тіршілік өзгереді. Өзгеру - дамудың сатысы. Даму - тұрмыстың белгілі бір өзіндік ерекшеліктері туралы ұғым. Халықтың дәстүрлі ұғымында дүние біртұтас. Оның ішінде уақыт өткен уақыты бүгінгі уақыт, келешек деп рет-ретімен танылады. Уақыттың өзгеруін дүние үндестігінің өлшемі ретінде танытады. Табиғат құбылыстарымен байланысынан, тіршілік қатынастарынан туындайтын түрлі танымдар халық арасында жиі кездеседі. Көкті баспа, отқа түкірме, бүйіріңді таянба, жаман сөз айтпа, т. б. деген сияқты тыйымдар - халықтың қарым-қатынас негізіндегі этикалық танымдарының көрінісі. Халық ұғымы жер туралы айтылатын таным-түсініктерге өте бай. Жерді анаға тенеу, оның астарында тіршілік ету, өсіп-өнетін мекені ретінде таныт мен оны киелі санап кадрлеуінде.

Әлеуметтік тіршілікте өмір салтанаты табиғат үндестігімен сабақтасып жатады. Табиғатты аялау, оны киелеу - адамдықтың ауыр жүгін міндеттейтін философиялық-этикалық борыш. Оны ұстану, сақтау, сабақтастыру әлеуметтік үйлесімділік шарты. Табиғат пен адамаралық қатынастарды реттейтін танымдық түсініктер. Мұндай таным-түсініктерді ұстанбау көргенсіздік, білімсіздік деп танылған.

Туған жерді қасиеттеу, оны сүю - адамгершіліктік. Тарихи уақыт өзгерісіне орай халықтың таным деңгейіндегі қалыптасқан түсініктері де өзгерді. Бұрын адамның арғы тегі маймыл деген түсініктің қателігін көпшілік мойындауда. Қазақ халқының бұрыннан қалыптасқан Тәңірге табынуы ислам идеясымен жалғастығын тапты. Халықтың наным-сеніміндегі Тәңірі - Алла ұғымымен бірігіп, бір ғана құдіреттің барлығын таныды. Бұл екі сөздің қосарлана айтылуынан байқауға болады. Тарихи қалыптасқан әдет-ғұрыптың, жөн-жоралғылардың астары мұсылман дінімен астасып, оның ішкі үйлесім-мәнімен орныққандығының көрінісі. Тәңірінің құдіреті дарымаған дүние жоқ, яғни барлық болмыс жаратылысы, қазақ халқының дәстүрлі таным-түсінігі, рухани әлемі. тәңірін танудан туған салт-дәстүрлері - ол халықтың төлтума мәдени нысандары. Мұның барлығы дәстүрлі рухани-мәдени философиялық танымның күнделікті тұрмыс жағдайындағы көрінісі. Дәстүрлі таным-түсініктік көрініс тапқан саласына фольклор туындылары да жатады.

Ертегі, аңыз-әңгіме, жыр рухани дүниетанымымыздың өзегі ретінде дәстүрлі ойлау жүйесінің қуатына айналған. Дәстүрлі ойлау арнасында қалыптасқан таным-түсініктердің мән-мағынасына зерделеу арқылы танымдық ұғымдарды түсіну қажеттілігі артуда. Яғни, сөздік жүйеге құрылған ойдың байланысы, ойлау, ой тую, тұжырымдау зерттелініп отырған мәселелердің негізін аша түседі деп ойлаймыз.

Өзіндік ойлау жүйесі қалыптасқан халық үшін фольклорлық дүниелерде орныққан философиялық ойдың рөлі тәрбиелілік қызмет атқарғанын да ұмытпаған жөн.

Халық өзінің әлеуметтік тұрмыс-тіршілігінде рухани кемелденуіне қатысты танымдық үрдісті фольклордан қарастырады. Фольклор үлгісі - халық танымының көзі. Халықтық таным үлгісі болу мен тағылым тәрбие беруде ұстаз ретінде



қызмет атқарады. Ол халықтың іс-әрекетіне, дүние туралы көзқарасына ықпал ету мен ойлау, сөз саптау үлгісіне тәрбиелеуші құрал ретінде атқарды, яғни аңыз-әңгіме, жырлар – дүниені рухани игеру негізіндегі ойдың көрінісі. Ойлау деңгейінің өлшеміне айналған өмір танытқыштың байлауы, биік фольклорлық бір саласы - мақал-мәтелдер мен шешендік сөздер.

Мақал-мәтелдер тапқырлыққа, шапшаң ойлауға, дүние құбылыстарын салыстыруға, сөздің астарлы сырын ұғынуға тәрбиелейді. Сонымен қатар мақал-мәтел мол танымдылықты талап етеді. Фольклордың бұл саласынан халықтың дүниетанымы, табиғат, қоғам құбылыстарына байланысты ой түйіні көрінеді. Халықтың ой-өрісін тереңдететін, ойлау жүйесінің ерекшелігін арттыратын мақал-мәтел танымдық танығудың ерекше тәсілі. Философиялық ойдың көрінісі ретінде мақал-мәтелдерді тудыру үрдісі қазір де өз жалғасын табауда. Халық өмірінің айнасы, тіршіліктің сан салалы тарауына байланысты құбылыстардың қорытындысын «тоқсан ауыз сөздің тобықтай түйіні» ретінде әрі қысқа, әрі нұсқа етіп тағылым беретін мақал-мәтелдер жеткілікті. Бұл салада халықтың өмір қайшылықтары мен салтанатын танытатын тұжырымды ойларының жиынтық көрінісі, Дүниені танып-білудің өзіндік ерекшелігі, адами қасиеттердің нарқы айқындалады. Осы тұрғыдан алғанда мақал-мәтелдерді халықтың тәрбиелік құралы, тағылымдық шежіресі ретінде құндылық деп тұжырымдауға болады.

Көп ойдың мағынасын қысқа, нұсқа қайырып тұжырымдау – өнер, шеберлік. Уақыт өзгерістеріне орай, тіршіліктің өзгеруіне лайықты айтылатын мақал-мәтелдер сабақтастығын тауып, жалғасуда.

Ғасырлар бойына халықтың ойлау көрінісі болған мазмұны терең, сап аттындай асыл ойдан өрілген мақал-мәтел – дүниені көркемдікпен танытудың биік үлгісі. Сөз өнерінің ерекшелігін танытатын халықтық өнер.

Халықтың ежелден ойлау жүйесіндегі тапқырлықтық көрініс ретіндегі өнері – шешендік. «Өнер алды қызыл тіл» деген ойдың түйіні осы ұғым-түсініктің айғағы. Орынды да тапқыр айтылған сөздің болмысы ойдың, ойлаудың табиғатынан. Сондықтан да қазақ халқы сөз құдіретін түсініп, оның ықпалын пір тұтқан. Мұндай ұғымның төркіні көне дүниетаным сенімдеріне апарды. Ол кезеңдерде сөздің сынары бар деген сенушілік болған, «жақсы сөз жарым ырыс» деген түсініктен сөздің қуатын, оның қасиетіне деген танымның ықпалы екенін пайымдатады. Сөздің қуаты, оның ішінде шешендік сөздер - философиялық ойдың жемісі. Философиялық ойдың деңгейі шешендік сөздердің мазмұнына тікелей ықпал етеді. Себебі - халықтың ойлау жүйесі осының кепілі. Ойлау жүйесінің ерекшелігін білмей тұрып, сөз мазмұнындағы ойдың мәнін тану мүмкін емес. Шешендік сөздерді дүниелік таным-түсініктің байлауы, тұжырымы, пайымдаулар жиынтығы деуге болады.

Сондықтан да шешендік сөздерде философиялық ойдың түйіні, шешімді көрініс тауып, халықтың ой-таным деңгейінің күрделілігін пайымдатады.

Халықтың шешендік өнерінің табиғатына тән қасиет. Ойды өрбіте отырып, түрлі құбылыстарды образды бейнелеу арқылы көркем ойдың байламын жеткізіп, тыңдаушысына ой тастап, санасында сан сұрақтар жауабын табуға жетелейтіні.

Халық арасынан шыққан шешендік ойлаудағы ой қисынының тиянақтылығын танытып, олы сөзбен, ісімен орынды, тапқыр жеткізінде.

Ел аузындағы ескі сөздердегі Абылайдың (хан) елді жаңа билеп тұрған уақытындағы оқиға туралы, қалмақтармен жаугершілік тұсында керей ер Жәнібек бірде Абылайдың «намьс бергеннен өлім көрген артық» деп жауынгерлеріне қайрат беріп тұрған жерінде, қалмақтар қамап алады. Аты болдырған Абылайға Жәнібек келе сала астындағы көк дөненін көлденең тартып: «Алдияр, Сіз өлсеніз, ел жетім қалар, мен өлсем қазақтың бір қатыны бала табар» деп атына мінгізіп, қалмақ қамауынан құтқарып жіберіліп [1, 3 б.]. Осы оқиға көрінісіндегі ой байламының түйіні елдік, батырлық сияқты ұғымдардың биік парасатын таныту мен бел буып шешімге келген Жәнібектей ердің халықтың ой-танымының жарқын үлгісін көрсетуінде.

Халық шешендері ой байлауы негізінде, өзінің ойлы сөздерімен көпшілікті өз ойының жетегінде икемдейді. Дұрыс болса, халық та хош көріп, шешеннің сөз байламына тоқтайды. Шешендік сөздер көркем ойдың жүйелілігін танытады. Сондықтан да халықтың әрбір дүние құбылысына арнаған шешендік сөздері арқылы орнықтырған байламы бар. Сөзі арқылы сөйлеу мен ойлаудың үлгісін, оны тағылым етер ой түйіндерін қашан да әспеттеп қадірлеген.

Мұның барлығы әлеуметтік сана салаларының өзіндік сипатын анықтайды. Сол себепті де фольклорлық туындылардың әлеуметтік өмірдің сан-салалы жақтарымен тікелей байланыстылығын көреміз. Халықтың таным үлгілері фольклорлық шығармашылық түрінде қалыптасып, дүниетаным аясында орнықты.

Ертегі мен әңгіме, мақал мен мәтел, шешендік өнер таным үлгілерін, түсініктері мен ұғым жүйесін орнықтырып, өз бойларына сіңіріп отырған. Сондықтан да халықтың дәстүрлі ойлау жүйесі – жүйелі дамудың, қоғамдық өзгерістердің өзіндік тұжырымы.

Халықтың ойлау жүйесіндегі философиялық тілі қарапайым, оның ерекшелігі дүниені біртұтас деп танытып бейнелеуінде, ойлау жүйесіндегі ұғым, түсініктер мазмұны терең. Тереңдігі сол көп мағыналылығында.

Кез келген фольклор туындысы – тарихи әлеуметтік құбылыс. Ол сол кезеңдердің көрінісі, тұрмыс-тіршілігінің айғағы. Халықтың тұрмыс-тіршілігінің қорытындысы - шығармашылық өнері ретінде фольклорда аңыз-әңгіме, ертегі, жыр болып, өмір сүрудің өзіндік қағида ережелерін орнықтырғанын таныту. Мұнда халық басынан өткен тағдыр-талайын тағылым ету мен сай тұжырым жасау алғышартын пайымдатады.

Кез келген халық өзінің табиғатына орай дүниенің сыр-сипатын, оның жұмбағын, өмір сүру мақсаты мен мәнін, ой-сана қуатымен жеткізетін шығармашылық үлгісін жасайды. Көркем ойдың жемісі тіршілік құбылыстарын образдық бейнелеу мен қалыптастырған шығармашылық үлгісін фольклорлық туындылар деуге болады. Осыған орай, әр халықтың өзінің ойлауы мен қиялынан туған фольклоры бар десек, ол сол халықтың ұлттық ерекшеліктері мен философиялық дүниетаным сипаттары. Яғни, фольклор – халық өмірінің айнасы. Сондықтан да қазіргі кезде халық даналығы ретінде танылған фольклорды зерттеу

игілікті іске айналуға. Халықаралық ұйым «Түріксоп» 1993 жылы 12 шілдеде құрылды, оның негізгі мақсаты түркі халықтарының көркем өнер мен мәдениетін және де басқа рухани байлықтарын зерттеу, насихаттау.

Ойлы ой қозғайды демекші, Түркиядағы Егей университетінде әдебиет факультеті түркі халықтарының көне дәуір фольклорына байланысты 13 томдығын шығаруда.

Көркемдік даму бағыты мен рухани байланыс арналарының бір саласы – шет елдердегі Қазақстан мен Орта Азияны зерттеу орталықтарының жұмысы. Мысалы, Гарвард университетінде түркі елдерінің, оның ішінде қазақ елінің отаршылдық сипатын, оның көркем шығармаларын зерттеу үшін С. Зенковский, М. Риквин, Дж. Хаф, т. б. бастаған арнайы топ жұмыс істейді.

Сондай-ақ, Германияда Орта Азия мен Қазақстанды зерттеу ісінде профессор Герхард ван Менден есімі құрметпен аталады. Түркиядағы, Франциядағы Азия қоғамының «Орыс Орта Азия қазақтарының фольклоры мен әдебиеті», Т. Веннердің басшылығымен, «Поляк әдебиетінің қазақ бұлақтары», Ю. Гжеляктің Швецияда «Түркі қазақтары», М. Кришинердің қазақ халқының өмірі мен мәдениетіне арналған еңбектерін айтуға болады. Қазақ халқының тұрмыс-тіршілігі, оның дүниетанымы мен мәдениеті көптеген басқа халықтарды қызықтыратынын көрсетеді. Бұл еңбектер мен түрлі танымдық деңгейдегі баспасөз жариялымдары қазақ халқының алыс-жақын шет елдермен мәдени-рухани байланыстылығын көрсетеді.

Абай айтқандай, «Досы жоқпен сырлас, досы көппен сыйлас» дегеніндей, қазақ халқының басқа халықтармен достық қарым-қатынасы негізіндегі ел жөніндегі шетел ғалымдарының ой-пікірі, көзқарастары терең танылуға.

Тәуелсіздік талаптарын баянды ету жолындағы қазақ халқының өзін-өзі тануымен зерттелініп, анықталған дүниетанымы мен ойлау қабілеті – рухани дүние көзі, болмыс-бітімі.

Философиялық ойлау көрінісін негіздеудегі басты міндеттер: фольклорға тән ойлау ерекшелігі, өмір шындығының көріну дәрежесі, дәстүрлілігі, т. б.

Осыған орай, философиялық ойлау көрінісі оны бейнелеу өрнектерімен, көркемдік тәсілмен ерекшелініп, зерттеу жұмысының өзектілігін көрсетеді. Қазақ философиясының даму кезеңдерін бірнеше тарихи-әдіснамалық ретпен таныту – ғылыми қалыптасқан дәстүр. Осы дәстүрлік ретпен фольклордағы философиялық таным қаншалықты маңызды десек, соншалықты халықтың тарихи шежіре ретінде ондағы ойлау жүйесіне мән берілетіні рас.

Сондықтан да философиялық ойлау жүйесіне ерекше мән беріліп отыр. Көптеген жағдайда фольклордағы философиялық ойлау мәселесіне мән берілеу сияқты көзқарастар басым келеді, я болмаса «философиясы терең» деген жалпылама сөзбен ғана шектеліп қалады. Бұл, әрине, халықтың философиялық ойлау табиғатын түсінбеушіліктен, ондағы ойдың нақты айтылып тұрмағандығынан болар. Шындығында ойдың, оның түпкі, астарлы тереңіне үніліп, мәнін танып алу онай дүние емес екендігінде.

Фольклорлық туындыларда халық даналығы жан-жақты көрініс тапқан. Әлем халықтарымен терезесін теңестіре алатын биіктеріміздің көбі философиялық

фольклорда десек артық айтқандық емес. Халықтың ең толымды да толқыны терең ойларының көрінісі осы фольклорлық туындыларда.

Дәл қазіргі кезең – халықтың рухани дүниелеріне, ондағы ойлаудың өзіндік ерекшеліктеріне ғылыми тұрғыдан көзқарастар қалыптастырып, шынайылықты таныту кезеңі. Халықтың ертеден қалыптасқан дүниелік танымына ерекше мән беріліп отырған кезең. Ән мен күйінің, жыры мен дастанының қайта жанғырған кезеңі. Сондықтан да халықтың өзіндік ойлау жүйесіне мән беріліп, ондағы ойдың түлеуі халықтың мәдени түлеуімен тығыз байланыстылығын көрсететін кезеңі.

Сонымен қатар ертеден келе жатқан рухани дүние түрлеріне, ондағы халықтың ойлау көріністерінің ерекшеліктерінен тегі мен тарихи кезеңдеріне философиялық сараптама жасай отырып, сол дүниелердің уақыт толқынындағы сабақтастығын жалғастыру атсалысу кезеңі деп түсінеміз.

Фольклорлық туындылар халық үшін тарихи таным кезеңдері ғана емес, ол – рухы биік философиялық таным кезеңі. Халықтың өмір сүру деңгейіндегі орныққан дүниелік танымдардың барлығы да белгілі бір дәрежеде халықтың рухани дүние болмысының нысандарына айғақ болады. Талай-талай тарихи даму кезеңдерін басынан өткерген халық өзінің өзіндік болмысын танытатын өнер түрлерінің сан-салалы үлгілерін қалыптастырған. Бұл өнер үлгілері өз заманына лайықты өзіндік бейне-сипатымен жалғасып, сабақтасып отырған.

Осы дүние үлгілерін зерттеуші ғалымдардың ғылыми еңбектеріне сүйене отырып, фольклордағы философиялық ойлаудың ерекшелігіне, оның тегі мен тереңдігі туралы толғамды ой-тұжырымдар жасау, оны таныту. Көптеген аңыз-әңгімелерде айтылғандай, барлық жаратылыс дүниелерінде: ғарышта, тауда, жерде, өзен-көлде, өсімдіктерде киелі қасиеттер бар дейді. Күні бүгінге дейін Тәңірі немесе Алла деп сиынып, ата-бабалар рухына арнап дұға бағыштайды. Осылардың барлығы өте көне дәуірлерден бері дәстүрлі рәсімдік таным дүниелері болғаны анық.

Халықтың негізгі діні ретінде танылған Көк тәңірісі әлі де бар. Қазақ халқы басқа діндер ықпалына түспей, арғы тектік наным-сенім дүниелеріне адалдығын білдіріп келеді. Көк тәңірі барлық жаратылысты басқарып тұрған құдіреттілік деп санайды. Көктәңірлілік сенімнің негіздері құпиятас ескерткіш жазуларында да бар. Тасқа қашалып жазылған сан ғасырларға жеткен, халықтың өзіндік ерекшелігін танытып отырған Күлтегін, Білге қаған, Тоныкөк ескерткіштері – өткеннің шындығы мен дүниелік танымы туралы тұжырым жасауға негіз болған халық шежіресі. Осындай сан ғасырларға сабақтаса жеткен дүниелер легі мол.

Бұл дүниелерді сол кезеңдердегі саяси-әлеуметтік жағдайлардан мол мағлұмат беретін фольклорлық тарихи шығарма деуге болады. Ондағы жыр-толғау үлгісі негізіндегі, халықтың ойлау үлгісіндегі тіршілігін қалыптастырған өмір салтын, әдет-ғұрпын тануға болады. Фольклорлық туындыларда халықтың өзін, өзінің елдігін, тіршілігін, тарихи-саяси оқиғаларға философиялық ойлау үрдістерінің жүйесін таныту мен оның себеп-салдарын дәлелдеуі, келешек жайлы толғануы сияқты халықтың сана ой-пайымдаулары көрініс береді. Фольклорлық туындылардан халықтың шынайы ойлау деңгейінің негізінде орныққан дүниелік таным ерекшеліктерін тануға болады.

Жыр-дастандарда көрініс табатын батырлықтың үлгісі халық қасиеттерінің бірі болып танылады. Елдің, жердің бүтіндігін ойлау мақсатында ересен ерлікті жасау қазақ халқының өмірлік идеясы болып табылады. Оны әсерлеп, көркемдік тәсілмен жеткізу халықтың идеялық ойының мәнін таныту құралы ретінде сипатталады. Елін, жерін қорғау негізі мұрат болып, ынтымақты бейбіт өмірді, тіршілікті қалыптастыру мақсат болған. Яғни, халықтың санадан туындаған философиялық ойдың негізі осыны анық аңғартады. Қара сөзбен баяндаудың өзінен халықтың таным негізі орнығып ондағы тіршіліктің сарынын анық елестетеді. Балаға кішкентайынан елге, жерге деген таным-түсініктің ерекшелігін ұғындырып, түрлі жыр-дастандар мен баяндаудың үлгісін қалыптастырғанын көрсетеді.

Мұндағы, яғни аңыз-әңгімелердегі, жыр-дастандардағы поэзиялық суреттеудің негізінде халықтың арман-ансарынан туған ойдың мазмұндалған көрінісін, халықтың танымдық көрінісін ондағы философиялық ойдың қуатын анық байқатады. Осындай халықтың таным негізінде қалыптасқан ой-толғаулары, көне дәуір дәстүрі, халықтық үлгі, ғибрат, өсиет ретінде қалдырған дүниесі жеткілікті. Мысалы, Тоныкөк, Күлтегін жырларындағы шежіре үлгісін негізінен, халықтың өзі орнықтырған ойлау өрнектері арқылы дүниелік таным үрдістерінің тамаша шеберлігін айтуға болады. «Орхон-Енисей тас жазулары» деп тарихта белгілі болғандай, онда халықтың ойлау толғамына сай үлгілері мол кездеседі.

Халықтық таным үлгілерінде әсірелеудің философиялық мәні, көркемдік қиялға берілген халықтың дүние, әлем туралы мифтік түсінігі мен эпикалық санасы аңғарылады. Мұның барлығы, түптеп келгенде ел, жер мүддесін ойлаған ойшылдарының халық танымына орайласқан ұғынылықты тәсілдерін пайдаланғаны көрінеді.

Көптеген еңбектердің баяндауынша, бостандықты, еркіндікті сүйген далалықтардың өмір салты, дүниелік танымы суреттеледі. Ескі аңыздар бойынша қазақ халқының ата-тектерінің ерлік істерімен қатар дүниелік көзқарастары да ерекше аталып, жыр-дастандарындағы ұлы бейне ретінде айтылады. Дала халқының эпос-жырларының сарыны басқа да халықтардың даналық сөздеріне ықпал еткені айтылады. Ондағы астарлы ой-оралымдары, әсіресе Европа халықтарына ықпал ете қызықтырады. Бұл туралы француз А. Тьерри талай-талай ой-тұжырымдар мен өмірлік түйіндемелер жасаған.

Көненің көзі ретінде танылған көркем дүниелерінде халық өзінің әлеуметтік-мәдени тіршілігінің сан қырлы жақтарын шебер көрсете білген. Ертегілердегі, жыр-дастандардағы ойдың жосығынан тұрмыстың тілегі, бейбіт өмірдің ізгі ниеті анық байқалады.

Жан-жағындағы хлықтармен жауласып тіршілік еткен қазақ халқы, өзінің әлеуметтік тіршілігіндегі қажеттіліктің ең түйінді мәселесі деп ел қорғайтын ерлерінің бейнесін сомдайды. Халықты ынтымақтастыру, басқару негізінде демократиялық жүйеге бас иген, халықтан шыққан асқан дана, ұлы адамдарын айтып жырлаған [12, 50 б.]. Сондықтан да халық жыр-ертегілерінде баланы тәрбиелеудің әлеуметтік жақтарына ерекше мән беріп, осыған орай қалыптасқан

дәстүрі барлығын дәріптейді. Мұндай тәрбиелік дүниелер ғасырдан-ғасырға сабақтастығын жоғалтпай, жалғасып жатқан.

Халықтың танымы, терең ойдың көрінісі батырлар жырында қалыптасып, елдіктің әлеуметтік-мәдени үлгілерінің барынша орныққанын пайымдатады. Мысалы, IX-XII ғасырларда қазақ даласын мекендеген тайпалар өз көсемдерін сайлап, тәңірінің құлы деп таныған. Мұндай таным-түсініктер билік етудің заңды көрінісі деген халықтық танымға лайықты орныққанын көрсетеді. Халық әлдебір әлеуметтік жағдайларға қатысты дүние құбылысы қайшылықтарына, оған байланысты ақыл-ойды қозғау, Тәңіріден тілек тілеу, құлшылық жасау сияқты әрекеттерімен оң нәтижеге жетіп жатқанын да аңғаруға болады. Мұның барлығы дүние тіршіліктегі қайшылықтарды аңғаруға, оны шешудің әдіс-тәсілдерін жетілдіріп, ақыл-ойдың, өмір сүрудің түрлі жолдарын жетілдіруге мүмкіндіктерінің болғанын көрсетеді [13, 92 б.].

Философиялық ойдың нәтижесі әлеуметтік дамудың жолдарын, ондағы ізгілік, адамгершілік түрлі наным-сенімдерге сәйкес проблемаларды шешуге көмектеседі. Әлеуметтік таным өмір қайшылықтарының мәнін, табиғаттың құбылысын, оның жұмбағын, болмыстың ерекшелігін танып-түсінудің тәсілдерін ұқтырған. Осыған орай, халықтың өзіне ғана тән философиялық таным жүйесі орнығып қалыптасқандығын анықтауға болады [14, 54 б.].

Әлеуметтік таным қоғамдағы мәселелерді ашып көрсету мен тәрбиелік мәнін танытып, жағымсыз мінез-қылықтарды сынауымен тәрбие құралы ретіндегі қасиетін де анықтай алады. Яғни, халық өнерінің түп тамыры халықтық танымнан, ондағы ойдың өзегінен тамырын тартып жатқанын пайымдатады. Фольклор халықтың ұзақ жылдар бойы өзіндік дүниетанымын көркемдеп жеткізу құралы болғанын, ондағы философиялық ойлау көзінің бастау бұлағы екенін танытады. Фольклордағы философиялық таным мифтік аңыз-әңгімелердің негізінде, оның тарихи түп негізін түстеумен, тіршілікпен байланысқан пайымдаулардың сыр-сипатын анықтаумен көрініс табады.

#### Әдебиет:

1. Художественный фольклор. – М., 1929. – Вып. IV-V – 230 с.
2. Аякин В. П. Русский фольклор. – М., 1987 – 280 с.
3. Марғұлан Ә. Халық мұғалімі. – Алматы, 1939 – №23 – 90-98 бб.
4. Уәлиханов Ш.. Статьи/переписка. – Алматы, 1949. – 168 б
5. Уәлиханов Ш.. Таңдамалы. – Алматы, 1985. – 560 б.
6. Тұрсынов Е. Д. Қазақ ауыз әдебиетін жасаушылардың байырғы өкілдері. – Алматы, 1976. – 200 б.
7. Формозов А. Памятники первобытного искусства. – М., 1966. – 126 с.
8. Окладников А. Петроглифы Нижнего Амура. –Л., 1971. – 334 с.
9. Сатыбекова С. К. Гуманизм Аль-Фараби. – Алматы, 1975. – 143 с.
10. Философия тарихы, Ж. Алтай, А. Қасабек, К. Мұхамбетәлі. – Алматы: Жеті Жарғы, 1999. – 286 б.
11. Абай журналы. – Алматы, 1992. – №3.
12. Қасабек А., Алтаев Ж. Қазақ философиясы. – Алматы, 1996. – 184 б.
13. Орынбеков М. История философии. – Алматы, 1997. – 161 с.
14. Нысанбаев Ә., Әбжанов Т. Ойлау тарихы – Алматы: Ғалым 1994. – 172 б.

## 1.10 Қазақ мәдениеті мен философиясындағы жан мен тән мәселесі

Адамзат тарихындағы көшпенділік өмір салтының ең ұзаққа созылған, әрі ұзақ уақыт сақталған жері – Еуропаның ұшы-қиырсыз көлбей созылған апайтөс даласы болды. Бұл далادا қазіргі түркі халықтарының ата-тектері – сактар, скифтер, үйсіндер, қаңлылар, массагеттер, қыпшақтар, оғыздар ғұмыр кешіп, ешкімге ұқсамайтын өзгеше, төл мәдениетін қалыптастырып, кейінгі ұрпақтарына мұра етіп қалдырды. Көшпенділік өмір салтының ең соңғы мұрагері – қазақ халқы болды. Олардың үштен екісі осындай тұрмыс салтымен жиырмасыншы ғасырдың табалдырығын аттады. Сондықтан да болар, есте жоқ ескі замандардағы көне ғұрып, салт-дәстүрлер, ырым, жол-жоралар казактардың дүниетанымында терең сақталып, осы күні де күнделікті тіршілік салттарында көрініс беріп жатады.

Бір ғана көшпелі мал шаруашылығымен осыншалықты ұзақ уақыт айналысудың өзі «ен алдымен бір тектес өмір салтының шындалауына, бірыңғай моральдық-этикалық нормалардың қалыптасуына мұрындық болды. Өзге жұрт наным-сенімдерін, моральдық-этикалық нормаларын, эстетикалық таным-түсініктерін жүз құбылып, жеке адамды қанаудан бастап, тұтас халықты отарлауға дейінгі тарихи-әлеуметтік өрістерді шиырлап жүргенде, көшпелілер тек қана іштей шындалу процесін бастан кешті» [1, 32 б.].

Көшпенді халық – табиғат перзенті. Тіршілігінің тірегі – төрт түлік малының бабына орай шырқай көшіп, үнемі табиғи ендіктердің қолайлы белдеулеріне қоныс теуіп отырды. Әрине, мұның өзі қоршаған орта, табиғи аяның талап-тілегінен туындап отырғаны белгілі. Осылайша мал шаруашылығын геобиологиялық ортаға икемді үйлестіре білу, соған сай келетін материалдық және рухани игіліктерді қалыптастыру, көшпелілердің төлтума мәдениеті мен дүниетанымының қалыптасуына ықпал етті. Көшпелі халық өзінің айналасындағы қоршаған орта, кеңістікпен өте үлкен үйлесімділікте өмір сүрумен бірге, оны тануға, заңдылықтарын ұғынуға тырысты. Бұл бағыттағы талпыныстары ырым-жораларында тілек-бата, тыйым сөздерінде, эпсаналары мен аңыз әңгімелерінде, тұрмыс-салт жырлары мен ертегі, эпостарында, сайып келгенде, бүкіл ауызша жазба жәдігерлерінде танбаланып, салт-дәстүр, әдет-ғұрыптарында көрініс тапты. Және де бұл жазылмаған заң, хатқа түспеген қағидалар қоғам өмірінің әр саласында қатан сақталып отырды. Соның арқасында ғана осынау ұланғайыр кеңістікте күн кешкен көшпенді халықтың ұлттық тұтастығы ыдырамай, береке-бірлігі мен ынтымақ-ырысы шайқалмай, бүгін болмысы мен шынайы бет-бедерін толық сақтап сан ғасырларды көктей өтіп бүгінгі заманымызға жетіп отыр. Ел ішіндегі әбден сүзгіден өткен әдет-ғұрып нормалары мен салт-дәстүр қағидаларының қоғам өмірін реттеудегі маңызы мен әсер-ықпалының күш-қуаты міне осындай.

Көшпенді өмірдің үнемі ашық аспан аясында, тұмса табиғат құшағында өтетіні белгілі. Мұның өзі, сөз жоқ, көшпенділердің қабілет-күші мен ақыл-парасатының өз ара үндесе кемелденуіне қолайлы жағдай тудырған фактор болды. Бұл жөнінде Шоқан Уәлиханов былай дейді: «Далалық орданың тұрғыны – қазақ өзінің моральдық қасиеті, ақыл-ойы қабілеті жағынан отырықшы татар немесе

түркі шаруаларына қарағанда әлде қайда жоғары тұр... Осынау дала көшпенділерінің ақынжанды болып келетіні, ой-қиялының жүйрік болып бітетіні мүңсыз-қамсыз көшпелі тіршіліктің арқасы болу керек немесе ұдайы ашық аспан астында, шет-шегі жоқ шүйгін дала құшағында ғұмыр кешкен соң табиғат шіркінді Тәңірі тұтқандықтан да болар... Татар атаулы халықтар арасында өзіндік ақындық қабілет дарыны жөнінен қазақтар бірінші орында болса керек» [2, 291 б.].

Кез келген саналы адам баласын сан ғасырлардан бері толғандырған, тереңіне бойлатып, сырын алдырмаған, сол баяғы тылсым күйіндегі сан сауал: Жаратылыс қашан және қалай пайда болды? Адамды кім және неден жаратты? Тіршілік деген не? Өмір мен өлімнің мәні неде? Адам баласы неге өледі? Өлгеннен кейінгі жерде өмір бар ма? Жан деген не? Тән мен жанның, рухтың сыры неде, бір-бірінен арақатынасы қандай? т.б. мәселелерді байыптаудан көшпенділер де шет қалмаған. Көрінім және көмескі дүниелердің қыр-сырын тануға талпыныс жасап, ол туралы өзіндік ой-пікір, түйін-тұжырымдар жасаған. Яғни, халық түсінігіндегі адамдық болмыстың рухани және тәндік бастауларын, олардың табиғатын танып-білуге жол ашатын негізгі бағыт – діни-мифологиялық көзқарасты меңгеру. Бұл орайда біз тек көшпенділердің ислам дінінен алғы дәстүрлі діни салт-жоралары туралы әңгіме етпекпіз. Көшпелі қазақ дүниетанымында негізінен Тәңіршілдік дінінің, ата-баба әруағының, Жер-Судың, Күннің, оттың, ғарыш әлемінің рухани болмыстың қасиетті болғанын айтуымыз керек. Халық бұлардың бәріне бірдей құлай жығылып, табынбаған. Дегенмен от, күн, ай, су, т.б. киелі саналып, әсепеттелген. Осы ыңғайдағы іс-әрекеттері кейіннен ырым-жоралардың қалыптасуына әкелеген. Діни-мифологиялық танымның көрінісі, әсіресе, ауыз әдебиетінде мол ұшырасады. Мұндағы жан иесінің туу және қайтыс болуы кезіндегі, тәндегі дертті емдеуге қатысты үшкіру-қақтау тәсілдері, т.б.-нан аңғарылатыны көшпенділерінің түсінігінде адам жанының мәңгілігі, оның өлмейтіні, дербес өмір сүретіндігі туралы түсінігі болған деген тұжырым жасауға негіз береді. Жанның мәңгілігі туралы түсінік барлық халықтың дүниетанымында кең орын алған. Алайда, көшпенді халықтың діни түсінігінде ол басқаша қабылданады. Көшпелілер адам ұлының өлімнен кейінгі өмірін не тозақ, не жұмақтағы өмір емес, осы қазіргі өмірінің жалғасы ғана деп санайды.

Сондықтан да қайтыс болған адамның денесін жерлегенде, онымен бірге атын, қару жарағын және күнделікті тұрмыстық тұтыну құралдарын да қоса жерлеген. Сол сияқты жерлеудің бұдан өзге де түрлері болғанға ұқсайды. Бұған Орта Азия территориясынан табылған археологиялық қазба жұмыстарының заттық деректері дәлел болады. Жерлеу салтының ең ежелгі көне түріне мәйіттің қабірге бір қырынан қос тізесін бүге жатқызылған түрін жатқызамыз. Өлікті былайша қоюды Жерді ана ретінде қабылдаудан туған түсінікпен байланыстыруға болады. Мәйіттің былайша жатқызылуы нәрестенің ана құрсағында жатқан қалпын еске түсіреді. Яғни «жерден жаралған, жерге қайтып келеді». Сондай-ақ қайтыс болған адаммен бірге тұтыну заттарын да бірге жерлеу қабір өмірінің жердегі өмірдің жалғасы деген ұғымға жетелейді.



Көшпенді халық адам баласының табиғатында тек тәндік қана емес, сонымен қатар рухани да бастаудың бар екендігін ерте ұғынғанға ұқсайды. Мысалы, көшпелі оғыздар арасында дүниеге келеген Өгізхан, көшпелі моңғол тайпасында туған Шыңғысхан туралы аңыздарда олар күн сәулесінен, нұрдан жаратылды деп баяндалады. Бұл аңыздарда хан қызы ешқандай ер адаммен тәндік жақындықта болмай-ақ, өзіне түндіктен түскен күн сәулесі болып келіп, кісі кейпіне енген жан құрсағынан сипағаннан кейін жүкті болып, айы-күні жеткенде ұл табады. Аталған аңыздарда ел билеуші хандардың билігін тәңірінің жоғарғы күштің қалауы деп қабылдау кейінгі кезде қалыптасса керек, ал олардың бастапқы мәні адамның руханилығын, трансценденттігін негіздеу болып табылады. Яғни бұл кісі рухының сәуле, нұр түрінде де адам тәнінен тыс өмір суретіндігі жөніндегі түсінікке мензейді.

Қазақтардың ілкі тектерінің дүниетанымында адам жаны тәнге келіп қонғанға дейін көкте болады. Нақтырақ айтсақ, әрбір жұлдыз бір адамның жаны. Егер жұлдыз ағатын болса, онда бір адамның дәм-тұзының таусылғаны, ал бұрын көзге шалынбаған жана жұлдыз пайда болса, бір адамның дүниеге келгені. Сондықтан да жұлдыз аққанын көрген адам, тіксініп: «Менің жұлдызым жоғары, жұлдызым жоғары.» – деп бірнеше рет қайталайды. Бұл ырым осы күні де ара-тұра кездесіп қалады. Ел аузында әлі күнге айтылатын «жұлдызың сөнбесін, жұлдызың биік болсын!» деген ізгі тілек, баталар мифтік дүниетанымның архетипіне жатады.

Көк аспанда жұлдыздарды, күн нұрын жан тұрағы деп қарастыру оларды бірте-бірте құдіреттендіруге жол ашады. Яғни, бұл жерде аңғарылатыны, жан-тәнсіз құрылым, дене тіршілігінің рухани бастауы. Сондай-ақ мұнда да дүниені қабылдаудың үштік түрі тағы да алдымыздан шығады.

Сондай-ақ жан көшпелі қазақтардың ұғымында «шыбын», «құс», «балапан» түрінде де болады. Мысалы, жанына ауру батқан адам «шыбын жаным-ай» деп сарнаса, кішкентай баланы жақсы көргенде «шыбыным» деп елжіреп, еміренеді. Ескі наным-сенім бойынша жан құс, қасқыр, түйе, жылқы түрінде де көрінуі ықтимал. Әдетте, киелі саналатын аққу мен қарлығаш өлген адамның жаны ретінде дәріптелетіндігі де ғалымдар назарынан тыс қалмаған [3, 134 б.]. Мысалы, атақты Төле би Жонғар шабуылы кезінде ел қопарыла көшкенде, ол қарлығаштың шаңыраққа салған ұясы бұзылмау үшін көшпей, жаудың өтінде қала беріпті. Қиратып жоймақ болып келген қалмақ ноянына, би сабырмен: «Біздің халқымыз ілкі заманнан қарлығашты қадір тұтады. Қарлығаш шаңырағымызды ұялағанын жақсылыққа жорып, әдетте көшімізді доғарып тастаушы едік. Ханына сәлем айт: қарлығаштардың балапандары қанаттанғанша шабуылын тоқтата тұрсын. Шабуылға қалған уақытта жетер», – деген екен дейді, ел анызы [4]. Төле бидің ел аузында осы кезге дейін қатар айтылатын Қарлығаш би деген лақап аты осы уақиғамен байланыстырылады.

Сол сияқты көне түркілер ұғымында өлген адамның жанын ұшқан құсқа тенеу түсінігі де кең таралғаны белгілі. Олар кісінің өлуін «қайтыс болды» немесе «ұшты» түрінде айтады. Мысалы, Күлтегін жазуында:

...білмедук үчүн, йаблақының үчүн,  
Есім қаған уча барды.

Яғни,

Білместігіннен, нашарлығыннан,  
Ағам қаған дүниеден өтті [5, 51 б.] делінеді.

Ертедегі қазақ даласының оңтүстігіндегі көне қалалар орнынан табылған қыш құмыраларға салынған құс бейнелері де мұндай түсініктің болғанын дәлелдей түседі.

Көшпелі қазақтардың мифологиялық дүниетанымында жанның көптігі және оны басқа жерлерде де сақтауға болатындығы жайында да түсініктер болған. Қазақтың көне заманда туған деп саналатын «Ер Төстік» ертегісіндегі Шойынқұлақтың жаны көп қана емес, ол оны басқа жерде де сактай алады. Ертегіде осы жайт былайша баяндалады: «Шойынқұлақ Күнікейді киіз үйден шығарып жіберіп, ұлына: – Мен жанымды өзіммен бірге алып жүрмеймін. Борықты бұлақтың басында қырық елік жүреді, соның ішінде қайқы қарагер елік бар, қайқы қарагер еліктің ішінде тоғыз қара сандық бар, сол сандықтың ең кішкенесінің ішінде тоғыз балапан бар, сол менің жаным болады. Осыны біліп қой. Жаның кеудеңе сыймай бара жатса, соған апарып қоса сал, бірақ өзіңнен басқа жан сезуші болмасын, сезуші болса, сен де, мен де тірі болмаймыз», [6, 62 б.] – дейді.

Бұл ертегіде қазақ халқының ертедегі жан туралы түсінігі барынша дәл бейнеленген.

Сонымен, түйіндей айтсақ, ертедегі көшпенділер ұғымында адам жаны тәннен тыс дербес түрде өмір сүре алады екен. Әрі ол материалды зат түрінде көрініс табады. Олай болса, ертедегі адамдардың жан тәнге кірген кезде, ол дененің бір қуысында орналасады деп пайымдауы да мүмкін ғой. Шындығында да солай екен. Мысалы, Қаратау шатқалдарында, Орталық Азия қыраттарынан табылған тасқа кашалған танба суреттерінде әр түрлі аңдардың жанының орналасқан жері бейнеленген. Сондай бір суреттің бірінде еліктің жаны қарнында, екінші бір еліктің жаны кеудесінде қоныстанған [3, 139 б.]. Осыған ұқсаған ізденістерді стоктер де жүзеге асырған көрінеді. Олардың мұндай көзқарасын ибн-Туфейл де әрі қарай жалғастырған.

Оның «Хай Якзан» деген философиялық романында Хайдың жанның дененің қай жерінде орналасқанын іздеп, табу сәтін суреттеген тұсын белгілі қазақ ғалымы Ғ. Есім былайша келтіреді: «Ол (Хай) хайуандардың өмір бойы жылылық сақтап, өлген соң суына бастайтынын көрді. Ол өз кеудесінде де үлкен жылылық барын сезінді. Сонымен ол бір хайуанды ұстап алып, әлгіні тірідей сойып, жүрегіне жетті. Назарын алдымен сол жақ қуысқа аударды, оның бу тәріздес ауаға толып тұрғанын көрді. Саусағын жүгіртіп еді, қолын ыстық шарпыды, хайуан сол сәтінде өліп қалды. Сонда хайуанды қимылға келтіріп тұрған осы бу екені және мұндай будың әр хайуанда болатынын және ол ұшқан сәтте хайуанның өлетіні мәлім

болды» [7]. Алғашқы түсінікте тылсымдық, мифологиялық сипат басымдық танытса, соңғысында тәжірибелік ізденіс үстемдеу. Міне, осындай ұғымнан келіп жан-жануарлар мен адам баласының да жанды жері болады деген түсінік туған. Қазақ аңшылары тағы аңдарды ұстап алғанда не қуып жеткенде олардың жаны мұрнының ұшында болады деп, сойыл соққанда қасқырдың, борсықтың, түлкінің тұмсығын көздейді. Ал кейбір жануарларды аш қолтығынан соғады. Жанды жер ұғымы ара-тұра адамға қатысты да кездесіп қалады. Дала жауынгерлері жау әскерімен бетпе-бет келіп, жекпе-жекте бір-біріне найза кезеніп қарсы шапқанда кісінің өндірішек тұсын нысанаға алады. Ежелгі грек мифтеріндегі «Ахиллестің өкшесі» де осындай ұғымға қатысты.

Сондай-ақ қазақ арасында қос жан туралы да түсінік болғандығы жайында этнографиялық деректер бар. Этнограф Ә. Диваев ел аузынан жинаған жазбаларында осыған байланысты мынадай мәліметті ұсынады. Ол бұл әңгімені қанлы руының қазағы Көбей Токболатовтан жазып алған екен. Ол кісінің айтуынша, «әрбір адамда екі жан болады. Бірі рух рауан, уә біріні рух сәкіндер. Әлгі рух рауан жан бәденге кіріп-шығып жүреді. Сол рух рауан бәденнен шықса, адамдар ұйықтайды. Бәденге кірсе оянып кетеді. Бағанағы рух сәкін бәденге жайылып, қалып болып тұрады. Бұл жан бәденнен шықпайды. Егерде бәденнен шықса, қайтып кірмейді, адамзат өледі» [8, 156 б.]. Сол сияқты адам жанының «ет жан», «шыбын жан», және «рухани жан» деген үш түрі туралы да айтылады. Өлгеннен кейін ет жан жерге, төменгі әлемге, шыбын жан аспанға, жоғарғы әлемге кетсе, рухани жан ортанғы әлемде, сол адамның үйінде қалады [9, 113 б.].

Бұл жерде дүниені қабылдаудағы киелі үш санымен тағы да жүздесеміз. Көшпенділер өлікті үйден шығарарда оны үш рет көтеріп, үш рет жерге түсірген. Бұл жоғарыда айтқан үш жанға байланысты жасалатын рәміздік белгі. Содан кейін қайтыс болған адамның 3-і, 7-і, 40-ы және жылына арнап ас беріледі. Бұл салттың астарында да қайтыс болған адамның рухы үш күнге дейін үйді тастап кетпей, өзін қабыр өміріне қалай шығарып салып жатыр деп бақылайды деген ұғым жатыр. Жеті және қырық күн ішінде келіп-кетіп жүреді де, қырық күннен кейін тынышталады. Толық бір жыл өткеннен кейін ғана ол толық қабыр өміріндегі өзге жандарға қосылады. Сол себепті кісісі қайтыс болған үйдегі әр түрлі ырым-жоралар, табулар тек бір жыл өткеннен кейін ғана толықтай алып тасталады.

Жоғарыда келтіріп өткен жан ұғымы бірте-бірте дами келе әруақ ұғымына ұласқан. Әруақ – рух деген сөздің көпше түрі. Рух пен жанның мағынасы бір де, тек шығу тегі бөлек. «Жан» мен «рухтың» көшпенділер дүниетанымында бір-бірінен айырмашылығы мынаған келіп саяды. Адамның жаны әлсіз, нәзік, тек тәнді қозғалысқа келтіреді, бес сезім мүшелерін жұмыс істетеді. Ал өлген адамның рухы, әруағы, қорғаушы, желеп-жебеуші, әлде жазалаушы, қарғысқа ұшыратушы ретінде елестетіледі.

«Қазақтардың мифологиялық және архетиптік даму кезеңдерінде генотиптік діни жүйелер басым болды» – дейді қазақстандық мәдениеттанушы ғалым Т. Ғабитов. «Генотиптік діни жүйе деп рулық-тайпалық қоғамға тән арғы ата текті қастерлеп оларды жаратушы және қоғамдық өмірдің барлық салаларында шешуші

күш ретінде қабылдайтын сенімдер мен нанымдардың бірлігін айтады. Генотиптік сенімнің орталық бейнесі – әруақ» [10, 160 б.].

Ата-баба әруағына табыну, қастерлеу, сактар заманынан осы күнге дейін жалғасқан дәстүр. Қазақ елі өз тәуелсіздігін жариялағаннан кейінгі кезеңде ел мен жерді жан аямай жат жұрттық жаулардан қорғап, ерлігімен, әділеттілігімен көзге түскен, сол арқылы ұлт жадында есімдері сақталған Абылай хан, Қабанбай, Бөгенбай, Наурызбай, Райымбек батырларға атап ас беру осы дәстүрдің бүгінгі күндегі көрінісі. Көшпенді халықтың дәстүрінде артында қалған ұрпағы бакилық болған адамның әруағын риза етуді парыз санаған. «Өлі риза болмай, тірі байымайды» деген халық мақалында әруаққа деген көзқарас айқын көрінеді. Қазақтар, әруақтар өзінің артында қалған ұрпақтарын, руластарын желеп-жебеп жүреді деп сенген. Кейбір басына күн түскен сын сағаттарда олардың атын атап, әруағына сыйынған. Мұнда тағы бір қызығы қолдап, қорғайтын әруақтар фәнилік өмірінде де ел ішінде сыйлы, қадірлі, ерекше қабілетке ие болған. Ондай адамдар қайтыс болған соң ел жиылып оның басына оба үйіп, құлпытас тіккен, кейде сәулетті құрылыс кешендерін орнатқан. Міне, осындай көзі тірісінде-ақ халық сыйынар пірге айналғандар – Түркістандағы Қ.А. Иасауи, Домалақ ана, Арыстан баб, Қарабура әулие, Бекет ата, Райымбек батыр, Ер Жәнібек, т.б. Кеселге шалдығып, ауру болғандар, бір балаға зар болып ұрпақ көрмегендер, басына іс түсіп бейбақ болған пақырлар мойнына ала дорба асынып, әлгі адамдардың моласының басына барып түнеп, олардан медет тілейді, жалынып жалбарынады.

Көшпенділер мәдениетінде де кез-келген діннің құрамдас бөлігі болып табылатын – тотемизм, фетишизм, анимизм, магиялық (кие) түсініктер кең етек жайғанын біз жоғарыда айтылғандардан көріп отырмыз. Бұлардың ішінде адамдардың оның ілкі тек – тотеммен, байланысты рухтандырылған табиғат сырларын, киелі рәсімдер мен іс-әрекеттердің құпия мәні мен құдыретін түсіндіретін мифтердің маңызы зор. Мифтік дәуір адамы әрбір құбылыстан оның тысындағы жасырын құдіретті іздейді, осыған сай кез-келген табиғат құбылысының, жан-жануардың, адамның құпия, киелі рухы, иесі бар. Мифте адам карама-қайшылықтарды шешуге, ең алдымен тән мен рух карама-қайшылығын шешуге ұмтылады.

Сонымен, біз көшпенді қазақ халқының жан туралы дәстүрлі ұғым-түсініктерін біршама қарастырып өткенде мынадай мәселелерге көз жеткізіп отырмыз. Біріншіден, қазақтардың жан туралы түсінігінің мәйегінде ежелгі замандағы адамдардың өмір мен өлім туралы пайымдаулары жатыр. Бұл байыптауларға қарағанда, жан мәңгілік, өлмейтін құбылыс. Екіншіден, жан әлі де болса материалды, заттық сипатта (шыбын, күс, т.б.). Үшіншіден ілкі қазақ дүниетанымында жан туралы пайымдаулар халықтық көзқарас қалпында қалып, философиялық тұжырымға айнала қоймаған. Міне, осындағы тұжырымдарды сараптау барысында біздің алдымызға мынадай сауалдар көденең тартылады. Егер адам баласы өлгеннен кейін жан оның тәнін тастап көкке ұшып кететін болса, ал тәні ағып топыраққа айналса, онда оның артында қалған адамдардың марқұмның қабірінің басына сәулетті мазарлар тұрғызып, оның басына түнеп, одан көмек тілеуі қалай? Сонда адам жаны тәнің маңында ғана жүреді ме? Міне, жан мен

тәннің табиғатын, олардың өзара байланыстарын түсіндірудегі қиындықтардың бір парасы, осындай. Біз бұл сауалдарға жауап іздеуден алдын осы мәселелердің Ежелгі Шығыстың философиялық жүйелерінде көрініс табу ерекшеліктеріне тоқталайық. Себебі Еуропа мен Азияның ортасында жатқан ұланғайыр жерді жайлаған қазақ жұрты этникалық бітімі екі бөлек дүниенің кеуінің де, яғни Батыс пен Шығыс мәдениеті мен бітім-болмысын өз тұрмыс салтына икемдей бойына шым-шымдап сіңіре берген.

Қазақтар Шығыс халықтарының бірі болғандықтан, оның тұтас мәдениетін шығыс тарихымен бірлікте қарастыруға негіз бар. Халқымыздың рухани тіршілігі, әдет-ғұрып, ұлттық өнері әлемдегі өзімен қоян-қолтық араласып жатқан Кіші Азия, Үндістан, Қытай, Орталық Азия халықтарының мәдениетімен тығыз байланыста дамыған. Сондықтан да шығыс халықтарының кейбір ұлттық үлгілерін өз тіршілігіне бейімдеп, игеріп алып отырған. Бұл жерде мәдени қыстықтан гөрі мәдени сұхбатқа кен жол берілген. Оларға Ұлы Даладағы көшпенділердің де бергені аз емес. Бұған ұзаққа бармай-ақ Зороастризм дінінің негізін қалаушы Зәрдеш пайғамбардың осы даладан шыққанын, көшпенділердің алғаш болып Жалғыз Тәңірді танығандығын, мәдени-діни жораларының қазіргі таңдағы адамзаттың іргелі діни жүйесіне айналған – Христиан, Буддизм, Иудаизм. Ислам діндеріне бастау болғандығын-ақ тілге тиек етсек жеткілікті. Қазақ мәдениетінің өзіндік ерекшелігі, өнерінің алуан түрлі болып, жан-жақты толына өркендеуі – сол аралас-құраластықтың белгісі.

Шығыс философиясы адамның өзіне баса назар аударады. Әрі онда тәндік немесе рухани құндылықтардың біреуіне баса көңіл бөліп, оны тым дәріптеу жоқ. Ол екі бастаудың да үндесе әрекет етіп, адам баласының кемелденуін мақсат етіп қояды. Шығыс адамы үшін басты мәселе оның өзінде шоғырланған, ол ілгері қарай мәңгілік тіршілік пен рухани бірлесу, сөйтіп өзін-өзі айқындау жолымен жүруі тиіс.

Ал енді Батыс елдері бағытына келетін болсақ, олар көбінесе адамның мәдени болмысындағы тәндік бастауларға баса көңіл бөліп, тән қажеттіліктерін қанағаттандыруға негізделеді. Онда ғарыштық күштер, Абсолют мойындала бермейді, антропоцентризм – адамды дәрептеушілік басым. Әрісі – Ежелгі Грекия, берісі Ренессанс заманынан бастап дүниенің өлшемі адам болып саналады. Егер Вольтерлер кезеңінде адамның рухани бастауларының көрінісі – ақыл-парасат дәріптелсе, Ницшеден бастап күш-қайрат, діндік санадан тыс жігер астамшылығы бағаланады. «Сөйтіп, Батыс таза физиологизмдегі (фрейдизм) тұтынушы қоғамға айналып, одан да шаршап қап, енді рухани жанару үшін тойымсыз көзін амалсыз Шығысқа тігіп отыр» [11, 51 б.].

Міне, бұдан көріп отырғанымыздай көшпенділік дүниетанымының Шығыстық та, Батыстық та көзқарастардан елауір өзгешеліктері бар. Аспанды – ата, Жерді – ана тұтуы, табиғатпен жарастық, тән мен жанның үйлесімділігі, т.б. мәселелерде ұғым, түсініктері ортақтасып, бір жерден шығып жатқанымен, адамның өз ішіне үңілуі, медитациялық, тылсымдық жоралары, жоғарғы күшпен, ғарыштық әлеммен кірігіп, сіңіп кету идеялары қолдау таба алмаған. Мұның себебі түсінікті де. Көшпенділер өмірінде тұрақты еш нәрсе жоқ екендігі белгілі. Қоныс та, күй де

жағдай да – бәрі де өзгермелі. Және бәрі жау – кеністік те, уақыт та қоршаған орта да. Яғни, «бәрі жоқ демө – жар астында». Қақаған қыс, азынаған боран, ақырған аяз, шілінгір ыстық, бәрі де көшпендіні жан-жағынан қысады. Оның үстіне, «жылқы айдаса – жаудікі, ыскырса – желдікі», яғни талас-тартыс дүние. Сондықтан көшпелінің өмірі күрестен тұрады. Ал ол күресте жеңілмеу үшін «отқа салса күймейтін, суға салса батпайтын» қайсар, өжет, айлакер, көреген тұлғаларды қалыптастыруға тура келді.

Биікте көк Тәңірі,  
Төменде қара жер жаралғанда,  
Екеуінің арасында адам баласы жаралған.  
Күлтегін (Үлкен жазу)

Демек, түркілер түсінігінде бұл үш құбылыс (Көк тәңірі – адам – жер) ғажайып бір тұтастықта қаралады. Бұл үштіктің әрбір бөлігінің өз маңызы, өз мәні бар. Шынында да адам баласы өмірге келу үшін оған аспан-жерден құт даруы керек. Сондықтан, адам – Жер мен Көктің қосындысы. Көшпенділер танымында, жоғарыда да айтып өткеніміздей, ажал түсінігі жоқ, олар қайтыс болған адамды «ұшты» дейді. Онысы аспанға сініп, әруаққа айналды дегені. Міне, осы жерде зерттеу еңбегіміздің бас жағында жауапсыз қалдырған сауламыздың, яғни адам қайтыс болған соң тәңі жерге, жаны көкке сіңсе, онда артында қалғандар неліктен оның тәңі жерленген жерге барып медет сұрайды деген мәселенің түйіні шым-шымдап таратыла бастаған сияқты. Көшпенділер адам бойында тек тәндік бастау мен жаннан өзге рухтың болатындығын танып білген. Рух дегеніміз – адам ақыл ойының құндақталған жиыны. Жан-жануарларда да тән мен жан бар. Адам да физиологиялық тұрғысынан келіп қарағанда, ет пен сүйектен жаралған хайуанаттар дүниесіне жатады. Ал оларды бір-бірінен ажыратып тұрған басты белгі – рухы, рухани бастауы, жиыны. Міне адам баласының жанының рухқа айналуы, рухтың ашылуы және кемелденуі адам ақыл-ойының деңгейі болып табылады. Сондықтан да адам рухы өлмейді, ол бұрынғыдан да күшейіп, мықтылана түседі. Көшпенділердің ата-баба әруағына сыйынып, құрмет тұтуы және одан пана іздеп, медет тілеуі осыған байланысты. Рух – шығармашылықтың да бастауы, руханияттың түп-тамыры. Адамзаттың тіршілік қағидалары, өмірлік құндылықтары осы рухани бастаулардан тамыр тартады. М. Әуезовтың осынау мәселе туралы, яғни қазақ халқының рухани дүниесі туралы айтқан мына пікірі, осы айтқандарымызды негіздей түседі. «Бақыт іздеп, ғасырлар бойы сахараны шарлап шарқ ұрған мұңдар жолаушы – қазақ халқы бізге архитектура мен скульптураның, сурет өнерінің ескерткіштерін қалдыра алмады. Бірақ ол бізге ең асыл мұра – жыр мұрасын мирас етті. Жыршы халық, ақын халық есте жоқ ескі замандардан бастап дарыған ақындық даналығын қапысыз жұмсап, өзінің рухын ұмытылмас эпостық дастандарында, сан-сан әралуан түрлі жырларында бейнеледі» [12, 157 б.]. Яғни ауыз әдебиеті көшпенді халықтың рухани серігі болған. Күнделікті тұрмыс-тіршілігінде бағдар етер рухани құндылықтарын тудырған. Және де тірісінде түркі азаматы өзін Көк

Тәнірінің жердегі үкімін орындаушы ретінде түсінген. Бұндай ұғым-түсініктер көшпенді түркі халықтарын тегеурінді әрекет, адуынды айбат, шегінссіз қимылға итермелеп отырған. Түркінің ұлы ойшылы Тоныкөктің Будда ілімін жаратпауы да осыдан. «Себебі, көшпенділік өмір салтын ұстаны түркі әлеміне сол тұста дүние қызығынан баз кешіп, өзін-өзі тірі өлікке айналдырған дін қаһармандары емес. елгезек, сезімтал, жаужүрек өмір қаһармандары керек еді. Салт-сананын өзге түрін түркілер қабылдамаған [11, 58 б.].

Сонымен, біз көшпенділік өмір салтындағы рухани бастаулар туралы жанның табиғаты жөніндегі көшпенділер байыптауларын шама-шарқымызша қарастырып өттік. Енді көшпенділер түсінігіндегі адамдық болмыстың екінші сыңары – тәндік бастаулар жөнінде де тоқталып өтейік. Біз бұл мәселені қарастыруды, ең алдымен дене, тән ұғымы атауларының этимологиялық тұтамырынан бастағанды жөн көріп отырмыз. Бұған себеп, бұл атаулар осы күйінде көне түркі жазба ескерткіштерінде, орта ғасырлардағы әл-Фараби, Ж. Баласағұн, М. Қашқари, А. Иүтнеки, т.б. түркі ғұламаларының еңбектерінде ұшыраспайды. Бұл сөздердің қолданылуы бертінде, алғаш жыраулар поэзиясында ара-кідік кездесіп, Абай, Ыбырай, Шоқан, Шәкәрім еңбектерінде қолданыс тауып, мәдени-философиялық мәнге ие болған, сол тұрғыда қарастырылған. Бұған қарап ілкі кезеңдегі көшпенділер мәдениетінде тән туралы ұғым болмаған деген түсінік тұмауға тиіс. Бұл ұғымдардың көне түркі тілінде өзіндік дербес атаулары болған. Ол жайындағы алғашқы мәліметті М. Қашқаридың түркі халықтарының тұңғыш энциклопедиясы деп атауға тұрарлық әйгілі еңбегі – «Диуани лұғат-ат-түрік» кітабынан табамыз. Онда «бод» сөзіне – «бой, дене», ал «тан» сөзіне – «тән», «естен тану», «сөзден тану» [12, 150 б.] деген түсініктер берілген. Осыған қарап, көне түркі халықтарының тән мен дене екеуін бір нәрсе деп қарамай, оларды бір-бірінен ажырата білгенін көреміз. Мысалы, дене ұғымына қатысты бойы-басы, өн-бойы, бой жету, дене тұрқы, т.б. сөздер қолданылады. Мұнда сөйлеушінің, ой айтушының назары адам баласының органикалық денесіне, оның анатомиялық, физиологиялық қасиеттері мен биологиялық даму ерекшеліктеріне бағытталғанын байқаймыз. Яғни, денеден сезіну, түйсіну қабілеттері, «ішкілік» жоқ. Көбіне физикалық тұлғалық сипаттар үстемдік етеді. Ал енді «тан» – «тәнге» қатысты берілген – 1) естен тану, 2) сөзден тану, 3) кісіні тану түсіндірмелерін байыптайтын болсақ, бұған байланысты мынадай тұжырымдар жасауға болады. Тәнде өзіндік құрылым мен физиологиялық атқару функциялары бар объективті дүниелік нәрсе мен «ішкіліктік», яғни субъективті өзіндік тән екеуі тоғысқан. Ал «танның» өзі тіл заңдылығына сай дыбыстық өзгерістерге түсіп, «тәнге» айналуы мүмкін. Танға қатысты айтылатын естен тану, кісіні тану сөздерінен аңғарылатыны, мұның бәрі де кісінің есіне, жадына, өзіндік ойлау, түйсіну қасиеттеріне қатысты қолданылып, кісінің өзіндік тәндік құрылымының өзге де объектілерді тану, қабылдау, зерделеу қабілеттеріне де ие екендігіне меңзейді. Осыдан келіп біз көшпенділердің де адам баласының тәндік болмысындағы «ішкі тән» мен «сыртқы тәнді» айыру деңгейіне көтерілгендігіне куә боламыз. Бұны ажыратудың өзі, кісінің өзіндік және өзгенікі деген мәселелерді танып білуінен

дамып туады. Енді біз М. Қашқаридың «өз» сөзіне берген түсініктемесіне назар аударып, ойымызды соған байланыстыра өрбітейік:

«Өз. I – адамның ішкі мүшелері.

II – өз, өзі.

III – май.

IV – алқап, аңғар

V – жақын, өз адамы

VI – өзек

VII – рух, жан

VIII – уақыт, мерзім, заман» [12, 164 б.].

Мұнда бір ғана «өз» сөзінің өн бойында адамның өзіндік бітім болмысын танытатын басты сипаттары қамтылған. Адамның «өзі» болуы үшін оның ішкі дене мүшелері, өзегі, жаны мен рухы болуы тиіс. Кісі өзін тану арқылы өзге де өзі секілді жандарды ажыратады. «Құранда» келтірілген «Өзін таныған, Мені таниды» деген тәмсілдің астары осыған келіп саяды. Сол сияқты қазақ халқының «Өзіндікі – өзекке тепсең кетпейді», «Өзімдікі дегенде, өгіз қара күшім бар», «Жат-жарылқамас, өзін – өлтірмес», «Сырт көз – сыншы» деген мақал-мәтелдерінде де «ішкі тәннің», «сыртқы тәндерді» танып біліп қана қоймай, оларды жат және жақын топтарына бөлуі геобиологиялық ортаға сай қалыптасқан дәстүрлі дүниетанымдық ұғым-түсініктерімен тығыз байланыса тоғысып жатыр. Сондай-ақ «іші алай-дүлей болып тұрса да, салқынқанды байсалды қалпын сақтап, сыртына сырын шығармады» дегенде де тәндік болмыстың өзіндік айырым белгілері айқын көрініп тұр.

Көшпенділерде адам баласының тәндік болмысын қақ ортасынан «төменгі тән» және «жоғарғы тән» деп екіге бөлу және жоғарғы тәнді, яғни ғарыштық күштермен, рухани бастаулармен байланысты мүшелерді көкке көтере дәріптеу, кіндіктен төменгі тәнді кемсіту, қадірін түсіру деген түсініктер жоқ. Қайта, керісінше, тәнді бөліп жармай біртұтас құрылым ретінде қарастыру идеясы басым. Тән қажеттіліктерін өтеуден, тән құмарлықтарын қанағаттандырудан бас тартып, бірыңғай рухани дүниеге көңіл бөліп бұл дүниенің бүкіл істерінен қол үзіп, тәркі дүние болуды үгіттеген көзқарастарды көшпенділер қабылдамаған. Себебі тәнде әрі өткіншілік, әрі жасампаздық қасиеттер тоғысқан. Мысалы, адам баласының бір-бірімен жұптасуы, жанасуы, жүкті болуы, босануы, тәннің өсуі, жетілуі, қартаюы, сонында өліп, топыраққа сінуінің барлығы да биоғарыштық ырғақтар әсерінен тән арқылы іске асады және бұлардың астарында тән құндылықтары – той-томалақтар – құда түсу, үйлену, шілдехана, тұсау кесу, тоқымқағар, қайтыс болу, ас беру, т.б. жоралғылар жатыр. Адам өмірін мән-мағынаға ие етіп отырған құндылықтардың өзі – осылар.

Көшпенділер түсінігінде тәннің қайсы бір бөлігінің артықшылығы, екінші бір бөлігінің кемшілігі жоқ. Тәнірі оны керемет шеберлік, өлшеммен жаратқан. Көшпенділердің өзі де, тұрмыс-тіршілігі де сол ғаламдық үлгі-өлшемге бағындырылған. Сол себепті де қандай-бір іс-әрекеттерге үзілді-кесілді тыйым



салынбаған. Кез-келген іс табиғи жарасымдылыққа қайшы келмей, өлшемге сай қалыпта іске асырылған. Ал өлшемнен асқандарға қатаң жаза қолданылған. Дала демократиясының бір көрінісі, міне, осындай.

Көшпенділер адам болмысындағы тәндік және рухани бастаулардың екеуінің теңдігіне, жарасымдылығына айрықша мән берген. «Сұлу рух жанды түзетеді, жан тәнді түзетеді» деп тапқан. Міне, осындағы айтылған қағидалардың бәрі де қазақ халқының емдеу-сауықтыру тәжірибесінде кенінен қолданылған. Емшілердің ауру кісіні алдымен жылы сөзбен, күймен, қобыз сарынымен жанын тыныштандырып, көкірегіне сенім ұялатып барып басқа да ем-дом шараларын пайдалануы адам баласының саулығы тән мен жанның үйлесімділігінде екендігін аңғарудан туған іс-әрекет. Кісінің бір басында өзіне қажетті заттардың бәрі болып, бірақ, денсаулығы болмаса, әлгіндегі дүниелердің бәрі де құнсызданып кетеді. Сондықтан да халық бұл жағдайды «қайғысыз қара суға семіреді» деп тұжырымдаған. Яғни адам көңіл-күйінің көтеріңкі болуына, өзін бақытты сезінуіне көп нәрсе қажет емес. Бастысы – тән мен жанның бірдей саулығы. Медицина ғылымының атасы, ұлы ойшыл Ибн-Сина: «дене құрылысының үйлесімін бір қалыпты ұстау дегеніміз – тағам мен сусынды талғау, дәрет тәртібін мұқияттау, киім мен ауа тазалығын сақтау, тән мен рух бірлестігін естен шығармау, ұйқы тәртібін бұзбау» [13, 44 б.] – десе, Әл-Фараби «Егер тән ауырса көңілдің күрт түсуі – табиғи құбылыс. ...адам денесінің жетілуі – оның денсаулығы, егер денің сау болса, онда оны сақтамақ керек, ал егер сау болмаса онда денді сауықтыру керек» [13, 43 б.] – деп тұжырым жасаған. Бұл тұрғыда екі ғұламаның да ойы бір жерден шығып отыр. Яғни мұнда айтылғандардың барлығы да тәндік мәдениетті қалыптастырып, дамыту мәселесіне байланысты туып отыр.

Қандай халықтың болмасын мәдени тектеріне табиғи-географиялық, шаруашылық, нәсілдік-биологиялық факторлардың елеулі түрде ықпал жасайтыны сөзсіз. Мәдениеттің генотипін діни-руханилық және экономикалық архетиптердің тоғысқан біртұтастығы ретінде айқындаған жөн. Ортағасырлық Қазақстандағы дәстүрлі мәдениетті сөз еткенде, мынадай жәйттар назардан қағыс қалмайды. Яғни, бұл кез – Ұлы Дала тұрғындары арасына ислам дінінің мол тараған тұсы болды. Исламданған көшпелі мәдениет әмбебап ислам өркениетінің шеңберіндегі номадалдықтың ең жоғарғы өркениетті дәрежесіне көтерілген субмәдениет ретінде көрінді. Африкандық-исламдық синкретизм [14, 28 б.] секілді қазақ-ислам синкретизмінде де халықтың ежелгі мәдени жоралары мол орын алды. Яғни қазақтардың дәстүрлі мәдениеті екі дүниетанымдық бастаудан – ежелгі түркілік-тәңіршілдік наным және исламдық діни сенімнен тұрды. Бұл екі бастаудың да адам болмысындағы тәндік және рухани бастауларға қатысты пайымдауларға өзіндік ықпалы болды.

Ислам дінінің Қазақстан мен Орта Азияға таралуында бір қызық жағдай бар. «Араб қолбасшысы Кутейба ибн Мүсілімнің қалың қолы арғы жағы Қап тауы мен бергі жағы Талас өзені жағалауынан ішке өткізбей, ата қонысын арпалыса қорғаған түркі жұрты неге кенеттен ислам дінінің уағызшылары – дәруіш сопыларды әулие тұтып, айтқандарын ұйып тындауға көшті?

Неге қару күшімен қаһарлы қолбасшы мойындата алмаған мұсылманшылықты жаппай өз еркімен қабылдай бастады?

Тарихтың бұл жұмбағының жауабы дәстүрлі түркі дүниетанымы мен сопылық ілімнің бірегейлігінде, ұқсастығында, тіпті, тамырластығында жатыр [15, 103 б.].

Міне, осылайша қазақтардың дәстүрлі мәдениетінде түркілік те, исламдық та қос дүниетаным тоғыса келіп, толымды, синкретті ой толғау жүйесі қалыптасқан. Сондықтан да біз қазақтардың дәстүрлі мәдениетіндегі рухани және тәндік үйлесімділікті зерттеу үшін бұл айтылғандарды, яғни исламдық-сопылық дүниетанымды айналып өте алмаймыз. Халықтың дүниетанымының айнасы – бүкіл әдеби-рухани мұраларда осы дәстүрдің (сопылық) белгі сілемдері өзектесе өріліп жатыр. Бұған дәлел ретінде қасиетті қазақ даласында Қожа Ахмет Йасауидан тартылған сопылық дәстүр іздерінің ақын-жыраулар жыр-толғауларында, Абай, Ыбырай, Шоқан еңбектерінде көрініс беріп, XX ғасыр басындағы бір топ қазақ зиялыларының шығармашылығында терең орын алғанын-ақ айтуымызға болады.

Осы жерде назар аударуды қажет ететін тағы бір мәселе, ол ғылыми жұртшылық арасында қазақ халқы ислам дінін толық қабылдамады, оған салғырттау жүрдім-бардым ғана қарайды деген жаңсақ тұжырым етек алып кеткен. Бұндай түсініктің қалыптасуына орыстың шығыстанушы, түрколог ғалымдарының «енбегі» мол сінді. Мұның астарында халықты ислам дінінен жырақтату, христианоцентристік көзқарастың үстемдігі, елді мұсылман әлемінен оқшаулау ниеті жатыр. Олардың осы мәселеге арналған зерттеулері көбіне ғылыми принциптерден мүлде алыстан, таза насихатшылық сият иемденді. Бұл ғалымдар жоғарыдағы тұжырымдарын негіздей түсу үшін көбіне Ш. Уәлихановтың «Қазақтардағы шамандықтың қалдығы» және «Даладағы мұсылмандық туралы» деген мақаласына иек артты. Ал осы Шоқанның өзге еңбектеріндегі «киргиз-степняк в фанатизме несколько уже не уступает какому-нибудь стамбульскому дервишу», и «как» подобает живо увлекающемуся сыну степи, он по уши погрузился в ислам и не терпит ничего, что не согласно с Кораном» [2, 303 б.] – деген пікірлері қаперге алынбады. Тіпті ұзаққа бармай-ақ Әз-Тәукенің «Жегі Жарғысында» ислам діні туралы дін талаптарын сақтауға қатысты қағидалардың мол болуын, қазақ ішінде пірлік институттың бертінге дейін өмір сүргендігін, өлең-жырлары мен ертегі-аныздарының барлығында дерлік «Асатаяқ қолында, өзі нақты жолында» жүрген диуана-дәруіштер әспеттелгендігін мысалға келтірудің өзі-ақ әлгіндегідей тұжырымдардың мүлдем жаңсақ, ұшқары айтылғандығын айғақтап тұрған жоқ па?

Ислам далалық мәдени дәстүрдің рухани өзегі қызметін атқара отырып қазақ халқына этика, ғылым, ағартушылық, идеология жаңа өмір салтын алып келді. Ол діни-дүниетанымдық жүйеге де елеулі ықпал етті, адам баласының Жердегі өмір сүруінің мәнін ашып беруге тырысты. Қазақ халқының адам бойынан табылуға тиіс деп санаған канондық идеалы – «мәрт», «ер» тұлғасы исламдық-сопылық идеал – «толық адам», («инсан камил», «жауанмәрттілік») идеалымен астасып кетті. Әсіресе, қазақтардың арасында ислам дінінің жайылуында сопылық ілімнің

әсері айрықша болды. Көшпенді халықтың рухында табиғи жауынгерлік, ерлік пен өрлік сипат сопылардың «жер-жиһанды кезген ұлы жаулап алушы қолбасыларды еске түсіретін» [16, 293 б.] қасиеттерімен сай келіп, бірігіп кетті. Қазақ арасында осынау сопы-дәруіштер әулие деп құметтеліп, ел сыйынар пірге айналды. Бұл қазақтардың әруаққа табыну дәстүрімен сәйкес келетін еді. Қазақ халқының өмір салтындағы сопылық дүниетанымның, пірлік институттың қаншалықты маңызға ие болғандығын белгілі жазушы Ә. Кекілбаевтың мына бір пікірлерінен аңғаруға болады: «Табиғатқа саясаттан да көбірек әрі тікелей тәуелді көшпенді үрдіс рух ықпалын қашанда бірінші орынға қойды. Табиғи өзгерістердің өзіндік жүйесі мен заңдылығы барын ежелден аңғарды. Оны өз-өзінен емес, санадан тысқары әлде бір құдіреттің еркімен болып жатқан құбылыстар деп түсінді. Қауым сол өзгерістерден аман қалуы үшін табиғатқа ықпал ете алатын құдіреттің тілін таба білу керек деп тапты. Бұл кез-келгеннің емес, айрықша қасиетке ие болып жаралған әруақты адамдардың – абыздардың ғана қолынан келеді деп есептелді. Ондай қасиеттеімен көзге түскен адамдардан халық билік иелерінен бетер айбынып, аса зор құрмет тұтты. Биге құлақ асса, сардарға бағынса, пірге табынды. Хан ауысса да, пір ауыспады. Сондықтан билікті әулет кейде саяси үстемдікпен қоса рухани үстемдікті де өз қолына алып алуға тырысты. Бұл, әсіресе, шығысқа тән еді. Мәселен, Тәуке, оның балалары Жәңгір, Болаттардың Яхастағы «киелі үйге» жіберіліп, бірнеше жыл тәрбиеленуі тек көрші елдердің геосаяси ықпалын ғана емес, тақ маңындағылардың әлгіндей ішкі есебінен де өрбіп жатса керек. Тәуке хан сайланғанда пір де бірге сайланып, үш ұлыстың пірлері жұрт алдында әруақ салыстырып, керейіт Сұпы Әжінің (Мүсірәлі) жеңіп шығатыны да соны аңғартқандай. Тәукеден Абылайға дейінгі хандарға пір болған Сұпы Әжі дүние салғаннан кейін жалпы қазақтық пір сайланған емес. ... Бірақ әр тайпа, әр ұлыстың өз пірлері өз қалпында қала берген» [17].

Сонымен, көшпенді қазақ халқының дәстүрлі мәдениетінде айрықша із қалдырған сопылық ілім дегеніміз не?

Сопылық – адам туралы ілім. Сопылардың пікірінше, қоғамды жетілдіру үшін, дүниенің ақиқат сырын білу үшін, ең алдымен адамның өзі тәндік және рухани жетілу керек деп санайды. Ал адам баласының бұлайша өз болмысындағы тәндік және рухани үйлесімділігін сақтай отырып, кемел адам қалпына жетіп, жаратқан нақпен дидарласып, әлемдік ақыл-оймен бірігуі үшін төрт түрлі сатыдан өту керек. Біріншісі – жалпыға бірдей ортақ шарифат жолы. Яғни Жаратқанның сөзі – «Құранда» айтылған парыздарды орындау. Бес парызды қатан ұстау, адамгершілік-имандылық жолдарымен таза жүру.

Екінші саты – тарикат жолы. Бұл саты жалпыға бірдей міндетті емес. Бұған адам өз қалауымен түседі. Бірақ бұл сатыдан өтпей, яғни ақиқатқа жету мақсатымен азап шекпей, мекнат тартпай, өзінді өзін қинамай, өмір қызығынан бас тартпай кемелдік дәрежеге жете алмайсың. Бұл үшін осы жолға түсуді тандаған адамға пір немесе ұстаз қажет.

Үшінші саты – хақиқат жолы. Бұл сатыға жоғарыдағы екі сатыдан өткен олардың бүкіл талаптарын қатан сақтаған адам ғана жетеді. Бұл кезде адам баласы

дүние сырын, жанды жансыз заттардың, мақлұқтардың тілін біле бастайды. Кісі әулиелік сипат иеленіп, адам ақылы жете бермейтін кереметтер мен мұғжизалар жасай бастайды. Құс болып ұшу, қара суды теріс ағызу, ұзақ қашықтықтарға көзді, ашып-жұмғанша тез жетіп бару, т.б. кереметтер осы сатыға көтерілген жандардың бойынан табылады.

Ал ең жоғарғы төртінші саты – мағрифатқа екіншісі бірі жете алмайды. Оған сан мыңдаған сопылардың санаулылары ғана көтеріледі. Бұл дәрежеге биіктеу деген сөз – Хәкпен дидарласу, адамзатты жаратқан әлемдік рухпен, яғни абсолют ақыл-оймен бірігу. Бұл сатыдағы адам о дүние мен бұл дүниенің көрінім-көмескі сырларын танып біліп, бақилық болған жандардың рухымен де еркін дидарласа алады. Міне, сопылықтың аталған барлық сатыларынан өтіп, өзі дербес ілім – Исауи тариқатының негізін салған Түркістандық түркі ғұламасы – Қожа Ахмет Исауи. Исауи ілімі адамды тәндік қажеттіліктерін белгілі дәрежеде шектеп, рухани жетілу мен таза адамдық еркіндікке жетелейтін өзіндік ерекшеліктерге ие, исламдық мәдениеттің аясында өмірге келген сопылық дүниетанымдық мәндегі ілім болып табылады.

Бірақ мұнда мынадай заңды сұрақ туындауы мүмкін. Егер сопылық-дәруіштік ілім адам бойындағы тәндік, нәпсілік қажеттіліктерді шектеп, бірыңғай өз ішіне бойлап, дүние істерінен оқшауланып өз-өзінен күн кешуді талап етсе, онда үнемі қозғалыста болатын көшпенділік өмір салтын тұтынушы қазақтар бұл ілімді қалайша мойындаған. Бұл жағдайдың өзіндік ерекшелігін былайша түсіндіруге болар еді. Жалпы ислам дінінде, оның бір ағымы сопылық ілімде күштеу жоқ. Бұл – ақыл мен жүрек діні. Жоғарыда да айтып өткеніміздей, сопылықтың барлық сатыларынан өту барша адамға міндеті емес. Жалпының ұстануы міндетті болып табылатын тек шарифат жолы ғана. Бұл дегеніңіз – тәніңіздің тазалығын сақтау, аурудың алдын алу, бес уақыт намазды қаза қылмау, адал жолмен еңбек етіп мал табу және жанынның тыныштығын сақтау, ниетті тазарту, жүйкені күш түсіруден сақтау; жаман ой ойламау, былапыт сөз айтпау. Ал сопылықтың өзге сатыларынан өту әркімнің жүрек қалауымен жүзеге асырылатын шарттар. Ол жолға адам тек өз еркімен ғана түседі. Яғни ислам-тазалық, пәктік, адамгершілік, имандылық діні. Онда ешбір шектеу жоқ. Тек әрбір заттың өлшемін біліп, содан аспау керек. Себебі Алла-тағала он сегіз мың ғаламды керемет шеберлікпен, өлшеммен жаратқан. Өлемді берік ұстап, бүлінуден сақтап тұрған – сол, ырақ, өлшем, үйлесімділік. Ал адам бойында да сол үлкен ғаламның барша қасиеттері тоғысқан. Адам ғалам ішіндегі – ғалам (микроғалам). «Дүние бір тарының қауызына сияды» деген сөз осыған мензейді. Мысалы, адамның түймедей ғана көзіне бүкіл жаһан сиып кетеді. Сондықтан да ислам дініндегі ғибадат ету жоралары адамның жаны мен тәніне қатысты дүниелердің екеуіне бірдей қарайды. Олардың үйлесімділігіне басты назар аударады. Бір Аллаға құлшылық еткенде жан мен тәніңіз бірігіп, біртұтас құбылысқа айналады. Міне, мұндай түсінік, діни-салт жоралары табиғаттың төл перзенті ретінде онымен мейлінше үндестікте, үйлесімділікте өмір сүрген көшпенді қазақ дүниетанымына да, жат болмады. Батыс пен Шығысты бөліп жатқан Ұлы Далада күн кешкен қазақтардың осы далаға әр кезеңде келген

манихейлік, христиандық, буддалық, т.б. діни нанымдарды тұрақты ұстанбай, ислам дінін қабылдауында да осындай сыр жатыр. Әрі бұл дін қазақтардың ескі наным-сенімдерін де түп-тамырымен жойып жібермеді. Олай болуы мүмкін де емес еді. Егер ғасырлар бойы қалыптасқан әдет-ғұрып, дәстүрлі дүниетанымдық ойлау жүйесі, шаруашылық жоққа шығарылатын болса, онда ол халықтың алдына не түбірімен өмір салтын өзгерту, не біржола құрып кету қаупі тартылатын еді. Олай болса дінді бейбіт қабылдау туралы әңгімеге де ешқандай орын қалмайды.

Ұзақ дәуірлерге созылған қазақ жұрты өзін қоршаған табиғатпен дәйім тікелей байланыста болды. Сол табиғаттың бір бөлшегі бола отырып, онымен өзара бірлесіп әрекет етті. Сондай-ақ адам болмысындағы тәндік және рухани бастаулардың да өзара бірлігіне, үйлесімді әрекет етуіне, жарасымдылығына айрықша назар аударды. Бұл бағыттағы іс-әрекеттер адам баласының дүниеге келуінен басталып, ол дүниеден озғанға дейінгі аралықты ғана қамтып қоймай, о дүниедегі рухтармен, байланысу, ата-баба әруағын құрметтеу т.б. жораларына дейін созылып, бүкіл салт-дәстүр, рәсімдер тізбесінің тұтас жүйесін жасады. Жас сәбиді бесікке салғанда бесік жырын айтудың, одан кейінгі тұсау кесу, сүндетке отырғызу, күрестіріп ерлікке баулу, тайға мінгізудің өзі – қазақ халқының өзіне тән әдет-ғұрып, ұлттық ерекшеліктерін жастай сәби құлағына сіңіре беру талабымен бірге, оның тәні мен жанының саулығын ойлау, үйлесімділігін қамтамасыз ету ниеті де үстем болғандығын көрсетеді. Ер баланың төрт-бес жасқа келгенде ат құлағында ойнауы – «ата көрген оқ жонар, ана көрген тон пішер» деген қағидасына сай болса керек.

Қазақ балаға жас кезінен ішкі-сыртқы киімді кең киюге үйреткен. Оның себебі, кең киім адам мүшелерінің еркін тыныс алуымен бірге, өмір тіршілігіне де қолайлы болған. Ата-ана өзімен бірге жас баланы он-он екі жастан бастап ерте тұрғызып, шаруаға баулыған. «Ерте тұрған ердің – ырысы артық, ерте тұрған – әйелдің бір ісі артық» деген қағиданы үнемі есте сақтап отырған. Осы қағиданың өзі таза өмірлік тәжірибеден туғандығы ғылыми тұрғыда дәлелденіп отыр. Ғылымда адам болмысына биоғарыштық күштердің де әсері айрықша болатындығы қабылданған. Таңертең күн шықпай жатып тік тұрып жүрсе ғарыштық энергия адамның өмірлік нүктесіне шоғырланып, күні-бойы тәннің сергек жүруін қамтамасыз етуге жағдай жасайды екен.

Бала өсіп бозбала болған шақта халқымыз оны әртүрлі ұлттық ойындар арқылы сынап отырған. Кейбір мықты жігіттер үшін жылқының жілігін, қалғандары үшін қойдың жілігін қазанға бітеудей салдырып, астан кейін соны қолдың күшімен бұрап не жұдырықпен ұрып сындырғандарға әр түрлі тарту берілген. Бұл арқылы адам баласының дене күні, ептілігі, ширақтық қасиеттері анықталса, түрлі жиындарда, шілдехана, ойын-сауықтарда ән салдыру, әңгіме айтқызу, жаңылтпаш айту, жұмбақ шешу, суырып салмалық дарынын көрсету, табан асты сөз табу, күрмеуі қиын күрделі ауызша есептердің шешімін тапқызу секілді адам ақыл-ойы мен рухани қабілетіне күш түсіретін сынақтар арқылы кісінің рухани дәрежесін байқау әрі шыңдау ниеті жатыр.

Көшпенді елдің қанына сіңген тағы бір қасиет – төрт түлік малмен қатар адамның да ішкі-сыртқы мүшелерін жақсы білген. Малмен бірге өріп, үнемі

соның соңында жүргендіктен казактар байқағыштыққа, малды шебер бағуға машықтанды. Бұл тәсіл ұрпақтан-ұрпаққа тарады, асыл мал тұқымдарын өсіруге жәрдемін тигізді. Қазақтардың арасындағы қалыптасқан жеті атаға толмай қыз алып, қыз беріспеу салтының астарында да осынау кәсіптік тәжірибеден жиналған көргендік жатыр. Алдындағы малының туу, көбею, өсуін бақылап жанды тәжірибе жасап отырғандықтан да, қазақтар бір текті қандастардың жұптасуы дертке, кеселге ұшырататынын жақсы түсінген. Сондықтан да қазақтардың жеті ата аралатып, жеті ұрпақ ауыстырып барып қыз алуы тән саулығының кепілі болып, ұрпақтың сау, ірі болып өсуіне жағдай жасаған көргендік тәжірибесі деп санаған орынды.

Сондай-ақ бұл салт ұлттың ұйысуына, алысты жақындатуға, ілік-шатыстыққа жол ашып, біріктірушілік қызмет атқарған. Ру мен рудың, тайпа мен тайпаның құдандалы-жегжат болып, туыса араласуын қамтамасыз еткен. Әрине, аралас-құралас болған соң алыс-беріс, ауыс-түйіс болып отыратындығы түсінікті. Тап осы ауыс-түйістің арқасында ғана Алтай мен Алатауды, Арқа мен Сырды жайлаған қазақ халқының тілі, салты, түрі, діні, ділі бір-бірінен алшақтамай, біртұтас күйінде сақталды. Сол себепті де қазақ тарихында осы құдандалық дәстүрдің ерекше ұйымдастырушылық қызмет атқарғанын ерекше атауға болады.

Сол сияқты дәстүрлі қазақ мәдениетінде табиғи-ғарыштық негіздер жайындағы ұғым түсініктер көптеп ұшырасады. Түбі бір түркі халықтарының тұтастығы ыдырамай тұрғандағы адам болмысындағы тән мен жан туралы пайымдаулар көп өзгерістерге ұшырамай кейінгі қазақ халқының дәстүрлі дүниетанымында да көрініс беріп, сабақтаса ұласып жатыр. Далалықтар арасына кейіннен енген ислам діні дәстүрлі философиялық ойлау жүйесіндегі өлім мен өмір, жан мен тән, рух және руханилық проблемаларына о дүние мен бұ дүние туралы, адам нәпсісі, оның еркі мен шегі туралы, пенденің бұ дүниедегі жасаған жақсы-жаман іс-әрекеттерінің бәрінің маһшар күнінде сұрауы болатыны жайындағы ұғымдарды үстеді. Сондықтан да қазақ халқы ендігі жердегі жанға қатысты жұмбақтардың шешімдерін тәнге байланысты шешуге ұмтылды.

Жалпы адамның тәні таңғажайыпқа толы. Кеңістік пен уақыттың, жан мен рухтың, о дүние бұ дүниенің өлшеміндей. Дүние атаулыны адамның тәні тұрпатында бейнелей көрсету көне замандардан белгілі. Өлемнің пайда болуын адамның тәнімен байланысты айтылатын әңгімелер қай халықтың әдебиетінде болмасын жиі ұшырасады. Мұны үнді, грек, иран, славян және басқа халықтардың аңыздарынан да аңғарамыз. Бұлар түрлі бағытта әңгімеленгенімен, мазмұндары ұқсас: бас – аспан, көз – күн, тынысы – жел, тәні – кеңістік, несеп жолдары – су, аяқтары – жер. Көне үнді трактатында «...ауыз пайда болып, одан сөз шықты, сөзден – өрт. Одан әрі танау пайда болды. Танаудан – иіс сезіну шықты, иіс сезінуден – жол. Бұдан соң көз пайда болды. Көзден – көру шықты, көруден – күн, одан кейін құлақ пайда болды. Құлақтан есту, естуден – жарықтың жан-жағы. Одан тері пайда болды, теріден – шаш шықты, ал шаштан – өсімдіктер мен ағаштар. Кейіннен жүрек пайда болды. Жүректен ой шықты, ойдан – от. Содан соң кіндік пайда болды. Кіндіктен дем шығару үшін – өлім. Бұдан әрі бала туатын мүше пайда болды. Бала туатын мүшеден ұрық шықты, ұрықтан – су» [18, 149 б.].

Орта ғасырлардағы ирак аңыздарында да осыған ұқсас, әлемнің Ормазд дегеннің тәннен жаралуы туралы аңыз бар: «ол өзінің тәннен бүкіл заттарды бірінен кейін бірін жасады... Жерде оның аяғынан жасалды... Сулар да оның көзі жасынан жасалды. Және өсімдіктер де оның шаштарынан жасалды... От та оның демінен жасалды».

Алғашқы адамды дүниенің жаратылысымен сабақтастыруға тырысу көптеген халық аңыздарына ортақ. Пенденің сыртқы бітімі ғана емес, тіпті ішкі құрылымынан да үлкен әлемге ұқсас жәйттерді іздеген. Мәселен, ауыз арқылы тәнге кіріп кеткен шайтан, көне аңыздардың бірінде адамның ішінде бүкіл дүниеге тән тұтастай «кішігірім әлемнің» бар екенін тапқан. Ол жеті өрістен тұрады екен. Адамның басы, тәні жер болған, шашы – ағаштар, сүйектері мен тамырлары – таулар мен өзендер. Табиғаттағы жылдың төрт мезгіліндей, адамның ішінде де – ыстық, суық, ылғал, құрғақ болады екен. Ас, тағамның адамның бойында қорытылуы кәдімгі тіршіліктегі пісіп-жетілер, өсіп-өнер, салар дәннің толық көрінісін қайталайды-мыс.

Осыған ұқсас аңыз көптеген халықтарда бар. Жан иесінің сыртқы кейпінен, ішкі мүшелерінен тұтастай ағзасынан әлемнің өзегін іздеу қилы-қилы тұжырымдар туындатады. Шаш етегіне дейін төңірегіне бағынышты пенде мен жаратылыс арасындағы сабақтастық шексіз. Екеуінің де тамырлары түбегейлі астасып кеткен. Тіршіліктің лебі адам – әлем, әлем – адам болып бүлік-бүлік соғады.

Бұл мәселелердің барлығына шұқшия үніліп, ерекше тоқталып жатуымызда да мән бар. Адам болмысындағы тәндік және рухани бастаулардың түп-тегіне барлау жасағанда, міндетті түрде бүкіл жаратылыстың, адамның алғаш жаратылуы туралы мәселеге соқпай өту мүмкін емес. Ал бұл мәселелер жайындағы пікір-пайымдаулар барлық халықтарда дерлік кездеседі. Бұл пайымдаулар миф, аңыз әңгімелер формасында көрініс беріп, діннің құрамдас бөліктері – анимизм, тотем, шаманизм т.б. түсініктерін иеленеді.

Ал ислам діні бұл түсініктердің негізінде жоғары көтеріліп, бүкіл әлемді, адам баласын бір Алла жаратқан деген тұжырымды ұсынды. Адамның тәнін қызыл топырақтан жасап, отқа қыздырып кептіріп, оған үрлеп жан кіргізеді. Содан кейін оның жыныстық жақындасу жолымен көбеюіне жол ашқан. Яғни кісі тәні топырақтан, материалдық негізден бастау алса, жанда рухта құдайлық сипат бар. Бұл көзқарас түркілік дәстүрлі дүниетаныммен сәйкес келетін еді.

Дәстүрлі мәдениетте табиғат пен адамның біртұтастығы, сабақатастығы қалай әспеттелсе де, пенденің бар-жоғы атомдық-молекулалық тән екендігі мойындалған. Есепсіз, өлшемсіз дүние жоқ. Тәнің де белгілі бір өлшемге бағынатыны осы есептеу арқылы анықталған. Есеп дегеніңіз үндестік, сылдыраған келісім. Табиғатпен етене жақындықтағы қазақ халқы жан-жануарлардың, іс-әрекеттерін табиғат құбылыстары – жыл мезгілдерінің, күн мен айдың, жұлдыздың қозғалысын бақылай отырып, олардың белгілі өлшем, ырғақпен жүретінін танып білген. Және сол ырғаққа сай тіршілік салтын қалыптастырған. Дүниетанымы да сол үйлесімділікке сай туып, өрбіген.

«Қазақтың ата тегінің болмыс шындығына тікелей жақын болуы, – деп жазады М. Орынбеков, – олардың бақылайтын қабылданатын дүниеге сезімдік тұрғыда жақын болуы ішкі дүниесін, тіршілік етудің ождан бастауларын түсінуінен өз көрінісін тапты» [19, 87 б.].

Қазақтың дәстүрлі мәдениетіндегі ой толғау жүйесінің батыс адамынан өзгеше екендігін мәдениеттанушы Т. Ғабитов былайша атап көрсетеді: «Егер батыстық өркениет үшін ғарыш пен табиғат адамдық мақсатқа сәйкес әрекеттің объектісі және сол себептен тұлғадан тыс тұрса, онда ол көшпелілер үшін әрекеттенуші» тұлға болып табылады. Ғарыш суық әрі шексіз кеңістік емес, адамдық дүниенің мәңгілік кепілі ретінде түсіндіріледі. Адам ғарыштың бір бөлігі болғандықтан, ол қоршаған ортаның түрлі қасиеттері, кескін келбеті, болмысы туралы ой толғамай, бейтарап қала алмайды. Ғасырлар бойы сұрыпталған халық даналығында барша ғалам біреу ғана деп есептеледі, ал адамдар тұтас табиғаттың құрамдас бөлігі деп танылды» [20, 254 б.].

Дәстүрлі мәдениеттегі адам болмысын сыртқы дүниенің шағындалған көшірмесіне ұқсатуда талай сыр жасырынған. Тәнге деген осындай көзқарастан түрлі ілім, түрлі ұғым қалыптасты. Адам денесін жер шарына балаудың арқасында көптеген тұжырымдар жасалды. Бірте-бірте дене мүшелері зодиак (күннің жүрісін көрсетіп, он екі айдың басы болған жұлдыздардың ортақ аты) белгілерімен байланыстыра бейнелене бастады. Осыған орай халық емшілері де сырқаттарды белгілі астрологиялық белгілерге қарай емдеуге көшті.

Тән мен санадағы біріккен атаулар қазақтардың ғылыми ой тұжырымынан хабар берді. Мінезге, ақылға, мейірімге орай айтылар «бауырмал, тас бауыр, өкпешіл, бозөкпе, өкпесі қарайған, өкпесі қара қазандай, қара жүрек, су жүрек, тас жүрек, көкбет, безбүйрек, жүрегінің түгі бар, көкжал, талағы тарс айырылды, ет жүрегі елжіреді, жатыры уылжыды, жатыры қағынды...» тәрізді теңеулер тән мен жанның ортақ дамуын көрсетеді. Мәселен, тасбауыр – бауырдың тас боп катуы, безбүйрек – бүйрегінің кеуіп солуы, бұлардың адам ағзасына қаншалықты қатерлі екені белгілі. Тәнге ат қою мен мінез-құлыққа ат қоюындағы ұқсастық жанды, тәнді, табиғатты қазақтардың ғылыми тұрғыдан негіздеп түйіндегенін дәлелдейді. Мысалы, «бозөкпе дегеніміз – өкпенің солуы, бұл тыныс алуды әлсіретсе, мінездегі бозөкпелік өмірге ілесе алмаушылықты көрсетеді. Алаөкпе – өкпенің қабынуы, ал күнделікті тірлікте не болса соған аласұруы, алды-артын байыптамауы.

Сужүрек – жүрек қабына су жиналуы, өмірде – қорқақтық, жасқаншақтық, қара жүрек – жүреkte қан ұюы, өмірдегі – опасыздық, қатыгездік. Тас жүрек – жүрек қан тамырларының, қолқаның қатаюы, өмірде қайтадан жібімейтін қаттылық.

Ет жүрек елжіреу – жүрек қан тамырларының тазалығы, өмірде айналасына шуақ шашатын жанды айтады» [21, 214 б.].

Яғни, дәстүрлі мәдениетте тән, жан табиғат аралығындағы түбірі бір сабақтастық бүкіл әлемнің негізін құрайды. Бұлардың бірінсіз-біріннің дамуы мүмкін емес. Адам тәнінің табиғат құбылыстарын алдын ала сезгіштігі, жауын жауа ма, дауыл тұра ма, ол туралы буын-буыннан ұстап сырқырата хабар



жеткізетіні, белгілі бір ауру-сырқаулардың жылдың нақтылы мерзімінде өршітін секілді құбылыстардың бәрі де сол өзара байланыс, тамырластыққа меңзейді. Сондықтан да қазақтар адам дененің сау болуының, бақытты, барақты ғұмыр кешуінің кілті – тән мен жанның үйлесімділігінде деп тапқан. Осыған орай ел аузындағы мынадай әңгімені келтіре кетудің артықтығы жоқ қой деп ойлаймыз. «Бірде Бөлтірік шешеннен қасындағы жас өнерпаздар сұрапты дейді:

– Ақ ата, тәнің мен жаның бірдей сау болсын деген сөзіңіздің мәнісі не? Тәні саудың жаны да сау болмай ма? – деп. Сонда Бөлтірік былай деп айтқан екен:

Тәні саудың бәрінің жаны сау бола бермейді.

Тән мен жанның саулығы бірдей болуы – кісі бойындағы сирек кездесетін байлық. Кісінің жанын аздыратын дерттің түрі көп:

Күншілдік деген бар, содан сақтан,  
Кекшілдік деген бар, содан сақтан.  
Астамшылдық деген бар, содан алыс жүр,  
Сарандық деген бар, одан қалыс жүр.  
Қараулық деген бар, одан таза бол.  
Бәлеқорлық деген бар, одан ада бол.  
Ынсапсыздық деген бар, содан аман бол.

Төрт мүшең түгел болса, жаның осы жеті жаманнан аман болса, жаның мен тәніңнің бірдей сау болуы деген сол. Жаның осы жеті жаманнан аман болсын» [22, 100 б.]. Мұнда байқалатыны, тәндік және руханилық үйлесімдікті қамтамасыз ететін құрылымдар дәстүрлі мәдениетте моральдық-этикалық құндылықтармен астасып жатыр. Жалпыға бірдей ортақ осы құндылықтарды қатаң ұстанудың арқасында ғана адам баласы тән мен жанның үйлесімділігіне, содан барып айналасындағы қауым-мүшелерімен, ақыр сонында қоршаған орта-табиғи аямен үйлесімдікке қолы жетеді. Осыдан барып бүкіл бір ұлттың өмір-сүру тіршілік салты қалыптасып, бүкіл табиғи-ғарыштық ырғақтың қозғалысына үн қосуы туындайды. Бұл үдеріс қазақ халқының барша тіршілік-тұрмысының, дүниетанымдық көзқарастарының өзегін құрайды.

Бұдан шығатын қортынды, тәндік және руханилық үйлесімділікті сақтау қазақтардың дәстүрлі мәдениетінде ең басты мәселе болған. Ол бүкіл дүниетанымдық көзқарастың асыл өзегін құраған. Бұдан адам баласының жеке басы, отбасы, айналасы, қауым, бүкіл өмір салты, ой толғау жүйесі, бәрі-бәрі сабақтаса өрбіп жатыр. Бұл мәселелер ақын-жыраулар шығармашылығында би-шешендердің толғаулары мен үлгілі өсиет сөздерінде мол көтеріліп, дәстүрлі түсінікке сәйкес өз шешімін тауып отырды. Олар, көбіне, тіршілік философиясы туралы ой толғап, адам ғұмырының мәні, оның болмысын құрап тұрған тәндік және рухани бастаулардың түп-тегі, ақыр-соңы жайында пайымдаулар жасайды. Мысалы, Досбол шешен:

Дүние деген опасыз,  
Әркімдерден өтеді.  
Өлшеп берген демін бар,  
Бірте-бірте бітеді...  
...Дүние деген шолак  
Жан денеге қонақ [23, 73 б.]

– деп жыр толғайды. Бұл толғауда дәстүрлі исламдық көзқарас көрініс береді. Бұл дүниенің опасыз, жалған, оңғақтығы, о дүниенің мәңгілік, тұрақты, баяндылығы таза исламдық дүниетанымның негізгі желісі. Бұл сарын қазақ халқының бүкіл халық әндерінің сөздерінде, қара өлеңдерінде негізгі өзек ретінде созылып жатыр. Мұнда адам тәнінің жерден, топырақтан, ал рухының көктен, құдайлық күштен сініріліп, адам болмысының тұтас бейнесі жаратылғаны жайындағы түсінік қамтылған. Бұл түсінік тәндік және руханилық үйлесімдік бар жерде ғана адамның толыққанды өмір сүріп, кемел адам дәрежесіне көтерілуіне мүмкіндік туады деген ұғымға жетелейді.

Бұл сарын, әсіресе, Бұқар жырау шығармашылығында кеңінен өрістеген. Ол адамзат өмірінің сипатын, оның көңіл қалауын бірнеше шумақ жырға былайша сидыра білген.

Әлемді түгел көрсе де,  
Алтын үйге кірсе де,  
Аспанда жұлдыз аралап  
Ай нұрын ұстап мінсе де –  
Қызыққа тоймас адамзат!

Ілімді түгел білсе де,  
Қызғын қолмен бөлсе де,  
Қызықты күні қырындап,  
Қисынсыз күйге түссе де –  
Өмірге тоймас адамзат!

Жақындап ажал тұрса да,  
Жанына қылыш ұрса да,  
Қалжырап, көңлі қарайып,  
Қарауытып көзі тұрса да –  
Үмітін қоймас адамзат [24, 106 б.].

Бұл жырда көшпенді-түркілік және сопылық-исламдық түсініктер астаса, қатар көрінген. «Аспанда жұлдыз аралап, ай нұрын ұстап міну» сопылық ілімнің рухани өрлеу сатыларынан өткен жанның жететін күйін білдірсе, адам тәні мен жанының барша қажеттіліктеріне қол жеткізсе де нәпсілік тілектерінің тойымсыздығын, толастамайтынын көрсетеді қандай қиын жағдай болса да адам баласының келер күннен күдер үзбей үмітпен өмір сүретіндігін мензейді. Мұның

астарында, қанағат ету, өлшемге бағыну, шектен шықпау, үйлесімділікті сақтау шаралары бой көрсетеді.

Адамдық болмыстың тәндік және рухани бастаулары, олардың үйлесімді әрекет етуі жайлы мәселе Ұлы Абай шығармашылығында кәсіби тұрғыда өте терең, шеңберлікпен талданған. Абайдың өлеңдері мен қара сөздерінде аталмыш мәселеге қатысты «мен» мен «менікі», «тән», «тән қуаты», «тән құмары», «жан», «хайуан жаны», «адам жаны», «жан сыры», «жан қуаты», «жанның жарығы», «жанның кәсіби қуаты», «жанның тамағы», «хауас», «хауас сәлим», «сөз суреті», «өз суреті», «үш сүю», «ғақылия дәлел», «адам болу», «толық адам», «жарым адам», «пенделіктің кәмалаттығы», т.с.с. көптеген терминдер кездеседі.

Мұның өзі бір жағынан тамыры өте тереңде жатқан ғылыми терминдердің Абай шығармашылығында мол екендігін көрсетсе, екінші жағынан, «өз суретімен» біздің түсінігімізге сәулеленбеген «құпия сөздердің», «құпия пікірлердің» Абайда қанша екенін біздің әлі күнге жетік білмейтінімізді аңғартады.

Егер қазақтың қоғамдық-мәдени ойы тарихының тұрғысынан қарайтын болсақ, Абай шығармашылығында мол орын алып, талдау нысанына айналған бұл сырлы сөздердің сонау сопылық дүниетанымдық бастаулардан желі тартып жатқанын аңғарамыз. Және Абайдың сол сопылық ілім дәстүрлерімен терең таныстығына, іштей үндестігіне оңай көз жеткіземіз.

Абай жанды – мен, тәнді – менікі ретінде танып түсінеді. Бұл пікірлер жалпы ойшылдық дүниетанымдық көзқарастарынан да хабар береді. Ал оның түбіне бойлау үшін Абай таныс болған адамзаттың бұрын-соңды ғұламаларының еңбектерімен және әлемдегі іргелі діни жүйелермен, әсіресе сопылық ілімнің рәсімдік-дүниетанымдық шарттарын, тәсілдерін игеру қажет. Ал бұларды менгермейінше ғұлама ойларының тереңіне бойлау мүмкін емес, тек теңіздің түбіне сүңгімей, бетін қалқу ғана болып шығады.

Абайдың жан сыры туралы аса күрделі ұғымның өзекті желісін тануда ақынның:

Сыналар, ей, жігіттер, келді жерің,  
Сәулең болса, бермен кел талапты ерің,  
Жан құмары дүниеде немене екен –  
Соны білсен, әр нені білгендерін [24, 176 б.] –

деген өлең шумағы жол ашады. Бұл жұмбақ өлеңнің шешуі – білмекке құмарлық.

Жалпы адамзат баласының ой-санасы оянып, өзін қоршаған болмысты тану жолында сонау ықылым замандардан бүгінгі кезеңге дейінгі ұзақ даму жолында оның санасында жан мен тән жайлы сан түрлі танымдардың орын алуы заңды құбылыс. Адамзат тарихындағы бұрын-соңғы ғұламалардың қай-қайсысы болмасын осы бір күрделі мәселеге бір соқпай, пікір пайымдаулар жасамай кеткендері сирек. Біз бұл мәселелер туралы алдыңғы тарауларда біршама

әңгімелеп өттік. Ендігі кезекте осы құбылысқа қазақ ойшылы Абайдың көзқарасы қандай болды деген мәселенің байыбына баруға талпыныс жасамақпыз.

Абайдың жан мен тән, жалпы жан сырына байланысты дүниетанымында өткен заман ойшылдарындағы, іргелі діни жүйелердегі таным-түсініктер бой көрсетеді. Солай бола тұрса да ойшыл көбіне бұл күрделі ұғымдарды өзінше саралап, оған өзіндік дербес танымы тұрғысынан келіп ой түйіндейді. Абай танымындағы жан сыры ұғымы күрделі, тылсымдық негіздерге арқа сүйеп, өз сырын оңайлықпен алдырмаса, тән сөзінің мағынасы күнделікті қолданыстағы қарапайым түсінікте ұғынылады.

Белгілі абайтанушы ғалым М. Мырзахмет Абайдың жан сыры туралы ойларының желісін шартты түрде былайша төртке бөліп қарастырған:

1. Абайдың шығармаларында жиі ұшырасатын жан сөзінің бір мағынасы күнделікті өмірдегі тірлік иесі болған адам ретінде берілетіндіктен, оны осы ұғымның баламасы деп ұғыну қажет. Мысалы:

Саналы жан көрмедім сөзді ұғарлық...  
Екі күймек бір жанға әділет пе,  
Қаны қара бір жанмын, жаны жара [24, 176 б.] –

деген өлең жолдарындағы жан туралы сөздердің бәрі де тіршілік иесі, кәлімгі адам мағынасында қолданылып тұр. Яғни бұл сөздер Абайда молынан қолданылатын жан сыры жайлы ойлардың бір қырын ғана қамтиды екен.

2. Кейде жан сөзі Абай шығармаларында адам психикасы немесе психикалық құбылыс, көрініс ретінде де қолданыла береді. Мысалы:

Жан шошырлық түрінде  
Бәрі бірдей еліріп...  
Көңілімнің рахаты сен болған соң,  
Жасырынба, нұрына жан қуансын [24, 129 б.] –

деген өлең жолдарындағы жан сөзінің мағынасы адамдарда болатын таза психикалық құбылыс ретінде қабылданады.

3. Абайдағы жан (мен) сөзінің тағы бір қыры тіршілік иесі жан-жануарлар мен адамдарға тәңірінің берген сыйы, рухы мағынасында танылатын дуалистік таным сарынын да байқатады. Мысалы:

Адам қапыл дүниені дер менікі,  
Менікі деп жүргеннің бәрі оныкі.  
Тән қалып, мал да қалып, жан кеткенде  
Сонда ойла, болады не сенікі? [24, 265 б.] –

деп әркім тағдырының соңғы шағы таусыншық күннің келуіне байланысты жан адам тәңірін тастап кететіні айтылады. 24-27-қара сөздегі: – «Жә, сен, бұл

ақылға қайдан ие болдың? Әрине, қайдан келсе де, жан деген нәрсе келді де, сонан соң ие болдың. ...

Жанды бәрімізге де беріпті. Жанның жарығын бәрімізге де бірдей ұғарлық қылып беріп пе? [25, 178 б.], – деген пікірде таза исламдық түсінік бой көрсетеді.

4. Жан сыры табиғатын танудағы Абай көзқарасының басым жағы жанды сезім мүшелері арқылы санадан тыс өмір сүретін объективті дүниені біздің санымызға (Абай сөзі бойынша «көңілімізге») сәулелену процесімен пайда болатын рухани құбылыс ретінде тануында жатыр. Яғни біздегі ақыл, ой, сана атаулының бәрі де осы жолмен пайда болмақ. Абайдың жан туралы танымы осы сәулелену процесіндегі құбылысты негізге алады [26, 155 б.].

Абай «Өлсе өлер табиғат, адам өлмес» деген өлеңінде алғаш рет «мені» мен «менікі» (жан мен тән) ұғымының табиғатына тоқталып өткен.

Ақыл мен жан – мен өзім, тән – менікі,  
«Мен» мен «менікінің» мағынасы – екі.  
«Мен» өлмекке тағдыр жоқ әуел бастан  
«Менікі» өлсе өлсін, оған бекі... [24, 225 б.]  
«Мен» мен «менікінің» айрылғанын,  
Өлді деп ат қойыпты өңкей білмес. [24, 265 б.] –

дегенде Абайдың өлмейді деп танитыны «мен», яғни «ақыл мен жан». Себебі Аллла тәнді топырақтан жаратқан, ал жанды оған өз нұрынан бөліп үрлеп кіргізген. Сөйтіп, тәнді «рухтың үйіне» айналдырған. Екеуінің бірлігі нәтижесінде адам біртұтас болмыс иеленеді. Жан тәңірлік сипат иеленгендіктен де – мәңгілік. Әрі ол адамның мені болып табылады. Абай «ақыл» сөзін «жан» сөзінің синонимі ретінде қолданады. Мұнда ақын назарын аударып отырған шешуші нәрсе жан емес, керісінше, жан қуаты арқылы қорланудан пайда болатын «ақылда» (білім, ғылым) жатыр. «Өлмейтұғын артына сөз қалдырған» деген ой төркіні «Көп – тұман – алдындағы келер заман» өлеңіндегі білім, ғылым, ой-сананың баламасы ретінде «ақыл» сөзіне берілген ұғыммен өзектес бір бүтін нәрсеге тұтасып кетеді.

Абай жан мен тәннен бөлек рухтың да бар екендігін былайша жақсы тұрқырымдаған.

Малда да бар жан мен тән,  
Ақыл, сезім болмаса,  
Тіршіліктің несі сән.  
Теренге бет қоймаса. [24, 282 б.].

Яғни, ақын ойы бойынша, адамды адам етуші – тән және рух. Рухтың ашылуы ақылды, сезімді, түйсінуді тудырып, шығармашылық процеске жол ашады. Бұл ойын Абай 7-ші қара сөзінде де тарата баяндайды. Онда, ақыл, сезім арқылы дүние сырын толық білу, ең болмаса денелеп білмесе, «ол жан адам жаны болмай, хайуан жаны болады» – деп рухани қазынаны қорландыруда ақылдың атқарар қызметі зор екендігіне мән береді.

Абай жан мен тәнді бір-бірімен табиғи байланыста, бірлікте өмір сүретін біртұтас құбылыс ретінде таниды. «Жас бала да анадан туғанда екі түрлі мінезбен туады: біреуі ішсем, жесем, ұйықтасам деп туады. Бұлар тәннің құмары, бұлар болмаса тән жанға қонақ үй бола алмайды, хәм өзі өспейді», [25, 164 б.] – дегенінде тән жан қуатының өсіп жетіліп толысатын топырағы ретінде қаралады. Яғни тәнсіз жан қуатының дамып жетілуі мүмкін емес. Абай тәннің өсіп толығуы үшін табиғи қажеттілікпен (жанның жибиілі қуаты) бірге, жан құмарының күшеюі үшін рухани қажеттіліктің (кәсіби) ерте оянып, жанның тамағымен (рухани азық) қоректеніп өсетіндігіне айрықша назар аударады. «Абай айтуындағы жанның тамағы деген сөз – дейді М. Мырзахмет, – объективті дүние шындығының санаға сәулеленуі арқылы пайда болатын рухани қазына іспеттес нәрсе» [26, 185 б.].

Абайдың жанның тамағы жөнінде айтқан ойлары сопылық ағымының ірі өкілдері Ғұламаһи, Дауани, Жүсіп Қарабағи, т.б. ойларымен үндесіп жатыр. Мысалы Жүсіп Қарабағи XVI ғасырда Бұқарада жазылған «Рисаласында» [27] жанның тамағын екіге бөліп қараған, бірі – жанның зиянды тамағы, Оған күншілдік, сарандық, өтірік, іштарлық, т.б. жатқызылады. Екіншісі, жанның пайдалы тамақтары. Оған – шын сенім, жомарттық, ғылыми таным, т.б. жатады.

Абайдың түсіндіруінде адам тәндік және рухани бастаулардың тоғысуынан тұрады, адам тән қуатымен тұрмыс қажеттілігін қамтамасыз ететін дәулет жиса, жан қуатымен рухани қажеттілігін өтейтін ақыл, білімнің қорын толықтырады. Сол рухани қазынаның басын құрап топтастыруда қордаландыруда шешуші орынды Абайдың көзқарасынша, жан құмары атқармақ. Өйткені жан құмары адам баласының бойындағы туа пайда болатын қажеттіліктің бірі болғандықтан, ол тән қуаты арқылы өсіп жетілетіндіктен, содан ғана материалдық негіз тауып, сонымен тығыз бірлікте дамиды.

Абай тән мен жан, рух және руханилық, тән және жанның құмары, қуаты, тамағы, т.б. қасиеттердің сырын аша келе, осылардың негізінде «толық адам болу» тұжырымдамасын ұсынады. Бұл концепциясы:

Адам болам десеніз...  
Бес нәрседен қашық бол...  
Бес нәрсеге асық бол, –

деген жолдарға жинақталған. «Толық адам» бойында мынадай бес қасиет – талап, еңбек, терең ой, қанағат, рахым, тоғысады.

Сонымен, қорыта келгенде айтарымыз Абай дүниетанымындағы тән мен жан проблемасы сопылық ілім негізінде өз шешімін тапқан. Абай тән мен жанды бір-бірімен бірліктегі, біртұтас құбылыс ретінде қарайды. «Толық адам» дәрежесіне көтерілу үшін тән мен жан құмарын бірдей қанағаттандырып, олардың қуаттарын арттыру, кемелдендіру, үйлесімді ырғағына қол жеткізу керек деп санайды.

Қазақ философиясы тарихында адам болмысының тәндік және рухани бастаулары жайында Абайдан кейінгі кәсіби деңгейде талдап, ой қорытындысын жасай білген ойшыл тұлға – Шәкәрім. Бұл мәселе Шәкәрімнің бүкіл шығармашылығының негізгі өзегін құрап жатыр.

«Үш анық» еңбегінде, «Тумақ, өлмек – тағдырдың шын қазасы», «Ақыл деген өлшеусіз бір жарық нұр», «Атаның шаһуатының көп қой мәні» және «Тіршілік, жан туралы» өлең-жырларында осы мәселеге айрықша тоқталып, өзіндік таным-түсінігін сағымдап өлең түрінде жеткізе білген.

Шәкәрім философиясында орын алатын негізгі мәселе – адам мәселесі, адам ғұмырының мәні мен парқы, оның түп-тегі, жаратылыстың басы, тәндік және руханилық бастаулардың арақатынасы. Бұл мәселелердегі пайымдауға Шәкәрім сопылық ілім тұрғысынан келіп, оны адамгершілік мораль философиясы шеңберінде шеше білген. Мысалы адам ғұмырын:

Тумақ, өлмек тағдырдың шын қазасы,  
Ортасы – өмір, жоқтық қой – екі басы.  
Сағымдай екі жақтың арасында  
Тіршілік деп аталар біраз жасы.

Жоқтық, барлық – мағынасы,  
Нажағайдай жарқ етіп өтпек болса,  
Өмірдің он тиындық жоқ бағасы, –

деп сипаттап, егер адам өмірі тек туу, өлумен ғана аяқталатын болса, онда оның қандай мәні бар дейді де бұл турасындағы өз пікірін былай ұсынады:

Өмірдің өкінбейтін бар айласы,  
Ол айла – қиянатсыз ой тазасы.  
Мейірім, ынсап, әділет, адал еңбек,  
Таза жүрек, тату дос – сол шарасы [28, 154 б.].

Шәкәрім ойынша, адам ғұмырында мән беруші дүниелер – ой тазалығы, адамдық, әділеттік, хактық жолы. Бұл пікір Шәкәрімнің «Үш анық» философиялық еңбегінде одан әрі дамытылып, негіздене түскен.

Шәкәрімнің рухани ізденістерінде ежелгі түркілік тұтастық дәуіріндегі ғарыштық дүниетаным мен бертіндегі исламдық-сопылық дүниетаным екеуі тоғысып, біртұтас ой толғау жүйесі ретінде көрініс береді. Тәңірі Нұр, Күн, Табиғат – ол үшін қасиетті, киелі ұғымдар ретінде шығармашылығына арқау болып, жан мен тән арақатынасы, жан мәңгілік идеясы талданған.

Шәкәрімнің әсіресе баса назар аударатыны – қазақ мәдениетінде бұрыннан келе жатқан идея – жанның мәңгілігі. Бұл сарын сонау арғыдағы түркі-сақ заманында көтеріліп, Әл-Фараби мен Қожа Ахмет Йасауи, Абай мен Мағжан, жалпы Шығыс ғұламалары еңбектерінде негізгі әңгіме желісіне айналған. Бұлардың пайымдауынша, адамның дүниедегі тіршілік етуінің мағынасы жанның мәңгілігімен айқындалады. Бұлай болмаған жағдайда адам өмірінің мазмұны хайуанаттың күн көру тәртібінен айырмасы жоқ болмақ. Әлем мен адамға бағыт беретін жол көрсетуші мәңгілік пен шексіздіктің кепілі – Нұр. Оның түбіне, сырына адамның құрғақ ақылы жете алмайды, оны тек аңғару, түсіну, сезіну.

бүкіл жан дүниенмен қабылдау қажет. Бұл үшін біз жоғарыда айтып өткен сопылық ілімнің шарттары мен әдіс-тәсілдері көмекке келеді. Оның басты қағидасы – жүректі тазарту, көкірек көзін ашу. Сонда ғана адамның болмыстық тәндік һәм руханилық сыр сипатына, бүкіл ғаламның құпия жұмбақтарына қанығып, әлемдік, абсолюттік ақиқатпен, жаратушы һакпен тұтастануға мүмкіндік ашылады. Міне, осында айтылғандар Шәкәрім шығармашылығында, оның жеке өмір салтында қолданылып, ұтымды орын алған. Аталған дүниетанымдық жүйе бойынша, өтпелі өмірден мәңгілікке (фәниден бақиға) көшу, басқаша айтқанда, бұл өмірден өту дегеніміз адам жанының Нұрға қосылуы. «Жан», – дейді Шәкәрім, – менің айтқанымдай баста бар болса, тұрған денесі орын болуға жарамаған соң, денеден шыққанда біржола жоғалып кетпейді. Құр ғана өзгеретін болса, бұрыннан бар жанның жоғалуына түк дәлел жоқ. Олай болса бір түрге түсіп барлықтың ішінде бар болып жүреді». [29, 39 б.]. Шәкәрім өз шығармашылығының түйіні секілді «Үш анық» фәлсафалық трактатын ұзақ дайындықтан соң жазған. Бұл еңбекте айтылған ойлардың сыры мен астарлы қатпарлары мол. «Батыстағы материализм және идеализм тәрізді екі анықпен Шәкәрім шектелмейді, – дейді мәдениеттанушы Т. Ғабитов, – ол өз жолы – үшінші анықты ұсынады:

Еңбекпенен, өрнекпенен  
Өнер ойға тоқылса,  
Жайнар көңіл, қайнар өмір  
Ар ілімі оқылса.

Яғни, басты мәселе – ар ілімі, моральдың төңірегінде» [20, 297 б.]. Мұнда Шәкәрімнің кәдімгі этиканы «ар ілімі» деп атауында да үлкен мән бар. Себебі оның негізгі категориясы, мәдениеттіліктің тірегі – ұждан. Бұл категорияның байыбына бару үшін Шәкәрімнің өзіне жүгінелік: «Бір адам жанының өлген соң да жоғалмай, мұнан таза, жоғары болатынын ақылмен қабылдап нанса, және бір адам жан өлген соң біратола жоғалады деп таныса осы екеуі өлерде есі дұрыс болып, өлерін біліп өлсе, екеуі не жайынан өледі? Әрине, жанның өлген соң тазартып, жоғарылайтынына нанған кісі қуанышта болып, жоғалуына нанған кісі өкініште болып біржола жоғалмады-ау деп өлсе керек. Және ұждан, совесть жанның тілегі екеніне нанған кісі қиянат қылғанына қатты кейіп, жақсылық қылғанына жете қуанса керек. Олай болса нанбай, бай ұждан, совесть құры ғана көрініс үшін адамдыққа лайық деген кісіге жақсылық қиянаттың көп айырмасы жоқ болса керек.

Ізін білдірмеудің айласын тапса болғаны, себебі өлген соңғы жан өміріне нана алмай ұждан, совесть, жан екі өмірге бірдей керек таяныш екеніне нана алмаған кісінің жүрегін ешбір ғылым, өнер, ешбір жол, заң тазарта алмайды. Егер бір адам жанның өлген соңғы өмірі мен ұждан соның азығы екеніне әбден нанса, оның жүрегін еш нәрсе қарайта алмайды. Адам атаулыны бір бауырдай қылып, екі өмірде де жақсылықпен өмір сүргізетін жалғыз жол осы мұсылман жолы сияқты. Кейбір діншілдерді қорлыққа түсіріп жүрген шатақ дін, жалқаулық, әйтпесе



жаратушыда білім бар, өлген сон да бір түрлі жан тіршілігі бар. Жан екі өмірде де азығы – ұждан, совесть деумен еш нәрседен кемдік көрмейді. Тіпті бұл жоғарылаудың ең зор жарамы үш анық дегенім осы [29, 43 б.]. Шәкәрімнің бұл ұсынып отырған ұжданы ежелгі гректің «калокагатия», И. Канттың «кесімді империатив» ұғымдарымен астас.

Сонымен қорыта келсек, қазақ халқының дәстүрлі мәдениеті мен философиясында адам болмысының тәндік және рухани қасиеттерінің бірлігіне, үйлесімділігіне басты мәселе ретінде қараған.

#### Әдебиет:

1. Таракты А. Ауызша тарихнама // Кітапта: Қазақ. Жоғары оқу орындары студенттеріне арналған оқу құралы. – Алматы: Білім, 1994. – 176 б.
2. Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений в пяти томах. Алма-Ата, 1961-72. I том. – 390 с.
3. Ақатаев С. Күн мен көлеңке. Ғылыми-танымдық ансар. – Алматы. Жалын, 1990. – 240 б.
4. Байболов Қ. Төле би шежіресі // Қазақ әдебиеті, 27 август, 1982 ж.
5. Жолдасбеков М. Асыл арналар: Әдеби мақалалар. – Алматы: Жазушы, 1990. – 352 б.
6. Қазақ халқының ауыз әдебиеті. – Алматы, 1959. – 288 б.
7. Ғарифолла Есім. Жан // Қазақ әдебиеті, 8 қыркүйек, 2000 ж.
8. Диваев Ә. Тарту. – Алматы: Ана тілі, 1992. – 256 б.
9. Загов К. Зороастризм және мәдениеттер сұхбаты // Философия ғылымдарының канд. ғыл. дәрежесін алу үшін дайынд. дисс. – Алматы, 1998. – 133 б.
10. Ғабитов Т. Қазақ мәдениетінің типологиясы. – Алматы, 1996. – 203 б.
11. Қодар Ә. Қанағат қағанаты: Өлеңдер және ой-толғаулар жинағы. – Алматы: Шабыт, 1994. – 112 б.
12. Әуезов М. Әдебиет тарихы. – Алматы, Ана тілі, 1991. – 240 б.
13. Ақылдың кені / Құраст. Қ. Жарқынбаев. – Алматы: Қазақстан, 1991. – 256 б.
14. Ислам в Восточной, Центральной и Южной Африке. – Москва, 1991. – 232 с.
15. Нысанбаев Ә. Қазақстан. Демократия. Рухани жанару. - Казахстан. Демократия. Духовное обновление. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 1999. – 416 б.
16. Джэмс Вильям. Многообразие религиозного опыта. – СПб., 1992. – 431 с.
17. Кекілбаев Ә. Жалпыны жақсылыққа бастай билген // Егемен Қазақстан, 30 тамыз 2000 ж.
18. История и культура в древней Индии: Тексты. /Сост.А.А. Вигасин. – М.: Изд-во МГУ, 1990. – 352 с.
19. Орынбеков М. Ежелгі қазақтардың дүниетанымы. – Алматы: Ғылым, 1996. – 164 б.
20. Ғабитов Т.Х. және т.б. Мәдениеттану: жоғары оқу орындары мен колледж студенттеріне арналған оқулық. – Алматы: Раритет, 2000. – 352 б.
21. Қожахметова М. Адам – құпия. – Алматы: Ана тілі, 1997. – 243 б.
22. Әлменұлы Б. Шешендік сөздер / құраст. Ж. Дәдебаев. – Алматы: Ғылым, 1993. – 144 б.
23. Бес ғасыр жырлайды: 2-томдық. / құраст. М.Мағауин, М.Байділдаев. – Алматы: Жазушы, 1989. – I т. – 384 б.
24. Абай. Өлеңдер мен поэмалар. I т. – А.: Жазушы, 1986. – 304 б.
25. Абай. Аудармалар мен кара сөздер. II т. – А.: Жазушы, 1986. – 201 б.
26. Мырзахметов М. Мұхтар Әуезов және абайтану проблемалары. – Алматы: Ғылым, 1982. – 296 б.
27. Семенов А.А. Забытый среднеазиатский философ XVI века и его «Трактат о сокрытом». – Ташкент: Фан, 1928. – 239 с.
28. Құдайбердиев Ш. Шығармалары: Өлеңдер, дастандар, кара сөздер. – Алматы: Жазушы, 1988. – 550 б.
29. Шәкәрім Құдайбердіұлы. Үш анық // Әсем: Альманах – Алматы: Жазушы, 1991. – 496 б.

## II ТВОРЧЕСТВО АЛЬ-ФАРАБИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

### 2.1 Аль-Фараби: история и современность

В истории культуры народов Центральной Азии, Казахстана и всего Востока, в истории мировой науки и культуры важное место принадлежит гениальному уроженцу Фараба (г. Отрар, Южный Казахстан) Абу Насру аль-Фараби, который являлся крупным мыслителем, ученым-энциклопедистом и философом.

В этот период материальная и духовная культура народов Центральной Азии и Казахстана достигли высочайшего расцвета – в городах создаются грандиозные архитектурные ансамбли, происходит синтез искусств и архитектуры. Великолепны памятники той эпохи: знаменитый Амударьинский клад и Иссыкский комплекс золотых вещей, эллинистические скульптуры и ритоны из Старой Нисы, прекрасные образы полихромной росписи Балалык-Тепе, Аджина-Тепе, библиотека Отрара, которая по своему богатству могла сравниться с Александрийской, роскошные дворцы Педжикента, Афрасиаба, Шахристана, выполненные в столь совершенном стиле, что они до сих пор воздействуют на наше эстетическое чувство. Все это – убедительные свидетельства художественного гения народов данного региона, их вклада в мировую сокровищницу человечества. Идеи зороастризма и других распространенных в данном регионе религий свидетельствуют о начале развития абстрактного мышления, философии. Создаются первые летописи. Расцветает народное творчество. Больших высот достигает поэзия.

С середины VII в. н.э. Центральная Азия и часть Казахстана были включены в состав огромного Арабского халифата. Культурный подъем этого огромного региона достиг своего апогея в IX-XII вв., когда труды мыслителей и ученых, творивших на его территории, вошли в золотой фонд мировой культуры. Компонентами могучего культурного движения этого времени были философия и наука, с одной стороны оплодотворившие искусство и поэзию Фирдоуси, Баласагуни, Рудаки, Хисроу, Хайяма, с другой стороны впитавшие в себя эстетический элемент. У истоков разработки этих компонентов находился аль-Фараби. Данный им толчок способствовал закладке элементов современного естествознания.

Казахстанский ученый-фарабиевед А. Х. Касымжанов отмечал, что именно «арабские ученые проложили дорогу эксперименту и измерению, став предшественниками современной науки. А.Гумбольдт оценивает представителей науки того региона и того периода, к которому относится аль-Фараби, как настоящих творцов естественных наук»[1, 159].

Именно аль-Фараби в эпоху средневековья своими оригинальными идеями оставил яркий неизгладимый след в области классификации наук, в логике, теории музыки, критике астрологии, теоретической медицине, математике, учении о государстве. Его взгляды были заимствованы последующими философами – такими, как ибн Сина и ибн Рушд – и в дальнейшем оказали значительное влияние на философию Спинозы, а через нее – и на французских философов.

Следовательно, можно утверждать, что философия аль-Фараби сыграла большую роль в развитии социально-философских идей не только на Ближнем и Среднем Востоке, но и в Западной Европе. Как указывает академик М.М. Хайрулаев, «философия аль-Фараби оказала решающее влияние на развитие передовой общественно-философской мысли в Северной Африке и в «арабской» Испании в XI-XIII вв., выдающимися представителями которой были Ибн Баджа, Ибн Туфейль и Ибн Рушд» [2, 325].

Известный философ Ибн Баджа (конец XI в. – 1138 г.) развил ряд идей аль-Фараби. Его главной произведение «Об образе жизни уединившегося», в котором рисуется картина нравственного совершенствования индивида и пути достижения счастья, написано под сильным влиянием аль-Фараби [3, 260-261].

Ибн Туфейль (1110-1185) также испытал заметное воздействие философии и логики аль-Фараби, большое значение которых для развития научной мысли он подчеркивает в своем труде «Роман о Хайе, сыне Якзана» [4, 333].

Имя аль-Фараби приобрело широкую известность в большинстве европейских стран еще в XII-XIII вв., то есть с того времени, когда начали переводить его философские трактаты на древнееврейский и латинский языки. Но серьезное и систематическое изучение творческого наследия аль-Фараби началось с середины XIX в., когда стали печататься не только тексты и переводы его трактатов, но и работы исследовательского характера. Средневековая Европа познакомилась с классической древнегреческой философией в значительной мере благодаря аль-Фараби. Только в течение XII в. дважды была переведена на латынь его «Классификация наук». Начиная с XII в. вплоть до XVII в. на латынь неоднократно переводили труды «Альфарабиуса» - «О смысле разума», «Источники вопросов», комментарии к «Физике» и «Поэтике» Аристотеля, «О путях к счастью», трактаты по логике и ряд других. Некоторые трактаты аль-Фараби дошли до нас только в латинских переводах, рукописей их арабского текста не сохранилось [5, 149].

Мы с уверенностью можем говорить о том, что влияние аль-Фараби на европейскую науку проявилось и через его последователей ибн Сину и особенно ибн Рушда. Аверроизм, в частности, явился базой прогрессивной французской и итальянской философии XIII - XIV вв. Крупнейшие мыслители западноевропейского средневековья Р. Бэкон, Д. Скот неоднократно использовали сочинения аль-Фараби, ибн Сины, ибн Рушда и других в своих теоретических построениях. Очевидна близость некоторых трактатов Спинозы в отношении их направленности и построения, к трудам аль-Фараби [6]. Усман Амин даже отмечает сходные концовки в ряде трактатов аль-Фараби и Спинозы [7,49]. И. Мадкур указывает на непосредственную идейную близость этих двух мыслителей в вопросах о разуме и пророчестве [8, 207-208]. Большое сходство обнаруживается во взглядах Спинозы и аль-Фараби по социально-политическим вопросам, например, о характере и путях достижения всеобщего счастья, целях, функциях и формах государственного правления и т.д. Спиноза, как и аль-Фараби в своем учении об обществе исходит из «естественной» природы человека, считая, что назначением государства является обеспечение каждого человека

возможностью руководствоваться разумом и обрести свободу и счастье [9, 420]. Важно упомянуть также и о необычайном сходстве между понятием социума у аль-Фараби, рассматривавшим его как единство индивидуальных человеческих желаний, и идеей «социального договора» у Ж.-Ж. Руссо. Также аль-Фараби, говоря о «знании, что основано на интуиции», на многие века опередил Николауса и Шеллинга, Бергсона и Штейнера. Глубочайшая идея о человеке как микрокосмосе и мире как макрочеловеке также заняла место в трудах аль-Фараби веками ранее, чем у Николауса, Лейбница или Спенсера. Нечто подобное непротиворечивой этической системе аль-Фараби, построенной исключительно на разуме, в Европе было разработано только в начале 19 века в философии И.Канта. Примечательно отметить, что такие исследователи, как Ф.Детриций признавали, что на Востоке Аристотель стал Аристотелем благодаря аль-Фараби. По признанию многих средневековых европейских ученых, с именем Аль-Фараби связано становление и развитие восточного перипатетизма, оказавшего огромное влияние на средневековую европейскую мысль. Восточные перипатетики, такие, как Аль-Кинди, Аль-Фараби, Ибн Сина, Ибн Рушд, изучая и комментируя труды Аристотеля, донесли фактически все аристотелевское наследие западноевропейскому миру, знакомому лишь с небольшой частью его работ.

Поэтому можно сделать вывод, что именно средневековая арабоязычная философия выступила первой и подлинной наследницей достижений древнегреческой философии, творчески развив и обогатив ее новыми достижениями. В этом смысле Аль-Фараби стал связующим «мостом» между культурами Востока и Европы.

Ученый-фарабиевед А. Х. Касымжанов отмечает, что «Наследие аль-Фараби, вобравшее в себя разнообразные культурные традиции, свидетельствует о несостоятельности европоцентризма и азиоцентризма, ибо в развитии между различными культурами имеет место не просто аналогия, а заимствование, влияние, преемственность, борьба и т.д. Контакты были не только многосторонним, но и, что важнее, взаимно стимулирующими, взаимно обогащающими» [10,12 с.].

В свою очередь, можно отметить большой вклад в изучение наследия аль-Фараби европейскими учеными второй половины XIX – начала XX в. Это немецкий ученый М. Штейншнейдер, который в течение второй половины XIX в. опубликовал ряд работ по арабоязычной духовной культуре средневекового Востока, это Фридрих Детриций, который в 1890 г., на основе Лондонских, Лейденских и берлинских рукописей издал арабские тексты восьми философских трактатов аль-Фараби, это голландский ученый Де Бур, автор «Истории философии ислама», опубликованной на немецком и английском языках. Из числа французских авторов, занимавшихся проблемой средневековой арабоязычной философии, в том числе и фарабиеведения, можно назвать И. Форгета, С. Дугата, Л. Лутхера, С. Мунка, Э. Ренана, И. Финнегена и др. Особенно можно отметить работу Э. Ренана «Аверроэс и авероизм» (Париж, 1952). Известный французский востоковед Р. Эрланжер опубликовал в Париже в 1930-1935 гг. двухтомный французский перевод фундаментального труда аль-Фараби по музыке «Китаб аль-

музыка аль-кабир» («Большая книга о музыке»), что явилось большим вкладом в изучение наследия аль-Фараби. Как нам известно, начало XX века изучение творческого наследия аль-Фараби продолжилось в контексте вновь возникшего интереса к восточной культуре. Появились работы таких знаменитых востоковедов, как А. Мец, Л. Массиньон, Р. Блашэр, А. Массэ, Ф. Габриели, Э. фон Гронебаум, Ф. Коплстон и многих других. Необходимо отметить также огромный вклад российских востоковедов и философов, таких, как И. Крачковский, Е. Бертельс и В. Бартольд.

Значительное количество литературы об аль-Фараби издано в Англии, Испании, США и других странах.

Интерес к творческому наследию великого мыслителя Востока огромен во всем мире, в том числе и Казахстане. Показателен тот факт, что в 1975 г. в связи с его 1100-летним юбилеем состоялись три международных научных конференции: в Москве – «аль-Фараби и мировая цивилизация», в Алматы – «Аль-Фараби: развитие науки и культуры стран Востока», в Багдаде – «Аль-Фараби и человеческая цивилизация». На этих международных конференциях ярко выявилась глубокая тенденция в расширении научного и культурного сотрудничества различных народов мира в деле усвоения всего прогрессивного и демократического, созданного в духовной жизни прошлого. Это, несомненно, способствует более полному возрождению наследия «Второго учителя» Востока – аль-Фараби. Ныне в нашей Республике Казахстан идет большая работа по изданию переводов и изучению философских трактатов и комментариев аль-Фараби. Доказательством тому служит создание в 1975 г. центра изучения наследия аль-Фараби при Институте философии и права под руководством профессора А.Х. Касымжанова, где принимали участие такие ведущие ученые Казахстана, как А. Машани, М. Бурабаев, Е. Харенко, К. Таджикова, Б. Ошерович, Б. Тайжанова и А. Кубесов и ученые из России – Б. Гафуров, А. Сагадеев, Яшеревич и др. В результате исследовательской работы к изданию были подготовлены серии трактатов аль-Фараби: «Философские трактаты», «Социально-этические трактаты», «Логические трактаты», «Математические трактаты», «Комментарий к «Альмагесту» Птолемея», «О разуме и науке», «Историко-философские трактаты», «Естественнонаучные трактаты», «Трактаты о музыке и поэзии».

В программе «Культурное наследие» издано два тома наследия аль-Фараби в серии «Философское наследие казахского народа с древнейших времен до наших дней» и один том, включающий трактаты аль-Фараби, в серии «Мировое философское наследие».

В 1991 г. имя аль-Фараби было присвоено ведущему университету Казахстана – Казахскому Национальному Университету. В 1993 г. в этом же университете открылся научно-исследовательский центр по изучению наследия аль-Фараби, продолжающий свою работу и поныне.

Подводя итог нашему докладу, нам хочется высказать следующую мысль: творчество великих людей при внимательном рассмотрении олицетворяет собой всю ту эпоху, в которой они жили. Однако Абу Наср аль-Фараби не просто

выступает «лицом» своего времени, но выражает бесконечное стремление человечества к совершенству. Проблемы, поднятые им, остаются в полной мере актуальными и для современности, а их разрешение будет способствовать все большему приближению человека к идеалам межцивилизационного диалога между Востоком и Западом.

#### Литература:

1. Касымжанов А. Х. Аль-Фараби. – М.:Мысль, 1982
2. Хайрулаев М.М.Мировоззрение аль-Фараби и его значение в истории философии. – Ташкент, 1967
3. Григорян С.Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока, М.: Наука, 1966
4. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока М.1966
5. R. Walter, Arabic Transmission of Greek Thought to Medieval Europe. «Bulletin of John Raylands Library». Manchester, 1945, vol. 29, N 1; N. Re s c her. Studies in Arabic Philosophy. Pittsburgh, 1968.
6. Гафуров Б. Г. Абу Наср аль-Фараби и его время – доклад к 1100-летию со дня рождения выдающегося мыслителя Востока, М., 1975 г
7. Осман Амин, Moslem Philosophy. – Cairo, 1958
8. Madkur I. La place d'al-Farabi dans l'ecole philosophique musulmane, Paris.
9. История философии, т. 1, М.: изд-во АН СССР, 1957.
10. Касымжанов А. Х. Аль-Фараби. – М.:Мысль, 1982

## 2.2 Аль-Фараби и духовные ценности казахской культуры

Проблема духовного возрождения человека, его нравственно-этических ценностей нашли широкое отражение в творчестве казахских мыслителей различных времен. Особое место среди них занимает Абу Наср Аль-Фараби. Аль-Фараби – великий мыслитель Востока, духовное наследие которого изучается как казахстанскими учеными, и зарубежными учеными других стран. Величие аль-Фараби заключается в том, что он сумел вплести в культурный мотив своей земли тональности иранской, индийской и античной культур. Многие исследователи его культурного наследия отмечают качественные свойства его таланта, присущие как философу, математику, астроному и музыковеду, которые способствовали созданию системы энциклопедической философии и трактаты, отличающиеся высокой эрудицией и свидетельствующие о глубоком исследовательском поиске.

В истории казахской философии и культуры, как отмечают многие современные исследователи, предпочтение отдавалось, прежде всего, нравственным ценностям. «Казахи издревле высоко ценили и чтити такие качества человека, как справедливость, скромность, правдивость, приветливость, почтительность, искренность, умение сдерживать свои желания, отвращение к клеветникам», – пишет Ж.Ж. Молдабеков [1, 53]. Система ценностей, сложившаяся в культуре, стала важнейшим условием национального и культурного своеобразия народа. Как отмечают Каракузова Ж.К. и Хасанов М.Ш., казахи имели высокую материальную и духовную культуру: «У нас были и есть свои богатства не только материальные, но прежде всего духовные:

высокохудожественная устная и письменная литература, богатейший фольклор, эпос, яркое музыкальное, поэтическое и философское наследие» [2, 5].

Особенностью казахской философской мысли является ее религиозно-этическая направленность исследования духовной сферы человека. Духовное возрождение человека казахские мыслители рассматривают через становление нравственного чувства приоритетным в сознании, мировоззренческих установках и поведении человека. Основным объектом изучения в истории казахской культуры и философии является человек с миром внутренних переживаний, поиском смысла индивидуальной жизни и определением своего отношения к другим и миру и своего места в нем.

Уникальность казахской философии также в том, что в отличие от западной философии духовно-нравственная сфера человека превращается в самостоятельный объект исследования, философия освобождается от приоритетности абстрактно-логического мышления. В доминировании в сознании и поведении человека духовности и нравственных ценностей в казахской философии видится выход человека из духовного кризиса, его нравственное обновление и жизненный успех. С этих позиций Шакаримом Кудайбердиевым выводится понятие «совестливый разум», где разум находится под влияние нравственного чувства совести, а Абай Кунанбаев в единстве разума, воли и сердца отдает предпочтение именно сердцу, а следовательно, таким нравственным чувствам, как человеколюбие, доброта, душевность. В отличие от западной философии, отдающей предпочтение абстрактно-логическому разуму, в казахской философии понятия, относящиеся к нравственной сфере человека, становятся неотъемлемым ее понятийным аппаратом, как, например, понятия добродетели, совести, совестливого разума, сердца.

Философия аль-Фараби отличается ярко выраженной гуманистической направленностью. Его гуманизм основан на бескомпромиссном признании абсолютной ценности человека как личности. Центр мироздания, по мнению аль-Фараби, – это человек. Человек должен стремиться к совершенству, а для того, чтобы достичь совершенства, он должен много учиться, иметь прекрасный характер, так как счастливым человека делают духовное богатство и хорошие качества характера: «Тому, кто стремится к истокам науки мудрости, – писал он, – необходимо быть доброго нрава, воспитанным наилучшим образом... Быть благоразумным, целеустремленным, совестливым, правдивым, отталкивающим порок, разврат, измену, ложь, уловки» [3, 185]. Учение о совершенном человеке, аль-Фараби рассматривает с характерной для него гуманистической позиции и первостепенным качеством такого человека называет интеллект. Он утверждал, что посредством интеллекта возможно развить в каждом человеке духовно-нравственные качества, и следовательно его культурологическое мировоззрение. Особенно его волнуют вопросы совершенного человека, торжества счастья и его обретения.

«Имеются, – говорил ученый, – множество вещей, о которых человек полагает, что они-то и являются основой и целью жизни. Чаще всего это приятное, полезное, деньги, слава... Но осознать, что такое счастье, сделать его целью и

неуклонно идти к нему, невозможно без совершенствования разумной части души» [там же, 187]. Чрезвычайно много занимавшийся общественно-политической и нравственной проблематикой, аль-Фараби в «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» выстраивает свою концепцию идеального государства и идеального правления. Критикуя недостатки, пороки общества, великий мыслитель Востока предлагал его усовершенствовать. Он разрабатывает такие глубокие идеи, как гармония и совершенство человека, просвещение, нравственное очищение и достижение счастья, гуманизм и торжество знания. Категории добра в его трудах по этике отведено центральное место. Особенностью философской мысли ученого является ее религиозно-этическая направленность исследования духовной сферы человека. Духовное возрождение человека аль-Фараби рассматривают через становление нравственного чувства приоритетным в сознании, мировоззренческих установках и поведении человека. В своей философской системе, построенной на основах перипатетизма, аль-Фараби пытается «согласовать» креационистское мировоззрение с мировоззрением, основанном на извечности Вселенной. Для этого в основу «истинной», «добродетельной» религии аль-Фараби были положены переработанные идеи неоплатонизма. Много внимания ученый уделял раскрытию и обоснованию основной эстетической категории – категории прекрасного: «Музыка доставляет удовольствие, музыка выражает страсти, музыка будит наше воображение. Она восстанавливает наши силы, усиливает выразительность слов. Ее влияние подобно... поэзии» [там же, 207]. Прекрасное он видел в физической, духовной и нравственной красоте человека. Базой развития разума аль-Фараби считает познание.

Абу Наср аль-Фараби истинным воззрением считает философию, а религия есть воззрение производное, зависимое от философии, приспособленное для социально-нравственного регулирования общества.

Философская истина универсальна, способы же ее символического представления для масс конкретны и специфичны. Вот почему различные народы имеют различные религии, хотя верят в одно и то же счастье. Постигающие счастье в понятиях – мудрецы, постигающие посредством воображения – верующие. «Начала существующих вещей и их ступени, счастье, руководство добродетельными городами – все это человек может либо мыслить в понятиях и умопостигать, либо воображать» [там же, с.133].

Религиозное постижение мира относительно и символично. Оно изменяется от народа к народу, зависит от традиций. Насколько разум выше веры, настолько философия выше религии, так как она опирается на доказательство и логические аргументы.

По мнению аль-Фараби, и философия, и религия занимаются предельными основаниями бытия и конечной целью человеческого существования, что создает видимость их родства. В действительности между ними имеется принципиальная разница. И религия, и философия являются знанием, но постигаются и преподносятся они по-разному. Если философия дает все это в виде



умопостигаемых сущностей и понятий, то вероучение дает его в виде представления в воображении.

В своей философской системе, построенной на основах перипатетизма, аль-Фараби пытается «согласовать» креационистское мировоззрение с мировоззрением, основанном на извечности Вселенной. Для этого в основу «истинной», «добродетельной» религии аль-Фараби были положены переработанные идеи неоплатонизма.

Сердце определяется как главное чувство человека, помогающее разуму в нахождении истины и справедливости. В работе «О том, что должно предшествовать изучению философии» аль-Фараби рассматривает духовное возрождение человека через процесс его внутренней работы по исправлению своего нрава. Назначение этики и философии определяется мыслителем в оказании помощи человеку в его нравственном улучшении. Аль-Фараби верил в особое предназначение человека на земле. По его убеждению, эти ценности становятся нравственным стержнем человека, где он достигает высшего совершенства – счастья. Истинно добродетельный человек следует справедливости, потому что она сама по себе есть благо. Добро и зло - не от Бога, их выбирает сам человек.

Человек может понять и достичь счастья лишь в добродетельном государстве. Мыслитель предлагает свою модель общества - «добродетельный город», который возможен при достижении людьми всестороннего совершенства. Аль-Фараби верил в то, что человек посредством самовоспитания, самообучения может совершенствовать себя и достичь идеала. Рассмотрение нравственных ценностей весьма продуктивно через такие фундаментальные категории, как интеллект и мудрость, справедливость и человечность, выступающие как основа гуманистического учения аль-Фараби.

Аль-Фараби ставит справедливость высшей целью личности, ибо высшее начало нравоучения заключается в познании и уподоблении богу, творцу всех вещей, который создал мир людей, сообщил душам высшую идею о добре и справедливости. Объединение людей, построенное на началах взаимопонимания и дружелюбия, включает в мировую гармонию. Его добродетельный человек, достигший совершенства – это не только человек с пронизательным умом и обостренным чувством долга, это еще и человек, имеющий сердце, тепло которого согревает жителей добродетельного города. Подчеркивая, что человечность есть начало, связывающее людей, аль-Фараби неустанно призывал к ней. Связывая уровень интеллектуального человека с личными качествами отдельного индивида, как с врожденными, так и с приобретенными, аль-Фараби провозглашал неповторимость и самостоятельную ценность каждого человека. Разум, счастье, добродетель, справедливость, человечность выступают в учении аль-Фараби гуманистическими принципами, присущими человеческому бытию. Говоря о деятельности аль-Фараби А.Н. Нысанбаев отмечает: «Вопросы образования и просвещения, поиска истины, соотношения философии и религии в духовной жизни общества он связывал с вопросами преобразования общества. Главную роль в этом преобразовании играло преобразование самого человека. В своих

многочисленных трактатах мыслитель раскрывает сущность и смысл нравственного совершенствования человека. Достижение совершенства человеком – эта фундаментальная цель его этических взглядов, а совершенный человек – обладатель высоконравственных качеств – является главным субъектом политико-правовых преобразований общества» [4, 180].

Аль-Фараби исходит из теологического представления о боге как о творце мира, первом сущем. Первый Сущий есть «первопричина существования всех существ в целом». Первый Сущий – Аллах, он не материален, не субъектен, он один свободен от недостатков. Первый Сущий не нуждается в причине для существования, он не имеет формы, его бытие не имеет ни цели, ни стремления, ибо это было бы причиной его существования.

В то же время Аллах является носителем высшей мудрости, которая состоит в том, чтобы познавать наилучшим образом лучшие вещи. Поэтому бог, «мысля своей сущностью, становится знающим, а знающий и знание – единая сущность и единая субстанция» [5, с.193]. Бог, согласно аль-Фараби, является совершенным и постоянным знанием, истиной. Разум человека не способен до конца постигнуть высшее знание, так как «несовершенство знания, которое создается в нас о Первичном бытии, происходит из-за того, что Он совершенен, а не только из-за того, что слабость нашего интеллекта делает трудным Его восприятие» [там же, с.193].

Аль-Фараби хочет видеть в религии добродетельное содержание, религия в сочетании со счастьем есть добродетельная религия. Главным осуществлением добродетельной религии может быть только добродетельный правитель, получающий откровения от Аллаха. Хороший философ обязан знать теорию науки и уметь применять ее в других сферах духовности. Платон и Аристотель считали, что настоящему философу можно доверить обязанности правителя, но, по мнению Платона, управление государством является препятствием в достижении высоких целей. Аль-Фараби, наоборот, не отстраняется от повседневных дел, а старается помочь людям в достижении истины. Аль-Фараби сравнивает религию с философией. Философия требует доказательств, а религия веры. Законодатель, благодаря своим способностям, сумеет применить законы, защищающие интересы человека. Имам – это человек, достигший высот в области теории философии и богословия – это дает ему возможность быть советником, руководителем и направлять людей к достижению счастья.

Решая проблему взаимоотношения добродетельной религии и философии, аль-Фараби подчеркивает их содержательное единство. Разница лишь во времени их возникновения. «Философия предшествует религии наподобие того, как предшествует во времени изготовление орудий использованию орудий орудиями» [6, с.185]. Аль-Фараби развивает это положение далее, указывая, что философии предшествует диалектика и софистика, а каламу и мусульманскому праву предшествует религия.

Человек способен постигать законы мироздания, основываясь только на личном опыте и интуиции. Личный опыт, согласно аль-Фараби, значим также для нравственного становления личности. Как для развития искусного письма

необходима привычка, так и для становления добродетельного поведения необходимо повторение добродетельных действий для их закрепления в качестве нравственной привычки.

Абу Наср аль-Фараби духовное возрождение человека рассматривает через становление его добродетельности. Под понятием добродетели мыслитель интегрирует высшие ценности человека. Аль-Фараби рассматривает добродетель как средство нравственного улучшения человека, а под добродетелью характеризует все, что способствует достижению счастья и добра. «И человек этот благодаря тому, что переливается от него в его воспринимающий разум, становится мудрецом, философом, обладателем совершенного разума, а благодаря тому, что протекает от него в его способность воображения, – пророком, прорицателем будущего и истолкователем текущих частных событий – все это благодаря тому существованию, в котором он познает божественное. Подобный человек обладает высшей степенью человеческого совершенства и находится на вершине счастья. Этот человек является тем, кому известно любое действие, с помощью которого можно достичь счастья...» [7, с. 220].

Встречающееся в его сочинениях определение человека как «хайуани акли» (разумное существо) созвучно с Homo sapiens последующего европейского Просвещения. Немаловажное значение имеет и то, что в трудах аль-Фараби наряду с существом разумным встречается определение человека как «хайуани мадани» (существо культурное). Формирование культурного человека должно осуществляться в семье, поэтому им уделено внимание на возможности семьи, которая является составляющей городского общества, вносящая определенный вклад в развитие и становление городской культуры. Но город, имеющий особое свое предназначение. По утверждению А.А. Игнатенко идентификация понятий «Мир – Город», является не только метафорой, а скорей указывает на основании глубоких мыслей и рассуждений философов арабо–мусульманского мира [8, с. 56]. Городу аль-Фараби отдает предпочтение только потому, что именно с ним он связывает будущее по достижению блага и совершенства, и отводит ему место как показателю уровня развития человеческого общества.

Город–государство понимается великим мыслителем как общественный идеал, заключающий в себе характеристику сообщества людей с нравственным определением. «Город, в котором объединение людей имеет своей целью взаимопомощь в делах, коими обретается истинное счастье, является добродетельным городом, и общества, где люди помогают друг другу в достижении счастья, есть добродетельные общества. Народ, все города которого помогают друг другу в целях достижения счастья, есть добродетельный народ. Таким же образом вся земля станет добродетельной, если народы будут помогать друг другу для достижения счастья» [9, с. 105–106].

Он определяет 4 вида городской культуры: город милосердия – добродетельный город (эл–мэдина, эл–фэдила), город невежества (жахилия, эл–фасика), город заблудших, непостоянства (ад–далла), город безнравственности (эл–мубаддила). В милосердном городе живут люди высокой нравственности, приходящие друг–другу на помощь, таким образом они достигают счастья [там

же, с. 41–42]. Совершенный город это и есть добродетельный город, в котором все жители гуманные, стремящиеся к счастью. Сопоставляя города, показывает не только разницу между милосердным и безнравственным обществом, но и обращает внимание на то, что может служить основанием культуры. В каждом из недобродетельных городов-государств аль-Фараби выделяет главный, определяющий порок, в соответствии с которым и определяется сущность того или иного государства. Город невежественный, отличающийся пятью признаками, по утверждению мыслителя, не имеет представления о счастье и ему свойственны такие качества как обеспечение физиологических потребностей организма в еде, жилье, полового удовлетворения; взаимовыручка с целью обогащения; желание жить в комфорте, получая чувственное наслаждение, любовь к праздной и легкой жизни; стремление во что бы ни стало к известности и почету, восхваление своих возможностей и достатка; город жадущий власти и победы. Проблема невежественного и других городов с отрицательной характеристикой, заключается в неумелом и бездуховном руководстве и организации управления несовершенными людьми. Все действия руководителей и управляющих в решении задач связаны с использованием хитростей, двуличия и лжи, что в корне противоречат человеческим качествам. Раскрывая порочные действия, связанные с управлением государства и подвергая критике, институт власти, аль-Фараби выявляет недостатки социально-нравственного порядка.

В создании идеального города есть препятствующие группы людей, они подобно сорняку, мешающие росту и процветанию «Добродетельного города». В нем также встречаются люди отдаленные от цивилизации, подобие диких животных, «питающиеся сырым мясом», к которым применительно жесткие духовные и воспитательные меры [10, с. 137–138]. «Добродетельный город», отличающийся по всем своим характеристикам, от невежественного, структура, и принципы функционирования которой сопоставляются с работой человеческого организма, обеспечивает ровную работу всех органов, согласно аль-Фараби, по такому же принципу должна обеспечиваться жизнедеятельность людей в добродетельном городе. Особое место отводится главным органам, которые ответственны за обеспечение жизни и обладают чувством необходимого подчинения во благо других.

Как утверждает мыслитель, главным органом, обеспечивающий жизнь организма является сердце, и другие не менее важные органы, функционирование которых подчинено ему, так и в добродетельном городе есть главный организатор и координатор всех структур и механизмов взаимоотношения, и его заместители: «Жүрек табиғи жылудың қайнар көзі. Осы жылу басқа барлық мүшелерге жүректен тарайды және үздіксіз қолдау тауып, қамтамасыз етіледі» [11, с. 105]. Сердце определяется как главное чувство человека, помогающее разуму в нахождении истины и справедливости. В работе «О том, что должно предшествовать изучению философии» аль-Фараби рассматривает духовное возрождение человека через процесс его внутренней работы по исправлению своего нрава. Назначение этики и философии определяется мыслителем в оказании помощи человеку в его нравственном улучшении. Аль-Фараби верил в

особое предназначение человека на земле. По его убеждению, эти ценности становятся нравственным стержнем человека, где он достигает высшего совершенства — счастья. Истинно добродетельный человек следует справедливости, потому что она сама по себе есть благо. Добро и зло — не от Бога, их выбирает сам человек.

Дифференциация городских жителей по различным признакам рассматривается мыслителем как природное явление, все части и ряд деталей которого связаны между собой любовью, справедливостью и сохраняются, группируются через производную ее деятельность, говорит аль-Фараби: «каланың бөліктері мен бұл бөлшектерінің қатарлары, өзара сүйіспеншілік арқылы бірігіп, байланыста болады: олар әділеттілік пен одан туатын әрекеттер арқылы топтасып, сақталады» [там же, с. 222]. Эти социально-культурные типы соответствуют культурным реалиям и направлениям своего времени. Аль-Фараби пытается найти связующую нить культурных ценностей в гармонии красоты и счастья, нравственности и милосердия. Жители добродетельного города высоко ценят справедливость, равноправие, счастье и умственные способности человека, поэтому особое значение придается воспитанию культурной личности. Главной целью воспитания является — стремление к знаниям. Только образованный человек способен оценить и проявить нравственные устремления, определить интеллектуальные способности других. Он утверждает, что только умелое сочетание науки и воспитания может проложить путь к высокой культурности и цивилизованности человека. Проблему воспитания и формирования культурности он рассматривает на основе мусульманской системы образования — магрипата, заключающего в себе формирование умного безупречного совершенного человека (аль-камили аль-инсани).

Для достижения счастья, по утверждению мыслителя, необходимо жить в согласии и дружбе с окружающими людьми, придерживаться единого принципа «прийти к соглашению», поддерживать взаимопонимание и оказывать помощь [там же, с. 39]. Человек может понять и достичь счастья лишь в добродетельном государстве. Мыслитель предлагает свою модель общества — «добродетельный город», который возможен при достижении людьми восторженного совершенства. Аль-Фараби верил в то, что человек посредством самовоспитания, самообразования может совершенствовать себя и достичь идеала. Рассмотрение нравственных ценностей весьма продуктивно через такие фундаментальные категории, как интеллект и мудрость, справедливость и человечность, выступающие как основа гуманистического учения аль-Фараби.

Аль-Фараби ставит справедливость высшей целью личности, ибо высшее начало нравоведения заключается в познании и уподоблении богу, творцу всех вещей, который создал мир людей, сообщил душам высшую идею о добре и справедливости. Объединение людей, построенное на началах взаимопонимания и дружелюбия, включается в мировую гармонию. Его добродетельный человек, достигший совершенства — это не только человек с пронизательным умом и обостренным чувством долга, это еще и человек, имеющий сердце, тепло которого согревает жителей добродетельного города. Подчеркивая, что человечность есть

начало, связывающее людей, аль-Фараби неустанно призывал к этому началу. Связывая уровень интеллектуального человека с личными качествами отдельного индивида, как с врожденными, так и с приобретенными, аль-Фараби провозглашал неповторимость и самостоятельную ценность каждого человека. Разум, счастье, добродетель, справедливость, человечность выступают в учении аль-Фараби гуманистическими принципами, присущими человеческому бытию. Говоря о деятельности аль-Фараби, А.Н. Нысанбаев отмечает: «Вопросы образования и просвещения, поиска истины, соотношения философии и религии в духовной жизни общества он связывал с вопросами преобразования общества. Главную роль в этом преобразовании играло преобразование самого человека. В своих многочисленных трактатах мыслитель раскрывает сущность и смысл нравственного совершенствования человека. Достижение совершенства человеком — эта фундаментальная цель его этических взглядов, а совершенный человек — обладатель высоконравственных качеств — является главным субъектом политико-правовых преобразований общества» [12, с. 180].

Мусульманская философия в любых формах ее проявления рассматривает проблему человека и его ценностей в теологическом аспекте. Одним из известных религиозно-философских учений ислама является суфизм, который большое внимание уделяет ценностным аспектам в соотношении бога и человека. Суфизм представляет весьма сложное течение в философском, социальном, морально-этическом планах. Суфизм как особое религиозно-философское мировоззрение зародился в недрах ислама и имеет множество школ, направлений и течений. Его представители посредством психологического опыта, накопленного в суфийских школах, достигали стадии непосредственного духовного общения, созерцания или соединения с Богом. В основе суфийской онтологии лежат коранические мотивы о сотворении Универсума Аллахом из ничего, посредством творческих усилий бога. Суфизм насквозь пропитан ценностной идеей. Классической книгой по суфийскому богословию является произведение аль-Газали «Воскрешение наук о вере». Опираясь на Коран, суфий рассуждает о признаках (атрибутах) истинного мусульманина. Таковы, по его мнению, раскаяние, воздержание, бедность, терпение, любовь, страх, надежда и др. Все качества соотносятся с Богом. Например, состояния любви — это «видение своими глазами того, что Аллах близок к нему, заботится о нем, оберегает и выступает его поручителем». Глубинная сущность Корана как сакрального текста на каждом историческом этапе развития интерпретируется всей совокупностью имеющихся средств культуры по-разному. Человек погружаясь в многообразие ценностного содержания коранической истины, в той или иной мере приближается к познанию сути Корана.

Для суфиев, часто выражавших свои мысли поэтическим строками, весь мир заполнен Аллахом: хама уст — «все есть Он». В формуле Ибн-Араби — это звучит как «вахдат аль вуджуд» — единство бытия. В центре ее находится трансцендентный бог одновременно имманентный феноменально-ноуменальному миру и в то же время выше этого мира как субъект творения. Поэтому проблема бога, понимание его природы, сущности, обоснование его существования является не

только важной суфийской проблемой, но и высшей темой средневекового мышления и фундаментом ее цивилизации.

Суфизм пересматривает кораническое учение о боге, внося существенные элементы новаций, в частности, ставит и разрешает проблему «познаваемости» Абсолюта, Аллаха путем мистического озарения каждым отдельным человеком. Относительно сущности и атрибутов бога суфийские школы в основном сводились к двум тенденциям: рационалистической, которая создавала из бога очень простую идею и имела о нем чисто абстрактное представление и натуралистической, которая создавала бога из плоти и костей. Каждая из них проповедовала свою теорию, более или менее отличавшуюся от других относительно сущности и атрибутов бога. Между этими двумя полюсами находились многочисленные варианты, которые не выходили за рамки коранических представлений о Едином. Коран наделяет Единого всеми характерными чертами могущества и величия. Аллах - создатель Вселенной, верховный Властитель неба и земли. Ему подчиняется и повинует все в мире, ничто в Универсуме не может совершиться без его воли и его знания о нем. Он является вечным бытием и целостной реальностью. В Коране часто подчеркивается конкретность проявления единственности и величия Аллаха. В Коране и в других мусульманских источниках насчитывается девяносто девять имен Аллаха. Несмотря на многовариантность решения проблемы Единого, все представители суфизма рассматривают бога, Аллаха как высшую ценность.

Суфийское миропонимание и мироощущение имплицитно содержит в себе и философские и религиозные подходы к трактовке проблем «бог - мир-человек». Суфийское знание содержит в себе единство религиозного и философского мировоззрения. Но, несмотря на их предметное единство, между философским познанием Абсолюта и религиозным познанием бога есть известное различие. Так, религиозное познание божества основано на откровении, философское же – на приложении к Абсолюту логических законов, рациональных средств и методов познавательного процесса. Суфизм же содержит в себе и философские и религиозные аспекты богопознания. Эту мысль в сущности выразил Ибн-Араби: «Существуют три формы познания. Первая форма - познание разумом, которое сводится лишь к собиранию сведений и фактов с целью добиться постижения истины. Вторая форма – познание эмоциями и чувствами, при котором человеку кажется, что он проник в нечто высшее, но воспользоваться своими знаниями он не может. Третья форма – истинное познание реальности, при котором человек постигает истину, лежащую за пределами разума и чувств. Схоластики-богословы и ученые сосредоточили свое внимание на первой форме познания. Те, которые живут чувствами и опытом, прибегают ко второй форме. Иные сочетают две первые формы или пользуются ими попеременно. Но истинное знание постигают лишь те, которые способны приблизиться к реальности, лежащей за пределами двух первых познания. Таковы суфии» [13, 151-152].

Отсюда и своеобразие метода суфизма, на основе которого они пытались решать мировоззренческие проблемы. Суфийский метод рассматривал всю действительность, в том числе человека и его ценности, в ее целостности и

единстве. «Познать бога» возможно, по учению суфиев, не только через озарение, но и через интуицию, которая предполагает определенные знания. Как пишет М.С. Орынбеков: «Специфика суфийского поиска истины, подготовки к интуитивному постижению, заключается в исключительном «вглядывании в себя», самоанализе, самонаблюдении. Умственный взор ученого направлен на объекты внешнего мира, философа - на внутренний и внешний мир, а суфия - только внутрь себя. Так образуется своеобразный круг движения» [14, 218]. Этот метод определил и своеобразие философии суфизма, основанной на символике, аллегории, «тайном знании», позволявшем зашифровывать полноту и конкретность жизни. В суфизме мистическое и рациональное, онтология и гносеология неразрывно связаны.

В философских трактатах суфиев красной нитью проходит мысль, что хотя Бог до конца непостижим, однако возможно максимально приблизиться к ней. Путь постижения Абсолюта в суфизме лежит через самопознание, самосовершенствование человека. Познание бога есть познание бога в человеке. Ибн-Араби в своих произведениях дает учение о «совершенном человеке» и во всех определениях «совершенный человек» рассматривается как венец божественного творения, его завершение.

Концепция «совершенного человека» - «аль-инсан аль-камил» в суфизме, прежде всего, связана с теорией познания, но, «совершенный человек» у суфиев - это не добродетельный человек аль-Фараби, полный добродетелей морально-этического характера, проникшийся светом науки и философии, благодаря чему превратившийся в мудрого правителя, заботящегося о счастье и благополучии своих подданных. Это человек совсем другой, человек, открывший только для себя путь познания и это познание является для него не средством к достижению внешних жизненных целей, а смыслом его жизни, высшей ценностью.

Если добродетельный человек у арабо-мусульманских философов овладевает знаниями для того, чтобы стать кем-то, то у суфиев овладение знанием - исключительная внутренняя потребность, лишенная прагматизма.

«Совершенный человек» у суфиев выражал сущность не нравственного идеала, а сущность единства мира и знания о мире. Человек являлся сердцем этого мира, который он постигал. Суфизм уникален тем, что предлагает постичь истину своим личностным путем. Концепция знания является концепцией веры. Вера также имеет индивидуальный характер, достоверность знания и веры определяется личным видением, переживанием, личным опытом.

Таким образом, в философских системах суфиев, таких как Руми, Ибн-Араби, Кожа Ахмет Ясави человек выступает как опосредствующее звено между богом и земным миром и сочетает в себе божественное и тварное начала, которые в конечном итоге обеспечивают единство человека и божественного бытия.

Во многих суфийских концепциях человек выступает как чувственное, страдающее существо. Страдания человека, учат суфии, зависят не от природных, социальных или биологических причин, а от самого человека. Причина страданий заключается, прежде всего, в греховной природе человека, в его страстях. Человек может освободиться от страданий, это должно быть целью любого человека -



освобождение души от зла физического тела, от бренного, земного бытия и приобщения ее к божественной жизни. Путем разума этого достичь нельзя. Единственный путь – это экстаз, состояние, при котором человек перестает сознавать себя чем-то индивидуальным. Таким образом, целью суфия является в конечном итоге постижения единства с богом, Абсолютом. Теоретики суфизма путь постижения Абсолюта, путь мистического самоусовершенствования делят в основном на три этапа: шарият, тарикат и хакикат. Первый этап обязателен для всякого правоверного мусульманина, т.к. предполагает усвоение основных догм ислама. На втором этапе – тарикат (в переводе означает «путь», «дорога») происходит морально-психологическое самосовершенствование человека, которое состоит из семи состояний. Последний этап – хакикат, который обозначает «реальное подлинное бытие», реальное божественное бытие. На этом этапе он ощущает уничтожение своего временного преходящего «Я» и погружается в море Абсолюта, осознавая, что он существует так же вечно, как вечна и божественная сущность. Это осознание бессмертия – высшее из состояний, достижимых для путника. Суфий, испытав подобное состояние, прикоснувшись к тайнам Абсолюта, становится истинно блаженным, свободным, дух которого с этих пор испытывает только гармонию, красоту, величие, свойственных божеству.

Вместилищем божественного в человеке многие суфии считали сердце, являющегося сокровенным центром личности. Через него осуществляется соприкосновение с вечной истиной. «Сердце является главным органом, – пишет аль-Фараби, – который не управляется никаким органом тела. Затем идет мозг. Он также – главный орган, но господство его является не первичным, а вторичным, потому что, управляя всеми другими органами, он сам управляется сердцем. Он однако служит только сердцу и обслуживается другими органами в зависимости от природного намерения сердца» [15, 271]. Сердце как орган познания «божественной тайны» является основным предметом суфийской гносеологии. Именно в сердце скрыты все тайны бога. Суфием в постижении истины двигают любовь, эмоции, которые будоражат воображение. Воображение рождается в любящем сердце. Сердце есть одновременно и вместилище божественного, и своеобразный орган мистического познания. Как пишет М.С. Орынбеков: «Сердце в суфийской символике играет важную роль, оно – зеркало, в котором отражается свет божий, но для того, чтобы узреть там лик господа Бога, надо это зеркало отполировать. Все усилия человека познающего истину, направлены именно на эту полировку, т.е. на моральное совершенствование» [16, 218].

Любовь в суфизме выступает как естественное врожденное отношение человека к божественной красоте. Аль-Газали считал красоту одной из сущностных причин любви. Любая красота, будь она «видимого образа» или «внутреннего образа» вызывает любовь [17, 238].

В суфийской эстетике любовь и красота выступают в неразрывном единстве и связываются с именем Бога. Красота Бога в суфизме определяется посредством Света. По учению суфизма все творение и человек, в том числе произошли от излияния света Богом. Божественный свет проникает в сердце, душу человека.

Внутренний мир человека, его богатство, преданность богу, своим идеалам, «опредмечивается» и своеобразно излучает свет и красоту бога. Объектом философского осмысления в суфизме становятся так же категории возвышенного и трагического, которые связывались не столько с богом, сколько с человеком. Смерть феноменального «Я», считали суфии, открывают дорогу в царство Абсолюта, в море чистого Света. Как пишет Дж. Руми:

«Для праведного смерть есть жизни обновленье,  
Такая смерть – не зло, а с богом единенье» [18, 149]

Итак, суфизм считал человека венцом творения и эскизом всего Универсума, заставил по-иному взглянуть на человека, сотворенного по образу и подобию Бога, в душе которого заложена частичка души божественной, на ценности человека, место и роль в природе и обществе. В целом, суфийское учение провозглашало социальную справедливость, совесть в отношениях между людьми, чистоту сердец, достижение совершенства и самосовершенства, в результате которых человек может овладеть божественной Истиной.

Кожа Ахмет Ясави, также как и аль-Фараби, рассматривает бога как абстрактную безличную сущность, находящуюся за пределами человеческого мышления. В понимании Кожа Ахмета Ясави Бог - это необходимо сущее, которое не нуждается ни в каких онтологических доказательствах своего существования, это чувственно-интеллектуальный символ единства со Вселенной, символ страстно желаемой вечности и сокровенной тайны мира. Кожа Ахмет Ясави считает, что человек, познавая богооткровенные истины, зажигается пламенем истинной веры, которая разрешает проблему человеческого бытия. Человек находится в состоянии разорванности, когда неспособен соединить в себе тайное и явное.

Любовь к богу для Кожа Ахмета Ясави равна духовности. Поэтому соединение с Богом должно предшествовать воспитание в себе таких нравственных качеств, как человеколюбие, мудрость, честность, доброта, которые способствуют становлению человека быть достойным познания Бога. Религиозный мыслитель рассматривает причиной личных и социальных бед людей такие нравственные пороки, как безверие, жадность, алчность и страсть. Освобождение от них способствует как нравственному возрождению человека, так и его приближению к познанию Бога. Нравственному очищению религиозный мыслитель придавал первостепенное значение, чем внешней религиозной обрядности, а страх перед Богом вытеснил безграничной любовью к Нему. Совершенный человек у Яссауи наделен мудростью, честностью, справедливостью, но есть одно существенное отличие - совершенный человек несет ответственность за этот мир, за поступки всех людей. Совершенный человек – это сердце всего человечества, которое болит за это человечество.

В морально-этической и религиозной философии Ясави содержится учение об освобождении от земных и материальных привязанностей как необходимом условии приобщении человека к божественному и трансцендентности, так как

«уничтожение плотского есть ни что иное как рождение духовного» [19, 81]. В мировоззрении Ясави большое место занимают нравственные ценности, которые он объясняет через религию. Такие моральные качества, как добро и зло, справедливость и несправедливость, положительные и отрицательные действия связаны с его верой в Бога. Согласно Ясави, человек, который зовет к самоочищению, самосовершенствованию, добру не может заблуждаться, совершать несправедливость и зло. Особо ценным в идее духовного возрождения человека в учении мыслителя представляется акцент на сердечном отношении между человеком и миром, сердечность Ясави рассматривает как проявление божественного в душе человека. Только поселив в своем сердце любовь, смирение и равнодушие к мирским утехам, можно достичь спасения.

Совершенный человек у Ясави, также как и у других суфиев, наделен мудростью, честностью, справедливостью, но есть одно существенное отличие - совершенный человек несет ответственность за этот мир, за поступки всех людей. Совершенный человек – это сердце всего человечества, которое болит за это человечество. Представление бога у Ясави - абстрактное, безличностное начало, изливающее в природу свою божественную сущность. И философская система Ясави, как и у аль-Фараби, содержит в себе неоплатоновские идеи строения бытия, согласно которым мир материальных вещей, занимающий самое низшее место в системе мироздания, существует только благодаря божественному истечению, названному Ахметом Ясави как «эманация откровения божества». Познание Первой сущности осуществляется путем мистического откровения, путем психического экстаза. Это состояние экстаза считается Ахметом Ясави высшим благом, высшей ступенью совершенства, при достижении которого он становится обладателем атрибутов Аллаха. Практической реализацией этических норм в суфизме служит аскетический образ жизни его последователей. В учении Ахмета Ясави аскетизму отведена значительная роль. Чрезмерный аскетизм Ясави не столько выражал социальный протест, сколько служил одним из способов постижения Единственного и средством единоличного спасения.

Рационализм аль-Фараби и мистицизм Яссауи при всей неодинаковости их философских систем имели некоторые общие черты. Их объединяет идея о приоритетности нравственного чувства и сердечной сферы в сознании и поведении человека. Сердце рассматривается как путь к богооткровению и как путь к познанию мира, себя и других, как средство к нравственному образу жизни. Философские идеи Яссауи и аль-Фараби в единстве представляют собой целостную картину мира и человека, где переплетены мистицизм и богооткровенные истины, теология и стремление к научному объяснению бытия и человека. Мировоззрение Яссауи оказало огромное влияние на казахскую общественную мысль. Исламо-суфийский архетип сознания стал основой мировосприятия казахских мыслителей. Духовно-нравственные образы, переданные в «Хикметах», стали неотъемлемой частью казахской культуры и нашли отражение в произведениях акынов, жырау, народном эпосе и т.д. Как считает Касабек А.К.: «В казахской поэзии проявилась суфийская концепция миропонимания, которая была близка к казахскому национальному «образу мира» и глубинным струк-

турам казахского менталитета. Поэтому суфийские мотивы как наиболее адекватный способ выражения казахского образа мира были присущи многим поэтам и писателям»[там же, 83].

Махмуд Кашгари – первый ученый, написавший научный труд «Диуани лугат ат тюрк». В ней тюрковед описывает язык, литературу, обычаи, географию многих тюркоязычных кочевых племен и различных этнических групп. Для написания этого научного сочинения ученый много путешествовал по тюркским городам и степям. Здесь он занимается изучением не только быта и нравов народа, но и его обычаев, традиций, истории, политической жизни, языка и литературы. Для исследования он берет тюркский язык, на котором говорят кипчаки, печенеги, огузы, башкиры, болгары, все те, кто обитает вдоль рек Или, Иртыш, Едиль, Ямал. Он обращает внимание не только на важность знания, воспитания, нравственности в общественной жизни людей, но и на роль языка как мощного рычага в регуляции отношений между родами. Родной язык, по Кашгари, важное средство общения и сближения тюркских народов, концентрированное выражение социального и духовного опыта нации. Эта мысль ученого весьма актуальна сегодня, в условиях суверенного Казахстана.

«Словарь тюркских наречий», содержит этнографические, историко-культурные, лингво-литературные, философские, этико-психологические материалы. Юсуф Баласагуни - образование получил в Фарабе, Кашгаре, Бухаре, в совершенстве владел арабским и персидским языками, изучал философию и поэзию. Автор широко известного прозаического произведения «Кутадгу билик», написанного на языке тюрков. «Основы всего, - писал Юсуф Баласагуни, - несколько непреходящих ценных сунетей: первая – справедливость, вторая – счастье, третья – разум, четвертая - неприязнительность». В поэме вступают в диалог аллегорические герои, олицетворяющие эти качества: Кунтогды (солнце взойшло) – справедливость, Айтолды (полнолуние) – счастье, Огдюльмиш – разум, Одгурмыш – довольство, благо, неприязнительность. Герои беседуют о тщетности мирских соблазнов, о непостоянстве суетных благ и необходимости ценить добро, справедливость, ум и знание, сдержанность и щедрость. В поэме даются наставления правителям:

С владыкой две вещи навек скреплены:  
Законность и бдительность – корни страны.

В поэме повествуется о том, что достоинство сынов человеческих в знаниях и разумении:

Повествуется о значимости и пользе языка:

Язык – переводчик науки и знания,  
Язык человеку дарует сиянье.  
Язык людям счастье и славу приносит,  
И он же карает и голову косит...

Хочу я, о мудрый, о слове сказать —  
Ученья и знания воспеть благодать.  
Ученье - светоч во мраке ночном,  
От светоча знания ты светел челом...

Таким образом, основным объектом изучения в истории казахской культуры и философии является человек с миром внутренних переживаний, поиском смысла индивидуальной жизни и определением своего отношения к другим и миру и своего места в нем. Подлинно духовное возрождение человека требует формирования его целостного понимания себя и мира, что невозможно без изменения его мировоззренческих позиций и установок.

Согласно аль-Фараби возможность человека к совершенствованию связана с идеей о человеческой добродетели. Добродетель в его концепции становится совершенством только тогда, когда она деятельна. Быть добродетельным, значит совершать добрые поступки, это не врожденные качества, их необходимо воспитывать. То есть, аль-Фараби призывает к нравственным поступкам и ратует за формирование нравственной культуры, так как она основывается на добродетельности.

Великий мудрец и мыслитель аль-Фараби внес неоценимый вклад в развитие истории и теории культуры своего народа, обращая особое внимание на связь и механизмы формирования нравственных качеств людей, создающих основу общественных отношений и высокой человеческой культуры, поэтому может рассматриваться как утверждение духовно-нравственных основ культуры. На сегодняшний день необходимо формирование таких мировоззренческих концепций и учений, которые вернули бы человеку веру в необходимость нравственности, превратили нравственность в ограничитель рационально-познавательной и практической деятельности человека, что приведет к формированию у него духовно-ценностного постижения действительности, такой системы ценностей, где духовность и нравственность имеют главенствующее значение в жизни человека.

#### Литература

1. Молдабеков Ж.Ж. Философия казахтану: проблемы и перспективы // Мысль, 2005. №5.
2. Каракузова Ж.К., Хасанов М.Ш. Космос казахской культуры. Алматы. 1993.
3. Аль-Фараби. Философские трактаты. Алматы, 1970.
4. Нысанбаев А.Н. Духовное наследие прошлого и становление гражданского общества в Казахстане. Алматы. 2002.
5. Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Философские трактаты. Алматы. Наука, 1972.
6. Касымжанов А.Х. Абу Наср аль-Фараби. М.- Мысль, 1982.
7. Аль-Фараби. Избранные трактаты. – Алматы: Ғылым, 1994.
8. Игнатенко А.А. В поисках счастья. Общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья. – М.: Мысль, 1989.
9. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алматы, 1973.

10. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – А.: Наука, 1973.
11. Қазақ халқының философиялық мұрасы. //Ал-Фараби философиясы. Жиырма томдық, 2 том. – Астана: Аударма, 2005.
12. Нысанбаев А.Н. Духовное наследие прошлого и становление гражданского общества в Казахстане. – Алматы, 2002.
13. цит. По кн. Фильштинский М., Шидфар Б.Я. Очерк арабо-мусульманской культуры. (УШ-ХПвв.) 1961.
14. Орынбеков М.С. Генезис религиозности в Казахстане. Алматы. 2005. Дайк-Пресс».
15. Аль-Фараби, Философские трактаты. Алматы. 1970
16. Орынбеков М.С. Генезис религиозности в Казахстане. Алматы. 2005.
17. аль-Газали. Воскрешение наук о вере. М. 1980.
18. цит. По кн. Сосонкин И.Л. Из истории эстетической мысли в Туркестане. Ашхабад 1991.
19. Касабек А., Касабек С. Искание истины (о природе национальной философии) Алматы. Гылым, 1998

### 2.3 О взаимосвязи религии и философии в творчестве аль-Фараби

Абу Наср Мухаммад аль-Фараби (870-950) известен как один из крупнейших исламских философов. Несмотря на то, что его традиционно причисляют к исламским перипатетикам, а имам аль-Газали относил его и ибн Сину к единой категории сторонников греческой философии, ибн Рушд указывал на то, что аль-Фараби многие из положений философии Аристотеля донес до своих читателей в неправильном, искаженном виде [1, с. 153].

Отличавшийся мягким характером и не занимавшийся по ходу жизни ничем, кроме размышлений и философии, принявший опеку правителей и в конце жизни почувствовавший необходимость предаться софийскому образу жизни, аль-Фараби был весьма эрудированным человеком своего времени, знал несколько иностранных языков и старался не допускать противоречий между своими философскими воззрениями и личными поступками [4, с. 174]. По аль-Фараби нельзя заниматься философией до той поры, пока человек не очистил себя от любых проявлений ненависти, похоти, жадности – словом, всех животных особенностей характера.

Аль-Фараби занимали два важных вопроса:

- 1) «Примирить», устранить противоречия между философиями Платона и Аристотеля
- 2) Устранить противоречия между исламским мировоззрением и взглядами древнегреческой философии

В те времена главной критикой, направленной против греческой философии, было утверждение о существовании противоречий между Платоном и Аристотелем. Если философия могла привести к познанию Единой Истины, то как две самые известные философские системы могли противоречить друг другу? Если они обе приводили к Истине, то между ними не должно было быть никакого противоречия; если ж противоречие существует, и при этом обе философские системы признаются в качестве правильных, то это неизбежно указывает на несовершенство философии и ее неспособность приводить к Истине – именно в этом вкратце состояла первая часть критики философии той эпохи.

В качестве ответа на данную критику аль-Фараби пишет книгу «Аль-джам' бейт р'ай аль-хакимейн Ефлятун аль-иляхи уа Аристо», где он пытался показать, что разница между Платоном и Аристотелем состояла только в использовании различного стиля речи и неодинаковом образе жизни двух философов; сами же философские взгляды мыслителей в сути своей были одинаковы. В начале книги аль-Фараби говорит о предмете философии и приводит классификацию наук, затем приводит краткое содержание философии Платона, а в финальной части книги, отметив основные характеристики философии Аристотеля, указывает на схожесть мнений двух мыслителей.

Как известно, подобную работу по «примирению» философий двух греков еще в 3 в. вели представители александрийской философской школы Амином и Порфирий; тем не менее, намерения, двигавшие аль-Фараби, были иные [1, 154]. С точки зрения аль-Фараби, философия есть Истина и наименование процесса поиска знаний об Истине, и потому все великие мыслители и философы неизбежно думают и приходят к одному и тому же; все они в этом смысле ученики единой школы поиска Истины, поэтому различия между разнообразными философами могут быть не более, чем различными способами изложения одной и той же Истины. Конечно, можно спорить о том, насколько аль-Фараби был успешен в этой своей попытке, но одно сказать можно с достаточно большой долей уверенности – подобный подход оказал значительное воздействие на всех последующих интеллектуалов исламского мира. Так или иначе, образование самого института философской мысли в ее греческом понимании на мусульманских землях было завершено во многом благодаря аль-Фараби, и последовавшие за ним мусульманские философы-перипатетики, хотя и выдвигали вперед того или иного представителя греческой философии (как, к примеру, ибн Сина – Платона или ибн Рушд – Аристотеля), никогда не нарушали четко установленные после аль-Фараби границы перипатетической философии.

Другим мотивом, подтолкнувшим аль-Фараби к попыткам примирить философии Аристотеля и Платона, было стремление «смягчить» философским учением Платона те моменты философии Аристотеля, которые явно противоречили исламскому мировоззрению; немаловажную роль здесь играли философские наработки александрийской школы неоплатонизма. Хотя в итоге аль-Газали остался недоволен подобными стараниями аль-Фараби и назвал их «невероятной спекуляцией», по глубокому знанию философии Аристотеля и прекрасной способности к философскому мышлению, прекрасным знаниям в области филологии, математики, астрономии и других наук той эпохи, по всему мусульманскому Востоку аль-Фараби прославился как «аль-муа'ллим ас-сани» - «второй (после Аристотеля) учитель» [4, 174].

Аль-Фараби, говоря о философии, употребляет в различных местах одно из двух слов – либо греческое «фальсафа», либо арабское «хикмет» («мудрость»). Для него Платон и Аристотель были прогрессивными личностями своей эпохи, которые пытались восстановить прерванную с течением веков связь философии как человеческого мышления с мудростью как системой идей божественного

происхождения, показав истинную философию как то, что не противоречит божественной мудрости [1, 155].

Итак, можно вполне уверенно сказать, что аль-Фараби в своих трудах пытался осуществить задачу, которая и по сей день продолжает волновать умы ученых – примерить философию/разум с верой/религией.

Аль-Фараби рассматривал связь между религией и философией с трех аспектов:

1) Отношению к Создателю. Главной трудностью здесь выступало то, что в Исламе понятие Бога является абсолютно ключевым; для Аристотеля же понятие Первопричины центральным не является.

2) Понятие «Вахий» - «божественное откровение», отсутствующее в греческой философии. Именно поэтому аль-Фараби был вынужден сделать разного рода комментарии относительно пророчества, откровения и чудес, демонстрируемых пророками.

3) Отношение между неспособными к философии простолюдными («а'ввам») и философами, являющимися избранными («хаввас»). Внешне этот вопрос разбирался аль-Фараби с педагогической точки зрения; на самом же деле он был глубоко связан с проблемой примирения философии и религии.

Как мы знаем, греческая философия отличает детерминистским отношением к миру и уже поэтому не может признать существования Единого, Управляющего всем и вся Бога. С точки зрения древних греков, бытие вначале было неким хаосом, и затем Бог-Демиург привел его в состояние порядка (космоса). Аристотель, говоря о Боге, делал акцент на Перводвигателе, который сам находится в неизменном состоянии, но приводит в движение всю Вселенную. С точки зрения Ислама, Бог-Аллах есть Создатель всех миров, создавший все сущее из небытия с помощью Своей Силы и Воли, и от Которого все существующее находится в состоянии постоянной зависимости. Создание вещей продолжается каждую секунду; каждую секунду Аллах вмешивается в ход существования каждой вещи. Точно так же, как Аллах ежесекундно контролирует весь мир, путем установленных Им приказов и запретов шариата Он постоянно проявляет Себя в социальной, нравственной, духовной, политической и даже ежедневно-бытовой жизни человека.

Несомненно, что принятое в неоплатонизме понятие «Единого» не так легко «примирить» с понятием «таухид» («единобожие»), существующим в Исламе. Неоплатоническое понятие «единого» пришло к мусульманам, неся на себя влияние идей еврейских философов, пытавшихся синтезировать эту концепцию с пониманием Единого Бога, имевшимся в еврейской Торе. Аль-Фараби, столкнувшись с аналогичной проблемой синтеза, решил также пойти путем неоплатонизма и разработал теорию «эманации». С этой точки зрения получалось, что Бог как в понимании Платона и Аристотеля, так и в понимании неоплатоников, Един, а все существующее произошло, «проросло» от Него. Бог в этом понимании предстает как разум, способный мыслить свою собственную суть, самого себя. Разум, познающий разумом и познанный разумом есть аспекты некоего единого, а именно божественной сути. Знание, познающий и познанный в этом свете также



становится единым, а Бог – первой и единственной причиной каждой существующей вещи. В своем труде «О жителях благодатного города» аль-Фараби развивает концепцию десяти разумов, указывая на существование между Богом и сотворенными Им вещами промежуточных сил, обладающих индивидуальным сознанием, личностью и функциями. Таким образом, рассчитывая аль-Фараби, можно добиться синтеза исламского вероучения и философии. Концепция аль-Фараби об эманации в действительности не намного отличалась от аристотелевской концепции вечного мира. Да, материя продолжала оставаться полностью зависимой от Бога, но так как – по мнению аль-Фараби – была «произведена» из Бога, то вполне могла обладать свойством вечности. Главным фундаментом теории эманации была идея о том, что Бог знает Свою Сущность. Это знание является как конечной причиной всего бытия, так и есть замысел сотворения всего мира. Таким образом, теория эманации онтологически есть результат непрерывной, вечной деятельности, которой ничего не предшествовало ранее [1, с. 157].

Для Аристотеля божественные сущности есть боги или создания, аналогичные звездам. Аль-фараби называет их «единичными разумами или умами»; последовавший за аль-Фараби ибн Сина дал им куда более близкое к исламскому мировоззрению имя «ангелов».

Другой темой, которой занимался аль-Фараби, было пророчество. С его точки зрения пророчество не является чем-то сверхъестественным. Для него это достижение пророком, являющимся обычным человеком, совершенства благодаря силе воображения. Одновременно это есть работа «деятельного разума» («а'кл-и мунфа'ил»). Путем «файза» – «переливания через край» своего воображения пророк может частично получить знание о событиях настоящего и будущего. Аль-Фараби попытался объяснить рациональным путем даже такой феномен, как чудеса пророков. При этом можно явно увидеть, что аль-Фараби строит взаимосвязь между пророком и философом. С точки зрения этого философского подхода, и философ, и пророк есть избранные («хаввас») люди, способные добиться связи с «акл-и фа'аль» – «деятельным разумом». Единственной разницей между ними в этом плане выступает тот факт, что философ достигает этой связи с помощью размышлений и теоретического мышления, а пророк – с помощью силы воображения [1, 158].

С точки зрения аль-Фараби, с «деятельным разумом» можно наладить связь двумя путями: с помощью размышлений и вдохновения свыше. Человеческий дух, пройдя этапы глубинного исследования и мыслительного «погружения» в бытие может достичь состояния, при котором он будет способен извлекать из наблюдения за окружающим божественный свет; это знаменует собой достижение духом степени «акл-и мустефад» («приобретенный разум»), когда человек оказывается способным воспринимать связи между вещами в их идеальном, совершенно абстрактном виде [4, с. 180]. Это состояние может быть присуще только ученым и философам, обладающим способностью проникать в неизданное и постигать мир божественного света. Пророк же выступает той персоной, что может добиться связи с «деятельным» разумом и обладает благодаря

глубоким чувствам и способности воспринимать вдохновение крайне живым воображением. Откровение («вахий») есть эманация и «переливание через край (божественного знания)» («файазан»), происходящие от самого Бога. Некоторые особо талантливые люди, отмечает аль-Фараби, даже не являясь пророками, могут обладать подобной силой воображения благодаря особому внутреннему чувству и вдохновению. Именно такими людьми, говорит мыслитель, являются философы [1, 158].

Как можно понять из трудов Абу Насра, использовавшего для создания своих теорий концепцию снов Аристотеля, «деятельный разум» есть ангел Джебраил (мир ему!), который приносит пророкам божественное откровение. Однако если пророк достигает контакта с Джебраилом посредством силы воображения, философ приходит к тому же с помощью логически правильного мыслительного созерцания и глубокого размышления над бытием. Оба они получают пользу из единого источника, однако философ приходит к цели снизу-вверх (от созерцания материального мира к существованию Создателя мира), пророк – сверху вниз (от душевной чистоты к пониманию божественной основы материального). Именно поэтому для аль-Фараби между религиозной и философской истиной не может быть разницы, ибо и философия, и религия питаются из божественного света – первая посредством размышления, вторая – посредством воображения [1, 158].

Множество историков философии, выдвигая эту идею аль-Фараби, считают, что он расценивал философов выше, чем пророков. Однако такие исследователи, как М.Йусуф Муса и Корбин возражают на это тем, что аль-Фараби выдвинул не переменным условием установление связи между пророком и Джебраилом наличие у пророка способности к абстрактному, т.е. философскому, мышлению. К тому же, при внимательном изучении становится ясным, что аль-Фараби, говоря о «деятельном разуме», имеет в виду ангела Джебраила. Этот подход аль-Фараби вовсе не обязательно расценивать как попытку рационализации религиозного понятия «ангел»; вполне допустимо, что дело обстоит как раз обратным образом – аль-Фараби мог стремиться к тому, чтобы показать божественность, метафизичность процесса человеческого мышления. В этом смысле, раз разум и ангел исходят из единого источника, потому нельзя говорить о превосходстве кого-либо из них над другим [2, 1-й том, 140].

Интересна позиция аль-Фараби в отношении загробной жизни. Аль-Фараби никогда не отвергал то, что человек обязательно получит за свои поступки вознаграждение или наказание в следующей жизни. По аль-Фараби после смерти человеческую душу ждет следующая жизнь, либо полная мучений, либо полная блаженствами. Но жизнь эта будет всецело духовной. Идею о телесной, материальной награде, уготовленной людям в следующей жизни, аль-Фараби разъяснил как освобождение человеческого разума от всех материальных границ и препятствий и превращение его в абсолютный, совершенный разум. В дальнейшем эта точка зрения вызовет целый шквал критики со стороны представителей исламского «Каляма» (религиозной философии), которые отметят, что непризнание того, что воскрешение из мертвых будет включать в себя воскрешение не только души, но и тела, нарушает принцип божественной

справедливости («а'далет»), ибо тело человека заслуживает награды или наказания не меньше, чем его душа; кроме того, именно с помощью тела человек может познать милости и блага Творца и почувствовать необходимость благодарить Его за это; один лишь дух неспособен на это.

Другой важной идеей аль-Фараби является его раздел человеческого общества на три категории: «а'ввам» - широкие массы населения, «мутакаллимы» - религиозные ученые и философы, обладающие способностью и достаточной интеллектуальной силой для того, чтобы мыслить с использованием категорических философских доказательств. «А'ввам» никогда не смогут познать Истину с помощью категорических философских доказательств. Самым подходящим образом речи с ними будет использование простых фраз с примерами и символами. «Мутакаллимы», с точки зрения аль-Фараби, вообще недостойны внимания, ибо их единственная методика состоит в словесных спекуляциях и спорах. Философы же обладают в этой иерархии самым высоким местом, они есть избранные для постижения Истины люди.

Аль-Фараби не сумел примерить религию и философию в полной степени, ибо для этого он использовал теорию эманации – подход, не нашедший одобрения у представителей «Калама», предпочитавших не отходить без веских оснований от явного смысла религиозных текстов, но принятый некоторыми суфиями, опиравшимися на чувственно-интуитивное понимание некоторых религиозных вопросов [1, 160].

Согласно теории эманации, бытие произошло от Бога, едва ли не «снизошло», «выстрелило» из Него. Но вопрос же о том, насколько при этом была задействована воля Всевышнего Творца и не могла ли эманации произойти сама по себе, остается открытым. Кроме того, между Богом и миром – согласно этой теории – признается наличие многочисленных субстанций-посредников («мутаваccыт»). Не менее «скользким» был вопрос о том, знает ли Аллах все вещи, или же Его знание ограничено, ибо так как бытие произошло от Него, то, с точки зрения теории эманации, Он не знает ничего, кроме Самого Себя. В итоге все это приводит либо к тотальному детерминизму, либо к признанию неспособности Бога обладать волей (!). Для суфиев эманация выступала в несколько ином виде – Бог пожелал созерцать Себя в собственном зеркале, что осуществилось в созерцании Им Самого Себя в бытие и человеке; другими словами, Бог пожелал быть познанным [1, с. 160].

Промежуточные субстанции, названные аль-Фараби «разумами» или «умами» и призванные довести до совершенства связь между Единым Первоначалом и многочисленными произошедшими от Него вещами, вызвали впоследствии целый ряд критики со стороны не только «мутакаллимов», но и философов. Так, ибн Рушд отмечал бесосновательность существования «умов». По Ибн Рушду, философия эманации не имела ни в оригинальных трудах Аристотеля, ни в древних комментариях к ним. Поэтому, отдавая должное аль-Газали, он присоединяется к последнему в том, что концепция эманации не может быть доказана и основана лишь на предположениях. Критику ибн Рушда теории эманации кратко можно свести к следующим пунктам:

1) В Коране нет ни одного указания на эманацию. Эта концепция, тем более, ставит под сомнение то, Аллах является Единственным Создателем всех вещей, а ведь именно это подчеркивается Кораном [3, 229-234].

2) Высказывание «от одного всегда происходит одно» лишь предположение и ошибочно. От одного может произойти множество. В мире не существует иерархии, предусматриваемой эманацией.

3) Ибн Рушд сам пытался примирить то понимание творения мира, что содержится в Коране (и которое ибн Рушд растолковал по-своему), с понятием сотворения, разработанного Аристотелем. В итоге он приходит к тому, что все бытие есть единая совокупность, в которой властвует единая сила. Таким образом, в мире не существует механических последовательных сил, которые придают миру порядок, как это предусматривает система «небесных разумов» в теории эманации, но есть только одна сила Бога [4, 233].

Кроме этого, идея о том, что философ может сравняться с пророком, и даже — согласно некоторым трактовкам текстов аль-Фараби — превзойти его никогда не принималась в исламском мире позитивно. Главной чертой пророка является то, что сам Всевышний Аллах защищает его от почти всех человеческих ошибок и грехов, потому он «укреплен» от разного рода заблуждений и оплошностей самим Богом («ма'сум»). Что касается философа, то даже если и представить себе то, что ему удалось установить связь с Джебраилом (мир ему!) посредством «деятельного разума», то никаким образом нельзя гарантировать то, что его знание не подвергнется влиянию его собственных интересов и желаний, культурной среды, в которой он вырос, образования, которое он получил. Одновременно с этим, как признавал и сам аль-Фараби, и другие философы-перипатетики мусульманского мира, каждый человек в соответствии со своим уровнем понимания и знаний получает необходимую пользу от божественного откровения («вахий»), что приносит людям пророки; философы же могут принести пользу только ограниченному количеству людей — т.н. «хаввас» - «избранным». Другими словами, если цель философии и религии одна (т.е. привести людей к Истине), то религия делает это более универсальным, понятным для всех людей и застрахованным самим Богом от ошибок способом.

#### Литература:

1. Али Булач, Ислам душунджесинде дин-фелсефе вахий-акыл илишкиси. - Йени академия йайынлары, Стамбул, 2006
2. Мухаммад Риза аль-Хакими, Аль-хайат, Тегеран, 1408-1367 (по мус. исч.)
3. Ибн Рушд, Тахафут, Бейрут, 1930
4. Мехмет Байракдар, Ислам фелсефесине гириш. - Анкара: Туркиедийанет вакфы йайынлары, 1997.

## 2.4 Социально-политическая философия аль - Фараби

Основная причина объединения людей видится нашему философу в нужде каждого отдельного индивида в деятельности других. но аль-Фараби вносит в этот

тезис важное и глубокое дополнение: нужда имеет не только практический и прикладной характер, но связана с самыми возвышенными свойствами человеческой природы. Именно, последнее, по мнению аль-Фараби, и характеризует человеческое общество как именно человеческое. Мыслитель акцентирует свое внимание на проблемах «наивысшего совершенства человека». Понятие «счастья» предлагает реализацию собственно человеческих свойств, что отличает «счастье» от понятия «полезного» или приятного.

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

В «Добродетельном городе» счастье отождествляется с наивысшим человеческим совершенством, которое заключается в том, что душа доходит до такой степени совершенства, когда она не нуждается для своего существования в материи и соединяется с совокупностью бытия, свободных от телесности. Об этом состоянии более подробно аль-Фараби пишет в своем сочинении «Об общности взглядов двух философов - Божественного Платона и Аристотеля». Аль-Фараби ссылается на приписываемую Стагириту «Теологию Аристотеля», где от имени Аристотеля высказаны такие слова: «Не раз я уединялся со своей душой, но когда расстался с телом, я стал как бы отвлеченной, бестелесной сущностью. Я проник в свою сущность, обратился к ней и, выйдя из всех предметов вне себя, стал одновременно знанием, познающим и познаваемым. Тогда я увидел удивительную красоту и великолепие своей сущности. При этом я знал, что являюсь мельчайшей частицей благородного мира, принимая участие в жизни и творчестве. По мере того, как я убеждаюсь в этом и своим умом возношусь от этого мира к миру божественному, я становлюсь как бы причастен к нему. При этом столько света и блеска нисходят на меня, что язык не способен описать, а уши - слышать это описание. Когда я облачен этим светом и сила моя достигает своего предела, я не выношу его и спускаюсь в мир идей. А когда я уже нахожусь в мире идеи, идея скрывает от меня этот свет. В этой связи вспоминается мне брат мой Гераклит, который велел искать субстанцию благородной души путем восхождения в мир интеллекта».

Речь идет о том состоянии, когда разумная часть души, согласно аль-Фараби, достигает завершения. В «Гражданской политике» аль-Фараби вновь обращается к рассмотрению этого уподобления души нематериальным вещам. Совершенство бытия разумной части души обретается, считает философ, не только благодаря умопостижению вещей, расположенных выше ее, но и благодаря умопостижению вещей, расположенных ниже ее ступени. Кроме того, указывает аль-Фараби, полностью отрешаясь от всех других частей души, разумная часть души ограничивается собой, не изливая бытия на другое.

Достижение счастья невозможно без помощи деятельного интеллекта, чьи действия заключаются в заботе о разумном животном - человеке и в стремлении дать ему возможность достичь наивысшей ступени совершенства, а именно,

наивысшего счастья. Деятельный разум, указывал аль-Фараби, следует назвать «Верным духом» и «Святым духом», а ступени - обиталищем ангелов.

Уровни деятельного разума человек достигает тогда, когда «умопостигаемое в нем оказывается тождественным умопостигающему, а умопостигающая сущность становится умопостигаемой, поэтому умопостигающее, умопостигаемое и умопостижение в нем оказывается в нем одним и тем же. В некоторых случаях деятельный интеллект, говорится в «Добродетельном городе» становится видимым, тогда «когда воображающая сила моделирует эти данные действующего интеллекта посредством ощущения красоты и высшего совершенства, тот, кто видит это заявляет, что Аллах обладает величием, сильнейшим и удивительнейшим, ибо видит множество удивительных вещей, которые абсолютно не могут быть встречены в других бытиях. Возможно, что человек, воображающая сила которого достигает своего высшего предела, получает наяву от действующего интеллекта частицы настоящего и будущего, или их чувственные модели таким образом, что видит все моделируемые по отдельности умопостигаемые объекты интеллекции. Человек достигает счастья только тогда, утверждает философ, когда ему присуще прекрасное, а прекрасное присуще ему только благодаря искусству философии, и потому можно сказать, что человек достигает счастья именно благодаря философии. Поскольку свойства различных индивидов весьма отличны друг от друга, то из этого следует, считает аль-Фараби, что не каждый способен познать счастье и вещи, которые для этого необходимы и потому людям часто требуется учитель и наставник. Нетрудно заметить, что подобного рода высказывания говорят в пользу учителя-философа, в котором нуждаются люди для достижения счастья. Проследим, как эта мысль развивается нашим автором.

Итак, большинство людей нуждается в руководстве на пути к счастью, одни в незначительном, другие в большем. И кроме непосредственного обучения следует отметить, считает аль-Фараби, и важность внешних стимулов для руководства к действиям.

Аль-Фараби задается вопросом, кто же способен быть руководителем в человеческих действиях, могущим побуждать людей к ним. К этому способен не каждый, и в зависимости от этого можно говорить о разных уровнях руководства. В любом случае следует различать первого и второго главу. Последним является тот, кем руководит один человек. Руководство имеет место как в какой-то одной отрасли, так и во всех отраслях по отношению ко всем человеческим родами. В «Гражданской политике» аль-Фараби указывает на особенность первого главы. Им является тот, кто не нуждается в том, чтобы им кто-то руководил, он способен прекрасно руководить всеми относительно того, что он знает сам, он способен использовать всякого, кто может выполнить эту работу, к которой он предрасположен. И самое главное - первый глава способен намечать и определять действия людей, ведущие к счастью. Эти качества, утверждает философ, свойственны лишь тому, чья душа соединяется с деятельным разумом. О нем, считает аль-Фараби, можно сказать, что ему ниспослано откровение.

Напоминая о том пути, который проходит душа, достигая соединения с деятельным разумом, аль-Фараби указывает, что вначале у человека возникает

страдательный разум, от него он выходит к приобретенному разуму, а после этого происходит соединение с деятельным разумом: «Страдательный разум подобен материи, будучи субстратом для приобретенного разума, а приобретенный разум подобен материи, будучи субстратом для деятельного разума, когда от последнего на страдательный разум истекает сила, с помощью которой человек может определять вещи и действия и направлять их на достижение счастья. При таком отношении между деятельным разумом и страдательным разумом, когда посредник им служит приобретенный разум, происходит откровение». Подобное руководство, заключает философ, способствует достижению людьми добродетелей, превосходства и счастья: «Если они образуют народ, то этот народ - добродетельный, а если эти люди объединены общим местом проживания, то это общее место проживания, которое объединяет всех под таким руководством, представляет собой добродетельный город». Сообразно с достоинствами первый глава определяет место каждой группы людей и каждого члена той или иной группы на ступени служения или на ступени руководства. Сущность деятельности первого главы заключается в законодательстве, касающегося прежде всего определения ступеней. При желании ввести новшество первый глава может издать указ, побуждающий к его выполнению жителей города или какую-либо группу, обращаясь к тем, кто занимает самые близкие к нему ступени, те же обращаются к жителям нижеследующих ступеней. Такой порядок соответствует ступеням существующих вещей, которые начинаются с Первого Сущего. Повелитель такого города сходен с Первопричиной, и подобно тому, как ступени вещей заканчиваются первой материей и элементами, так и общественные ступени заканчиваются теми, кто не имеет никакого отношения к управлению. Поскольку счастье предполагает исчезновение в городах зла, задача правителя заключается в таком установлении взаимосвязи и взаимосогласованности частей города, при которых жители помогают друг другу в искоренении зла и в увеличении того, что приносит пользу.

Если город сравнивается нашим мыслителем с телом и домом, то правитель зачастую сопоставляется им с врачом, учителем, господином «дома», главой строителей. В «Афоризмах государственного деятеля» аль-Фараби не раз возвращается к подобного рода параллелям. Так он утверждает, что врач лечит тела, а государственный деятель - души. Но если врач удовлетворяется тем, что превращает состояние тел в такие, чтобы действия души, осуществляемые с помощью тела и его частей были совершенными, то государственный деятель и правитель отвечает за болезнь и здоровье души как таковой с точки зрения дурных или добрых поступков, прекрасного или безобразного. «Государственный деятель посредством искусства государственного управления и правитель посредством искусства правления определяет где и к кому следует применять или не применять данное искусство, и какой вид здоровья следует обеспечить телам».

Аль-Фараби дальше развивает свое сравнение следующим образом. Врач, лечащий тела, изучает тело, его части, их отношения, а также болезни и их причины, и самое важное - способы их устранения. Государственному же деятелю необходимо то же самое в отношении души; знание души и ее частей, ее

недостатков и пороков, а также душевных состояний, способствующих свершению добрых поступков. Близость между действиями врача и правителя связана и с такими важными как для медицины, так и для нравственности понятием середины и умеренности. Так врач находит и создает умеренность в пище и лекарствах. Глава города и правитель создает «сердину и умеренность» в душевных качествах и действиях. Эти умеренные действия должны быть полезны для достижения счастья жителями города.

В «Афоризмах» аль-Фараби при определении искусства правления прибегает к характерному для него способу утверждения («от противного»), указывая на неверные цели, из которых исходят некоторые правители. Если почитаемые и превосходнейшие правители достигают почестей и величия, проявляя добродетель в отношении жителей города, то другие думают, что они заслуживают почестей благодаря богатству. При этом они стремятся быть самыми богатыми, чтобы добиться почестей. Иные же, указывает философ, считают, что почести связаны с происхождением. Третьи добиваются почестей путем насилия, унижения и запугивания жителей. В отношении почестей, получаемых от богатства, замечает аль-Фараби, неверная установка у некоторых правителей, которые «превращают законы, издаваемые для горожан, в такие, с помощью которых могут добиться от горожан, и если они предпочитают какое-то благо и делают что-то в этом направлении, то поступают так лишь для того, чтобы приобрести богатства», «Тех правителей, которые предпочитают почести и повиновения ради того, чтобы добиться богатства следует называть низкими правителями». Философ порицает тех правителей, которые полагают, что целью управления является получение удовольствий. Существуют и такие правители, которые соединяют все три вещи в своей цели: почести, богатство и удовольствия, используя жителей городов в качестве орудия для приобретения удовольствия и богатства.

В «Афоризмах» содержится и оригинальный взгляд философа на искусство правления: «Правитель является правителем благодаря профессии и способности пользоваться этим искусством, независимо от того, властвует он над людьми или нет, почитаем он или нет, богат он или беден». Аль-Фараби склонен в данном случае считать это искусство профессией, подобно профессии врача, которая не зависит даже от того, властвует он над людьми или нет, почитаем он ими или беден. Некоторые думают, указывает автор, что нельзя называть правителем того, кто не умеет заставить, чтобы ему повиновались и проявляли почтение, хотя он и владеет искусством правления. Иные не мыслят себе правителя вне богатства, власти, принуждения, унижения и запугивания. Философ категорически заявляет, что перечисленные вещи не принадлежат к атрибута профессии правителя. В известных случаях они могут иметь место, но не они составляют существо правления. Вопрос о главе и правителе в добродетельном городе, по мнению аль-Фараби, зависит от обстоятельств, в связи с чем он выделяет четыре разряда правителей. К первому разряду он относит истинного правителя или того, кто сочетает в себе шесть условий: мудрость, 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. О качествах первого главы аль-Фараби писал и в «Добродетельном городе», где он выделяет двенадцать врожденных природных качеств:

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

В «Добродетельном городе» аль-Фараби рассматривает вопрос о качествах второго главы, которые заключаются в удовлетворении первых пяти или шести условий, необходимых для первого главы. Эти качества или условия следующие:

- 1) быть мудрым,
- 2) хранить в памяти законы, правила и обычаи, установленные первыми имамами,

3) «творчески» подходить к тому, относительно чего не сохранилось соответствующих законов, следуя при этом примеру первых имамов,

- 4) обладать пронизательностью и догадливостью,
- 5) уметь, словом направлять людей к выполнению законов,
- 6) обладать ते ясной силой для ведения военных действий.

Аль-Фараби рассматривает различные варианты возможного присутствия необходимых качеств у группы людей, заключая, что все они будут добродетельными главами; Согласно же классификации, данной в «Афоризмах», они соответствуют четвертому разряду правителей. Если нет такого человека, говорится в «Афоризмах», который сочетал бы шесть необходимых качеств, тогда эти качества могут быть сочетаемы в группе людей так, что каждый из них обладал бы какой-либо одной способностью. Это - второй разряд правителей. Третий разряд представляет тот, кто сочетает в себе знания древних законов и положений, которые ввели первые поколения имамов, а также способность выявлять в древних законах то, что не явно выражено, умения разбираться в событиях и вовсе не имеющих места в древних законах и, наконец, умения владеть ораторским искусством. Кроме того, этот правитель должен обладать способностью вести священную войну. Четвертый разряд представляет группа людей, обладающих порознь теми качествами, которые присущи правителю третьего разряда.

В данном случае аль-Фараби отходит от ссылок на античную философию и историю и полностью переключается на обстоятельства и условия мусульманского государства, в которых понятия «священной войны» и «первых имамов» играют существенную роль. Однако в целом в «Афоризмах» есть немало тезисов, взятых у античных философов, или перекликающихся с соответственными фрагментами античных трудов. Здесь упомянуты сочинения Платона и Аристотеля, вспоминается Сократ. Однако эта связь еще более усилена и подчеркнута в таком сочинении исламского мыслителя как «Сущность «Законов Платона». Аль-Фараби поддерживает мнение о том, что настоящим законодателем может стать не каждый желающий, а лишь тот, кто создан для устройства законов. Абу Наср разделяет взгляды Платона относительно природных качеств человека и согласен с утверждением о том, что законодателю необходимо иметь в виду эти качества, исправлять их, издавая соответствующие законы.

Объединение частей города, по мнению аль-Фараби, происходит благодаря таким вещам как любовь и справедливость. Философ рассматривает разные аспекты понятия любви. Он указывает, что любовь бывает естественной, вроде любви родителей к ребенку. Следует также различать любовь, основанную на воле, она бывает трех видов: 1) по сопричастию к добродетели, 2) ради пользы, 3) ради удовольствия. В добродетельном городе любовь возникает из сопричастия к добродетели.

В искусстве управления особую роль играет справедливость, что означает распределение общих благ и сохранения того, что распределено между жителями. К этим благам относятся благополучие, богатства, почести. Когда горожанин имеет ту долю благ, которая не равна его заслугам, то из этого происходит несправедливость или по отношению к нему, или по отношению к жителям города. Если же доля благ уходит из рук человека, то это происходит при продаже, подношении и возмещении, т.е. осуществляется добровольно, или при краже или захвате - т.е. недобровольно. В обоих случаях, указывает философ, должны быть созданы условия, благодаря которым эти блага остаются сохраненными в руках жителей города. «Это может произойти только путем возмещения того, что ушло из рук жителя города по его воле или вопреки ей, и возвращенные блага должны быть равноценными тому, что ушло от него, принадлежать либо к тому же виду благ, либо к какому другому». В любом случае жителю города возвращается равноценное. В противном случае, если от человека уходит доля его благ без возвращения равноценных ей благ ему или жителям города, то мы будем свидетелями несправедливости. С этим связаны необходимые наказания и взыскания. Если совершивший несправедливость получает равную долю ответного зла, то это ведет к несправедливости либо по отношению к нему лично, либо по отношению к жителям города. К вопросу о справедливости примыкает и распределение видов деятельности.

Следует учитывать то, что каждый в добродетельном городе должен заниматься общим ремеслом или работой, поскольку: 1) каждый человек бывает пригоден именно для какой-то определенной работы, а не для какой-либо другой, 2) каждый становится наиболее искусным в работе тогда, когда полностью

посвящает себя ей, 3) определенные работы имеют и определенные сроки исполнения.

Одной из основных обязанностей правителя, по мысли аль-Фараби, является воспитание жителей и народов, которое может осуществляться как посредством доброты, так и посредством принуждения, что зависит от сути бытия тех людей, которых воспитывают. Воспитание осуществляется правителем всевозможными методами.

Абу Наср подчеркивает, что если тот, кто усвоил теоретические науки, не способен использовать их в других науках, то это знание не будет совершенным. Совершенный философ, обладая теоретическими науками, способен применять их и в других науках. Поэтому между философом в абсолютном смысле и первым главой нет различий. Совершенный философ достигает сначала теоретических добродетелей, а затем и практических добродетелей, после чего способен наделить этими добродетелями народы и города.

В трактате «О достижении счастья» аль-Фараби дает свое понимание различия между философией и вероучением. Он указывает на то, что уяснение вещи бывает двояким: через умопостижение или посредством воображения. Суждения при этом составляются двумя путями: с помощью достоверного доказательства или с помощью убеждения. Мыслитель, опираясь на «представления древних», определяет вероучение как подражание философии. Обе они близки друг другу, так как охватывают одни и те же предметы и выдвигают конечные принципы и начала существующих вещей, объясняют конечную цель существования человека как достижение предельного счастья. Однако, если философия дает достоверные доказательства, то «вероучение» дает убеждение. По убеждению аль-Фараби, философия предшествует вероучению во времени. Законодателем может быть лишь тот, кто предварительно овладел философией, ибо только в этом случае он обладает способностью выявлять условия, при которых законы становятся актуально существующими - дающими возможность достичь предельного счастья.

Аль-Фараби не просто сближает, но отождествляет такие понятия, как «имам» и «философ», «законодатель». В этих понятиях, по мнению философа, отражается прямая связь между теоретическими и практическими добродетелями. Само понятие могущества и власти рассматривается аль-Фараби прежде всего как высшая ступень познавательных и мыслительных способностей.

Один из фрагментов рассматриваемого нами труда посвящен двум видам добродетельного правления: первое и подобное первому. Первое правление, согласно аль-Фараби, устраивает в городе или народе добродетельный образ жизни и способности, если таковых раньше не было, и направляет город к добродетельному образу жизни, правящий подобным образом является первым главой.

Правитель должен знать то, что присуще каждому народу и, переходя к рассмотрению всех или большинства народов, уметь выделять в них присущую им человеческую природу, а также действия и свойства, присущие каждому народу. Это необходимо для того, чтобы знать каким образом можно направить

народ к счастью, каковы должны быть виды убеждения для развития теоретических и практических добродетелей. Аль-Фараби говорит о необходимости четырех видов знаний для совершенствования народа и достижения им счастья: «Первое - это теоретическая добродетель, благодаря которой существующие вещи постигаются умом посредством достоверных доказательств; затем - это умопостижение сущностей, которое приобретаетсЯ путем убеждения, далее знание, содержащее образы этих умопостигаемых сущностей, подтвержденное убеждение, затем знания, выделяемые из этих трех видов знания для того или иного народа, так что каждое из этих знаний, выделенных по числу народов, охватывает все, благодаря чему данный народ совершенствуется и достигает счастья. Следует отметить, считает аль-Фараби, что у народов и в городах есть люди, которых называют избранными в отличие от тех, что составляют широкую публику. Теоретические знания последних можно ограничить тем что подтверждается общераспространенным мнением. Избранные же этим не ограничиваются, они уверены в том, в чем они уверены и знают то, что они знают о доподлинно проверенных послылках. Это характеризует специалистов во всех искусствах, которые, не ограничиваясь общераспространенным мнением, глубоко изучают и до конца проверяют эти искусства. Избранным является и тот, замечает философ, кто обладает каким-то гражданским руководством или кто наделен каким-то искусством, которое закрепляет за ним какое-то руководство в городе.

В социальных взглядах Аль-Фараби центральное место занимает понятие творца всего сущего, понятие бога, Аллаха. Но Аллаха он рассматривает не как религиозно-канонизированную сущность, а как базовую основу всего социального бытия, от которого исходит общество как творение Аллаха и которому приходит как к разуму, к истине, к богу. И все культурное развитие человеческого рода должно привести человечество к разумному устройству человеческого общежития, некоему идеальному состоянию, определенным высшим божественным разумом.

Рассматривая место разума в истории, он выделяет следующие его ступени: страдательный разум (это как бы первая ступень осознания действительности), разум в действии, и высшая ступень – приобретенный разум. Последний, если перевести на наш современный язык – приобретенная гуманизированная социальная культура. И он считает, что возглавлять человеческое сообщество для достижения высшей благой цели может только такая личность, которая имеет этот потенциал – освоенную гуманизированную социальную культуру. Он подробно перечисляет 12 качеств, которым должен обладать эта личность. И если не найдется человек, который имел бы в наличии эти 12 качеств, то государство должно возглавляться группой людей, среди которых эти качества были бы распределены и при этом глава государства – лидер должен обладать высшей мудростью. Если не будет обеспечено такое управление, то государство неизбежно погибнет в результате внутренних раздоров и внешнего давления. Конечно, этот взгляд на формирование и реализацию государственного управления – абстрактная модель, идеальный образ государственного управления.

Но при всей его абстрактности мы видим, что Аль-Фараби связывает управление обществом с человеческой деятельностью и творческими качествами личности.

Аль-Фараби значительное внимание уделяет обществу, общественной жизни людей. Определяя необходимость общественного существования людей, он исходит из принципа удовлетворения человеческих потребностей. Он подчеркивает что, человек нуждается «в сообществе людей, доставляющих ему каждый в отдельности какую-либо вещь из совокупности того, в чем он испытывает потребность... Вот почему лишь через объединения многих помогающих друг другу людей, где каждый доставляет другому некоторую долю того, что необходимо для его существования, человек может приобрести то совершенство, к которому он предназначен по своей природе... Вот почему человеческие индивиды размножились и заселили обитаемую часть земли» /1/.

В философском трактате о взглядах жителей добродетельного города центральным понятием научного анализа является понятие «город». Он выделяет его, потому что в средневековье город был развитым очагом социальности. Город был не просто место жительства, город включал в себя и окружающий регион как центр социально-экономического, политического, культурного притяжения, т.е. был городом-государством.

В этой связи хочу обратить Ваше внимание на характеристику «добродетельного города», которую дает Аль-Фараби. «Город, в котором объединение людей имеет своей целью взаимопомощь в делах, коими приобретается истинное счастье, является добродетельным городом... добродетельный город подобен совершенному здоровому телу, все органы которого помогают друг другу с тем, чтобы сохранить жизнь живого существа и сделать ее наиболее полной.

В городе есть определенный человек – глава и прочие люди, приближающиеся к этому главе по своим степеням, каждый из которых, согласно собственному положению и способностям осуществляет то действие, которого требует преследуемая главная цель» [1, 305-306]

Таким образом, добродетельный город – это некоторое разумное царство, где функционирует правовой порядок, в наличие высокая нравственная культура, близкая к идеалу разумная системы управления и в нем стремление людей к счастью, благополучию вполне достижимой. При этом под счастьем понимается удовлетворенность людей жизнью, а под благополучием ее сохранность. В противоположность добродетельному городу Аль-Фараби дает характеристику невежественного города, который имеет видовые разнообразия: город необходимости, город, в котором люди удовлетворяются лишь необходимыми вещами, город обмена, город, в котором взаимопомощь осуществляется для достижения богатства и зажиточности; город низости и несчастья, город, где люди стремятся к наслаждениям; честолюбивый город, где люди любят восхваление и славу; город властолюбивый – город агрессор; город састолюбивый – город, в котором жители могли бы свободно делать то, что они хотят, а также города безнравственные, переменчивые, заблудшие.

Если внимательно присмотреться к списку этих невежественных городов, то можно заметить, что их объединяет одно – отсутствие духовности, нравственная

основа жителей размыты и целевые установки их ложны, они не соответствуют разумным установлениям творца.

Современному поколению, которое видит цели в полном удовлетворении своих материальных потребностей, реализации своих честолюбивых желаний, в завоевании в социальной иерархии более высоких ступеней, видимо, не плохо было бы обратить внимание на установку нашего предка аль-Фараби, что высшая ценность для человека – разум и надо обогащать свой разум, научиться жить по законам разума. Именно разум делает человека личностью. И ценность последнего измеряется не только реальным существованием личности, а ее духовным наследием, которая функционирует в жизни достаточно длительное время, перехода из поколения в поколение. Удовлетворение потребительского интереса носит временный характер и, конечно, его ценность ограничена, он дает лишь физиологическое удовлетворение и наслаждение, а разум, как базовый элемент культуры длителен, он эффективен пока существует человечество. Он ограничен с человечеством как родовым существом.

В трактате дается картина существования людей в невежественных городах и интеллект исследователя практически охватывает всю сложность и проблемность социальной жизни и ее несоответствие требованиям разума.

Вывод к которому приходит наш великий предок следующий: «это и другие того же рода воззрения (имеется в виду господствующие в невежественных городах взгляды людей) уничтожают мудрость и делают истинными вещи, запечатленные в душах как невозможные, ибо в них утверждается возможность существования в субстанциях всех вещей, противоположных существований и существований бесконечных в своих субстанциях и акциденциях, причем ни одна вещь в них не утверждается невозможной» [1, 377].

Из этого следует, что невежественный, грешный (не соответствующий божественным установлениям, разуму мир) вполне реален и его развитие в этом плане бесконечно и победа разума весьма гипотетична. Таким образом, мы видим, что мыслитель, функционирующий в определенной степени в пределах мусульманских религиозных канонов, делает кощунственный для религии вывод, что возникновение идеального общества соответствующего разуму, божественному предназначению, весьма проблематично.

Как известно науке, человеческий разум не является божественной эманацией. Он формируется как творческая сила человечества. Он критичен, направлен не на то, чтобы внести в реальность элемент идеальности, то есть творчески преобразовать действительность. В этом значимость разума. Но насколько эти преобразования будут соответствовать естественным возможностям развития? Это, безусловно, момент человеческой практики. В нем вполне могут быть элементы авантюризма, то есть выдвигание цели не соответствующих возможностям развития, или запоздалость, инертность, а также множество других факторов в той или иной степени влияющих на процесс развития, факторов как естественных так и человеческих. Полный учет их влияния весьма затруднителен, так как их множество, влияние их противоречиво, потенции изменчивы, возникающие обстоятельства разнообразны и т.д. Поэтому познания социальной реальности

должно быть непрерывным процессом слияния разума с действительностью. Чтобы сформировать разумную действительность, все элементы духовности (мировоззрение, наука, нравственность, идеология) должны быть актуализированы практикой, слиты с ней чтобы ее непрерывно оплодотворять. Поэтому отрыв от духовности – отход от божественных установлений, от разума, от истины, наносит безусловный урон человечеству, приводит к его деградации.

Но если мы внимательно присмотримся к так называемым невежественным городам и к тем ценностям, которыми руководствуются жители этих городов, то мы заметим, что они являются такими ценностями, которыми реально руководствуется значительная часть людей: стремление к богатству, к наслаждению, честолюбие, властолюбие, себялюбие – ценности которыми постоянно живет род людской. И эти стремления были реальными мотивами человеческой деятельности, они создавали сложный клубок человеческих отношений и были в определенной степени интригой жизни. И от них отвлечься далеко не просто. Религиозная аскета, для живущего полнокровной жизни человека непривлекательна.

Невежественный город с его негативными ценностями является определенной ступенью развития человеческой цивилизации. Именно от невежества благодаря разуму, поиску истины человечество придет к благоразумию, к богу, и создаст добродетельный город, добродетельное общество, добродетельный народ. И «таким же образом вся земля станет добродетельной, если народы будут помогать друг другу для достижения счастья»[1, 305].

Таким образом, мы видим, что в то далекое от нас время, когда люди жили достаточно замкнутыми региональными группами, аль-Фараби выдвигает идею единства человеческого рода, идею добрососедства, взаимопомощи, как необходимого условия для человеческого счастья. И политика нашего современного суверенного государства Республики Казахстан обеспечит всем народам, живущим в его составе счастье и благоденствие, как высшую ценность жизни. И как аль-Фараби отметил «общество, где люди помогают друг другу в целях достижения счастья есть добродетельное общество». Поэтому Республики Казахстан должна стать добродетельной страной, где будет достигнута социальное и этнокультурная консолидация, где сотрудничество и содружество субъектов социальной жизни, социальных и этнокультурных групп станет непрерывно развивающимся процессом, обеспечивающим счастье и благоденствие.

Отношение аль-Фараби к античности было многосторонним и касалось как духовного философского знания, так и научного знания в целом. Однако принципиально важным были для философско-политического учения Абу Насра такие античные источники, как: 1) Платон, 2) Аристотель, 3) Неоплатонизм. Античные философские традиции оказали существенное влияние на развитие арабо-мусульманской философской мысли, в том числе и на аль-Фараби. Средневековый мыслитель обращается к идеям и примерам греческой мудрости во многих своих трудах, при этом место «божественного Платона» в системе фарабиевских философско-политических построений особое. Прежде всего, Абу Наср прямо обращается к исследованию и описанию платоновских идей, как в

уже упомянутом нами сочинении «Об общности взглядов двух философов», так и в двух других не менее известных работах «Философия Платона и ее части» и «Сущность законов Платона».

В первой из этих работ аль-Фараби дает характеристику ряду платоновских диалогов, фактически дает обзор большинства сочинений, в которых античный мыслитель касается социально-этических проблем. Начинается фарабиевская «Философия Платона» с рассмотрения книги «Алкивиад первый», или «О природе», где Платон говорит о том, что человек становится счастливым вследствие некоего знания или некоего образа жизни. Раскрытие особенностей этого знания и способа его постижения, указывает аль-Фараби. можно почерпнуть из платоновских произведений «Теэтет», «Филеб», «Менон». В «Пире» Платон разъясняет, что счастливый образ жизни достигается посредством умозрительного искусства, которым является философия. В «Хармиде» же говорится о том, что только философ знает действительную добродетель. Перечисленные далее сочинения «Лакхет», «Политик», «О законах добродетельного города», «Тимей», «Критий», «Евтидем» и другие - их около двадцати - показывают круг платоновских работ, известных аль-Фараби, и отражают уровень знакомства с Платоном мыслителей фарабиевской эпохи.

Их можно было бы сгруппировать по сходству поставленных в них вопросов: во-первых, это проблема мифологической диалектики космоса, во-вторых, это вопрос о единстве и взаимопроникновении идеи и материи, в-третьих, выделение особого знания о политическом правлении и законах, в-четвертых, анализ того, что является добродетелью.

Имя Аристотеля, так же как и имя Платона, связывается в истории арабской средневековой философии с именем аль-Фараби. И объясняется это не только большим количеством родственных тезисов в трудах аль-Фараби и его греческого предшественника, но, прежде всего тем, что Абу Наср взял на себя миссию толкователя философских сочинений Стагирита и столь преуспел в том, чтобы приблизить античную логику и метафизику к восточной мысли, что снискал себе, как известно, звание «Второго Учителя». Причем авторитет аль-Фараби как аристотелевского комментатора был одинаково высок, как на Востоке, так и на Западе, классическим примером чего может служить упоминание Ибн Сины о том, что «Метафизика» Аристотеля стала доступной ему лишь благодаря книге аль-Фараби «Цели метафизики».

Отголоски аристотелевских воззрений более всего прослеживаются в тех сочинениях и разделах, где аль-Фараби говорит о своей концепции бытия и мышления. В этом смысле для него была важной «Метафизика» Аристотеля, о чем он писал в своих работах «О целях Аристотеля в «Метафизике» и «Философия Аристотеля».

Существование Создателя, по мнению аль-Фараби, доказывается и Платоном, и Аристотелем. Однако основанием этого для нашего философа служит у Платона «Тимей», а у Аристотеля «Теология», которая, как известно, ему не принадлежала. Тем не менее, аль-Фараби, считает «Теологию» подлинным аристотелевским сочинением, ставит ее в один ряд с другими трудами Стагирита.



В «Теологии» исламский философ выделяет мысль о создании творцом первичной материи из ничего, то, что благодаря воле Творца эта материя получила телесность, а затем порядок. В согласии с этим, по мнению аль-Фараби, находятся соответственные положения «Физической гармонии» Аристотеля и его сочинения «Небо и Вселенная». Так в книге «Физическая гармония» содержится пояснения, что Вселенная не могла возникнуть в результате счастливого удара частей или как-либо случайно. А во втором труде, подчеркивает Абу Наср, кроме доказательства изумительного порядка, присущего, миру, говорится также о причинах бытия и сколько их, раскрывается вопрос о Создателе и (Первом) Двигателе.

В наследии Аристотеля, равно как и Платона, творение мира объясняется возникновением не от какой-либо вещи, но в силу божественного могущества. Роль творца проявляется в таком управлении миром, которое охватывает все его части и которое в высшей степени целесообразно: «От него не ускользает ни одна частица вплоть до горчичного зерна, и его забота не минует ни одну из частей мира. Мы объяснили также, что Его всеобщая забота распространяется на любые частицы и что даже любой атом из частей и состояний мира поставлен в самое устойчивое и самое совершенное положение». В данном случае аль-Фараби демонстрирует эту целесообразность в связи анатомией и пользой органов, но она также присутствуют, указывает философ, в аподейктическом, политическом и религиозном планах.

Первый Творец, как указывает аль-Фараби, представляется большинству как обладающий телом и действующей в движении и во времени. Это представления свойственно тем, кто далек от метода истинных доказательств, которые присущи Платону и Аристотелю. Метод религии, который связан с откровением, наиболее близок правильному, философскому разъяснению, однако в нем нет доводов и доказательств истинного Творца. Описание Создателя с помощью общепринятых понятий невозможно, так как он не имеет соответствия и сходства со всем остальным. Однако он имеет формы и идеи, созданные по его подобию.

Учение о Творце у Платона может быть выделено в ряде тех диалогов, которые перечислены Абу Насром. Согласно диалектическому методу «божественного мудреца», восходящему по ступеням обобщений, систему его философских воззрений следовало бы, рассматривать, начиная с «теории идей». Эйдосы, или идеи, являются по Платону бестелесными формами, которые относятся к бытию. Последнее же, по платоновскому мнению, представляет собой умопостигаемый сверхприродный космос, в то время как космос зримый и чувственно воспринимаемый фигурирует у античного мыслителя как небытие или инобытие.

Согласно Платону, только ум способен к постижению подлинного бытия, которое не имеет ни цвета, ни очертаний, ни осязаемости, ни зримости. Тем не менее, между этими мирами есть связь, характеризующая соответствием одноименных вещей чувственного мира «определенного вида», класса своим прототипам.

Соотношение между бытием и инобытием является, согласно Платону, соотношением между умом и необходимостью, бытием и становлением видимой

Вселенной, образцом (парадигмой) и подобием, вечностью и временным, идеей и телом. С точки зрения Платона, общие понятия имеют бытие или суть реальности. Эти объекты понятий и названы Платоном идеями, которые, по его мнению, являются объективными причинами понятий. Общие идеи Бытия, Прекрасного, Добра, Человека представляются разуму реальными вещами. Если сторонники чувственного восприятия не способны видеть за прекрасными предметами или справедливыми поступками самой красоты или справедливости, то это свидетельствует, утверждает автор «теории идей», что они не обладают воспринимаящим истину разумом. Развитый ум видит реальность не в чувственном мире, но в интеллектуальном, и тогда именно идеи предстают моделями, а предметы природы копиями.

Отталкиваясь от гераклитовского учения о вечной изменчивости Вселенной, Платон ищет неизменного во внутреннем сознании и находит поддержку в теории пифагорейцев и элеатов. Эту наглядную устойчивость он обнаруживает в математических науках, и в частности, в геометрии, которая сыграла определяющую роль для формирования его собственной метафизики. Линии, треугольники, круг, шар в геометрии - это идеальные реальности, которые неизменны и которые сохраняют свои свидетельства во всех материальных появлениях.

Связь между идеями и предметами прослеживается Платоном во всех явлениях. Каждая идея представляет собой тип, или класс вещей, при этом она более реальна, действительна, безусловна, чем конкретное материальное ее проявление, касается ли это красоты вообще, вечной и непреходящей, и красоты исчезающей, красоты человека или статуи, идеи дерева, цветка и т.п. Относительно чувственных вещей можно сказать, что они имеют нечто из того, что есть идея.

Мифологическая диалектика космоса представлена у Платона в «Тимее», где космос соотнесен с умом и идеями, которые рассматриваются как принципы всего мироздания. Диалог начинается с проблемы обоснования идеального государства, которое, по общему мнению участников встречи, должно быть отражением идеального космоса. Последний представляет собой подражание божественному.

Космос, согласно Платону, живое и разумное существо, состоящее из <sup>9</sup> космического ума, космической души и космического тела. Тело космоса составляет пропорции четырех составных частей - огня, земли, воды и воздуха; это тело является единственным, непричастным к дряхлению и недугам. Путем вращения бог, по описанию Платона, округлил космос до состояния сферы, поверхность которой повсюду ровно отстоит от центра. Далее Платон рассматривает образование мировой души, соединение мировой души с мировым телом и создание человека, которое сопряжено с движением космоса и звезд. Особую часть составляют в диалоге вопросы, относящиеся к строению и функционированию человеческого организма.

В «Тимее» Платон выстраивает картину небытия или материального космоса, исходя из идеи его подражания иерархическому строю божественного бытия, созданного демургом. «Идеи» Платона соединяются между собой другими идеями высшего порядка, те, в свою очередь, соединены другими еще более

высокого порядка, и так далее вплоть до самой высшей «идеи» - «идеи» Блага, которое охватывает всю систему идей. Принцип отношения «низких» идей к «высшим» подобен отношению акциденций к субстанциям, те же теряют свою субстанциональность в сравнении с высшей и абсолютной идеей Блага.

Идеи образуют единство, подобное единому организму. Платон считает, что местом созерцания их божественной чистоты является небо, или идеальное, умопостигаемое место. Абсолютная идея в мифологическом повествовании «Тимея» отождествляется с Богом, сливается с ним в творческой идее, олицетворением которой является Демиург. Ум как абсолютная личность создающая бытие и небытие, обозначается у Платона как «устроитель», «соединитель», «связующий», «творец», «преуспевающий», «строитель», «чеканщик», «искусник», «отец».

Абсолютная идея есть высшее благо в духовном мире, такое как солнце в чувственном. Она превосходит само бытие и является причиной истины и разума. Бог, будучи идеей Блага, с точки зрения античного мыслителя есть высшая реальность. Осознание «идеи» происходит не из ощущений но посредством ума. Чувства же играют здесь роль «напоминаний», однако они не дают истины и даже удаляют от нее. Приблизится к «идее» можно лишь благодаря чистому размышлению, источником которого и движущей силой является эрос. Это стремление приблизится к началу света и истины, по мнению философа, характеризуют человека, хотя обладать им может лишь Бог.

В «Государстве» Платон указывает, что к благу стремится любая душа и ради него все совершает. Вещи получают от блага своего сущность подобно тому, как они получают от Солнца не только возможность быть видимыми, но и рождение, рост, питание. Само познание и истина имеют образы блага. В «Государстве» же идея блага как познания раскрывается через мифическую аллегория с заточением людей в пещере, в которой видимое представляет собой лишь тюремное жилище, а мощь Солнца подобна для заключенных свету от огня. Восхождение и созерцание вещей, находящихся в вышине, — это подъем души в область умопостигаемого, где, «...идея блага — это предел, и она с трудом различима, но стоит только ее там различить, как отсюда напрашивается вывод, что именно она — причина всего правильного и прекрасного. В области видимого она порождает свет и его владыку, а области умопостигаемого она сама - владычица, от которой зависит истина и разумение, и на нее должен взирать тот, кто хочет сознательно действовать как в частной, так и в общественной жизни».

В «Филебе» Платон касается проблемы субстанции благ. Единое, или благо, выступает здесь как первая субстанция, которая все порождает. За благом следует космический или надкосмический ум, который определяется «царем неба и земли». Третья субстанция представляет собой душу. Все эти три субстанции служат порождающей моделью космоса. Здесь же Платон рассуждает о благах, каковыми является, по его мнению, рассудительное мышление, память. Благо так же выступает здесь в связи с понятиями меры, умеренности, прекрасного, совершенного и достаточного. Благо, указывается в «Филебе», есть абсолютное и самождественное единство.

В «Федре» содержится учение Платона о единстве и взаимопроникновении идеи и материи. Всякая вещь может воплощать идеальный прообраз с разной степенью совершенства. Следует различать два рода существ: это боги и люди. Первые навсегда связаны со своим телом, вечно вращающимся вместе со всем небесным сводом и наслаждающимся созерцанием красоты и истины: «не видав и мысленно не постигнув в достаточной мере бога, мы рисуем себе некое бессмертное существо, имеющее душу, имеющее и тело, причем они нераздельны на вечные времена. В отличие от богов люди забывают свои небесные видения, из-за чего их души возвращаются на землю».

Объединяя Платона и Аристотеля, Абу Наср прослеживает основные линии, связанные у древних греков с космологией, теологией и телесологией. Что касается Стагирита, то у него в этом смысле, по мнению Абу Насра, следует выделить учения об универсалиях, и о причинах, о первом двигателе.

Философия предстает у Аристотеля как наука о всеобщем. В его классификации наук различается наука теоретическая, практическая и поэтическая. К теоретическим наукам Стагирит относит математику, физику и теологию или первую философию, которые занимаются исследованием истины. Предмет практических наук — этики и политики — составляют полезное. Что касается наук поэтических, то они заняты прекрасным.

Первая философия имеет своим предметом бытие само в себе, абсолютное или Бога. Поскольку Бог содержит в себе начала всех наук и первоначальные причины всего существующего, то и первая философия есть наука всеобщая. В центре ее внимания — вопрос о бытии в самом себе, о бытии и абсолютной и вечной сущности вещей. Не отрицая существования видов, Аристотель против существования идей отдельно от вещей. [ 2, 56 ]

Аристотелю принадлежит идея о четырех причинах бытия, к которой он относит 1) причину материальную, 2) причину формальную, 3) причину производящую или движущую и 4) причину цели. Так в отношении к человеку, эти причины будут 1) веществом и субстратом для эмбрионального развития, 2) идеей, следуя которой развивается зародыш, 3) акт зарождения, 4) целью этого действия — сотворением человека.

Четыре первоначальные причины лежат в основе бытия. Однако зачастую идея, двигательная сила и цель сливаются, благодаря чему четыре первоначала сводятся к двум — идее, или форма и веществу, или материя. Материя есть, начало, присущее всем вещам. Идея, или форма является целью, к которой она стремится. Материя — начало несовершенное, форма совершенство и осуществление.

В отличие от Платона, у Аристотеля мы видим не дуализм идеи и материи, но их взаимное приближение, которое осуществляется через движение и развитие. Тем не менее, Высшее существо и есть чистая форма. По Аристотелю, оно является собой существо вечно деятельное, а также производящую причину, форму и конечную цель всех вещей. Оно есть первый двигатель, который сам по себе неподвижен. Этот первый двигатель или первая причина действует предвечно, предвечно способствует движению, в противном случае, по его мнению следовало бы отрицать один из основных законов мышления.

Будучи нематериальным, Первоначало не имеет ни впечатлений, ни ощущений, ни желания, ни чувств. Оно представляет собой чистый ум и потому его знание происходит в умопостигаемых сущностях. Бог, по утверждению Стагирига, имеет объектом своего божественного мышления только самого себя. Лишь на краткое мгновение способен достичь чистого созерцания умопостигаемой истины самый счастливый из людей. Конечная цель Вселенной! и высшее благо являются трансцендентными. Бог является в вещах и вне вещей, существует в одно и тоже время как закон и как законодатель, как порядок и как распорядитель вещей. Через Бога осуществляется организованность, гармония и единство и наоборот, то единство, которое проявлено в мире, доказывает единство Бога. От него зависит и Вселенная, и природа, движение, исходящее от него продолжается в ряде второстепенных причин.

Подобно тому, считает Плотин, как существует только единое безусловное, один разум и один умопостигаемый мир, то в основе индивидуальных – душ лежит единая душа – душа мира. Ее диапазон еще более несовершенен в сравнении с разумом, поскольку она имеет телесную природу. Кроме тел следует различать, по мнению Плотина, чистую материю, которая не имеет ни форм, ни протяжения, ни цвета, характеризующих тело, она есть субстрат тел, который связан с многообразием, безобразием и злом. Однако материя может воздействовать не только на тело и душу, но и на разум. В области духа материя находится как понятие материи, явленная как множественность.

В метафизике Плотина и более поздних неоплатоников можно отметить не только моменты схождения с Платоном, но и прямые указания на платоновские идеи, которые входят в состав неоплатонического учения. Так понимание духовного света Высшего Божества и его духовного созерцания восходит к известным фрагментам платоновского государства, где солнце сопоставлено с ночью и мраком, что также является одним из характерных положений неоплатонической системы, и сравнивается с самой идеей блага.

Это сближение Платона с неоплатонической эманационной теорией прослеживается и у аль-Фараби в его «Общности взглядов...», где он употребляет и сам термин «эманация» по отношению к античному философу: «Он говорит также об эманации души на природу и эманации интеллекта на душу. Под эманацией интеллекта он понимает только состояния последнего в качестве пособия для удержания всеобщих форм; душа их воспринимает только раздельно, достижения единичных сущностей через восприятие обобщенных вещей и их реализацию подводит и к непреходящим и неуничтожающимся формам. То же самое относится ко всякой помощи интеллекта душе, которая осуществляется тем же путем. Эманация души на природу он понимает как помощь и побуждение, которые она оказывает тому, из чего извлекает пользу, в чем ее сущность, от чего наслаждение, удовольствие и тому подобное».

Аль-Фараби из многосторонних и пространных рассуждений по поводу шестой книги «Никомаховой этики» выделяет то осмысление интеллекта, которое «подразумевает ту часть души, которая возникает из постоянного приложения ее к соответствующему ей роду объектов». Основной акцент вкладывает аль-Фараби в

разработку аристотелевского деления интеллекта, данного в трактате «О сущем», при этом дает свою формулировку четырех интеллектов, хотя и соответствующими в целом аристотелевским, но более значительно и рельефно выделенных и обоснованных в своих взаимосвязях.

Первый вид интеллекта, рассматриваемый аль-Фараби, это «потенциальный интеллект», соответствующий аристотелевскому страдательному разуму, или уму в возможности. Свойство потенциального интеллекта заключается в способности абстрагировать сущности и формы существующих предметов от материи. В процессе этого абстрагирования нематериальные формы вещей становятся формами в потенциальном интеллекте. О последнем аль-Фараби, следуя за Аристотелем, утверждает: «Пока он не приобрел формы существующих вещей, он является потенциальным интеллектом, но коль скоро эти формы в нем реализовались, тогда, - как мы это показали выше, он становится интеллектом актуальным». У Аристотеля говорится о том, что и объект, и ум являются актуальными, постигаемыми умом в возможности, и лишь в процессе познания они актуализируются.

Определяя актуальный интеллект, аль-Фараби указывает на то, что умопостижимые объекты интеллекции становятся актуальными объектами интеллекции вследствие абстрагирования от субстанций и реализации в формах актуального интеллекта. Таким образом, заключает философ, умопостижимые актуальные объекты интеллекции и актуальный интеллект суть одно и то же в самом высказывании о том, что, поскольку человек является частью Вселенной, то его цель, действие и полезность проистекают из цели всей Вселенной. Непосредственно связана с изучением целей человека «наука о намерениях», которую Стагирит считает одной из трех разновидностей одной науки, включающей также «искусство логики» и «науку о природе» т. е. физику. Намерения человека естественно подразумевают стремление к счастью, понимание которого складывается, прежде всего из понимания начал бытия. Четыре аристотелевские причины естественного бытия аль-Фараби упоминает в своей «Гражданской политике» и анализирует в трактате «О достижении счастья». Четырьмя причинами, по Аристотелю, являются: формальная, материальная, движущая и целевая. Аль-Фараби указывает, что эти начала бытия соответствуют обозначению «что», «почему», «как» и для чего существуют вещи. Познание должно начинаться с физики, а затем перейти к метафизике, использующей тот же метод восхождения от ближайших до отдаленных начал.

Гражданская наука, по мысли аль-Фараби, должна заниматься исследованием действий и средств, посредством которых человек стремится к достижению совершенства. Изучающий эту науку «уясняет себе, что городское объединение и совокупность того, что получается от объединения жителей в городах, подобно объединению тел в совокупности мира, он уясняет себе также, что совокупность того, что составляет город и мир, сходна с той, что составляет мир». Фарабиевский трактат «О достижении счастья» имеет ряд других параллелей с аристотелевской «Никомаховой этикой». Так термин Стагирита «политическое животное» лишь слегка изменяется аль-Фараби и звучит как «человеческое» или

«гражданское» животное. Как и у великого грека, это понятие у Абу Насра связано с представлением о человеческом обществе как о необходимом политическом объединении, вне которого невозможно достижение совершенства. Несомненно, точка зрения Аристотеля в этом вопросе более импонирует нашему мыслителю, чем сходное положение у Платона, который абсолютизирует материальную нужду и зависимость людей в обществе. Аристотель же усматривает причину возникновения города в необходимости иных, высоких форм общения.

Подобно Аристотелю, аль-Фараби при рассмотрении добродетелей различает интеллектуальные дианоэтические и этические добродетели. Указание на это имеются в «Афоризмах государственного деятеля», в которых влияние «Никомаховой этики» весьма ощутимо. В «Афоризмах» же присутствует аристотелевская теория происхождения государства из семьи и мысль о середине как общем свойстве этических добродетелей. Середина, мера, умеренность связывается в «Афоризмах» и в трактате «Указание пути к счастью» с учением о нраве. Составляют нрав действия и аффекты души, определенный нрав складывается из определенных действий и обуславливается привычкой. Человек становится добродетельным в нравственном смысле через поступки, развивает свой анализ Стагирит. Повторяемость одинаковых поступков образует нравственные устои. Характерно для аристотелевских взглядов сравнение добродетелей со здоровьем. Говоря об уместности и необходимости совершения поступков как о том, что в каждом случае определяется самим человеком, Аристотель далее конкретизирует природные особенности добродетелей следующим образом: «Добродетели свои по природе таковы, что недостаток и избыток их губят, так же как мы это видим на примере телесной силы и здоровья (ведь для этого неочевидного нужно пользоваться очевидными примерами). Действительно, для телесной силы губельны и чрезмерные занятия гимнастикой, и недостаточные, подобно тому, как питье и еда при избытке или недостатке губят здоровье, в то время как все это в меру и создает его, и увеличивает, и сохраняет. Так обстоит дело и с благородием, и с мужеством, и с другими добродетелями». Подобно тому, продолжает Аристотель, как телесная сила создается через занятия тяжелым трудом, так и добродетели приобретаются при воздержании от удовольствий. Сами нравственные устои зависят от отношения человека к удовольствию или страданию, т. е. оттого, что сопровождает человеческие поступки и страсти. Аристотель настаивает на практическом характере добродетелей: только благодаря правосудным и благоразумным поступкам человек становится правосудным и благоразумным. Нравственная добродетель не дается через рассуждение, но достигается через действие и созидательный выбор (в отличие от страстей). В результате этих рассуждений Аристотель еще раз возвращается к утверждению о том, что добродетели не являются способностями от природы. В «Указании пути к счастью» аль-Фараби использует эту мысль как уже доказанную и трактует аффекты души и характер человеческих поступков в связи с доброй волей и свободным выбором. Природные душевные состояния, по мнению аль-Фараби, представляют собой потенциальную способность человека к совершению

как безобразных, так и прекрасных действий; нравственные качества, по его словам, приобретаются.

Отмеченная выше середина и умеренность определяют, как вслед за Аристотелем считает аль-Фараби, не является механически выделенным средним. Нравственная мера отлична от середины вещей. Избегая избытка и недостатка, человек должен исходить из среднего по отношению к нему самому, ибо середина этического характера не одна и не одинакова для всех. И в то же время в каждом отдельном случае, по мнению Стагирита, именно середина является добродетелью, одним-единственным способом поступить правильно. Продолжая развивать идеи о середине, Аристотель приходит к определению того, что он называет проступком, есть вещи, считающиеся дурными вне понятий избытка или недостатка, к ним он относит такие качества как злорадство, бесстыдство, злобу, а среди проступков — блуд, воровство, человекоубийство. В «Афоризмах» аль-Фараби перечисляет ряд благих действий, среди которых названы и те, что были выведены Аристотелем, и те, что аль-Фараби к ним добавил, это — целомудрие, щедрость, мужество, остроумие, скромность, благородство, доброта, стыдливость, дружеское расположение. Как и Стагирит Абу Наср отмечает относительность нравственной середины и соотносённость ее с окружающей обстановкой. В «Философии Аристотеля» аль-Фараби дает не простое описание взглядов Стагирита, но рассматривает их как систему, в которой, как уже отменялось выше, основополагающим является понимание совершенства. Аристотель, по словам аль-Фараби, связывает с понятием совершенства лучший образ жизни человека. Стагирит, по словам аль-Фараби, отмечает, что человеческие добродетели, добрые дела и прекрасный образ жизни были бы в высшей степени свойственны человеку, если бы ему по природе было свойственно совершенство. Абу Наср выделяет у античного философа положения о том, что достоверное знание является обязательным для человека.

Однако для того, чтобы его постичь, необходимо представлять, что оно такое, каковы его разновидности и каковы формы обучения ему. Абу Наср отмечает, что Аристотель последовательно дифференцирует и уточняет эту проблему, указывая, каким образом следует обучать различные категории людей, чему обучать, какому роду знания их обучать, сообразно цели, к которой они стремятся. Обучение в высоком смысле, подчеркивает Абу Наср, обосновывается как обучение логике и искусству диалектики. Однако логические способности должны прививаться и всем остальным людям, ибо «логика дает особые правила, методы и приемы правильного рассуждения, она располагает абстрагированными понятиями и предостерегает человека, его ум от заблуждения и ошибок». Те люди, которые не обладают особыми природными способностями, или те, кто не имеют их, но стремятся достигнуть достоверного знания, должны обучаться, указывает Аристотель в трактате Абу Насра, посредством воображения и подражания подобному. Во всех случаях человек должен развивать свои логические способности, постоянно упражняться во всем, используя все при исследовании того, что имеется между ним и другим человеком, либо методом обучения и наставничества, либо методом спора и защиты, проявляя упорство в



овладении орудиями истины». Совершенство касается и души, и разума человека, посредством которого он обретает свою сущность. Высшее совершенство разума осуществляется в виде актуального разума. Здесь следовало бы перейти к «Никомаховой этике», где античный философ, говоря о видах познания (всеобщее познание: этика и политика; искусства, религии и прикладные науки) обосновывает руководящую роль философии для человека, ибо она познает цель, которой надлежит действовать. Аристотель рассматривает в «Никомаховой этике» прежде всего проблему блага, которая определяется им как стремление к тому, к чему все стремятся. Понятие цели представляется Стагириту подходящим для определения совершенного блага: «... если существует только какая-то одна совершенная – и конечная цель, она и будет искомым благом, самих же целей несколько, то искомое благо – самая их них совершенная, т.е. конечная. Цель, которую преследуют саму по себе, мы считаем более совершенной, чем та, к которой стремятся как к средству, для другого, причем цель, которую никогда не избирают как средство для другого, считая более совершенной, чем цели, которые избирают сами по себе, так и в качестве средств для другого, а безусловно совершенной называем цель, избираемую всегда самому по себе и никогда как средство». Так Аристотель подходит к определению счастья, избираемого всегда ради него самого, как наиболее совершенной и самодостаточной цели. Далее Стагирит связывает понятие счастья с добродетелями и тогда дает определение счастья как качества, присущего деятельности души сообразно добродетели. Для счастья, по Аристотелю, нужна и полнота добродетели, и полнота жизни. Мыслительные и нравственные добродетели, называемые им, как уже отмечалось, дианоэтическими и этическими, возрастают благодаря приучению к совершенствованию в них. Нравственные качества и добродетели определяются совершением поступков. В этом плане Аристотель говорит о значении воли и характера в выборе добродетели и порока: «Начало источник, поступка – сознательный выбор, но как движущая причина, а не как целевое, в то время как источник сознательного выбора – стремления и суждения, имеющее что-то целью. Вот почему сознательный выбор невозможен ни помимо ума и мысли, ни помимо нравственных устоев; в самом деле, благополучие как получение блага в поступках, так же как его противоположность, не существует в поступке помимо мысли и нрава». Аристотель показывает тесную связь между всеми добродетелями и их иерархию, мыслительные добродетели определяют цель, а нравственные добродетели позволяют совершать поступки. Тут Аристотель ссылается на Сократа в том, что добродетель невозможна без рассудительности. Рассудительность и добродетель, по мысли Аристотеля, не тождественны друг другу, они различаются, но причастность добродетели суждению столь глубока, что можно сказать, что мыслительные, нравственные добродетели не существуют отдельно друг от друга.

Аристотель рассматривает многие нравственные качества, добродетельные и порочные, но среди них можно выделить те, которые часто встречаются и у его учителя Платона. Так, вопросу о добродетели посвящен платоновский «Протагор». Происхождение добродетели представлено через миф, согласно которому

людям первоначально не хватало умения жить обществом, и когда они начинают жить сообща для своей безопасности, то тут же начинаются между ними раздоры. Зевс, владеющий искусством общественного устройства, испугавшись, как бы не погиб весь род людей «посылает Гермеса ввести людей стыд и правду, чтобы они служили украшением городов и дружественной связью». В отличие от других искусств, искусство жить обществом, т.е. знать стыд и правду, было дано всем как врожденное свойство. Принципом добродетели участники диалога признали знание того, как следует поступать, и следование этому знанию. Среди добродетелей названы здесь мудрость, рассудительность, мужество, справедливость, благочестие. Знание добродетели подразумевает способность разума выбирать благо. Зло человек совершает из-за незнания. Таков один из выводов обсуждения проблемы добродетели.

Вопрос о природе и, сущности добродетели разбирается и в «Меноне». Знание как припоминание виденного в потусторонней жизни распространяется со слов платоновского Сократа и на добродетель. Знанию о добродетели можно научиться, но невозможно научиться без понятия добра. Это одна сторона проблемы. Другая – заключается в том, что добродетель не может быть результатом обучения. Третий момент связан с пониманием добродетели как дара. Однако добродетельные люди руководствуются скорее не чутьем и точным знанием, а лишь правильным мнениями. К указанным выше платоновским диалогам, посвященным последним дням и часам Сократа, следовало присоединить и «Федона», где спокойное отношение философа к смерти объясняется знанием о бессмертности души и о потустороннем мире, куда, она уходит после смерти. Сократ, по Платону, формулирует здесь известное определение философии как умирание и подготовку к смерти, при этом заявляя, что «никаких оснований для недовольства у меня нет, напротив, я полон радостной надежды, что умерших ждет некое будущее и что оно, как гласят и старинные предания, неизмеримо лучше для добрых, чем для других».

В платоновской «Федоне» Сократ рассматривает отношения души и тела как отношения властвования первого и подчинения второго. Душа, в отличие от телесного, ближе к божественному. Чистая душа после смерти тела уходит в божественное, бессмертное и разумное место, где обретает блаженство. Душа, не стремящаяся к познанию, перенимает представления и вкусы тела и после попадания в Аид вновь возвращается в иное тело. Сократ доказывает, что душа бессмертна и неуничтожима, вследствие чего для нее нет иного прибежища от бедствий, кроме того, как стать лучше и разумнее.

В отличие от Аристотеля, рассматривающего широкий круг нравственных проблем Платон сужает свой анализ, ограничивая его теми добродетелями и пороками, которые носят «государственный характер». Можно сразу же отметить, что в центре внимания Платона оказывается самое высокое проявление добродетели в лице политиков-философов. Платон утверждает высокое моральное значение законов в «Критоне», примыкающем к «Апологии Сократа». Названный в честь старого друга и ученика Сократа Критона, этот диалог рассказывает о важном эпизоде из последних дней великого философа. Критон, не

раз помогавший Сократу в тяжелых обстоятельствах, вместе с другими близкими Сократу людьми, готов уплатить за Сократа штраф. Узнав, что смертный приговор неизбежен, Критон посещает Сократа в тюрьме и предлагает спасти его, устроив ему побег. Среди аргументов Критона и то, что он и его друзья потеряют в лице фило софа близкого друга, и то что пренебрежение семьей и своими детьми не согласуется с добродетелью, и, наконец то, что самого Критона и его друзей все будут обвинять в трусости. Сократ возражает Критону, утверждает, что следует ценить и уважать мнения не большинства, но мнение человека, понимающего, что справедливо, а что несправедливо, и потому несправедливый поступок есть зло и позор для совершающего его во всех случаях. Сократ обращается к голосу самих Законов, которые могли бы, по его мнению, обратиться в данной ситуации с такой речью: «Скажи-ка, Сократ, что это ты задумал? Не замыслил ли ты поступком, который ты собираешься совершить, погубить, насколько это от тебя зависит, нас, Законы, и все Государство? Или, по-твоему, еще может стоять целым и невредимым то государство, в котором судебные приговоры не имеют никакой силы, но по воле частных лиц становятся недействительными и отменяются?». В пользу Законов говорит вся система человеческих отношений, которые связаны с жизнью Сократа от рождения до настоящего момента. Это - брак его родителей, воспитание Сократа в детстве и юности, жизнь его предков и детей. Закон и отечество в речи Сократа предстают как синонимы. Не забывает он и ту сторону Законов, как возможность выхода и выселения из государства в случае несогласия с ними. Сократ полностью признает силу и справедливость Законов и подчиненность им. Что касается «Политика», то в этом сочинении Платон разбирает вопрос о искусстве подлинного царя и политика, которое он сравнивает с искусством пастуха. В мифе о движении Вселенной Платон говорит о том, что живые существа были поделены между собой по родам и стадам божественными пастухами, или гениями. В «Политике» Платон выделяет политическое искусство как такое, что печется обо всем и правит всеми делами государства, правильно сплетая все воедино. С государственным устройством тесно связаны такие виды знания как военное, судебное и ораторское искусство. Но в отличие от них царское искусство не должно само действовать, но должно управлять теми искусствами, которые предназначены для действия. Здесь же Платон касается такого неожиданного (особенно после «Критона») утверждения, что законы имеют относительный характер при неоднозначных случаях. Законодательство лишь часть царского искусства, но оно, по мнению философа, прекрасно не у законов, а в руках царственного мужа, обладающего разумом. Законы адресованные большинству, деятельность истинного правителя можно сравнить, согласно Платону, с руководством кормчего который блюдет пользу» судна и моряков, подчиняясь не писаным установлениям, но искусству, итак сохраняет жизнь товарищам по плаванию. Платон проводит эту мысль очень четко, уподобляя закон «самонадеянному и неужественному человеку, который никому ничего не позволяет, ни делать без его приказа, ни даже спрашивать хотя бы кому-то что-нибудь новое и представлялось лучшее в сравнении с тем, что он наказал». В «Политике» же

Платоном указывается на связь государственного устройства с религиозными ритуалами. Главная роль в диалоге отведена чужеземцу, который обосновывает свои выводы с помощью примеров из практики принявший жрецеского сана, царь в Египте не может осуществлять правление. Однако и у эллинов: продолжает платоновский герой, самые важные жертвоприношения, т.е. религиозные культы, поручается приносить высочайшим властям.

Аль-Фараби знаком с платоновским «Государством», хотя и не посвятил ему специального сочинения, ссылки на этот труд содержатся в «Афоризмах государственного деятеля», некоторые параллели можно обнаружить и в собственных конструкциях средневекового ученого. В «Государстве» присутствует мысль о подобии деления человеческой души строению государства, также сопоставлены душа и всеобщая картина мира. Так, выделяя сословия в полисе, Платон относит к высшему или первому сословию правителей, второму - воинов или стражей, к третьему - ремесленников. Суть и значение сословий в какой-то степени аналогичны тому, что происходит в человеческой душе, где высшую роль осуществляет разумная часть души, следующую за ней по степени значимости - яростная или аффективная часть, и, наконец, наиболее низкую роль играет вожделеющая ее часть. Уровень бытия также имеет тройственное деление: высший мир, душа мира, и телесный мир вещей. В «Государстве» Платоном был поставлен вопрос о воспитании философов в государстве, как о воспитании в собственных целях государства, ибо философы определяют и подлинное знание о благе, и способы претворять это знание в реальность. Из числа наук, которыми должны овладеть философы, Платон выделяет, прежде всего, счет или арифметику, далее геометрию, астрономию и музыку. Науки эти являются как бы введением в философию.

Платон указывает, каким образом должно проводится обучение в соответствии с возрастом. До двадцатилетнего возраста должно вестись обучение вводным наукам, после двадцати идет обучение общему обзору наук о диалектике, после тридцати лет возможно обращение к истинному знанию. Далее молодые люди могут быть и должны быть использованы в государственной деятельности как воины и начальники, на что Платон отводит срок в пятнадцать лет. И, наконец, в пятьдесят лет они способны к высшему государственному управлению.

Существенную часть «Государства» составляет доказательство, что лучшими правителями могут быть только философы, ибо они отмечаются влечением к знанию, способностью к созерцанию, хорошей памятью, а также высокими нравственными качествами - правдивостью, решительностью, справедливостью спокойным отношением к смерти. Важным для дальнейшего сопоставления с фарабиевскими положениями является указание Платона на то, что при извращенном государственном устройстве тот, кто приблизится к природе истинного философа, не находит признания.

Познавательная способность души в «Государстве» составляет последовательно высший вид - разум, второй вид - рассудок, третий - веру и четвертый - уподобление. Различия умопостигаемого и чувственного проступают в известном

платоновском мифе о пещере, который поясняется философом следующим образом: жилище в темнице подобно области, постигаемого чувственным зрением; восхождение и созерцание вещей - область умопостигаемого. Философы, достигнув умопостигаемого созерцания, должны, по Платону, спускаться с достигнутых высот в «пещеру».

Философами становятся, по мнению Платона, не только на основе способностей, но в результате особого воспитания и обучения. Идеальное государство обладает четырьмя главными добродетелями: мудростью, мужеством, рассудительностью и справедливостью. Этим четырем добродетелям способствует в первом случае - класс философов, во втором - небольшой круг тех, кто способен хранить в себе правильное и согласное с законом мнение, в третьем - все члены наилучшего государства, в четвертом - также все члены совершенного государства.

Образцовое государство, управляемое философами, противопоставлено отрицательным типам государств, которые исходят не из высших целей общежития и добродетели, но из противоположных им, корыстных и ограниченных. Первый тип, или тимократия представляет собой, власть основанную на господстве честолюбцев. Упадок совершенных сторон древнего государства связан со стремлением к обогащению, при котором тимократия переходит ко второму типу - олигархии, где властвуют богатые. При этом существенным недостатком этого строя является то, что не придается никакого значения "воспитанию и это приводит к тому, что расточители-богатеи превращают в трутней, отчасти нищенских, отчасти преступных. Следующая, третья форма государственного устройства - демократия, при котором, по мнению Платона, устанавливается своеобразное равенство - уравнивающее равных неравных. Четвертая форма отрицательного государства - тирания, возникающая подобно другим из предшествующей ей формы «...тирания возникает, конечно, не из какого иного строя, как из демократии; иначе говоря, из крайней свободы возникает величайшее и жесточайшее рабство».

Тема государственного устройства и законодательства развернута Платоном в его «Законах», признанном на основе достоверных источников последним сочинением великого мыслителя. Основой истинного законодательства, согласно Платону, является общественное и личное воспитание. Законодатель должен убедить сограждан в том, что земные блага обращены на божественные, а все божественные блага направлены к руководящему разуму. В ходе диалога понятие истинного воспитания в общем смысле отделены от обучения тому, что можно назвать ремеслом или искусством. В «Законах» очеркнуто, что под воспитанием следует понимать то, что с детства ведет человека к добродетели и заставляет его страстно желать и стремится стать совершенным гражданином, умеющим справедливо подчиняться или властвовать.

Учения о воспитании включает у Платона и вопрос о ценностях. Философ утверждает, что первенство здесь должно быть отдано благу, относящемуся к душе, далее следуют прекрасные качества тела, после чего третье место занимают блага, относящиеся к имуществу и достатку.

Модель идеального государства вырисовывается у Платона посредством мифа, в котором говорится о божественном характере власти. Кронос, утверждает Платон, поставил царями и правителями государств, прежде всего не людей, но гениев, которые, заботясь о людях, доставляли им мир, совестливость, благоустроенность и изобилие справедливости. По словам Платона, это предание утверждает мысль о том, что государство, где правят не бог, а смертный, не могут избежать зол.

Цель правильного законодательства, по Платону, тройка: государство должно быть свободным, внутренне дружелюбным и обладать разумом. В противоположность софистам, Платон говорит о важности следованию закону, поскольку тот, кому не нужен правитель и руководитель, будет покинут богом и посему философ выдвигает принцип соизмерения человека с богом. Мерой всех вещей, по мнению Платона, должен быть бог, гораздо более, чем какой-либо человек. Судя по всему, хорошо зная сочинения Платона, аль-Фараби особо интересуется в наследии греческого мыслителя те моменты, которые связаны с вопросами воспитания философов и государственным правлением. Аль-Фараби привлекает в «Государстве» Платона главный принцип управления городом, который заключается в том, что управление должно осуществляться философом, т.е. человеком, занимающим в иерархии людей владеющих знанием, наиболее высокую ступень. Аль-Фараби как политический и социальный мыслитель прославился трудами, получившие широкую известность в арабском мире и за его пределами «Гражданская политика», «О достижении счастья», «Афоризмы государственного деятеля». В сирийский период своей деятельности он систематизировал эти социально-политические концепции, объединив их в общей книге «Трактат о взглядах жителей добродетельного города», квалифицируемые многими исследователями как социально-утопические концепции.

Учение о добродетельном городе, Фараби создает на принципах платонизма, хотя неоплатонические и аристотелевские элементы построения его учения невозможно недооценить. Как и всякие неординарные идеи своего времени, политические концепции Фараби не совпадали с действовавшими теоретическими канонами арабской культуры, которые ориентировались на реальные образы исламского халифата.

Задачи государства определяются в «Политике» в самых различных отношениях: «Должно быть, прежде всего, пропитание; затем - ремесла (человеческая жизнь нуждается во многих орудиях; в-третьих, оружие (оружие необходимо для участников государственного общения как для поддержания власти против неповинующихся внутри государства, так и против внешних врагов, если они попытаются нанести обиду); также известный запас денежных средств для собственных надобностей и для военных нужд; в-пятых, и это прежде всего, попечение о религиозной культуре, т.е. то, что называется жречеством; в-шестых, по счету, но самое необходимое - решение о том, что "полезно и что справедливо в отношениях граждан между собой... Значит, в нем должно быть налицо известное количество землепашцев, которые снабжали бы его пищей, ремесленники,

военная сила, состоятельные люди, включающие решения относительно того, что справедливо и полезно».

Правильные виды государственного устройства, по Аристотелю, - царская власть, аристократия, политики; неправильные - тирания, олигархия, демократия. Царская власть - правление одного, имеющего в виду общее благо, тирания - правление одного, руководствующегося собственной выгодой. Аристократия - правление немногих, лучших, осуществляемое в интересах всех граждан, олигархия - правление немногих состоятельных граждан, думающих только о собственной выгоде. Политика - правление большинства, отбираемого на основании определенного ценза и пекущегося об общем благе; демократия - правление большинства, немущих, в интересах исключительно этого большинства.

Политика - власть в руках большинства «средних» людей, обладающих небольшим цензом и управляющих государством в интересах всех граждан. Из числа полноправных граждан Аристотель исключает ремесленников и торговцев, т.к. образ жизни тех и других не способствует развитию добродетели, а счастливой жизнью может быть только жизнь в соответствии с добродетелью. Организация землевладения должна обеспечить гражданам представлять свою собственность в пользование другим гражданам. Как Платон, выстраивающий жесткую модель идеального замкнутого государства, так и Аристотель, рассматривающий проблемы государственного устройства и совершенства человека в более конкретном и практическом смысле, одинаково важны для Абу Насра, которые привлекает их идеи не только в качестве анализа, но и в ткани своей концепции своего «добродетельного города».

В этом отношении следует отметить одну особенность - «Гражданская политика» Фараби развивает и интерпретирует платоновские мысли о добродетели в свете исламского мироощущения, но связывает справедливость устройства общества с воспитанием граждан. Фараби говорит об этом так: «По природе своей каждый человек устроен так, что для собственного существования и достижения наивысшего совершенства он нуждается во многих вещах, которые он не может доставить себе один и для достижения которых он нуждается в некоем сообществе людей, доставляющих ему каждый в отдельности какую-либо вещь из совокупности того, в чем он испытывает потребность».

Другая особенность политических мыслей Фараби - геополитический подтекст. Он, как и Аристотель, связывает политику с географией, но дополняет в нее территориальный аспект, который содержит в себя не просто природно-географическую компоненту, но и пространственно-территориальные факторы, что не одно и то же. Например, человеческое общество Фараби это «соединение многих людей в одном месте проживания», который может возникнуть только в результате совокупного воздействия этих факторов.

Фараби подразделяет человеческое общество, на отдельные народы, отличные друг от друга следующими отличиями: естественный нрав, естественные черты (характер) и третьей, основанной на характере (людей), которая также имеет какое-то касательство к естественным вещам - язык, т. е. речь. Таким образом, Фараби положил в основу этногенеза природно-

естественные условия (*нрав, характер и язык народов*), которые, по его мнению, формируются географическими факторами. В его великих, средних и малых обществах видятся современные аналоги империи, мононациональных стран и полисов. При этом и великое, и среднее, и малое общества, с точки зрения мыслителя, могут быть вполне автономны, политически независимы, предоставляя при этом максимальные возможности для совершенствования людей в делах и мыслях («совершенные общества»), причем наибольшим «совершенством», по Фараби, обладала городская община.

Городские общины («город и общество») Фараби классифицировал по следующим признакам, которые определяют жители:

– «город и общество необходимости» имеет целью «взаимопомощь в приобретении (всего того), что необходимо для существования и защиты тела...»;

– «город и общество обмена - это такие, (жители) которых помогают друг другу в достижении зажиточности и богатства»;

– «город и общество низости — это такие, жители которых помогают друг другу в получении чувственных удовольствий...».

Самый лучший город Фараби считает, как и Аристотель, «коллективный город», т. е. такой, в котором каждый житель полностью волен делать то, что пожелает. Его жители сами избирают себе правителей, которые правят ими в соответствии с волей жителей.

Философия Фараби основывается, прежде всего, на рассуждениях самом главном - о человеке и его проблемах. Исходя из такой парадигмы Фараби делит общество по качественным и количественным признакам: полное - город-малое общество, народ-среднее общество, и человечество - большое общество; и неполное - семья, деревня, городской квартал. Совершенство в обществе людей достигается за счет роста количества объединенных между собой людей.

Строение общества Фараби видит по аналогии строения Вселенной, и в то же время, имеющий биологическую сущность человека. Функции правителя подобны функциям врача, лечащего тело. Только правитель лечит не тело, а душу. Здесь проскальзывает мысль о том, что общество - это духовная общность людей, хотя Фараби часто говорит о потребностях, припасах и разделении труда. Дом или ячейка общественного организма имеет три отношения: муж и жена, хозяин и слуга, родители и дети. Хотя Фараби называет семью самым несовершенным обществом, но в генетическом плане он считает ее первичной ячейкой. Он говорит о том, что каждому народу свойственны три характерных признака: естественный нрав (нравственность, традиции), естественный характер (психологические особенности) и связанный с этим язык.

Политические идеалы Фараби наиболее четко проявляются при сопоставлении им «добродетельных» и «невежественных» городов следующим образом: 1) добродетельный город; 2) невежественный город; 3) безнравственный город; 4) заблудший город (между двумя последними в качестве середины приводится «переменчивый город»). Добродетельный город - идеал. Невежественный город - реальность, но, по мнению Фараби, дающая какую-то надежду на улучшение, если заняться проповеданием, образованием, найти



мудрого правителя и т. д. Но и среди невежественных городов есть такие, которым Фараби отдает предпочтение, так как не утрачена возможность обратиться к добродетели: «...образование добродетельных городов и добродетельных руководств наиболее всего возможно и легко осуществимо в городах необходимости и коллективных городах».

В невежественном городе жители по Фараби, никогда не стремятся к счастью, которое представляется высшим духовным совершенством. Из благ жители невежественного города знают те, которые лишь по видимости являются благами, таковы телесное здоровье, богатство, наслаждения, свобода предаваться страстям, почести и величие. Каждое из этих благ представляется жителям невежественного города счастьем, а величайшее счастье состоит в соединении всех этих благ. Благам этим противолежат несчастья: болезни тела, бедность, отсутствие наслаждений, невозможность следовать своим страстям и отсутствие почестей. В городе необходимости жители ограничиваются лишь теми необходимыми вещами, которые нужны телу для его существования: едой, питьем, одеждой, половыми сношениями и помощью друг другу в достижении этого. В городе обмена жители помогают друг другу в достижении зажиточности и богатства, считая это целью жизни. В городе низости и несчастья жители ценят такие наслаждения, которые действовали бы на чувства и воображение, стремятся возбудить веселье и утешиться забавами во всех видах и проявлениях.

Обитатели честолюбивого города помогают друг другу, но только для того, чтобы их почитали, восхваляли, чтобы о них говорили и чтобы их знали другие народы, чтобы их прославляли и возвеличивали словом и делом, чтобы они выступали в великолепии и блеске – либо в глазах чужих, либо друг перед другом. Жители властолюбивого города жаждут покорения других, сами не желая покоряться никому; их усилия направлены на достижение той радости, которую доставляет победа. В городе сластолюбивом жители стремятся к тому, чтобы каждый из них свободно мог делать то, что хочет, ничем не сдерживая свою страсть.

Самым низким видом невежественного города Фараби считает властолюбивый город. Коллективный город философ иногда называет свободным. Он объединяет в себе черты всех городов: сочетает низменное и возвышенное. В то же время Фараби, как бы подчеркивая целостность общественной жизни, говорит, что типы городов не существуют в чистом виде. Население города состоит из пяти категорий: 1) наиболее достойные (феодалская верхушка); 2) ораторы – люди, занимающиеся наукой, искусством и вообще духовной деятельностью; 3) измерители (чиновники и технические работники); 4) воины; 5) богачи.

Счастье – центральная категория этики Фараби – не есть нечто индивидуальное. Его нельзя достичь в одиночку на пути самоизоляции и мизантропии. В добродетельном городе осуществляется счастье людей, добро, справедливость и красота. «Город, в котором объединение людей имеет своей целью взаимопомощь в делах, коими обретается истинное счастье, является добродетельным городом, и общество, где люди помогают друг другу в целях достижения счастья, есть добродетельное общество. Народ, все города которого помогают друг другу в

целях достижения счастья, есть добродетельный народ. Таким же образом вся земля станет добродетельной, если народы будут помогать друг другу для достижения счастья».

Прототипом добродетельного города Фараби служил реально существовавший в IX-XI вв. в Южной Аравии в Бахрейне город. Но в жизни он оказался скроенным не по схеме «идеального города», а по канонам своего времени. В качестве теоретического прототипа город Фараби имел «платоновское государство» - социальную утопию античности, но между «оригиналом» и «прототипом» есть и определенные различия. Так же как и Платон, Фараби делит людей в соответствии с родом их общественной полезной деятельности. Но его деление не создает впечатления резкого неравенства среди людей, их всех объединяет общность цели - достижение счастья через самосовершенствование, вне зависимости от занимаемого ими положения. Платон способностью совершенства наделяет правителей, философов и в меньшей мере воинов-стражей, удел остальных - быть послушными орудиями в их руках, создавать материальные блага для них и для себя и предоставлять первым возможность заниматься созерцательной деятельностью.

Гносеологический оптимизм аль-Фараби заключается в том, что уверенность в возможностях и способностях постигать мир сочетается с просветленным настроем: человек имеет космическое предназначение, и счастья ему не миновать. Напрашивается невольная параллель с Эпикуром и Спинозой. Подобно первому, аль-Фараби считает, что в достижении счастья большая роль принадлежит философии, ибо она позволяет проникнуть в сокровенные законы бытия и жить согласно им. Иногда в этой связи говорят об этическом интеллектуализме, восходящем к сократовскому максимализму: нельзя нечто глубоко знать и поступать вопреки этому знанию. Знание аль-Фараби толкует не книжно, не отвлеченно, как некую добавку к человеку. Это то, что входит в плоть человека. Из двух людей, из которых один целиком прочитал все труды Аристотеля, но не проник душой в их смысл, ограничившись их заучиванием, а другой, не прочитав Аристотеля, поступает разумно и добродетельно, согласно Абу-Насру, философом следует назвать скорее второго. Аль-Фараби видит лицемерие в использовании знания как прикрытия внутренней пустоты и животного эгоизма.

Фараби сравнивает учителя и главу семьи с правителем, но он достаточно реалистичен, чтобы понять, что воспитание граждан включает в себя и момент социальный, политический, т. е. принуждение к выполнению социальных норм посредством насилия, вооруженной силы, суда и т. д. Помимо метода убеждения можно прибегать, по мнению Фараби, к «методам принуждения, применяемым по отношению к бунтующим и непокорным гражданам и народам, которые не побуждаются добровольно, по собственному желанию и не слушаются слов; этот способ применяется также по отношению к тем из них, кто противится усвоению теоретических знаний, которые они начали приобретать».

Тема совершенства «главного члена городского объединения» - часто повторяющаяся тема в творчестве Фараби. «Добродетельный» город-государство Фараби - это модель наилучшего и естественного общения, в рамках которого

человек может достичь наивысшего блага и достойного образа жизни. Основные признаки такого города – порядок и высокие моральные качества его жителей, в первую очередь правителей. Почти все из сформулированных им условий, которым должен удовлетворять правитель такого города, являются отношения к исламу. Правда, на основании принципиальной общности объекта и цели исследования Фараби ставит политику в один ряд с мусульманской правовой доктриной и религиозными канонами. В этом можно было бы усмотреть попытку соединить греческую философию политики с мусульманской моралью, религией и правовой теорией в одно общее учение о политике. Рассмотрение политики с позиций мусульманской религии и морали, обращение к анализу власти – все это вполне закономерно приближало арабскую философию к изучению реально существовавшего в то время государства – Арабского халифата в союзе с мусульманско-правовой доктриной.

Реальные условия исторического развития, при которых народ был отрешен от знания, от культуры, при которых он играл роль объекта, а не субъекта истории, обусловили живучесть утопической концепции «просвещенного абсолютизма», ставшей столь влиятельной в европейской социальной философии XVIII в. Мыслители различных эпох в силу этого общего обстоятельства, но по-разному питали острый интерес к фигуре политического деятеля, к нравственным и другим его характеристикам. Указанные ими нравственные характеристики, необходимые для государственного деятеля, – любовь к истине, благородство, величие характера, взятые сами по себе, – являются идеальной нормой. Помимо причин, обуславливающих просветительскую утопию относительно монарха – героя культуры, в качестве специфического момента можно отметить особенности государственной власти на Востоке. В добродетельном государстве законодатель-правитель или имам, духовный наставник, соединяет светскую власть с духовной, философ-правитель соединяет в себе достоинства первого, главы: обладает теорией и способен претворить ее в жизнь.

Как видим, добродетельный город по Фараби может существовать при его определенной структурной организации на основе «добродетельных» идеи воспитания, нравственной чистоты и порядочности жителей, соблюдая идеальные каноны ислама, которые в условиях сегодняшней геополитики иногда трактуются не просто утопичными и нереальными, а иногда как духовные установки исламского фанатизма. Но не следует забывать, что «добродетельный» разум современной цивилизации основали такие мыслители, как Фараби и многие другие реформаторы-просветители, которые стремились переустроить общественную жизнь на разумных основах, пусть даже идеалистически-утопичных.

Мечта, как и утопия, дает человеку образ и надежду желаемого будущего. В политической философии этот спектр возможностей иногда сводится к жестко противопоставляемым позициям. С одной стороны, утопию трактуют как «линию тоталитаризма» направленную на подавление свободы человека во имя будущего совершенства, с другой – как «принцип надежды», без которого существование человека теряет смысл. А точкой пересечения этих тенденций становится человек в своем повседневном существовании. Но это не означает, что мечты и утопии.

как разумное в человеческих головах идеи, не могут быть когда-то претворены в жизнь.

#### Литература:

1. Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970.
2. Аль-Фараби. Социально-эстетические трактаты, Алма-Ата, 1973.
3. Аль-Фараби. Логические трактаты. Алма-Ата, 1975.
4. Касымжанов А.Х. Абу-Наср аль-Фараби, Алматы, 1997.

## 2.5 Логическое учение аль-Фараби

Абу Наср Мухаммад ибн Мухаммад ибн Тархāн ибн Узлаг аль-Фāраби ат-Турки (латинизированные имена – Alfarabius и Avennasar) (870 – 950), прозванный Вторым Учителем (после Аристотеля). «Определение философии и сущность её, – пишет он, – в том, что она есть наука о сущем как таковом» [1, 42]. Сущее же организовано по принципу иерархии; а на вершине этой иерархии находится «Первый Единый», а в ещё большей степени – Перводвигатель Аристотеля. Это – тот, отмечает аль-Фараби, кто «есть Аллах...» [2, 175]. Таким образом, имя «Аллах» здесь не более чем религиозный ярлык для философской категории.

Однако для понимания истинной сущности философии аль-Фараби необходимо обратиться к тому, как он понимает религию и связь последней с философией. Эти вопросы он специально рассматривает в двух своих трактатах – «Отношение философии к религии» и «Книга букв». Причём во втором даже более основательно, чем в первом. В первом трактате аль-Фараби даёт определение религии. Он пишет: «Религия – это взгляд и действия, предопределённые условиями, начертанными для всех первым Главой. С помощью религии все достигают цели, заложенной в них самих. Всё – это племя, город, край, а может быть, это один большой народ или множество народов» [3, с. 317]. Под «первым Главой», судя по всему, следует иметь в виду Аллаха. Он различает добродетельную и лишённую добродетельности, связывая их различие с добродетельным или невежественным правителем.

Философию аль-Фараби также разделяет на два типа – 1) достоверную, или истинную и 2) сомнительную, или ложную. Он пишет: «Эпоха достоверной философии наступила тогда, когда метод доказательств – аподейктика – достиг такой ступени, на которой можно было всё сообщать при его помощи, что вызвало необходимость объяснения предшествовавшей этой эпохе диалектической, софистической, сомнительной или – что то же – ложной философии» [4, 114]. Если учесть, что Второй Учитель был знаком лишь с древнегреческой философией, то эпохой достоверной философии он считает ту эпоху, в которую сформировалась философия Аристотеля. Об этом свидетельствует и его утверждение о том, что «диалектика и софистика предшествуют философии...» [4, 115]. На основании этих слов можно было бы подумать, что диалектика и софистика, по аль-Фараби, – вовсе не философия. Но это не так. На этой же странице он пишет, что «диалектическая философия и софистическая философия

предшествуют аподиктической философии» [4, 115]. Таким образом, речь у него идёт не о том, что философия пришла на смену диалектике и софистике, а о том, что подлинная (достоверная) философия пришла на смену ложной философии – диалектике и софистике.

Аль-Фараби утверждает, что религия исторически возникла после философии: «Религия, хотя и овладевает умами человечества, по времени она позже философии» [4, 114]. После философии, согласно ему, появляются искусство калама (то есть теология) и фикх, то есть право. Конечно, теология возникает на основе монотеистической религии и в этом смысле после неё. Так было в христианстве, так было и в исламе. Что касается права, то Н. С. Кирабаев отмечает: «Ислам как религия генетически предшествовал праву, он оказал существенное влияние на его возникновение, формирование и функционирование» [5, 10]. Это тем более понятно, что ислам не допускает разделения жизни и культуры на религиозную и светскую. Да и аль-Фараби соглашается с тем, что «религия предшествует каламу и мусульманскому праву...» [4, 115]. Что же касается временного соотношения религии и философии, то аль-Фараби, конечно, заблуждается. Исторически религия предшествует философии, ибо первая возникает ещё в архаическом обществе, тогда как вторая – лишь в постархаическом (и то не во всяком, как показала история её зарождения). Мысль аль-Фараби о том, что религия появляется позже философии, может оказаться правильной лишь в одном-единственном случае. А именно: если под философией понимать философию Аристотеля, а под религией – ислам. Возможно, это он и имел в виду. Но в любом случае утверждать подобное – надо не только иметь смелость, но, кроме того, надо обладать большой внутренней свободой. И аль-Фараби ею, вне всякого сомнения, обладал. Как отмечает А. А. Хамидов, «можно заключить, что аль-Фараби, этот обарабившийся тюрк, был наиболее свободомыслящим мыслителем своего времени. Единственной зависимостью, в которой он находился, была зависимость от древнегреческой философии и, главным образом, от Аристотеля, этого «Гегеля античности» [6, 201].

К изложенному следует добавить следующее. А. С. Иванов в своё время писал: «Религия предшествует возникновению философии. Об этом аль-Фараби сообщает в трактате «О достижении счастья»...» [7, 80]. И он приводит цитату из этого сочинения. В том, что религия предшествует философии, он, конечно, прав. Но не в отношении аль-Фараби А. С. Иванов цитирует следующее место: «Это знание (философия. – Л. А.), говорят, в древности было у халдеев, обитавших в Ираке, затем оно появилось у египтян, затем оно перешло к грекам, от них перешло к сирийцам, а затем – к арабам. Всё содержание этой науки излагалось на греческом языке, затем оно было переведено на сирийский язык, после чего – на арабский язык. Греки владевшие этим знанием, называли его абсолютной мудростью и великой мудростью, а владение им называли наукой, тогда как свойство её называли философией, понимая под этим предпочтении и любовь к великой мудрости, а того, кто овладел ею, называли философом, понимая под этим того, кто любит и предпочитает великую мудрость» [8, 335]. Судя по всему, А. С. Иванов предположил, что Второй учитель правильно понимает историчес-

кое соотношение философии и религии. Ведь ни в процитированном тексте, ни вообще в трактате «О достижении счастья» речь о соотношении религии и философии нет. А те трактаты, в которых аль-Фараби излагает свои мысли на этот счёт («Отношении философии к религии» и извлечения из «Книги букв») были опубликованы на русском языке лишь через десять лет (в 1987 г.) после выхода в свет монографии А. С. Иванова.

Аль-Фараби (хотя его учителями были христиане-несториане Абу Мишр Матта и Йуханна Бен Хайлан, известные в арабском мире знатоки логики Аристотеля, притом владевшие как греческим, так и арабским языками), конечно, был знаком с трудами аль-Кинди, которые оказали на него влияние. И, скорее всего, под влиянием последнего он обратился к древнегреческой философии и избрал, прежде всего, философию Аристотеля. Но аль-Кинди мог дать лишь толчок. Далее Второй Учитель двигался сам. Сопоставляя онтологию Аристотеля, неоплатоников и аль-Фараби, Г. Б. Шаймухамбетова пришла к следующему заключению: «Структура мироздания у Фараби... в основном соответствует аристотелевской, но не платоновской...» [9, 75]. Она также приводит три схемы, изображающих структуры мироздания Аристотеля, аль-Фараби и Плотина (см.: [9, 75]), убедительно доказывающих её правоту.

Конечно, аль-Фараби продолжал комментаторскую работу, начатую его предшественниками. Но это было, так сказать, трезвым и творческим комментированием. Он сам писал по этому поводу: «Подражание Аристотелю должно быть таким, чтобы любовь к нему [никогда] не доходила до той степени, когда его предпочитают истине, ни таким, когда он становится предметом ненависти, способным вызвать желание его опровергнуть» [10, 13]. К тому же, своим комментированием он помогал другим правильно понять непростые учения Платона Аристотеля. Абу Али Ибн Сина в своём «Жизнеописании» пишет следующее: «Укрепившись в науках логики, физики и математики, я вновь обратился к изучению метафизики и прочёл книгу «Метафизика» (Аристотеля. – Л. А.), однако ничего в ней не понял, и цель сочинившего её осталась скрытой для меня. Я перечитал её сорок раз, и выучил её наизусть, но при всём этом так и не понял ни её, ни цель, ею преследуемую. В отчаянии я сказал себе: «Это книга, к пониманию которой нет пути!» Но вот однажды после полудня пошёл я на [базар] к переплётчикам книг. Некий торговец-посредник, держа в руке какую-то книгу, громко расхваливал её. Он предложил её мне, но я решительно отказался от неё, так как был убеждён, что от этой книги нет пользы. Он же сказал мне: «Купи её у меня, я продам её тебе дёшево, за три дирхема, её владелец нуждается в них». И я купил её. Оказалось, что это сочинение Абу Насра ал-Фараби «О целях книги 'Метафизики'». Вернувшись домой, я поспешил прочесть её, и тут же мне открылась цель той книги, которую я выучил наизусть с начала до конца. Я очень обрадовался этому и на следующий день раздал много милостыни беднякам, воздавая благодарности всевышнему» [11, 48].

Каков же статус логики в философии как таковой, согласно аль-Фараби, и каков статус логики в его философии? Ответ на первый вопрос можно получить, определив его понимание сущности философии и её места в системе наук.

Философию аль-Фараби определяет следующим образом (повторим уже цитированную выше дефиницию): «Определение философии и сущность её в том, что она есть наука о сущем как таковом» [1, 42]. Это определение, соответствующее пониманию сущности философии Аристотелем. Но занятие этой наукой, согласно Второму Учителю, требует от человека определённых этических качеств: «он должен прежде всего исправить свою природу так, чтобы свойства его чувственной души направлялись к истине, – и только к истине, – а не к наслаждению».

Вместе с тем следует улучшить силу разумной души так, чтобы воля его направлялась к правде» [10, 12 – 13]. И в этом пункте его позиция отличается от позиции Стагирита. Аль-Фараби выделяет теоретическую и практическую философию, определяя первую как познанную, но не осуществлённую человеком в силу неумения, вторую же – как ту, которую человек способен не только познать, но и осуществить. Такой философии, утверждает он, подобна добродетельная религия (см.: [3, 324]). О том месте, которое аль-Фараби определяет философии, сказано в его трактате «Слово о классификации наук». Все науки Второй Учитель разбивает «на пять разделов:

- раздел первый – наука о языке и её подразделы;
- раздел второй – логика и её подразделы;
- раздел третий – математические науки, т.е. арифметика, геометрия, оптика, наука о звёздах, музыка, наука о тяжестях и наука об искусных приёмах;
- раздел четвёртый – физика и её подразделы, метафизика и её подразделы;
- раздел пятый – гражданская наука и её подразделы, юриспруденция и догматическое богословие» [12, 107]. Аль-Фараби добавляет: «С помощью этой книги (то есть цитируемого трактата. – Л. А.) человек может сопоставить науки между собой и знать, какая из них достойнее, полезнее, совершеннее, достовернее и сильнее, а какая менее значительна и слабее» [13, 108]. Возникает вопрос: что является основанием для вынесения подобных суждений? Отнесение к какому разделу является показателем достоинства, силы и т.п. той или иной науки? Если таким основанием является порядок расположения разделов, то с соотношением науки о языке и логики ещё понятно. Но отнесение метафизики (то есть философии) к четвёртому разряду вызывает вопросы.

Обратимся к характеристике философом наук четвёртого раздела. Он имеет название: «О науках естественной и божественной» (см.: [12, 162]). Метафизику он определяет как «божественную науку». Он пишет: «Метафизика делится на три подраздела.

Первый подраздел изучает существующие предметы и вещи, которые случаются с ними, поскольку они являются существующими предметами.

Второй подраздел изучает основы доказательств теоретических частных наук, таких наук, каждая из которых обособляется для рассмотрения чего-либо особого сущего. Таковы, например, логика, геометрия, арифметика и остальные частные науки, подобные им. Он [второй раздел] изучает основы логики, основы математики, основы физики и ищет подтверждения и объяснения из сущностей и особенностей. [...] Третий подраздел изучает существующие нематериальные

предметы, которые не суть тела и телами не обладают» [12, 172 – 173]. В ходе этого изучения метафизика восходит к Первому Сущему, к Аллаху, который является источником всего сущего и обеспечивает его единство. А если так, то метафизика (философия) должна занимать в списке или первое место (если перечисление идёт сверху), или последнее, пятой (если список рассматривать снизу вверх). Кроме того, неясно, почему аль-Фараби логику выделил в особый раздел наук (второй), а в процитированном фрагменте он логику помещает среди наук, входящих во второй подраздел метафизики. Но в нашу задачу не входит оценка классификации наук, предложенная Вторым Учителем. Хотя, конечно, с соотношением логики и философии в его понимании не всё ясно.

Собственно логике (по-арабски: «мантику») аль-Фараби посвятил целый ряд трактатов. «Вводный трактат в логику», «Вводные разделы по логике», «Речения, используемые в логике», «Книга «Эйсагоге», или «Введение»», «Книга «Катагурийас», или «Категории»», «Силлогизм», «Софистика», «Диалектика» и др. В цитированном трактате «Слово о классификации наук» второй раздел посвящён логике. Он так и назван: «Логика». В нём он пишет: «Искусство логики научает совокупности законов, способствующих совершенствованию интеллекта и наставляющих человека на путь истины во всех случаях постижения объектов интеллекции, при которых возможна ошибка; законов, которые охраняют и ограждают его от ошибок, промахов и погрешностей в отношении умопостижимых объектов интеллекции; законов, с помощью которых проверяются те умопостижимые объекты интеллекции, которые не гарантированы от того, что кто-либо ошибся в отношении их» [12, 118]. Иными словами, мышление, интеллект дан человеку по его природе. Но такой, естественно сформировавшийся и естественно развивающийся интеллект не застрахован от ошибок при его применении к предметам, доступным мышлению, «объектам интеллекции», по выражению аль-Фараби. Этот естественный интеллект греки называли здравым смыслом (φρόνησις). Логика и существует, согласно аль-Фараби, для того, чтобы выправлять здравый смысл, поднимать его до уровня разумного мышления, до интеллекта (’акл).

Известный казахстанский исследователь творчества аль-Фараби М.С. Бурабаев пишет: «У Абу Насра аль-Фараби логика считается одним из видов теоретических дисциплин, характеризуется как глава наук и понимается им как искусство, изучающее законы и правила мышления» [13, 73]. В этих словах верно всё за исключением того, что аль-Фараби считал логику «главой наук». Что это не так, это видно уже из его классификации наук. Логике он действительно придавал огромное значение, но главой наук для него была всё же «божественная наука», то есть метафизика. В то же время прав А. Х. Касымжанов в том, что аль-Фараби к вопросам логики и тесно связанной с ней гносеологии «обращается... при рассмотрении проблем философии и социологии, теории музыки и математики, медицины и астрономии» [14, 116].

У него имеется специальный трактат «Рассуждение Второго Учителя аль-Фараби о значениях [слова] интеллект». Здесь он, ссылаясь на трактат Аристотеля «О душе», выделяет четыре вида интеллекта: «а) потенциальный, б) актуальный,



в) благоприобретённый и г) деятельный» [15, 23]. Проанализировав их, он сравнивает соотношение актуального и потенциального интеллекта с соотношением солнца и глаза. Потенциальный интеллект превращается в актуальный благодаря деятельному интеллекту, являющемуся видом благоприобретённого. Надо, однако, учитывать, что аль-Фараби (как, впрочем, и все арабоязычные философы Средневековья), подобно Аристотелю и всем прочим древнегреческим философам, не проводит чёткой демаркации между мышлением и языком. Он следует древним, для которых речь и мышление – в целом однопорядковые феномены (об их неполной тождественности будет сказано ниже). Такое отождествление имеет психологические корни: мышление субъективно воспринимается человеком как внутренняя речь, которая отличается от внешней речи тем, что облекается в слова и словосочетания. Аль-Фараби, в общем придерживается именно такого понимания (см.: [12, 127]). Не случайно он утверждает, что логика «даёт законы внешней и внутренней речи...» [12, 130]

Вернёмся к дальнейшей характеристике логики Вторым Учителем. Искусство логики, согласно ему, «родственно искусству грамматическому, ибо отношении [искусства] логики к интеллекту и умопостигаемым объектам интеллекции такое же, как отношение грамматики к языку и словам; грамматика в [своих] законах о словах даёт нам такие же образцы, какие даёт логика касательно умопостигаемых объектов интеллекции» [12, 119]. Законы логики – это орудия для проверки рассуждений об умопостигаемых объектах интеллекции, которые сами по себе не гарантированы от ошибок, упущений и неточностей интеллекта. В этом отношении он, отмечает аль-Фараби, похожи на весы, линейку или циркуль, которые позволяю точно установить вес, провести прямую линию или начертить круг. Вместе с тем законы и правила логики позволяют нам заранее определять путь движения к истине и придают уверенность в этом движении. Они же позволяют усмотреть ошибки, неточности или просчёты в рассуждениях других людей, предохраняют от бездумного принятия на веру тех или иных суждений. Следовательно, методы собственного разыскания истины и методы проверки знаний, полученных другими, одни и те же. Незнание логики и её правил, невладение ими обрекает человека на то, чтобы он и сам сбивался с пути движения к истине, и не был способен отличить истинное знание от ложного, полученного другими людьми. «...Если мы невежественны в логике и нам нечем испытать этих людей, – пишет аль-Фараби, – то мы либо придерживаемся хорошего мнения обо всех этих людях, либо обвиняем их всех, либо – наконец! – спешим отдать предпочтение кому-то из них» [12, 124]. В этом, отмечает аль-Фараби, состоит цель и вместе с тем ценность и польза логики и вред от её незнания. Он считает совершенным вымыслом «высказывание тех, кто воображает, что логика – это ненужное ему излишество, поскольку в какое-то время будто бы существовал человек совершенного ума, который никогда не заблуждался в истине, абсолютно не ведая никаких законов логики» [12, 125].

Выше отмечалось, что для аль-Фараби мышление, интеллект и языковая деятельность в принципе совпадают. Это видно из определения им предмета логики. Он пишет: «Что до предметов логики (а это такие предметы, в которых

даются законы), то это – умопостигаемые объекты интеллекции – поскольку на них указывают слова, и сами слова – поскольку они [в свою очередь] указывают на умопостигаемые объекты интеллекции» [12, 126]. В то же время аль-Фараби подчёркивает, что логика не только родственна грамматике, но и отлична от неё, притом существенно. «Она имеет нечто общее с грамматикой тем, что даёт законы для слов, но отличается от неё, ибо грамматика даёт их для слов, свойственных только какому-либо народу, а логика даёт общие правила, годные для слов всех народов» [12, 128]. Это очень важное положение, поэтому приведём ещё одно высказывание Второго Учителя: «Логика же, давая правила слов, даёт только правила, общие для слов всех народов. Она извлекает их, поскольку они общие, и не рассматривает ничего, что свойственно только какому-либо одному народу; более того, она рекомендует заимствовать у учёных всё, что из этого нужно по этому языку» [12, 129].

В этом пункте видно, что аль-Фараби не отождествляет полностью мышление, работу интеллекта и языковую, речевую деятельность. Язык и, следовательно, речь на этом языке имеет этнический или национальный характер. Грамматика всегда есть грамматика этнического или национального языка. Мышление как внутренняя и внешняя речь подчиняется этому языку и его грамматике, но не до конца. Ибо оно по своей сущности является над-этническим и наднациональным, оно является общечеловеческим. Оно, добавим мы к сказанному Вторым Учителем, имеет этно- и нацио-культурную, а ещё и культурно-историческую, окраску. Но на своём сущностном уровне оно – общечеловеческое. И потому Логика не может быть этнической или национальной; она может быть только общечеловеческой. Такова идея аль-Фараби. Потому-то он и рекомендует собирать воедино всё, что наработано в области логики учёными, к какому бы народу они ни принадлежали. Данная идея – крупное достижение аль-Фараби.

Говоря о структуре логики как науки (и как искусства, что для него часто одно и то же) выделяет восемь подразделов: «виды силлогизма; виды высказываний, которыми желают подтвердить мнение или искомое во всех трёх [смыслах]; виды искусств, делом которых после их совершенствования является применение силлогизма; и все пять [видов] рассуждений: доказательных, диалектических, софистических, риторических и поэтических» [12, с. 131]. Каждому подразделу логики, отмечает аль-Фараби, соответствует книга. И он перечисляет сочинения Аристотеля, давая им и арабские наименования. К первому подразделу, согласно ему, относится трактат «Категории» («Ал-Макулат»), ко второму «Об истолковании» («Ал-'Ибара»), к третьему «Первая аналитика» («Ал-Кийас»), к четвёртому «Вторая аналитика» («Ал-Бурхан»), к пятому «Топика» («Ал-мавади' ал-джадалийа»), к шестому «О софистических опровержениях» (неточно названная «Софистикой»; арабский эквивалент не приводится), к седьмому «Риторика» и к восьмому «Поэтика» (арабских эквивалентов названий этих книг не приводятся). В этом отношении аль-Фараби следует за аль-Кинди, который также, как показано выше, включает в «Органон» «Риторику» и «Поэтику». Выделенные подразделы, огласно аль-Фараби.

неравноценны. Он пишет: «Четвёртый подраздел наиболее важный по значению и главенству. В логике первой цели добиваются только четвертым подразделом, а остальные подразделы сделаны ради четвёртого подраздела. Три из них предшествуют ему в порядке изучения: это предисловие, введение и метод; четыре остальных – следуют за ним и существуют ради двух вещей:

1) каждый из них используется в качестве какой-либо помощи и поддержки; они являются как бы орудиями для четвёртого подраздела, и польза от одних из них больше, а от других – меньше;

2) для подкрепления: если эти искусства не отличаются друг от друга актуально, пока не известны законы каждого из них в отдельности, отличные от законов другого, то человек, в поисках истины и достоверного знания, не может использовать диалектические вещи, – поскольку он не ощущает, что они диалектические – и за счёт этого он отклоняется от достоверного знания [и переходит] к сильному предположению, либо он применяет, не зная того, истинные положения, и благодаря этому он склоняется к убеждению; либо он использует софизм, не зная того; либо он предполагает о чём-то неправильном, что оно правильно, и убеждается в том; либо он приходит в замешательство; либо он использует поэтические вещи, не зная, что они поэтические; и тогда он строит свои убеждения на представлениях и считает в душе своей, что он в этих положениях шёл путём истины и достиг того, чего желал, а в действительности он этого не достиг» [12, 142 – 143].

Таким образом, из всего аристотелевского «Органона» плюс «Риторика» и «Поэтика» аль-Фараби считает главным трактат «Вторая аналитика». Но законы каждого подраздела человеку необходимо знать, ибо, как показывает аль-Фараби во втором пункте, человека на каждом шагу подстерегают ловушки, попав в которые, он оказывается в объятиях заблуждения, чистосердечно принимая его за истину. Может возникнуть вопрос: почему аль-Фараби выделяет именно «Вторую аналитику»? Как известно, сам Аристотель как известно, не выделял «Первую аналитику» и «Вторую аналитику». Все четыре книги он объединял общим названием «Аналитика». Исследователи предполагают что единая «Аналитика» была разделена на две книги в середине I в. до н. э. служителем Александрийской библиотеки перипатетиком Андроником Родосским. Андроник, между прочим, считал, что философию Аристотеля необходимо начинать изучать с логики и потому поставил «Органон» в начале его сочинений, попутно разделив «Аналитику» на две книги. Конечно, эти книги различаются тематически. В «Первой аналитике» Аристотель излагает прежде всего теорию аналитического силлогизма и описывает аксиоматизированные системы ассерторической и модальной силлогистик. «Вторая аналитика» посвящена основам методологии доказывающих, то есть дедуктивных, наук, основам доказательства и теории дефиниции. Видимо, поэтому аль-Фараби и посчитал её ядром всего учения о логике. Но, конечно, вторая часть «Аналитики» невозможна без первой.

Обратимся к некоторым логическим сочинениям аль-Фараби. Более подробно содержащиеся в них идеи будут проанализированы в следующем разделе при сопоставлении логических дискурсов в древнегреческой и арабо-

мусульманской философиях. Трактат «Книга «Эйсагоге» или «Ведение»» представляет собой вольное изложение известного сочинения Порфирия Тирского к «Категориям» Аристотеля (см.: [16]). Следует отметить, что аль-Кинди не уделял сочинению Порфирия специального внимания. Кроме того, впоследствии Ибн Баджжа (конец XI – 1139 г.) утверждал, что аль-Фараби – единственный среди арабо-мусульманских философов, кто рассматривал содержание порфириовского «Введения» не как пропедевтику к логике как науке, но как составную часть этой науки. Это видно даже по начальным словам данного трактата. Аль-Фараби пишет: «Цель наша в данной книге заключается в том, чтобы перечислить те вещи, из которых состоят суждения и на которые они [суждения] делятся, а именно части частей силлогизмов, используемых в силлогистических искусствах вообще» [17, 123].

Как это часто бывает у него, аль-Фараби сначала даёт общую характеристику, своеобразный план-проспект того, что подлежит детальному рассмотрению на последующих страницах трактата. Так же он поступает и в данном случае. Он даёт краткую, но ёмкую характеристику суждения. «Всякое суждение... – пишет он, – бывает или категорическим, или гипотетическим. Всякое гипотетическое суждение состоит из двух категорических суждений, к которым добавляется условная частица. Всякое категорическое суждение состоит из предиката и субъекта и делится на них. Всякий предикат и субъект бывает или высказыванием, обозначающим какую-то идею, или идеей, выражаемой каким-либо высказыванием. Всякая идея, выражаемая каким-либо высказыванием, есть или универсалия, или индивид» [17, 123]. Всё. Дальше идут скрупулёзные определения того, что такое универсалия и что такое индивид, какими бывают суждения с точки зрения присутствия в них универсалий и индивидов (причём исчерпываются все возможные комбинации); что такое субъект и что такое предикат; что такое идея и какие бывают идеи; какими бывают универсалии в качестве предикатов; как соотносятся род и вид и какими бывают роды; что такое различающий, собственный и случайный признаки; и так далее.

Проблемам логики, далее, посвящён трактат аль-Фараби «Книга «Категурийас», или «Категории»». Он примыкает к предыдущему, что опять же говорит в пользу вывода Ибн Баджжи, о том что последний является составной частью логики как науки в трактовке аль-Фараби. Видимо, именно поэтому он не содержит заставки (плана-проспекта). Второй Учитель сразу «берёт быка за рога» и начинает с различения двух разновидностей универсалий, определения субстанции и т.д. Далее аль-Фараби проводит анализ в следующей последовательности: 1) субстанция, 2) количество, 3) качество, 4) отношение и соотношение, 5) «когда?», 6) «где?», 7) положение, 8) обладание, 9) претерпевание действия, 10) действие. У аль-Кинди та же последовательность, за исключением того, что категории «положение» и «действие» переставлены. Кроме того, у аль-Кинди первая категория определяется как «субстрат и атрибуты» и поясняется, что субстрат – это субстанция, а атрибут – акциденция. Аль-Кинди, как показано выше, основной категорией считает субстрат (это – субстанциальная категория), а остальные девять называет атрибутами субстрата. Так же поступает и аль-Фараби.

Он пишет: «Субстанция – это один из высших родов, коему подчиняются промежуточные роды. каждому промежуточному роду подчиняются виды – и так вплоть до их последних быдов, из коих каждый объемлет единичные предметы. [...] К акциденциям принадлежат остальные девять высших родов, каждому из которых подчиняются промежуточные роды. Каждый из промежуточных родов имеет нисходящий ряд, завершающийся последними видами» [18, 157]. Но помимо отмеченных десяти категорий аль-Фараби рассматривает ещё ряд «родов»: 1) «сущностно» и «акцидентально», 2) противоположащие предметы, 3) следующие один из другого предметы, 4) предшествующее и последующее, 5) вместе.

Трактат «Силлогизм» («Китаб ал-кийас») аль-Фараби ставит цель «перечислить высказывания, которыми следует подтвердить истинность искомым вещей во всех мыслительных искусствах и в целом применяемых для утверждения или опровержения какого-то момента, разъяснить, из чего, для чего и каким образом они слагаются. Это такие высказывания, которые называются силлогизмом, а в просторечии называются также доводами» [19, 247]. Данный трактат аль-Фараби делит на восемнадцать разделов. Первые шесть посвящены проблеме суждения; следующие девять – проблеме силлогизма; один – индуктивному умозаключению, один – выводу по аналогии и последний – так называемому «сокращённому рассуждению». Второй Учитель заявляет, что в первом разделе данного трактата представлено «рассуждение о суждениях вообще, из чего они слагаются, сколько видов суждений и различие между условными и категорическими суждениями» [19, 247]. Между тем дефиниции «суждения вообще» в этом разделе нет. Аль-Фараби начинает его словами: «Предложение и ассерторическое суждение – это рассуждение, в котором нечто утверждается и сообщается о чём-то» [19, 249 – 250]. Но, во-первых, ассерторическое суждение (иначе: суждение действительности) – это лишь вид суждения. Так, оно отличается от аподиктического суждения (или суждения необходимости). Остальные же пункты заявки Вторым Учителем выполнены. Он, например, определяет структуру суждения как трёхчленную: 1) субъект, 2) предикат и 3) «глагол существования». В данном пункте его теория суждения отличается от теории суждения Аристотеля, в которой глагол-связка отсутствует. Каждое суждение, отмечает аль-Фараби, бывает или отрицательным, или утвердительным, а, кроме того, – или категорическим, или условным; последнее же может быть или соединительным, или разделительным. Далее философ продолжает классификацию и анализ суждений.

С шестого раздела трактата «Силлогизм» аль-Фараби исследует силлогизм. Здесь он также избегает дефиниции силлогизма, отмечая лишь следующее: «Суждения подразделяются на такие, в которых познания достигают не посредством силлогизма, и на такие, в которых познания достигают через силлогизм» [19, 263]. Но уже в следующем, седьмом, разделе аль-Фараби даёт определение данного логического феномена: «Силлогизм – это рассуждение, состоящее из вещей числом более одной, из которых при сочетании сущностно, а не акцидентально с необходимостью вытекает другая вещь. [Логический]

результат называется выводом и следствием» [19, 264]. Аль-Фараби раскрывает структуру силлогизма, его виды, фигуры и их модусы. Очень досконально, по сравнению с Аристотелем, аль-Фараби, как правильно отмечает А. Х. Касымжанов (см.: [20, 60]), теорию условного силлогизма. Данному силлогизму и его модусам посвящён четырнадцатый раздел трактата. Он даёт ему следующую характеристику: «Условный силлогизм также [состоит] из двух посылок: большей, [которая является] условным [суждением], и меньшей, [которая является] категорическим [суждением], соединённых исключаящими частицами: «однако», «да только», «но» и тому подобными» [19, 287 – 288]. Он выделяет два вида таких силлогизмов: 1) соединительный (он соответствует современному условно-категорическому, или гипотетическому, силлогизму) и 2) разделительный (соответствует современному разделительно-категорическому или, дизъюнктивному, силлогизму). Соединительный силлогизм, согласно аль-Фараби, имеет два первых модуса, а разделительный – три первых модуса (итого условный силлогизм имеет пять модусов).

Далее он отмечает, что в категорическом силлогизме обе его посылки являются истинными, что обеспечивает истинность заключения. Но встречаются силлогизмы, в которых одна посылка вызывает сомнения: невозможно определить, истинна она или ложна. Вывод в таком случае будет ложным, а сам такой силлогизм есть силлогизм через противоречие: ведь одна из посылок – истинна. Аль-Фараби предлагает проделать следующую процедуру. «...Если мы хотим уяснить истинность какого-то суждения, то мы берём противоречащее ему [суждение] и прибавляем к нему несомненно истинную посылку. Если из них составить силлогизм, то заключение получится явно ложным и недопустимым. Тем самым мы доказываем истинность первоначального суждения, уяснение которого мы ставили своей целью» [19, 295]. Здесь же аль-Фараби рассматривает процедуру приведения к абсурду.

Касаясь индуктивного силлогизма и вывода по аналогии, аль-Фараби, даёт определение индукции. Он пишет: «Индукция – это исследование единичных вещей, каждой в отдельности, входящих в нечто общее, для подтверждения истины того суждения, которое выносится по этому поводу посредством утверждения или отрицания» [19, 296]. Например, пишет аль-Фараби, надо проверить индуктивным путём положение: «Всякое движение существует во времени». Мы анализируем разнообразные виды движения (ходьба, летание, плавание и т.д.) и приходим к выводу, что каждое из них существует во времени. И на данном примере аль-Фараби даёт ещё одну характеристику индукции: «Индукция – это рассуждение, которое обладает силой силлогизма первой фигуры. Средним термином в нём являются единичные вещи, которые мы исследуем, как то: ходьба, летание, плавание и другие. Большой термин в нём это наше выражение: «во времени», а меньший термин – «движение»» [19, 298]. Аль-Фараби также даёт определение вывода по аналогии. Он пишет: «Вывод по аналогии – это перенос суждения с одного частного случая на другой, сходный с ним [случай], притом, что один из них более известен, чем другой, и оба они

объединены общим смыслом, на основании чего выносятся суждения о более известном» [19, 299].

Завершает аль-Фараби трактат «Силлогизм» рассмотрением «сокращённого силлогизма», который, согласно ему, применяется в дискуссиях и книгах, а также юридическим силлогизмом. Говоря о втором, он цитирует начало двадцать третьей главы второй книги «Первой аналитики»: Не только диалектические и доказывающие силлогизмы строятся по указанным выше фигурам, но также и силлогизмы риторические и юридические» (цит. по: [19, 336]). Однако у Аристотеля не говорится о юридических силлогизмах. Ср.: «...Не только диалектические и доказывающие силлогизмы получают через ранее указанные фигуры, но также силлогизмы риторические и вообще всякий способ убеждения, каким бы он ни был. Ибо мы всегда убеждаем или через силлогизм, или путём наведения» [21, 247]. У Аристотеля, как это видно, речь о специально юридическом силлогизме не идёт. В лучшем случае можно, видимо, говорить об «убеждающем силлогизме», под который можно подвести и силлогизмы, строящиеся в юриспруденции. Сам аль-Фараби их именуется рассуждениями, «которые Аристотель называл «убеждающими» силлогизмами и которые упоминаются в конце его книги, известной как «Аналитика»» [19, 336]. Это, конечно, натяжка, хотя и допустимая. В Халифате право (фикх) занимало более значимое место, чем в Древней Греции, а тем более это право тесно сплетено было с шариатом. Поэтому аль-Фараби и выделяет те силлогизмы, которые строятся в мусульманской юридической практике в особый род силлогизмов.

Обратимся к другим трактатам аль-Фараби, включённым им в корпус логики. Это «Риторика» и «Об [искусстве] поэзии». Отметим мимоходом, что в составе «Логических трактатов», изданных на русском языке в название трактата вкралась грубая опечатка: вместо «Риторика» напечатано: «Ритокари» (см.: [22, с. 439]). В тексте трактата, в Содержании и в примечаниях к трактату имеет место правильное написание. Поэтому при ссылке на него мы будем давать правильное название. Спрашивается, на каком основании риторика, а тем более поэтика отнесены аль-Фараби к логике? Второй Учитель утверждает, что риторика «есть силлогистическое искусство и цель которой убедить во всех десяти родах (т.е. выделенных Аристотелем категориях. – Л. А.). Это то, что создаёт убеждённость [в чём-либо] в душе слушающего (а это есть конечная цель оратора), достигаемая путём применения риторических приёмов» [23, 441]. То же и с искусством поэзии. В поэзии применяются высказывания, в которых, по его мнению, осуществляется подражание вещам. Согласно ему, «подражания посредством высказывания... делятся на два вида:

1. Воображение вещи в самой вещи.
2. Воображение наличия вещи в другой вещи.

Как это, например, происходит в научных высказываниях. Первый из этих видов даёт знание о вещи в самой вещи, как, например, определение. Второй же даёт знание о наличии рассматриваемой вещи в другой вещи, как, например, доказательство. Исходя из этого [можно отметить], что воображение [вещи] так же важно для поэзии, как, например, знание – в доказательстве, мнение – в топике

и убеждение – в риторике» [24, 551]. Тем самым искусство поэзии, как и искусство риторики, является, согласно аль-Фараби, силлогистическим искусством, а не только аподейктика, диалектика и софистика. Трактат «Софистика» аль-Фараби в первом же предложении его называет книгой «...»О местах, вводящих в заблуждение», в которых ошибается изучающий во всём, чем интересуется» [25, 363]. Кроме того, разъясняет далее Второй Учитель, это книга «и о приёмах, которые предназначены для того, чтобы отклонить разум от правильного пути во всём, что требуется познать и представить ложь в облике истины и ввести человека в заблуждение относительно вещи, которую он желает узнать» [66, 364]. Данный трактат корреспондирует с трактатом Аристотеля «О софистических опровержениях». Аристотель отмечает, что его сочинение – «о софистических опровержениях, т.е. о тех, которые хотя и кажутся опровержениями, но суть паралогизмы, а не опровержения...» [26, 535]. Исследователи давно заметили, что название аристотелевского трактата несколько двусмысленно. С одной стороны, оно посвящено тому, о чём сказано в процитированных словах Стагирита, т.е. описанию того, как софисты строят опровержение логически безупречных суждения. Но с другой стороны, оно посвящено критике софистических опровержений, доказательству их логической некорректности и несостоятельности. В целом такие же задачи решает и аль-Фараби в трактате «Софист».

Аль-Фараби, кроме того, не ограничивается логической стороной дела. Он обращает внимание на субъективно-психологическую сторону того, к кому обращено софистическое рассуждение. Он пишет, что «[влияние] софизмов зависит от состояния человека – от предварительно укоренившихся мнений в его уме, от его облика и привычек, которые отклоняют его от истины к ошибке» [25, 365]. Софист имеет целью *внушить* слушателю-собеседнику ту ли иную мысль и для этого использует не только логические (а точнее, логикообразные) приёмы, но и апеллирует к ходячим мнениям, языковые эффекты (синонимии, омонимии, амфиболии, метафоры, переносные значения слов и т.д.), оказывает давление на эмоциональную сферу собеседника и т.д. И если этот собеседник недостаточно образованный, недостаточно сведущ в предмете обсуждения, а тем более несведущ в логике и её законах, то победа софисту обеспечена. Именно поэтому тема софистики и софизмов (по-арабски: «муглилат») включается в состав науки логики. При этом аль-Фараби отмечает, что «софизмы подразделяются на те что могут быть силлогизмом или частью силлогизма, и на те, из которых нельзя образовать ни силлогизм, ни часть силлогизма» [25, 365].

Важной частью логического учения аль-Фараби является учение о диалектике, об искусстве диалектики (сина'ат ал-Джадал). Этому посвящён специальный трактат аль-Фараби «Диалектика» («Ал-Джадал»), хотя вопросов диалектики Второй Учитель касается в других своих трактатах. В частности, в подразделе «Логика» трактата «Слово о классификации наук» он даёт характеристику диалектическим рассуждениям (см. [2, 132]). Следует специально отметить, что специального сочинения с названием «Диалектика» нет не только у Аристотеля, но нет его и во всей древнегреческой философии. Нет его и в арабо-



мусульманской философии, в том числе и у предшественника аль-Фараби аль-Кинди и у его последователей по фальсафе. Конечно, диалектике много уделяет внимания Аристотель в своей «Топике», но «Топика» посвящена не только диалектике.

В глазах аль-Фараби, как и в глазах Аристотеля, диалектика *выше* софистики и *ниже* философии (он чаще говорит о «науке»). Он трактует их соотношение не только в аксиологическом, но и в генетически-хронологическом аспекте. Согласно ему, «диалектика и софистика предшествуют философии наподобие того, как предшествует питание дерева [питанию] плода, или наподобие того, как предшествует цветение дерева [появлению] плода» [4, 115]. И, далее, как для Аристотеля, для аль-Фараби диалектика – это, главным образом, *искусство диалектики* (Сина'ат ал-Джадал). Данная трактовка зафиксирована уже в самом начале трактата «Диалектика». Аль-Фараби пишет: «Искусство диалектики есть искусство, посредством которого человек приобретает способность вырабатывать силлогизм из общепринятых посылок для опровержения любого состояния общего тезиса, получаемого посредством вопроса от отвечающего, который стремится защитить в нём [общем тезисе] состояние, представляющее собой одну из двух сторон противоречия, которое оказалось у него по совпадению, т.е. отвечающий стремится защитить любое состояние общего тезиса, которое он выдаёт спрашивающему, а спрашивающий стремится опровергнуть это состояние общего тезиса, [представляющее собой одну и двух сторон противоречия]» [27, 361 – 362]. Следует отметить, что арабское «ал-Джадал» имеет значения «спор», «диспут», «беседа», «прения». Но спор, диспут и т.д., как понятно само собой, предполагает обоюдный, взаимный обмен суждениями, вопросами и ответами.

И аль-Фараби специально подчёркивает то, что в XX в. получило название философского диалога. Он пишет: «Когда... 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» [1, 45]. Более того, Второй Учитель высказал идею того, что опять же в XX столетии получило название междисциплинарного, или комплексного, исследования. Он пишет: «Ведь достоверно известно, что нет более веских, полезных и сильных доводов, чем свидетельство разных знаний об одной и той же вещи и объединение многих мнений в одном, ибо интеллект у всех служит для доказательства» [1, 44].

Следует отметить, что проблемой диалектики в философии аль-Фараби основательно занимался лишь один философ – А. М. Кенисарин (см. его работы: [28 ; 29; 30]). Но обратимся к самому аль-Фараби. Он отмечает, что в древнегреческой философии на первых порах использовался «смешанный метод». Он разъясняет: «Смешанный метод – это такой метод, который использовался философами в древности до той поры, пока три метода не дифференцировались друг от друга и не разделились на: 1) научный, 2) диалектический, 3) софистический. Так были получены научные методы, после чего научное искусство стало конечной целью, а диалектическое искусство стало предварительной тренировкой и подготовкой к нему и орудием и слугой научного

искусства. А софистика осталась подражанием диалектике и похожей на неё и создающей ложное мнение о том, что именно она диалектика. Возможно, что она даже создала ложное мнение, что именно она философия. Предметы этих трёх искусств едины и искомые положение – одни и те же вещи. Различаются они по своим конечным целям и началам» [27, 396 – 397]. Такова точка зрения аль-Фараби на соотношение науки (философии), диалектики и софистики.

Анализ текстов аль-Фараби, в которых он даёт характеристику диалектике, и особенно в трактате «Диалектика», демонстрирует *противоречивость* его воззрений на диалектику. Он, например, утверждает: «Только диалектика есть именно то, что даёт знание о существовании двух противоположностей в каждой [из них]» [27, 414]. Или: «В диалектике не имеется кажущегося, а напротив, в ней имеются силлогизмы в действительности и посылки, общепринятые в действительности» [27, 401]. В то же время аль-Фараби утверждает, что «искусство диалектики может доказывать какое-либо положение и опровергать то же самое положение, и может вырабатывать два силлогизма к (двум) частям противоречия вместе, два силлогизма, доказывающих две противоположности вместе. Оба эти силлогизма будут (полностью) диалектическими. Это недопустимо в науках, основанных на достоверном знании» [27, 383]. Аль-Фараби даже утверждает, что в началах диалектики содержится *ложь*, которую довольно нелегко обнаружить. Он пишет: «Ложь, скрытая в началах диалектики, укрыта очень искусно и не будет обнаружена сразу, кроме как путём глубочайшей проверки на протяжении длительного времени в силу их общепринятости и свидетельств всех о том, что они таковы» [27, 399]. Но в таком случае диалектика мало чем отличается от софистики. И аль-Фараби, действительно, заявляет: «Всё то, что имеется в диалектике, имеется и в софистике. Это заключается в том, что каждая вещь, которая в действительности имеется в диалектике, именно эта вещь имеется в софистике по видимости (обманчиво)» [27, 400]. На наш взгляд, эта противоречивость в определении диалектики обусловлена тем, что Второй Учитель, во-первых, прошёл мимо других толкований сущности диалектики, выработанных в древнегреческой философии, и принял в целом её аристотелевское истолкование, а во-вторых, приняв его, сам для себя не выработал критерия для отличия диалектики от софистики.

В то же время у аль-Фараби имеется одна трактовка диалектики, которая даёт возможность, так сказать, «закрыть глаза» на отмеченную противоречивость. Выше говорилось о том, что аль-Фараби высказал идею плодотворности философского диалога. В трактате «Диалектика» он пишет, что «диалектика – упражнение для человека, и служит она для его сотрудничества с другим человеком» [27, 422]. На это положение обратил внимание А. М. Кенисарин, справедливо усмотревший в этом трансформацию понимания содержания и статуса диалога. «Само представление о диалоге, – пишет он, – претерпевает изменение: из идеи диалогического спора-соперничества двух субъектов он становится учением о взаимодействии мнений многих людей, результатом которого должно стать их объединение в одном, которое и оказывается наиболее достоверным, за исключением аподектического, знанием» [30. 195]. Но в

процитированных словах аль-Фараби содержится нечто большее, чем просто идея диалога. Это – идея философского и шире – человеческого сотрудничества. Диалектика в данном случае предстаёт способом такого сотрудничества.

Подведём некоторый итог нашего анализа логического учения аль-Фараби. Его вполне заслуженно признают энциклопедистом. Но и в области философии он также отнюдь не узкий специалист. М. С. Бурабаев пишет: «Учение аль-Фараби охватывает почти все философские проблемы той эпохи: материя и её формы; бытие и его категории; свойства органического и неорганического мира; соотношение физического и психического; формы и ступени познания; учение о разуме, о мышлении, о связи мысли и языка и т.п.» [31, 9]. К этому следует добавить, что аль-Фараби первым в арабо-мусульманском мире выступил как историк философии и даже как философ-компаративист. В его наследии имеются не только исследования философии Платона, Аристотеля и других античных философов, но и сравнительный анализ философии Платона и философии Аристотеля (имеется в виду трактат «Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля»). Но вернёмся к логике.

Мы в нашем исследовании выделяем содержательную и формальную логики. Содержательная философская логика, повторим, это логика, имеющая своим содержанием объективные универсалии Бытия, являющиеся в то же время формами мышления и познания. Но она не сводится к этим универсалиям; для неё важна *взаимосвязь* этих универсалий, представление этих универсалий в их целостности. Аль-Кинди, как показано выше, акцент ставил на содержательной логике. Даже те десять категорий, которые выделил Аристотель и истолковал их не столько в онтологическом, сколько в логико-грамматическом смысле, у него обладают, прежде всего, онтологическим содержанием. У аль-Фараби мы наблюдаем своеобразный отход к аристотелевской трактовке указанных категорий. Мы, конечно, отметили, что он не редуцирует полностью мышление к речевой деятельности, но, тем не менее, указанные категории у него предстают как словесно-мыслительные феномены. Аль-Фараби вообще, в отличие от аль-Кинди, упор ставит на формальную логику.

Конечно, он уделяет определённое внимание онтологическим универсалиям. Наибольшим онтологическим «весом» в его учении обладает Первый Сущий (ал-мауджуд ал-аууал), то есть Аллах. «Первый Сущий, – пишет он, – есть первопричина существования всех существ в целом. Он [один] свободен от недостатков; все же прочие существа, – кроме Него, – обладают хотя бы одним недостатком или несколькими [недостатками]» [32, 203]. Ему аль-Фараби приписывает все положительные атрибуты. Из Первого сущего возникает всё бытие, подчинённое принципу иерархии. Из всех онтологических универсалий большее внимание аль-Фараби уделяет материи (ал-мадда) и форме (ас-сура). Согласно ему, «весь мир в собственном смысле состоит лишь из двух основных частей, а именно из материи и формы, которые особо присущи ему» [33, 395]. При этом, что важно, именно в вопросе соотношения материи и формы аль-Фараби обнаруживает диалектичность своего мышления. Он отмечает, что «материя служит основой формы».

Форма не может иметь ни субстанции, ни бытия – без материи. Материя существует благодаря наличию формы, и, если бы никакой формы не было, то не было бы и никакой материи. Форма существует не потому, что благодаря ей существует материя, а для того, чтобы телесная субстанция стала бы актуальной субстанцией» [32, 237]. В остальном аль-Фараби выступает как не-диалектик. Он, в частности, утверждает, что «противоположности создают или вещи, субстанция которых противоречива, или единственный предмет, состояние и связи которого противоположны основе. Таковы холод и тепло» [32, 241]. Первопричина же, Аллах, не может содержать в себе ни противоречий, ни противоположностей. В мышлении, в знании, согласно аль-Фараби, также не место противоречиям. Согласно ему, «недопустимо, чтобы две противоположности были истинны вместе, напротив, если истинна (полностью) одна из них, то другая полностью ложна» [27, 385 – 386]. Для него, стало быть, противоречие есть показатель неистинности мысли, знания, суждения. Таково логическое учение аль-Фараби.

#### Литература:

1. Аль-Фараби. Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля // Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1972. – С. 39 – 104.
2. Аль-Фараби. Слово о классификации наук // Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1972. – С. 105 – 192.
3. Аль-Фараби. Отношение философии к религии // Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1987. – С. 315 – 354.
4. Аль-Фараби, Абу Наср. Книга букв. – Алматы: Қазақ университеті, 2005. – 220 с.
5. Кирабаев Н. С. Социальная философия мусульманского Востока (эпоха средневековья). – М.: Изд-во УДН, 1987. – 175 с.
6. Хамидов А. А. Учение аль-Фараби о диалектике в контексте современных тенденций философской концептуализации диалектики // Мир ценностей аль-Фараби и аксиология XXI века. – В 2-х кн. – Кн. I. – Алматы: К-ИЦ ИФП МОН РК, 2006. – С. 192 – 264.
7. Иванов А. С. Учение аль-Фараби о познавательных способностях. – Алма-Ата: Наука, 1977. – 215 с.
8. Аль-Фараби. О достижении счастья // Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1973. – С. 275 – 349.
9. Шаймухамбетова Г. Б. К характеристике онтологических и гносеологических оснований рационализма восточных перипатетиков (на примере аль-Фараби) // Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. – М.: Наука, 1990. – С. 63 – 99.
10. Аль-Фараби. О том, что должно предшествовать изучению философии // Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1972. – С. 1 – 14.
11. Ибн Сина. Жизнеописание // Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. – М.: Наука, 1980. – С. 45 – 58.
12. Аль-Фараби. Слово о классификации наук // Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1972. – С. 105 – 193.
13. Бурбаев М. С. Аль-Фараби: о предмете, задаче и структуре логики // Философия Абу Насра аль-Фараби. – Алматы: Ақыл кітабы, 1998. – 72 – 83.
14. Касымжанов А. Х. Абу-Наср аль-Фараби. – М.: Мысль, 1982. – 198 с.
15. Аль-Фараби. Рассуждение Второго Учителя аль-Фараби о значении [слова] интеллект // Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1972. – С. 15 – 38.
16. [Порфирий.] Введение к Категориям финикийца Порфирия, ученика ликополитанца Плотина // Аристотель. Категории. – М.: Гос. социально-эко-номическое изд-во, 1939. – Приложение. – С. 51 – 76.

17. Аль-Фараби. Книга «Эйсагоге», или «Введение» // Аль-Фараби. Логические трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1975. – С. 120 – 152.
18. Аль-Фараби. Книга «Катагурийас», или «Категории» // Аль-Фараби. Логические трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1975. – С. 153 – 244.
19. Аль-Фараби. Силлогизм // Аль-Фараби. Логические трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1975. – С. 245 – 360.
20. Касымжанов А. Х. Логика и теория познания аль-Фараби // Аль-Фараби. Логические трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1975. – С. 7 – 98.
21. Аристотель. Первая аналитика // Аристотель. Сочинения. – В 4-х т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – С. 117 – 254.
22. Аль-Фараби. Логические трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1975. – 671 с.
23. Аль-Фараби. Риторика // Аль-Фараби. Логические трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1975. – С. 439 – 542.
24. Аль-Фараби. Об [искусстве] поэзии // Аль-Фараби. Логические трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1975. – С. 543 – 555.
25. Аль-Фараби. Софистика // Аль-Фараби. Логические трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1975. – С. 361 – 438.
26. Аристотель. О софистических опровержениях // Аристотель. Сочинения. – В 4-х т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – С. 533 – 593.
27. Аль-Фараби. Диалектика // Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. Алма-Ата, 1985. С. 359 – 592.
28. Кенисарин А. М. Понятие диалектики и её функция в познании // Бурабаев М. С., Кенисарин А. М., Курмангалиева Г. К. Проблемы бытия и познания в философии аль-Фараби. – Алма-Ата: Наука, 1988. – С. 136 – 179.
29. Кенисарин А. М. Аль-Фараби: основания искусства диалектики. Познавательное искусство в философии // Философия Абу Насра аль-Фараби. – Алматы: Акыл кітабы, 1998. – С. 84 – 138.
30. Кенисарин А. М. Диалектическое искусство в философии аль-Фараби // История диалектики. – В 2-х кн. – Кн. 1. – Алматы: ИФП МОН РК, 2000. – С. 179 – 208.
31. Бурабаев М. С. Об отношении к предшествующей философии в учении аль-Фараби // Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1985. – С. 7 – 104.
32. Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1972. – С. 193 – 377.
33. Аль-Фараби. Ответы на вопросы философов // Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1987. – С. 387 – 432.

## **2.6 Наследие аль-Фараби и проблема анализа исторических оснований формирования национальной идентичности**

История человечества в XX веке явственно показывает необходимость переосмысления ценностных приоритетов, с которыми человек подходит к постижению исторического прошлого и современности. Непосредственно можно констатировать, что весь темп исторического развития значительно ускорился. В мире происходят бурные политические и экономические процессы, облик современных государств меняется на глазах поколений. Черты характеризующие современность оказываются в непосредственной зависимости от действий людей, их направленности, ориентации, в зависимости от идеологических и мировоззренческих установок, от политических и экономических программ. Современная

история есть поистине всемирная история, однако интегративные процессы не отменяют необходимости рассмотрения социокультурной специфики, важнейшей составляющей которой являются идентификационные процессы в общественном сознании.

Пристальное внимание современных социальных наук к проблеме идентичности вызвано изменением социальных условий. Тема самоопределения проникает в повседневную жизнь, в рамках которой осознание национальной или иной социальной идентичности помогает преодолеть фрагментацию сознания, избежать потери ценностей и жизненных ориентиров, сохранить устойчивость внутреннего духовного опыта личности в пространстве современной информационной цивилизации. В проблеме идентичности наиболее остро видна общественная сущность человеческого рода, который одновременно интегрирован и дифференцирован множеством общностей и сообществ, существование которых возможно лишь при условии, что каждый индивид этого рода несет в себе общие, особенные и единичные характеристики, свойственные человеческой личности.

Известное аристотелевское определение человека как политического животного целиком применимо для выражения точки зрения аль-Фараби. Признание общественной природы человека составляет предпосылку всех его этических и социологических рассуждений [1]. «По природе своей каждый человек устроен так, что для собственного существования и достижений наивысшей совершенства он нуждается во многих вещах, которые он не может доставить себе один и для достижения которых он нуждается в некоем сообществе людей доставляющих ему каждый в отдельности какую-либо вещь из совокупности того, в чем он испытывает потребность. При этом каждый человек по отношению к другому находится точно в таком же положении. Вот почему лишь через объединения многих помогающих друг Другу людей, где каждый доставляет другому некоторую долю того, что необходимо для его существования, Человек может обрести то совершенство, которому он предназначен по своей природе. Деятельность всех членов такого сообщества в совокупности своей доставляет каждому из них все то, в чем он нуждается для существования и достижения совершенства. Вот почему человеческие индивиды размножились и, заселили обитаемую часть земли, в результате чего и возникли человеческие общества, из коих одни представляют собой полные общества, а другие - неполные. При этом полные общества бывают трех видов; великие, средние и малые» [2, 303-304].

В целом основой успешного экономического и политического развития является интеграция с внутренним потенциалом любой культуры, заложенным в ее инаковости и историческом прошлом, в единстве времени, поскольку прошлое любой культуры формирует ее духовность, а значит оно живо для этой культуры и в настоящем. Следует отметить, что национальная культура не является в данной ситуации неким инвариантным фундаментом, скорее от нее требуется достаточный динамизм, чтобы, к примеру, воспринять тот поток информации, который является имманентной особенностью современной цивилизации и в силу которого перед национальной культурой возникает угроза стать в определенной степени мозаичной и неупорядоченной.

Идентичность как самождественность и целостность представляется необходимым условием существования любого национального государства в условиях ускорения исторического развития, очевидности глобализационных процессов являющихся как условием, так и следствием формирования мировой постиндустриальной цивилизации. В целом, возможно отметить, что проблемное поле анализа основных параметров казахстанской идентичности определено, прежде всего, структурно-функциональным подходом и принципом историзма, в его классической интерпретации. Иными словами понятие идентичность в рамках исследования раскрыто как синтетическое социально-культурное образование, имеющее определенную структуру и постоянно видоизменяющееся, в силу специфики своей природы.

Э. Трельч отмечает, что, познавая в каждом конкретном случае свое собственное общественное бытие, мы «в сущности, знаем только самих себя». Это знание является и практической потребностью, и предпосылкой деятельности формирующей культуру. Для понимания сущности общества, таким образом, необходимым становится понимание его в аспекте этнокультурной целостности и самостоятельности, через признание и принятие своей исторической судьбы. «Если кругосветное путешествие есть и самый краткий путь к самим себе, то мы на этом пути, сравнивая и учаь, всегда и приходим именно к самим себе» [3, 340].

Все это позволяет говорить о методологическом единстве в изучении всеобщей истории и национального сознания и идентичности через осознание социально-исторической преемственности в аспекте единого понимания процессов общественного становления и развития. Теоретическим основанием формирования основных компонентов эмпирического исследования стал компаративистский анализ различных теорий идентичности, существующих в социальных науках и претендующих на объяснение процесса ее формирования.

Разработка исходных идей о сущности и структуре идентичности проведена в теоретических трудах Б. Андерсона, П. Бергера, И. Валерстайна, Э. Гидденса, Т. Лукмана, И. Нойманна, Ю. Хабермаса, С. Хантингтона, Э. Эриксона и других. Для решения поставленных проблем важное значение имеют также труды, объектом рассмотрения которых является феномен политической идентичности.

Теоретическую основу возможно вкратце сформулировать посредством сопоставления основных аспектов понимания бытия общества как социально-исторического процесса, а именно социальной статики и социальной динамики. Сопоставление статического и динамического аспектов формирования идентичностей постмодернистского мира позволяет, прежде всего, отобразить специфику именно современного состояния в развитии цивилизации. Важной особенностью современного общества является стремительность изменений и их глобальность как в масштабах мирового сообщества так и относительно отдельных социальных структур, когда с уверенностью можно говорить, что общественные изменения охватывают сразу все поколения и социальные слои. В самосознании людей находят отражение и осмысление социокультурные противоречия, тенденции глобализации и локального консерватизма, языковые и концептуальные аспекты

взаимовлияния западной и отечественной мысли. Все это сопровождается когнитивной неясностью, экзистенциальной противоречивостью, может проявляться в потере жизненных ориентиров и видоизменении сложившейся системы ценностей. Аналогичная ситуация получила в научной литературе название «кризиса социальной идентичности», который наблюдается прежде всего на уровне индивидуального самосознания. Ситуацию кризиса идентичности предполагал возможной еще в начале 70-х годов К. Леви-Стросс, который утверждал, что он станет новой бедой века, и прогнозировал изменение статуса данной проблемы из социально-философского и психологического в междисциплинарный [4].

Существует множество взглядов на феноменологию, виды, функции, мотивацию социальной идентичности. К этой проблеме часто обращаются, подражая социальной идентичности смысл этого понятия, а именно, выраженность у респондентов гражданских, политических культурных самоидентификаций. Рассматривая казахстанскую идентичность необходимо учитывать его сложную структуру и в первую очередь объединение в рамках данного феномена этнического и гражданского самосознания. В научной литературе в качестве базовых компонентов исследования этнической идентичности выделяются, например, следующие основные компоненты: а) когнитивный (самоидентификация; выделение оснований этнической идентичности; содержание авто- и гетеростереотипов; представления о «дистанции» между своей группой и релевантными ей этническими группами); б) аффективный (чувство принадлежности к этнической общности) [5].

Не требует особого доказательства, тот факт, что жизнь общества протекает в рамках особым образом структурированных пространства и времени, наполненных нефизическим, натуральным смыслом, а выступающих своеобразными носителями определенных созданных человеком качеств и свойств. В первоначальном значении пространство-время выступают, как абсолютные и объективные координаты, в которых «протекает» жизнь общества, и которые можно в целом обозначить как однородные. Кроме того, категории пространства и времени обладают еще и способностью упорядочивать многообразные социальные взаимодействия. Применительно к социальному процессу это означает, что происходящие в нем изменения адекватным образом влияют на его пространственно-временную структуру. Можно сказать, что у истоков социально-исторического развития, с момента выделения и начала освоения социального пространства в искомым пространственных представлениях суммировались точные, опытные данные с вымыслом, мифами, упорядочивающими пространство Вселенной.

Говоря об отражении социального пространства в образах мифологического мышления, возможно, в нескольких словах отметить, что именно в них происходит первичное упорядочивание этих представлений. Социальные структуры некогда расположенные рядом в пространстве теперь соотносятся с различными классификациями, отмечает К. Леви-Стросс. «В соответствии с тем, из какого племени информаторы, они мыслят дуальную схему либо по модели оппозиции, либо по модели подобия и формализуют ее либо в терминах родства, либо сторон света (Запад и Восток)» [6, 238]. Эти общие особенности



мифологического мышления, так или иначе, находят отражение в более конкретизированных образах социального пространства.

Уже с этого времени имеет смысл говорить о некоей мировоззренческой карте мира, в которой представления об этносе фокусируются в виде точки, а отрывочные сведения об окружающем мире расплываются в смутном кругу представления об ином. В нем образ, окрестных народов «наделялся чертам тем более странными и необычными, чем дальше они находились» [7, 39]. В этом факте следует в первую очередь увидеть в зачаточном состоянии процессы этнической, государственной, культурной самоидентификации, в которых далее представление об ином является важным составляющим компонентом.

Далее схематично возможно говорить о другой форме дихотомии в рамках социального пространства, нежели противопоставление себя в единственном числе миру в целом. Такую форму представления о социальном пространстве в целом, возможно, определить как «полусную». В ней происходит уточнение представления об ином, а также присутствует отождествление себя с различными более общими социальными структурами.

На современном этапе в общих чертах также возможно говорить о двух тенденциях в осмыслении истории и культуры. Во-первых, речь идет о понимании исторического развития как целостного, выраженном в понятиях «мировая культура», «всемирная история», и в тенденциях современных культурных процессов к интеграции. С другой стороны можно говорить о противоположной тенденции – к дифференциации, к пониманию собственной внутренней целостности, культурной и этнической самобытности. Кроме того, на современном этапе, с одной стороны, оказывается практически невозможным говорить о какой – либо локальной истории или обособленных культурных процессах, поскольку последние во всей их индивидуальности и неповторимости суть часть мировой культуры, также как невозможно говорить о «едином человечестве» как состоявшемся явлении, с другой. Описываемое состояние общества скорее логично рассматривать в категориях «взаимозависимость» и «взаимосвязь» элементов (стран, народов, культур) в потенциально целостной структуре (человечестве). Следует также упомянуть, что по мнению аль-Фараби возможно выделить уровни социальной общности, которые именуется великим обществом, средним и малым обществом. «Великое общество - это совокупность обществ всех людей, населяющих землю, среднее - это общество, представленное одним каким-либо народом, а малое - это общество, представленное жителями какого-либо города, занимающего определенную часть той местности, которую населяет тот или иной народ неполные общества составляют жители селения и совокупность обитателей квартала, затем - совокупность тех, кто живет на какой-нибудь одной улице, затем - совокупность тех, кто живет в одном доме. Последние составляют общество низшей ступени. Квартал и селение - оба вместе - принадлежат городу, но только селение принадлежит городу в том смысле, что оно обслуживает город, в то время как квартал принадлежит городу, составляя его часть. Улица является частью квартала, дом - частью улицы, город частью местности, народ - частью всей совокупности обитателей земли» [2, 304].

В различные периоды историческое сознание делило пространство мировой истории на части, на составляющие его элементы, которые в свою очередь скорее отражали реальности исторических процессов, чем факты географии. Можно упомянуть, что еще древние греки разделили мир на землю известную (ойкумену) и землю неизвестную (*terra incognita*). С течением времени возникает противопоставление себя, то есть носителей античного наследия варварам, причем здесь же можно упомянуть, что противопоставление с Востоком как таковое не характерно для греческих мыслителей, а сама греческая культура явилась изначально прямым наследником древневосточной мудрости. Этот момент, в частности, отмечает Данилевский Н.Я., когда пишет, что «Греки и Римляне противопоставляли свои образованные страны странам Варварским, включая в первое понятие одинаково и европейские и азиатские народы, и африканские побережья Средиземного моря, а ко вторым весь остальной мир, в том числе и романо-германские народы» [8, 59-60].

Тем не менее, говоря о мировой культуре необходимо также указать на две возможно самые значительные ее составляющие – Восток и Запад. Можно отметить, что однозначное деление мира на Восток и Запад весьма схематично и не очень точно, как и любая схематизация. Однако выделенные понятия, ставшие в целом традиционными в современной культурологической терминологии, имеют и важное методологическое значение. В этой связи интересно также отметить, что внимание к Востоку, восточным типам культуры развивается в наибольшей степени собственно с развитием идеи единства социально-исторического процесса. Таковую схему разделения пространства социально-исторического развития человечества вполне правомерно иногда называют соответственно «двухполушарной» [9, 24-32].

С другой стороны, кроме отождествления стран и народов с одним из выделенных полюсов истории имеет место также осознание этнических различий или культурное самоопределение по принципу «мы иные». Это в свою очередь влечет историческое сознание к осмыслению места этого «мы» как национальной истории или национальной культуры в ином, которое можно назвать всемирной историей и мировой культурой. Это важно в силу того, как бы не была значима эта всеобщность культурно-исторических реалий, человечество как целое не обладает подлинным духовным единством и единым развитием. «Предмет истории существует лишь постольку, поскольку он замкнут в познаваемом смысловом и культурном единстве, а историческое развитие лишь постольку, поскольку в его основе лежит общий смысл и дух культуры, либо поскольку оно образуется в слиянии событий таким образом, чтобы к общему результату культуры вела действительно неповторимая в становлении индивидуальная и конкретная связь» [3, 603].

Здесь же следует упомянуть, что «мы» как определенное культурное единство может также иметь различную степень общности. «Этносы – члены одного суперэтноса, – пишет Л.Н. Гумилев, – не всегда похожи один на другой, но всегда ближе друг к другу. Чем этносы других суперэтносов, как по ментальности, так и по поведению» [10, 20]. «Мы» возможно, сказать по отношению к этносам

романо-германского мира, «мусульманского мира» или этносам Евразии, по отношению к Востоку или Западу, что может быть также предметом геополитики, то есть отражать современные социальные тенденции. Сам Гумилев возражает против деления мира по принципу «Восток–Запад» и с этим, в целом, можно согласиться в силу известного схематизма названного деления. Однако подобная постановка вопроса возвращает поиск вновь в сторону определения мировой культуры с помощью выделения в ней значимых сфер, как точек вокруг которых будет происходить развитие.

Понимание собственной культуры является потребностью и необходимостью, поскольку осмысление всемирной истории и мировой культуры возможно настолько, насколько единым видится процесс собственного становления и развития. Кроме того, понимание собственной культуры как самопонимание не будет целостным без сравнения с иными культурами.

Отсюда проблему национального самосознания как проблему социальной философии, возможно, рассмотреть между двух отправных пунктов ее формирования – самоидентификации в собственном смысле и в смысле отождествления себя с «мы» в качестве более общих структур социально- исторического процесса и восприятия «другого». Для чего и требуется принципиальная открытость, которой, по словам Х.-Г. Гадамера обладает «действительно-историческое сознание». В целом, благодаря ней историческое бытие никогда не исчерпывается знанием себя [11, 350-357].

Обращаясь к герменевтической традиции, можно упомянуть, что в ее терминологии постижение и истолкование иного, каким, безусловно, и является, реальность Востока для западной цивилизации, и наоборот, определяется как «слияние горизонтов», слияние вполне возможное, даже если эти горизонты и кажутся замкнутым целым, «якобы для себя сущим». Действительное понимание, по словам, Гадамера возможно лишь при помощи нового обретения понятия исторического прошлого таким образом, что оно содержит также и нашу собственную понятность. Такая позиция, по сути, не ведет к произволу интерпретации, поскольку подлинное историческое сознание всегда имеет в виду и свое собственное настоящее, причем так, что оно видит как себя самое, так и историческое другое в правильных пропорциях. Продолжая рассуждать в русле герменевтической традиции можно дополнить, что в действительности существует один-единственный подвижный горизонт, охватывающий все содержащееся в историческом сознании человечества, внутри этого горизонта уже нельзя говорить о каких-либо совершенно чуждых мирах, не связанных с нашим собственным. Этот горизонт, выходя за рамки современности, охватывает исторические глубины самосознания и «наше собственное и чужое нам прошлое, к которому обращено наше историческое сознание, и участвуют в построении этого подвижного горизонта, в котором всегда живет человеческая жизнь и который определяет ее в качестве предания и истоков» [11, 360-361].

Из этого следует, что «общечеловеческое» как таковое это идущее исторически из недр и истоков культур всех народов, каждый из которых причастен к человечности в той или иной мере на свой лад» [12, 4]. Общечеловеческое

существует лишь в форме национального, в той форме в какой части обеспечивают существование и понимание целого, как концентрированного выражения сущностного находящегося в индивидуальных частных проявлениях.

Искомая национальная идентичность реализуется отсюда в процессах, обеспечивающих преемственность в развитии общества. Она выступает формой существования в социально-историческом сознании народов связи прошлого и настоящего с будущим данного народа, данной культурной общности. Для этого небезынтересным представляется теоретический анализ проблем социального перспективизма, через обращение к различным социальным теориям и логике прогнозов ими продуцируемых.

Таким образом, историческая преемственность есть непосредственное условие образования и существования культуры, форма ее бытия в мире. Отсюда очевидно, что для социального познания принципы историзма являются не просто методом, а основой, методологическим фундаментом. При обращении к этой преемственности познающее сознание может выделить помимо того, что уже сказано еще, по меньшей мере, два взаимосвязанных момента. Эти моменты историзма в некоторой степени можно было бы назвать прагматическими, и они требуют отдельного рассмотрения.

Отыскание преемственности в развитии явлений и процессов, как в природном, так и в социальном мире предполагает выявление закономерностей происходящих процессов, что дает некоторые основания для предположений о дальнейшем их развитии. Относительно социального познания это, во-первых, приводит к вопросу о так называемом историческом перспективизме. Исторические прогнозы бывают различными – далекими и близкими, основными на исследовании хода исторического развития и на попытках обоснования воли творящих историю коллективов, пытающихся сделать желаемое реальным, созерцательными, как бы констатирующими неизбежное и прогнозами-программами, призывающие к действию. Во-вторых, понимание исторической преемственности, пришедшее на смену традиционным хроникам, позволяет глубже понять национальную самобытность и использовать это знание, поскольку размышления о национальном характере и судьбе каждого конкретного народа связаны также и с извечным желанием сохранить память о важнейших событиях в жизни общества. Только преемственность, национальная идентичность способны открыть пути приобщения национального сознания к мировой истории и культуре, минуя соблазны этноцентризма и угрозу унификации по какому-либо образцу. Частью искомой идентичности, является и проблема формирования казахстанского патриотизма, которая по мнению Л.С. Ахметовой, является «одной из важнейших в духовной жизни любого народа» [13, 200].

Основополагающим, если не единственным основанием формирования идентичности является историческое наследие народа. Именно в процессе исторического развития формируется неповторимая специфика социального бытия народа, его культура, духовность, менталитет. Утверждение, что историю можно назвать процессом приобретения индивидуальных черт, будет одинаково справедливым и для единичных субъектов и для глобальных социальных систем.

Лишь неповторимость единичных историй создает неповторимое сочетание характерных свойств, отличающее каждую из них от других систем с похожей структурой, и именно истории объясняют нам историческую индивидуальность систем, позволяющую их идентифицировать. Поскольку, культурные и социальные системы, как и отдельная личность, сами идентифицируют себя с помощью своей исторической индивидуальности, постольку историческую индивидуальность можно обозначить как «идентичность».

Инструментальное в определенном смысле определение идентичности позволяет определить ее как собрание идей, мифологем, дискурсов, повествований, способных создавать и удерживать целостность государственного устройства. Призывы к защите национальной идентичности способствуют убеждению, что нечто описывается на одинаково присущем всем уровне абстрагирования, лежащем над партийными и религиозными различиями. Иными словами глубоко укоренившиеся национальные идентичности могут быть описаны только лишь через свою уникальную историческую сущность. Эти идентичности формируют такие символические формы, как флаги, архитектура, произведения искусства и высоко ценимая и оберегаемая история. Общественные школы, университеты, церковь и вешательные организации также являются хранилищами национальных идентичностей. Можно предположить, что эти символы и стоящие за ними идеи выходят не только за пределы сиюминутной политической целесообразности, но и даже за пределы исторических этапов и политических режимов [14, 18].

Легко можно представить мировоззрение, в котором имеется разделение нации и государства, однако XX век стал подтверждением той точки зрения, что национальные идеалы должны иметь выход в организации правительств и государств. Память или история становится такой же важной границей, как и река, гора или искусственно проведенная линия. Символы должны повторяться, включаться в учебные материалы и предохраняться от забвения. Национальная идентичность должна быть защищена от нападков, особенно если эта идентичность является обоснованием государства.

Становится очевидным, что если социальные субъекты обретают свою неповторимую идентичность среди им подобных через истории, то соответственно, доступ к искомой идентичности открывается через историю. В конечном счете, идентичность социально-исторических субъектов может быть изображена только с помощью их историй, поскольку эта идентичность, какова она сегодня, всегда содержит больше того, что можно понять из анализа условий настоящего времени. В некотором роде идентичность, понятая исторически, является не результатом действия, а результатом самосохранения и развития субъекта. Именно поэтому по отношению к истории, дающей ему идентичность, он является не ее действующим субъектом, а всего лишь референциальным.

Спецификой объекта исследования определено также обращение к конструктивной составляющей казахстанской идентичности как формы социальной идентичности. Иными словами важным параметром является изучение не только качественных и количественных параметров идентичности, но и процессов

ведущих с одной стороны к сохранению и воспроизводству базовых идентичностей, с другой стороны к их изменению.

В основу исследования положен комплексный подход к пониманию идентичности. Казахская идентичность будучи феноменом общественного сознания как и само общественное сознание существует как совокупность частных, личностных самоидентичностей граждан Казахстана, но в данном исследовании в поле зрения попадают, прежде всего, те компоненты сознания формирование которых зависит не столько от индивидуума, сколько продуцируется структурами общества.

С позиции психоанализа разработка понятия идентичность должна осуществляться с учетом его структурно-динамических характеристик. Опираясь на данное теоретическое положение возможно отметить, что изучение идентичности, в особенности в масштабах выборочного социологического обследования должно быть обращено и к ее процессуальной, и к содержательной стороне, благодаря чему прошлое, настоящее и будущее переживаются человеком (и соответственно обществом) как единое целое. В этом смысле необходимо учитывать, что идентичность всегда сохраняет свою «незаконченность», она формируется постоянно. Именно с данной позиции в исследование был введен ряд последовательных вопросов направленных на выявление наиболее востребованных с точки зрения общественного мнения направлений развития казахстанской культуры, образования, идеологии.

С позиции такого направления в социологии и социальной психологии как символический интеракционизм важным компонентом анализа идентификационных процессов являются символические аспекты социальных взаимодействий, опирающиеся на идею социального происхождения «Я». Данное направление предполагает, что происхождение Я целиком социально, а главная его характеристика – способность становиться объектом для самого себя, причем внешний социальный контроль трансформируется в самоконтроль, иными словами становление Я есть не что иное, как вписанный внутрь индивида социальный процесс, в рамках которого возникает, то что Ч. Кули определяет как «Я-концепция» (понятие максимально близкое идентичности). Идентичность как составной компонент личности формирующийся в результате многочисленных взаимодействий с другими людьми выражена в «зеркальном Я», состоящем из трех элементов: восприятия личности окружающими, значимым «другим»; их реакции на данное восприятие и ответной реакции личности. Искомая социальная идентичность в данном контексте является частью Я-концепции, ответственной за осознание человеком своей групповой принадлежности. В ходе изучения основных параметров казахстанской идентичности в качестве базовых общностей степень и характер сопричастности с которыми планировалось проанализировать были выделены: гражданское общество (гражданственность) и этнокультурные общности.

Далее в качестве теоретической модели искомой казахстанской идентичности была проанализирована концепция Ю. Хабермаса, который попытался преодолеть противоречие между социальной и личностной идентичностями и представить

структуру идентичности как двух пересекающихся осей координат: вертикальная – личная идентичность, горизонтальная – социальная. В точке пересечения координат образуется Я-идентичность как баланс между личной и социальной идентичностями. В личной идентичности проявляется стремление человека к своей индивидуальности, неповторимости, а в социальной – стремление соответствовать ожиданиям партнера, группы, сообщества. Это противоречие напоминает общую дилемму в поведении и жизни человека: быть как все или быть отличным от других. В реальном взаимодействии человек всегда стремится к поиску компромисса между этими двумя основными вопросами.

Важнейшим, если не единственным основанием формирования идентичности является историческое наследие народа. Именно в процессе исторического развития формируется неповторимая специфика социального бытия народа, его культура, духовность, менталитет. Утверждение, что историю можно назвать процессом приобретения индивидуальных черт, будет одинаково справедливым и для единичных субъектов и для глобальных социальных систем. Лишь неповторимость единичных историй создает неповторимое сочетание характерных свойств, отличающее каждую из них от других систем с похожей структурой, и именно истории объясняют нам историческую индивидуальность систем, позволяющую их идентифицировать. Поскольку, культурные и социальные системы, как и отдельная личность, сами идентифицируют себя с помощью своей исторической индивидуальности, постольку историческую индивидуальность можно обозначить как «идентичность».

Инструментальное в определенном смысле определение идентичности позволяет определить ее как собрание идей, мифологем, дискурсов, повествований, способных создавать и удерживать целостность государственного устройства. Призывы к защите национальной идентичности способствуют убеждению, что нечто описывается на одинаково присущем всем уровне абстрагирования, лежащем над партийными и религиозными различиями. Иными словами глубоко укоренившиеся национальные идентичности могут быть описаны только лишь через свою уникальную историческую сущность. Эти идентичности формируют такие символические формы, как флаги, архитектура, произведения искусства и высоко ценяемая и оберегаемая история. Общественные школы, университеты, церковь и вещательные организации также являются хранилищами национальных идентичностей. Можно предположить, что эти символы и стоящие за ними идеи выходят не только за пределы сиюминутной политической целесообразности, но и даже за пределы исторических этапов и политических режимов.

Легко можно представить мировоззрение, в котором имеется разделение нации и государства, однако XX век стал подтверждением той точки зрения, что национальные идеалы должны иметь выход в организации правительств и государств. Память или история становится такой же важной границей, как и река, гора или искусственно проведенная линия. Символы должны повторяться, включаться в учебные материалы и предохраняться от забвения. Национальная идентичность должна быть защищена от нападков, особенно если эта идентичность является обоснованием государства.

Становится очевидным, что если социальные субъекты обретают свою неповторимую идентичность среди им подобных через истории, то соответственно, доступ к искомой идентичности открывается через историю.

В конечном счете, идентичность социально-исторических субъектов может быть изображена только с помощью их историй, поскольку эта идентичность, какова она сегодня, всегда содержит больше того, что можно понять из анализа условий настоящего времени. В некотором роде идентичность понята исторически является не результатом действия, а результатом самосохранения и развития субъекта. Именно поэтому по отношению к истории, дающей ему идентичность, он является не ее действующим субъектом, а всего лишь референциальным.

Возможно, говорить об определенной символической нагруженности исторических событий, хотя их объективная значимость может быть понята различным образом. В процессе исследования респондентам был задан вопрос о том, какие, по их мнению исторические образы могут быть достойным символом формирующегося казахстанского патриотизма на современном этапе развития.

Анализируя полученные ответы, следует отметить, что однозначно лидирующей позиции в данном вопросе не оказалось. Среди вариантов ответа на поставленный вопрос были перечислены следующие:

1. Идеалы патриотизма наиболее ярко выражают образы батыров
2. Казахская интеллигенция и просветители
3. У каждой эпохи свои герои, необходим современный образ
4. Герои Великой Отечественной Войны
5. В качестве идеала может выступать любая историческая личность, без

относительно к национальности (например Жанна д'Арк или др.)

Незначительное предпочтение респонденты отдали образам героев великой отечественной войны – 30,8% от общего числа опрошенных. Можно предположить, что это и максимально приближенные в историческом плане события и люди, явившие миру образцы мужества и патриотизма в середине прошлого века, наиболее близки нам по типу мышления, менталитету, они наше старшее поколение – отцы, деды, может быть уже прадеды.

Далее среди ответов респондентов следует выделить позицию, в которой утверждается необходимость поиска собственного идеала, который был бы абсолютно адекватен именно нынешнему состоянию развития казахстанского общества. Вариант ответа – «У каждой эпохи свои герои, необходим современный образ» выбрали 27,2% респондентов [14, 19].

Символом казахстанской идентичности на современном этапе могут выступать как в содержательном, так и в образном плане представители казахстанской интеллигенции конца 19 – начале 20 вв. и казахские просветители считает четверть казахстанцев и 20% опрошенных полагает, что идеалы патриотизма наиболее ярко выражают образы батыров.

На современном этапе развития Казахстана идея национальной идентичности оказывается в непосредственной зависимости от многих факторов, уходящих своими корнями в историю – это и культурные, политические и экономические



связи, и традиции мультикультурности, мирного сосуществования различных этносов, и тенденции связанные с евразийством как геополитическим и культурным феноменом. В условиях глобализации на идентификационные процессы влияет и интенсивный диалог с мировой, в том числе европейской культурой, как носителем особого рода идентичности, требующей на данном этапе от казахстанской культуры своеобразной самопрезентации, способной сделать нашу страну узнаваемой в многообразии всемирной истории. Данное явление говорит и о том, что чем интенсивнее этот диалог, тем рельефнее выступает национальная специфика казахстанской культуры. И наоборот, ослабление этого диалога, возведение идеологических барьеров может пагубно сказываться на состоянии национальной культуры. Важно и то, что ее живое развитие не должно подменяться искусственными идеологемами, не только препятствующими движению вперед, но и затрудняющими связь с собственными традициями. В социологической и психологической литературе выделяют различные функции социальной идентичности, обобщая сложившихся представления возможно выделить следующие ее основные функции:

- ориентационная (поиск своего места в мире),
- структурная (сохранение определенности, соотношение детерминизма и неопределенности);
- целевая (приспособление, построение модели поведения);
- экзистенциальная (прогнозирование, собственный духовный потенциал).

Названные функции формируются в полном объеме не сразу, поэтому возможно говорить и о этапах формирования социальной идентичности в целом и о этапах формирования этнической идентичности в частности.

Возможно привести в качестве примера характеристику этапов формирования этнической идентичности разработанную французским психологом Ж.Пиаже [15, 34-56]. Ж. Пиаже описал три этапа:

- 6 – 7 лет – ребенок приобретает первые фрагментарные и несистематические знания о своей этнической принадлежности. В этом возрасте наиболее значимыми для него являются семья и непосредственное социальное окружение, а не страна и этническая группа;

- 8 –9 лет – ребенок уже четко идентифицирует себя со своей этнической группой, на основе таких критериев, как национальность родителей, место проживания, родной язык, просыпающиеся национальные чувства;

- 10 – 11 лет – ребенок уже обладает этнической идентичностью в полном объеме, может описать особенности разных народов, понимает уникальность истории, специфику традиционной бытовой культуры.

Гумилев Л.Н. писал, что своеобразие культуры каждого этноса создает некую мозаичность человечества, придавая ему пластичность. «Этническая пестрота, - по словам Гумилева, - это оптимальная форма существования человечества». Вопрос о структуре идентичности в поликультурной среде является очень сложным. В поликультурной среде, особенно в ситуации неконфликтных межэтнических отношений, кроме потребности в дифференциации проявляется и тенденция к межгрупповой интеграции, которая приводит к стиранию границ

идентичности отдельных этнических и культурных групп. В то же время размытая самоидентификация может соседствовать с глубоким переживанием своей этнической принадлежности, использованием при конструировании идентичности большего количества элементов.

Исследователи отмечают, что именно бизтническая идентичность является наиболее благоприятной для жизни в полиэтническом обществе, поскольку она позволяет органично сочетать разные ракурсы восприятия мира, овладевать богатствами еще одной культуры без ущерба для ценностей собственной.

В научном обороте современной этносоциологии и этнометодологии разработано узкое и широкое понимание этнического самосознания: в узком понимании этническое самосознание интерпретируется как осознание принадлежности к этнической общности, в широком - оно означает еще и представления людей о культуре, языке, историческом прошлом своего народа, в том числе о государственности, территории. В рамках проведенного исследования в качестве методологического основания было использовано так называемое «широкое» определение, что делает необходимым отдельное рассмотрение такого аспекта как культурная идентификация в контексте системного анализа процессов идентификации.

Рассматривая идентификационные процессы через исследование социального взаимодействия, в число которых входят и процессы межэтнической коммуникации, необходимо учитывать, что каждый человек выступает не как изолированный субъект, а как представитель определенной социальной группы - нации, этнической общности, субкультуры, профессии, поколения, носитель отличных друг от друга ценностей, стереотипов или поведенческих форм. Очевидно, что на возраст, пол, религиозность и т.д. обращают большое внимание в любой культуре. Особенности поведения определяются принадлежностью к этим группам и, следовательно, поведение партнеров по межкультурной коммуникации, то есть обмен различными культурными установками, стереотипами, социальными мифами и культурными достижениями, иными словами некое «слияние горизонтов», возможно интерпретировать по преобладанию в ней того или иного типа реакции на ситуации встречи с «иной» культурной средой.

В качестве исходного параметра при анализе культурной идентичности были рассмотрены знания в области духовной и материальной культуры и мотивация к получению информации о культуре и традициях своего народа. Как видно из таблицы 17 – более половины казахстанцев (56,6%) считают свои знания в данной области в целом удовлетворительными, но при этом хотели бы изучать культурные традиции более глубоко. Немаловажным является и тот факт, что в данной подгруппе чуть более половины (51,1%), составляют респонденты в возрасте от 18 до 34 лет. 21,7% опрошенных удовлетворены своим уровнем знаний в сфере национальной культуры и 15,8% - оценивают свои знания как недостаточные. Можно также отметить, что среди 1,9% респондентов, указавших на отсутствие знаний в данной сфере, преобладают представители наименее малочисленных этнических групп [14, 44].

Уточнить сделанные выводы возможно на основании ответов респондентов на вопрос о том, что они считают обязательным условием для существования и развития их культурной идентичности. Здесь следует отметить в первую очередь значение национальных культурных центров (38,1%) и событий культурной жизни – традиционные праздники и дни национальной культуры (34,6%). Чуть меньшее влияние на национальную идентичность оказывает наличие печатной продукции (книги, газеты, журналы) и радио- и телевидение на родном языке. В качестве наименее значимого фактора респонденты отметили существование национальных воскресных школ и детских садов (3,9%) [14, 44].

В целом возможно отметить, что социальные теоретики выделяют пять групп взаимозависимых факторов, влияющих на идентификационные процессы – исторические, социальные, культурные, психологические (или их выделяют как личностные) и ситуативные, возможно также отдельно выделить еще и политические факторы.

Обращение к национальной истории и культуре как к конкретной форме существования и развития общества предполагает ряд общих проблем, которые в определенной степени, возможно, определить как проблемы социально-исторических взаимодействий. Анализируя выделенную проблему в рамках социального целого, возможно, выделить несколько наиболее общих аспектов социально-исторического взаимодействия.

В первую очередь в поле зрения попадает вопрос о взаимосвязях внутри различным образом структурированного социального пространства. Выделяя социальные субъекты внутри обозначенной пространственной структуры общества, возможно, расположить последние по степени общности, и тогда имеет смысл говорить о взаимодействиях относительно человечества в целом, Востока и Запада, цивилизаций как этнокультурных целостностей и этнических государственных образований, как наименьших в данном смысле субъектах исторического развития. При рассмотрении данной формы взаимодействия главной задачей социального анализа выступает определения потенциального характера имеющихся взаимосвязей в диапазоне от констатации духовно-генетического родства или осознания инаковости и признания возможным принципиального культурного диалога до утверждения инаковости, как фатально неустранимой и антитномичной, что делает, даже реально существующие, связи между ее носителями практически-позиционными или деловыми. При этом следует иметь ввиду, что культурный диалог «становится проблемой в период глобализации – не темой, а именно проблемой сложной и жизненно-реальной, – которая в условиях взаимосвязанного и конфликтного мира пронизывает все сферы современной жизни» [16, 4].

Кроме пространственных взаимодействий, общей формой социальных взаимосвязей выступают связи, которые возможно назвать временными. Их характер в целом не зависит ни от внешнего характера структурированности исторического времени, принципов лежащих в основе деления на исторические периоды, этапы, эпохи, ни от абсолютного временного отстояния их друг от друга. Причину этого можно усмотреть в том факте, что, в сущности, любые формы

подобной взаимосвязи как внутри одного культурно-исторического типа, так и между различными цивилизационными целостностями суть элементы социально-исторической преемственности. В рамках различных социальных теорий анализ фактора социальной преемственности в развитии общества дополняется выходом их на проблему идеального превращения наблюдаемой логики временной исторической взаимосвязи, фиксируемой в различных социальных законах и закономерностях в предполагаемую логику возможного продолжения их в будущем на основе реальной целостности временной структуры бытия общества, искусственно разделенной на фрагменты.

Все это позволяет говорить о проблемах всеобщей истории, национального сознания и осмысления будущего, через осознание социально-исторической преемственности как об аспектах единого понимания процессов общественного становления и развития.

#### Литература:

1. О социально-этических воззрениях аль-Фараби // Аль-Фараби Социально-этические трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1973. – 398 с.
2. Аль-Фараби Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Аль-Фараби Философские трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1970. – 429 с.
3. Трелья Э. Историзм и его проблемы. – М.: Юрист, 1994. – 719 с.
4. Леви-Страсс К. Структурная антропология. – М.: Наука, 1985. – 399 с.
5. Стефаненко Т.Г. Этнопсихология. – М.: Институт психологии РАН, «Академический проект», 1999. – 320 с.
6. Леви-Страсс К. Первобытное мышление. – М.: ТЕРРА Книжный клуб; Республика, 1999. – 392 с.
7. Иорданский В.Б. О едином ядре древних цивилизаций // Вопросы философии. – 1998. – № 12. – С. 37-50
8. Данилевский Н.Я. Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Романо-Германскому. – СПб., 1895. – 629 с.
9. Философия истории / Под ред. Панарина А.С. – М.: Гардарики, 1999. – 432 с.
10. Гумилев Л.Н. Записки последнего евразийца // Наше наследие. – 1991. – № 4. – С. 15-28.
11. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
12. Касымжанов А.Х., Касымжанова А.А. Духовное наследие казахского народа. – Алматы: Респ. изд. каб. по учеб. и метод. литературе, 1992. – 89 с.
13. Ахметова Л.С. Патриотизм в ракурсе истории. – Алматы: «Санат», 1994. – 224 с.
14. Ахметова Л.С. Лифанова Т.Ю. Веревкин А.В. Основные параметры казахстанской идентичности. – Алматы: Издательский центр ОО ДООИВА, 2009. – 76 с.
15. Пиаже Ж. Избранные психологические труды. – М.: Просвещение, 1969. – 427 с.
16. Нысанбаев А.Н. Философия взаимопонимания в контексте диалога культур Востока и Запада // Восток-Запад: диалог культур: Материалы III Международного симпозиума: В 3 ч. – Алматы: Қазақ университеті, 2001. – Ч. I. – С. 3-16.

### ІІІ. ФАРАБИТАНУДЫҢ ӨЗЕКТІ МӘСЕЛЕЛЕРІ

#### 3.1 Қазақстандағы фарабитанудың қалыптасуы

Қазақстандағы фарабитану мәселесі философия ғылымдарының докторы, профессор А.Х. Қасымжанов шығармашылығымен тығыз байланысты. «Өткеннің ұлы мұраларын адамзат руханилығының інжу-маржанына айналдыра білген қадірлі ұстаз, кеменгер ғалым А.Х. Қасымжанов есімі әлемдік мәдениет тарихына алтын әріппен жазылып отыр. Ол өз дәуірінің адал перзенті, бар өмірін ғылым жолында сарп етіп, әсіресе әл-Фараби мұраларын әлемге паш етіп, артында өшпес із қалдырған үлкен ірі тұлға, ойшыл ғалым демекпіз» [1, 19-21 бб.]. А.Х. Қасымжанов өз дәуірінің озық ойлы азаматы болғандығын артына қалған мол мұрасы айқындап тұр. Халықтар мен ұлттардың мәдени дамуы өте күрделі үдеріс болғандықтан, оны құрайтын бөліктер негізінен философия тарихында жинақталған түрде беріледі. Олай болмаған жағдайда қайсыбір ұлттың мәдениеті мен философиясының мазмұны, шығу төркіні түсініксіз болып қала береді. Мәселеге осы сынайлы пайыммен келгенде ғана «қазақ философиясының» шынайы тарихын қалыптастыру мүмкін екенін алғаш түсінген ғалымдардың бірі А.Х. Қасымжанов еді. Ол өзінің осы бағыттағы алғашқы жұмысын ХХ ғасырдың 70-жылдары әл-Фараби мұраларын зерттеулерден бастады. Фарабитану «қазақ философиясының тарихын танудың негізі» саналғанымен, қазақтың рухани даму тарихы фарабитанумен шектеліп қалмайтындығы белгілі. Мәдени қабаттарды тереңдете зерттеу қажеттігі мәселенің ішкі логикасынан туындайды. Әрине Кеңестік кезеңде қазақ ұлтын сауатсыз деген пікір қалыптасып қалғандықтан, ол мәселені ашық түрде қою мүмкін емес еді. Бірақ болашақта философия ғылымы ұлттық құндылықтарға қарай бет бұратындығын А.Х. Қасымжанов түсінген болатын. Әлі де ескі естен кетпей, жаңа жүйе біржақты құрыла қоймаған, ертеңгі күн туралы ешкім дөп басып айта алмайтын уақытта қазақтың, яғни өз ұлтының өзіндік санасын танытатын тұс – әл-Фараби екендігін көре білген ғалым А.Х. Қасымжанов еді. Осы Фараби мұрасына терең бойлай отырып, озық ойларға кенелді. Әлемнің «Екінші ұстазы» атанған, әлем халықтарына теңдесі жоқ ғылыми мол мұра қалдырған әл-Фараби қазақ топырағында дүниеге келген. Философия әлеміне келген әрбір ғалым Фараби тағбылымына бір рет болса да бой ұратыны баршаға белгілі. Ал А.Х. Қасымжанов ілімін саралайтын болсақ, онда Аристотельді жетік меңгеру арқылы диалектикаға келіп, осы арқылы Фарабиді зерттеуге араласып, кейін маңызды болып табылатын ұлттық өзіндік сана тұрғысында ой қорытуынан көреміз.

Жалпы Қазақстанда «Фарабитану» неден басталады? Жұмыс барысында айқындық басым болуы үшін нақты жүргізілген іс-шаралар туралы айтып өтпесе болмас. 1967 жылы Қазақстан Ғылым академиясының президиум мәжілісінде әл-Фараби мұрасын жинау, зерттеу мәселесі тұңғыш рет қаралды. Ал фарабитанушы М.С. Бурабаев Кеңес Одағының ғалымдары әл-Фарабидің өмірі мен қызметін ерте, яғни 20-жылдардан бастап зерттей бастағандығын айтады. М.С. Бурабаев осы мәселеге қатысты кітап басып шығарды. Қазақстандағы фарабитанудың профессор А.Х. Қасымжановқа қаншалықты қатыстылығын осы кітаптың

атауының өзі айтып тұр: «Ағын Қасымжанов – Әл-Фарабидің тарихи отаны Қазақстанда фарабитануды қайта жаңғыртудың негізін салушы». «Менің замандасым әрі досыма қиын, сонымен қатар құрметті міндет жүктелді, ол – орта ғасырдың ұлы ойшылы, Аристотельден кейінгі екінші ұстаз – Әл-Фарабидің аты мен көптеген еңбектерін халыққа қайтару еді... XX ғасырдың екінші жартысында Фарабидің тарихи отанында қайта жаңғыруына тікелей негізін салушы болған. Оған өте қиын болды: іздеу, аудару, Фараби еңбектерін басып шығару барлығы қиын шара еді. А.Х. Қасымжанов барлығын басынан бастады» [2, 251-260 бб.]. Әсіресе, кеменгер ойшылдың мұрасына деген қызығушылық оның туғанына 1100 жыл толуы қарсаңындағы дайындық барысында арта түсіп, Қазақ КСР ҒА-ның Философия және заң институтының жанынан құрылған арнайы шығармашылық топ ойшылдың көптеген шығармаларын орыс және қазақ тіліне аударып, басып шығарғандығын атап өтеді. Бұларға «Философиялық трактаттар» (1970), «Әлеуметтік-этикалық трактаттар» (1973), «Логикалық трактаттар» (1975), «Математикалық трактаттар» (1972), «Птоломей «Альмагестіне» түсініктеме» (1975), «Тарихи-философиялық трактаттар» (1985) жататындығы баяндалады [3, 7-8 бб.]. Қазақстанда ұлы жерлесінің мұрасын белсенді зерттеу өткен ғасырдың 60-жылдарынан басталды. Қазақстан ғалымдары әл-Фарабидің шығармашылық мұрасына үлкен мүдделілік танытты, оны бірнеше бағыттар бойынша қарастыра бастады. Бірінші бағыттың негізгі міндетіне әл-Фараби трактаттарын ғылыми айналысқа енгізу болып табылды. Бұл жұмысқа мына қазақстандық ғалымдар үлкен үлес қосты: А.Х. Қасымжанов, Е.Д. Харенко, В.Л. Ошерович, К.Х. Тәжікова, А. Көбесов және т.б. 1970 жылы «Әл-Фарабидің философиялық трактаттары» жарыққа шықты. 1973 жылы әл-Фарабидің «Әлеуметтік-этикалық трактаттары» жарияланды. Әрі қарай төмендегідей тізбекте әл-Фараби еңбектерінің басқа томдары шыға бастады: «Логикалық трактаттар» (1975), «Математикалық трактаттар» (1972), «Птоломей «Альмагестісіне» түсіндірмелер» (1975), «Философия тарихы бойынша трактаттар» (1985), «Табиғаттану-ғылыми трактаттар» (1987), «Музыка және поэзия туралы трактаттар» (1993) және «Таңдаулы трактаттар» (1994), оларды оқып-зерттеу осы ұлы ойшыл мұрасының аса зор көлемін аңғаруға бізге мүмкіндік береді, себебі оның шығармашылығын ортағасырлық ғылымның энциклопедиясы деп атауға болады. 2003 жылдан бастап ҚР БҒМ Философия және саясаттану институтында ҚР ҰҒА академигі Ә.Н. Нысанбаевтың жетекшілігімен «Әл-Фараби: Таңдаулы (трактаттар аудармасы және философиялық түсіндірмелер)» (2003-2005 жж.) деп аталатын жаңа ғылыми-зерттеу жобасы аясында ойшыл трактаттарын аудару ісі жалғасып келеді» [4, 94 б.].

«Совет империясы кезінде қазақтың кәсіптік философиясының келесі елеулі жетістігі деп айтуға болатын жұмыс, ол Қазақстандағы 70-жылдары басталған әл-Фарабидің шығармашылық мұрасын жүйелі түрде зерттеуді қолға алу. Оны іске асырған қазақ философиясының осы заманының көрнекті өкілі профессор А.Х. Қасымжанов екенін ерекше атап өту керек», – деп профессор Н.Ж. Бәйтенова пікірін білдіреді [5, 19 б.].

А.Х. Қасымжановтың фарабитануға қосқан зор үлесі туралы айтылған пікірлер өте көп. Г.К. Курманғалиева, Г.Г. Соловьева өз мақалаларында Философия институтында әл-Фараби зерттеулерін толыққанды жүргізуде бірінші жетекшілік жасаған белгілі қазақстандық философ, ҚазКСР ҒА корреспондент-мүшесі, философия ғылымдарының докторы, профессор А.Х. Қасымжанов екендігін атап өтеді. Оның ғылыми басшылығымен Қазақстандағы фарабитанудың бірінші кезеңінің дамуы басталғандығы және ғалымның ғылыми қызметінің жемісті идеяларымен ұштасып жатқандығы айтылады. Фарабидің көпқырлы мұраларына шығармашылық көзқарас А.Х. Қасымжановтың жеке шығармашылығымен мазмұндық жағынан үндестік тапты [6, 165 б.]. Т.К. Искаков «Достояние мударистов» атты мақаласында «Біздің замандастарымыз Орталық Азиядағы дарынды екі ғалым А.Х. Қасымжанов пен М.М. Хайруллаевқа ұлы ғұлама әл-Фараби үшін философия саласындағы табанды күресіне куәгер болу бұйырыпты. 1982 жылы «Мысль» баспасы «Өткеннің ойшылдары» сериясында А.Х. Қасымжановқа сөз береді. Қазақстан Ғылым Академиясының баспасы ғұламаның зерттеу бағыттарына байланысты өзінің шығармаларын шығара бастады. Сосын, КСРО ҒА жиналысында вице-президенттің өзі осы мәселеге нүкте қояды. Фараби – ұлы қазақ философы», – деп жазады [7, 51 б.].

Фарабиді зерттеген ғалымдар әртүрлі ғылым саласында қызмет атқарып жүрсе де, олардың ортақ мәселе әл-Фараби туралы барлық шекараларды бұзып, игілікті нәтижеге алып келген оңды істері құнды болып табылады. Бұған, әрине, негіз болған, мұрындық болған Фарабидей ғұламаның энциклопедиялық ой-толғамдары. Қандай ғылым саласы болмасын ұлы ғұлама есімі айтарлықтай орын алады. Бүгінгі таңда «екінші ұстазға» сілтеме жасамайтын ғылым жолында жүрген адам кем де кем. Әлемнің екінші ұстазы атанған, әмбебап энциклопедияшы ғалым Әбу Насыр әл-Фарабидің өмірі мен қалдырған өшпес ғылыми мұрасы жөнінде азды-көпті хабары жоқ зиялыны бұл күнде кездестіру қиын. Бірақ қырық жылдай бұрын Фарабидің еңбегі түгіл, есімін естіген адамдардың өзі саусақпен санарлықтай болатын. Қазақстанда фарабитану кешеуілдеп қолға алынса да, атқарылған істер қомақты. Соның арқасында данышпан ғұламаның аты халқымызға танылды, ұлттық мақтанышымызға айналды. Фарабитану елдік санамыздың деңгейін көтерген шын мәніндегі тарихи оқиға болды. Осылайша, ҚР ҰҒА Философия институты, «Қазақтың қоғамдық-философиялық ой тарихы» бөлімінде «Әл-Фараби өмірі мен шығармашылығын зерттейтін топ» құрылып, зерттеу орталығы ашылды. Оның жетекшілігіне философия ғылымдарының докторы, профессор Ағын Қасымжанов тағайындалды. Басында бұл топқа Ильяс Омар Мұхаммед (Ирак), шығыстанушы Б.А. Ошерович, еуропалық тілдер маманы Е.Д. Хоренко, ҚазССР ҒА корреспондент-мүшесі А. Машанов, шығыс математикасының маманы А. Көбесов кірді, кейін оларға арабтанушылар А.С. Иванов, К. Таджикова, Н. Каратаев қосылды. Ең алдымен мәскеулік арабтанушылар Б.Г. Гафуров, Ю.Н. Заводской, А.В. Сагадеевпен қарым-қатынас орнатылды. Осы топтың арқасында Фараби шығармашылығымен танысу, оның мәтіндерін басып шығару қолға алынды.

Замза Муташқызының баяндап өткеніндей: «Араб-мұсылман философиясы мамандарының арасындағы жарқын оқиға Мәскеуде 1975 жылы Б.Г. Гафуров пен А.Х. Қасымжановтың «Мәдениет тарихындағы Әл-Фараби» кітабының басылуы болды» [8, 66 б.].

А.Х. Қасымжановтың замандасы Р. Бердібай: «Ағын Қасымжанов атына сәйкес өзі де ағып тұрған философ еді. Оның үлкен конференцияларда қағазға қарамай айтқан сөздері хатқа түскендей әрі жүйелі, әрі ұғымды естілетін...» [9, 136 б.], – деген пікір айтады.

Озық ойлы ғалым А.Х. Қасымжанов философия саласында қызмет атқарып, ғылыми зерттеулер жүргізгендіктен, Фараби мұрасын қарастыру барысы да осы ғылымның мәселелерімен сәйкес келеді.

Әл-Фараби философиясының сипаты, негізгі өзегі, шынайы мағынасы қандай? А.Х. Қасымжанов «Оймен ұғынылған дәуір» атты мақаласын осы сұрақты қоюмен бастайды. Профессор А.Х. Қасымжанов ойын әрі қарай былай өрбітеді, бұл сұраққа мынадай жауап жиі берілетіндігін атап өтеді: эклектика, перипатетизм мен жаңаплатоншылық элементтерінің сабақтасуы. Батыс Еуропа тарихнамасында орын алған бұл пікір негізді сынды талап етеді. Бұл жерде ғалымның өз көзқарастарын негізінен Платон мен Аристотель шығармаларына берілген түсінік түрінде баяндау формасы оның жүйесінің өзекті мәні мен мазмұны ретінде көрсетілген: басқаша айтқанда, сана-сезім, сол өз әрекеттері туралы ойшылдың өзіне қалай есеп беруі, осы әрекеттердің шынайы мағынасымен, оның объективті құрамымен теңестіріледі. Ескертетін жай, түсінік парафраза формасында беріледі де, өз сөздері талданып отырған пікірлерден анық ажыратылмайтындығын айтады [10, 27 б.].

Бүкіл Батыс пен Шығысқа әйгілі болған, ғалымдар атасы атанған Әбу Насыр әл-Фараби араға мың жылды салып барып, өзінің туған отаны – Қазақстанға қайта оралды. Бұл білім биігіне көтерілген қазақ халқының мәдени өсуінің, санасы артуының, өзін-өзі тануының бір жарқын белгісі. Қазақ жерінде Фараби еңбектерін ең алғаш рет жинау, зерттеу, таныстыру жұмысын өз тарапынан мойнына алып, көп пайдалы іс атқарғандардың бірі – Қазақ Ғылым академиясының корреспондент-мүшесі, профессор А.Ж. Машанов. Оның Фараби өмірі мен тарихи орны туралы мақалалары газет, журналдарда жарияланып, жинақтары шыққан. Фарабидің дүниежүзі кітапханаларында шашырап жатқан еңбектерін іздестіріп, тауып, бірталайының көшірмесін алдырған және оны қазақ тіліне аударған. А. Машановтың әл-Фарабидің өмірі мен ілімін саралап беретін «Әл-Фараби» атты кітабы бар, сонымен қатар «Әл-Фараби және Абай» деп аталатын қазақтың екі ұлы ғұламасының ойшылдың сабақтастығын дәлелдеп, оны жұртшылыққа таныстырып, оларға ғылыми негіздеме жасады.

А. Машанов Фараби өмірін білім алуынан, яғни медресе табалдырығын аттаған сәттен бастап суреттейді. «Екінші ұстаздың» туған даласына, ата-бабасына да тоқталып өтеді. Отырар қаласы, оның айналасындағы қасиетті мекендер, халықтың салт-дәстүлерін Фараби өмірімен байланысты қарастырып, қазақтың өзіндік бет-бейнесі, сана-сезімі мен көкірегі ояу, ашық адамға озық мәдениет үлгісін танытады. Көшпелі өмір салтын негіздеген қазақтардың мекені



киіз үйдін құрылысы оның танымдық деңгейінің жоғары болғандығын көрсетеді. Мәселен, «киіз үйге түсетін күн сәулесін байқасақ, сол сәуленің жүрісі бойынша күннің мезгілін түсінуге болар еді. Ал оларды өлшеу үшін жолын тегістеп, дәл өлшеу аспаптарын қосар едік. Жалғыз күн емес, оның айналасындағы Айды, жұлдыздарды да солай қабылдау керек. Біздің тауып отырған расытханамыз осы рәуішті нәрсе» [11, 40 б.].

Әл-Фарабидің ғылымдар тарихына қосқан үлесін жоғары бағалай келіп, белгілі фарабитанушы ғалым М.С. Бурабаев: «Әл-Фарабидің ғылыми мұрасы ерекше кең аумақты әртүрлі болып келеді. Ол ғылымның бар саласы бойынша еңбектер жазып, өз дәуірінің рухани мәдени мұраларының жетістіктерін тұжырымдай келе, прогрессивті философиялық жүйе жасады. Сөйтіп, әлеуметтік-философия, этика-эстетикалық және жаратылыстану ғылымдары саласына өзінің өте құнды үлесін қосты», – дейді [12, 16 б.].

Қай ғылым саласында болмасын тұлғаны қарастыру барысында міндетті түрде өмір жолы қарастырылатындығы белгілі. Профессор А.Х. Қасымжанов 1975 жылы Б.Г. Ғафуровпен бірге «Мәдениет тарихындағы Әл-Фараби» деген еңбегін жариялаған, кейін 1997 жылғы «Әл-Фараби» атты кітапшасында «Әл-Фараби және оның уақыты» деген тарауында Фараби өміріне толық тоқталып өтеді. Ортағасырлық мұсылмандық Шығыста «Екінші ұстаз» ретінде танымал (яғни Аристотельден кейінгі) Әбу Насыр Мұхаммед ибн Мұхаммед ибн Тархан ибн Ұзлағ әл-Фараби Сыр бойындағы, Арыс өзені Сырға барып құятын өңірдегі Фараб қаласында 870 жылы түркі отбасында дүниеге келді. Кейін Фараб Отырар болып аталды. Сырдария аңғары – көне өркениет бесігі, Ніл Египет үшін, Тигр мен Ефрат Месопотамия үшін қандай рөл атқарса, ол Қазақстан тарихында сондай рөлге ие.

А.Х. Қасымжанов жазып өткендей, Фараб – X ғасыр авторы, әл-Мукаддасидің айтуынша, 70 мыңға жуық ер азаматтары, үлкен мешіті, ірі қамалы және базары бар ірі қала болған. Қала Отырар алқабында орналасқан, бұл өңір отырықшылықтың, суармалы егіншіліктің және қалалық өркениеттің көне орталығы болған, әл-Фараби өмір сүрген дәуірді қарастырғанда, біз қазақ халқының арғы ата-бабалары, түркі тайпаларына қатысты мәліметтерге тоқталамыз, бізді ойшылдың Отырарда дүниеге келуінің дерегі ғана емес, бір жағынан, бұл тайпалар тарихындағы болған шынайы байланыс және екінші жағынан, Орта Азия мен Таяу Шығыс халықтары мен басқа этникалық топтардың өзара қатынасы қызықтыратындығын атап өтеді.

Олардың бір мәдени аймаққа кіргендігі туралы айтуға мүмкіндік беретін мәліметтер жеткілікті, Оңтүстік Қазақстанда бұл ақиқат. Өкінішке орай, біз бұл пікірді толығымен нақтылай алмаймыз, өйткені бұл ауданның халқының этникалық құрамы мен оның географиялық қоныстануы туралы мәліметтер бір-бірімен қабыспайды. Кездейсоқ миграциядан басқа мұнда сол заманның басқа да ерекше жағдайлары – түрлі жазба ескерткіштеріндегі жер атауларындағы (әртүрлі тілдерде жазылған деректерде) алшақтық, сипаттамасындағы қандай да бір үйлестірудің жоқтығы және біраз шарттылықтың болуы – осының бәрі өз әсерін

тигізеді. Араб халифаты құрылу кезеңінде үлкен аудармалық сириялық-парсы әдебиеті қалыптасты.

«IX ғасыр да ғылыми және аудармашылық қызметтің дамуындағы шарықтау кезеңіне жатады. Аббасидтік Халифат дәуірінде араб тілінде мәдениеттің барлық салалары: ғылым да, философия мен заң да толығымен нығайды. IX ғасырда мәдениеттің ірі орталығы – аббасидтік Халифаттың астанасы Бағдад болды. Бұл жерде бай, көп тілді әдебиет жинақталады және Орта Азия, Иран және Сирия ғалымдарының қызметі дамиды» [13, 6-7 бб.].

Осы пікірді қазақ философиясын зерттеуші ғалым профессор Ж.А. Алтаев та құптайды. Әл-Фараби дәуіріндегі Қазақстанның қоғамдық ойы тарихи маманданған ғылыми және философиялық ойдың айрықша кезеңін құрайтындығын айта келіп, нақ осы кезеңдерде Қазақстан халқы өздерінен бұрын өткен кезеңдердегі рухани мәдениет пен мұранын бай даму тәжірибесін байыптай бастауы, философиялық ілімнің алғашқы тұжырымдамалары мен жүйелері, танымның қағидалары мен әдістері пайда болғандығын баяндайды [14, 4 б.].

Негізінен, Платон мен Аристотель философиясы әл-Фараби ойларының теориялық қайнар көзі болды. А.Х. Қасымжанов әл-Фарабидің философиялық көзқарастары платонизм мен аристотелизмнің жай ғана ұштастырылуы деп түсіну дұрыс еместігін атап өтеді. «Платон мен Аристотель ілімдерінің тағдыры қандай болғанымен, әйтеуір әл-Фараби философиясын жана платоншылдық пен аристотелизм элементтерінің ұштастырылуы ретінде баяндауға біраз дәлел бар екені анық. Шынында да, Платонның дүниедегі нәрсені құдай жаратқан, бәрі соның эманациясы /туындысы/ дейтін ілімі әл-Фараби философиясында белгілі орын алады. Бірақ ислам діні дәуірлеп тұрған жағдайда мұның тарихи мағынасы өзгереді. Құдай (Алла-тағала) өзіне тән сипатынан айырылып, бейнесіз бірінші есепке айналады да, содан кейін эволюция мағынасында құдай мен табиғат арасында байланыс орнатылады, ал мұның өзі сол заман үшін едәуір прогрестік көзқарас еді» [15, 34 б.].

А.Х. Қасымжанов атап өткендей, Отырарға орта ғасыр ғалымдарының көп назар аударғанын тарихтан біз жақсы білеміз. Жағрафиялық көрінісі түрліше бұл өңір суармалы егіншілікпен айналысуға да қолайлы болған. Сол ғалымдардың айтуынша, Отырар қаласы орналасқан аса құнарлы алқапта казак халқының арғы ата-бабалары, қырдағы көшпенділер мен қала тұрғындары жиі қарым-қатынас жасап отырған дейді. «Әбу Насыр философиялық және ғылыми білімдердің негіздерін, сол замандағы аса бай кітапханада философиялық және ғылыми еңбектермен танысуға мүмкіндік алған Отырар қаласында оқып-үйренді. IX-X ғасырларда Отырар ірі мәдени және саяси орталық болды. Ол отырықшылықтың, ирригациялық жер өндеудің және қалалық өркениеттің Қазақстандағы ежелгі орталықтарының бірінде орналасқан», – деп философ-ғалым Ә. Нысанбаев атап өтеді [4, 92-108 бб.].

Ғалым А. Машанов зерттеулері тек таза ғылым қауымына арналған ұғымдық мәнде емес, жалпы оқырманға, қазақи танымға да қызық болар жүйеде жазылған. Ұлы ғұлама өмірінің асуларын аса қызық суреттей отырып, ғылыми ақпаратты да орынды қоя білген. Оқиғалар желісіне түскен оқырман өзі де байқамай, жеңіл

түрде таза ғылыми ашылыстарға бойлап кете береді. Жағрафиялық аймақты айта отырып, ата-бабадан мұра болып қалған дүниелерге ғылыми мағлұматтар береді. «Түрлі ғылымдардың жеке тарауларындағы тамаша заңдарына Фараби аса жоғары ынтамен көңіл қояды» [6, 82 б.]. Осылайша, А. Машанов Фарабидің өмірбаяны мен ілімдерін қатар баяндайды. Әл-Фарабидің білім қоры, мол тәжірибе жинақтау арқылы грек елінің ойшылдарына да көңіл қойғаны туралы айтылған. А. Машанов атап өткендей, өзіндегі интеллектуалдық потенциалды өзгелермен толықтырып, жоғары деңгейге көтергенін, мұндай дүниелер түркілерде де болғанын айтады. «Кімнен кім алған. Мәселені ол осылай қояды», яғни тек айтылғанға бас шұлғу емес, тарихына, түпнегізіне үнілу – басты мақсат, сол арқылы ақиқатқа жету деп түсіндіреді. Ал А.Х. Қасымжановтың пайымдауынша, ғылымдарды реттеу, оларды топтастыру әлемнің жалпы суретін жүйелеу үшін қажетті. Барлық бұл пікірлерде Фараби жиі-жиі Аристотель мен Платонға сүйенгенімен, бірақ көбінде өзінің жолымен жүреді. Аристотельден айырмашылығының ең маңызды жағына, шығыс философы адам болмысының мәнін пайымдаумен шектелмейтіндігінде, ал оған әрекетті де, нақты өзін танытуды да қосатындығы жататындығын айтады.

Фараби мұрасын зерттеуге қатысты сөз қозғалғанда айтылатын тағы да бір тұлға, дарынды математик – Ауданбек Көбесов. Ол фарабитану саласында айтарлықтай қызмет атқарған ғалым. Өз мамандығының тұрғысынан жаратылыстану ғылымдарына көп көңіл бөлгені байқалады. Әл-Фараби шығармашылығына талдау жасаған ғалымның бірқатар еңбектері бар. Соның бірі – «Әбу Насыр Әл-Фараби» атты кітабына салыстырмалы түрде тоқталып өтейік. Бұл кітабында автор өзі атап өткендей, «мұнда Фарабидің философиялық және қоғамдық-саяси еңбектері көзқарастарын талдауға біршама аз орын берілді» [15, 4 б.]. Негізінен, нақты ғылымдарға назар аударған А. Көбесов Фарабидің «Ғылымдардың шығуы туралы» трактатын жан-жақты қарастырып көпшілікке ұсынады. Ұлы ғұламаның ғылым мен дін дүниетанымының айқын анықтамасы болғандығын көрсетеді. Бұл туралы профессор А.Х. Қасымжанов та өз зерттеулерінде атап өтеді. «Ойшыл үнемі әлем құрылысын жаңадан аңдауға ұмтылады. Басы – Алла; ортасы – болмыс иерархиясы, әлемді түсінуші және онда әрекеттенуші адам; соңы – шынайы бақытқа жету. Бірақ оның құрылымының нақты мазмұны Алланың дара биліктен айырылуын, барлық догмалық ережелердің аллегориялық бейнелерге айналуын және адам құлықтылығын қандай да сыртқы күштерден, ол дүниелік өмірден тәуелсіздігін көрсетеді: соңғылары аксессуар ретінде әлсіз, ұстамсыз, шындықты жеке өзі тануға және оны батыл қабылдауға қабілетті емес адамдарға керек» [16, 17 б.]. Ғалымның тағы бір атап өтетін ілімі – «Құраннан туындаған ғылым немесе Фараби космогониясы». Фараби өзінің космологиялық көзқарастарын баяндауда тек Құран және Құран төңірегіндегі, соған байланысты ғылыми-философиялық материалдарға сүйенеді. Бұл да оның жаңалығы екендігін А. Көбесов атап өтеді. Фараби танымдындағы дін және оның ғылыммен байланысына қатысты мәселеге профессор А.Х. Қасымжанов та біршама өзіндік мәнге ие тұжырымдар ұсынады. А.Х. Қасымжановтың пайымдауынша, логика тұрғысынан философия, оның жалпыға түсінікті көрінісі ғана болатын, діннің алдын алады. Еске сала кететін жай, Гегель өнер мен дінді философиямен салыстырғанда, абсолютті пайымдау-

дын ең төменгі формасы деп санаған. Бірақ ол философиямен салыстырғандағы діннің дамуының ең алғашқы сатылары туралы айтады, ал Фарабиде білім деңгейінің белгілі төмендеуі туралы теориядан бейнелік көрініске ауысу жүреді. Дін философия зерттейтін, «ойша және практикалық заттар» үшін оның түйсінуі мен қабілеттеріне сай келетін тәсілді тауып, халыққа білім беру мақсатына қызмет етеді. Өз кезегінде, ол қалам өнері мен мұсылмандық құқықтың алдын алады. Көбінесе олардың арасында, дінге немесе идеалды жағдайда нағыз философияға сүйенетін, заң шығарушы қызметі тұрады. Тізбек былай құрылады: диалектика – софистика – аподейктика (философия) – дін – заң шығару – Қалам өнері мен мұсылмандық құқық. Бірақ та философия шынайы ақиқат немесе теріс, жалған болуы мүмкін. Заң шығару не дін, не басқасына сәйкес негізделеді. Бірінші жағдайдағы нәтиже «дұрыс» дін болады. Философияға диалектика мен софистика әсерінен оның мәнін бұрмалайтын, оны күмәнді әрі жалған ететін, идеялар кіргенде «дұрыс емес», теріс дін пайда болады. Теология жалған философиядан шығатын оның бейнелерін қабылдайды және оларды дәлелді, ақиқат деп береді деп қорытады.

А.Х. Қасымжанов атап өткендей, егер бір халық басқа халықтың дінін қабылдап және оны өз мұқтаждары мен мүмкіндіктеріне бейімдесе, көрсетілген тізбек реті өзгеруі мүмкін. Бұл контекстте Фараби түрлі мәдениеттер мен дәстүрлер сабақтастығын «сезетіні» шүбәсіз. Мұндай жағдайда дін философиядан да, диалектикадан да, софистикадан да ертерек пайда болуы мүмкін. Философ екі түрлі баламаны қарастырады. Біріншісі: халық шынайы философияға негізделген, «дұрыс» дінді үлгі алады. Оның діні философияға сүйенетінін білмей, ол оның бейнелерін шынайы әрі философияның теориялық ой баламасы ретінде бағалайды. Қасымжанов бойынша, егер содан кейін сол халықта шынайы философия таралса, онда ол, мүмкін, оған қарсы әрекет жасамас па еді, халықтан шыққан адамдар мен философтар арасында дау тумас па еді. Бірақ дінтанушылар мұндай философияны ұстанушыларға, философтарды қорғануға мәжбүр етіп, қарсы шығуы мүмкін. Бірақ сонда олар «дұрыс» дінге емес, ақиқат бейнелерін ақиқаттың өзі деп қабылдауға ғана қарсы тұрады еді. Екінші балама: дін теріс философияға негізделетіндігін айтады.

Фалсафа тарихын зерттеуші ғалым Ғарифолла Есім Фараби ілімінің ерекшелігіне тоқталу барысында, Фараби дін мәселесіне келгенде Құдай деген идеяны жоққа шығармағандығын айтады. Ол Аристотель ілімінің негізінде әлемнің алғашқы себебін мойындап, оның Құдай екендігін атап өтеді. Бірақ Фараби дүниенің материалдығын да мойындап, оның заңдылықтарын зерттеуді ғылымның міндеті деп есептегендігіне тоқталады [17, 48-49 бб.].

А.Х. Қасымжановтың пікірінше, тереңірек үнілсек, біз «дұрыс пікірлі» халық пен нағыз философ арасындағы байланысты табамыз. Біріншісі олардың қай дінді ұстанатынынан дербес барлық адамдардағы «көпшілік мақұлдағанға» сүйенеді. Мутакаллим (дінтанушы), факих (заңгер) та белгілі дін шеңберінде ғана «қабылданғанды» ұстанады. Нағыз философияның ерекшелігі – барлық адамдар мен халықтарға тиістілігі және өз көзқарастарының жүйелі дәлелдемелі құры-

лымы мен парасатты абсолюттік мағынада алғышарт негіздерін сынау жолымен тарататындығын көреміз [16, 24 б.].

Әл-Фарабидің философия тарихында алатын орнын белгілеу үшін оның тікелей және жанама түрде кімдерге әсер еткенін, «Мың бір түн» атты тамаша туынды және IX-XII ғасырдың мәдениетін көтеруде ықпал жасаған Синдбад – теңізші туралы аңыздар әлемдік мәдениеттің алтын қорына айналғандығын А.Х. Қасымжанов өз әл-Фараби тануында көрсетіп кетеді. Ол алып мәдениеттің қозғаушы бөліктері деп философия мен ғылымды айтады. Бұлар бір жағынан Баласағұн, Рудаки, Омар Хайям өнерлерін толықтыруға әсерін тигізсе, екінші жағынан өзінің де эстетикалық талғамын білдіреді. Осы бөлшектер тоғысында әл-Фараби тұлғасы пайда болған. Әл-Фараби жасаған ұмтылыс қазіргі жаратылыстану ғылымдарының қалыптасуына әсер, негіз болды және жаңа заманның материализм тұрғысындағы еркін ойлау жүйесін қалыптастырды.

Әл-Фарабидің философия тарихындағы орны әрқашан да ибн-Сина есімімен бірге жүреді, себебі олар ойшыл ғұламалар ретінде ғылым негізін орнықтыру деп қарастырады А.Х. Қасымжанов. Бәріне белгілі, ибн-Синаның «Мен метафизиканы тек әл-Фарабидің жүйесі арқылы ғана түсіндім» деген тұжырымын Ибн Халикал мен Байхаки болжамдары бойынша, Абу Али ибн-Сина Әбу Насырдың еңбектерін көп қолданған, Данте де осыны айтады. Ибн-Синаның медицина еңбектерін Леонардо да Винчи мен Визалий оқығандығын және олардың Еуропада құнды жүйе саналғандығын анықтаған [12, 67 б.].

Ауданбек Көбесов өзінің «Әл-Фарабидің ашылмаған әлемі» атты еңбегінде ақыл туралы ілімді Фарабидің көзқарасы бойынша зерттейді. Ол: «Ақыл туралы ілім Фарабидің философиядағы ірі жетістіктері санатына қосылады», - деп айтады. Мұндағы ақыл ұғымы кең, бүкіл әлемдік мағынада қарастырылып, оның космологиясына тірек болған. Адамдардың танымдық қасиеттерін, соның ішінде ақылды әл-Фараби екі топқа бөліп қарастырады. Олар – жасампаз ақыл және ғарыштық ақыл. Ғарыштық ақыл – ай асты әлеміндегі бүкіл қозғалыстардың себебі ғана емес, ол жер бетіндегі тіршілікке тән ақыл, бұл дүниенің заңдылығын реттеуші, билеуші. Аристотельше айтқанда, жасампаз ақылдың бірінші қозғаушы күші. Ал А.Х. Қасымжановтың көзқарастарына сүйенсек, ақылдың даму сатыларына «силлогистикалық өнерлер» түрлері сәйкес келеді. Теориялық пайымдаудың ең жоғарғы формасы Фараби үшін философия болып табылады. Сенім немесе қиял (немесе екеуі бірге) формасындағы білім ретінде дінге қатысты ол аподейктикалық, дәлелдемелі білім ретінде көрінеді. Бұл тақырыпқа «Китаб әл-хуруфтанын» («Өріптер кітабы») 19-шы («Сөздердің, философияның және діннің пайда болуы») және 24-ші («Дін мен философия арасындағы байланыс») бөлімдері арналған. Бұл шығармада шынайы ақиқат дәлелдемелі жолмен философияда ғана алынады деп ашықтан-ашық айтылады. Бірақ Әбу Насыр философиялық ақиқатты халық санасына жеткізудің қиындығын ескертеді. Бұған, олардың білім алуына құштарлық танытпайтын, жоғарыдағылар кедергі жасауы мүмкін. Бірақ халықтың өзі де философиялық ақиқатты меңгеруге дайын емес. Міне, сондықтан белгілі рухта қалыптасқан, адамдарға бейімді «жалпыға

түсінікті», «сыртқы» философия жасауға тура келеді. Оны «үлгілі» қалаға сай келетін, «нормативті» «ақиқат» дін деп те атауға болады [12].

А. Көбесов пайымдауы бойынша, «Азаматтық саясатта» философ азғынды қалаларды бірнеше түрге бөледі: қажеттілігі бар қалалар, алмасу қалалар, рақымсыз қалалар, атакқұмар қала, бос кеуде және бірлескен күйдегі қалалар. Жақсылық пен зұлымдық үйлесіп жатқан және даналар мен шешендер жиналып бірлескен және бос күйдегі қалаларда құрметті адамдар болуы мүмкін. Алайда надан қалаларда да әл-Фарабидің ойынша, адамгершілік жолына түсу мүмкіншілігі бар адамдарды осы қаладан табуға болатынына сенімді.

Профессор А.Х. Қасымжановтың тұжырымы бойынша, «Азаматтық саясатта» Әбу Насыр, кемеліне жеткен адамды, жанның парасатты бөлігі материяның жойылуымен бірге жойылмайды деп нандырады. Жаман адамдардың жаны кемеліне жетпейді, материямен байланыста қалады және онымен бірге жойылады. Бұл ой нәтижелері үйлескенде, Фарабидің жанның өлмейтіндігіне сенгендігіне күмәндануға мүмкіндік тудырады.

А.Х. Қасымжанов атап өткендей, әл-Фараби еңбектерінде жаратылыстанушы, математик, бақылаушының құмарлығы көрініс тапқан. Түрлі, ойдан шығарылғандай, «надан» қалалар суреттемесінен феодалдық қоғамның тарихи шындығы танылатыны сияқты қайырымды қаланы құру бойынша берілген нұсқаулардан жай идеалды максималар ғана емес, ол бағаланған әрі ұстанған принциптер ретінде көрінеді. Бір-бірін түсінушілік және достық негізінде құрылған адамдар бірлестігі әлемдік үйлесімге кіреді. Яғни, олар құдайдың көзсіз құралдары емес, ол парасатқа сүйене әрекет етуші тұлғалардай қабылданады.

А.Х. Қасымжанов әл-Фарабидің сөзін де келтіре кетеді: «Адам заттардың мәнін тамаша түсінетін және елестете алатын қасиетке ие болуы қажет, оған қоса ол ғылымдарды меңгеру үрдісінде ұстамды әрі табанды болу керек, өз табиғатынан ақиқатты да, оны жақтаушыларды да, әділеттілік пен оның жолын қуғандарды сүюі керек, өз тілектерінде бірбеткейлік пен эгоизмді көрсетпейтін, тамаққа, ішімдікке сараң болмайтын, табиғатынан құмарлықты, дирхемдер мен динарларды және сол сияқтыларды жек көретін болуы керек. Адамдар ұялатындарда абыройын сақтау керек, өнегелі болып, жақсылық пен әділеттілікке оңай, ал жамандық пен әділетсіздікке әрең мойынсұнып, үлкен саналылыққа ие болуы қажет» [12].

Профессор А.Х. Қасымжановтың пікірінше, философ мұндай қала әкімі, ізгілікті мінез-құлықты бұл дүниедегі әлімде кемелдену мен бақытқа жетуге мүмкіндік беретін, аясы тар емес мақсаты ретінде түсінеді. Теологтар «қалың жұрттың» құмарлығында күнелтеді және тағдыр әлемінде қайырымдылықты ұстанғаны үшін о дүниедегі өмірде игілікке үміттендіреді. Бұл контекстегі Фарабидің қорытындысы айқын, оның мәнін Ибн Туфейль былай түсіндіреді: о дүниедегі бақыт суреттемесі – «кемпірлердің ойдан шығарылған бос сөзі мен сандырағы». Сол бір мезгілде Фараби реалист, «кітаптар құпиясы» тақырыбын бірнеше рет көтеріп, жалпы фанатизм салдарынан абайсыз ойшылға жабылуы мүмкін түсіндірмелер арасында философиялық ақиқаттарды дабыралаудың мүмкін еместігі туралы ескертетіндігін айтады. Әл-Фарабидің «ізгі қала»

тұрғындары туралы жасаған А.Х. Қасымжановтың тұжырым-түйіндері А. Көбесов еңбектерінде де көрініс тауып, ақыл арқылы өрбиді. Әрбір тіршілік иесінің ақылы тек әлемдік, ғарыштық ақылға қатысты ғана екендігін атап өтеді [18].

А.Х. Қасымжанов «Әл-Фараби дүниетанымындағы парасат мәселесі» атты мақаласында «бәле жаладан аман сақтаушы, жарылқаушыға шүкіршілік!» деген сияқты сөздермен Құдайды мадақтау әл-Фарабидің дағдылы лебіз білдіру рәсімі ғана емес, сонымен қатар философиялық ой-пікірді дамытуға септігін тигізетін діни теологиялық форма еді деп жазады. Демек, негізінен алғанда, әл-Фарабидің философиялық ілімі идеализм болып табылады. Әлемді жаратқан Құдай деп білетін теологиялық түсінікке сүйенетіндігін атап өтіп, бірақ бұл едәуір өңделген ілім, өйткені бұның өзі дербес ой-толғауының өзегі, қағида мен нанымға емес, парасатқа сүйенген философияның өзегі болып отырғандығын көрсетеді. Ортодокстар дін мәселелері жайындағы еркін зерттеу атаулының, дінге қатыстыға салынушылық атаулының «күпірлігін» мейлінше қатты сезінген, әсіресе әл-Фараби философиясына қарсы қатты шүйліккен. Бұлай болатын себебі, Усейбианың тауып айтқанындай, әл-Фарабидің философиялық жүйесінің «жұмбақ жерлері» көп, ал бұлардың сыры ойшылдың өзі қайтыс болғаннан кейін ғана ашылады да, қазіргі терминология бойынша материалистік тенденциялар екені, яғни идеализм мен материализм арасында ауытқып, материализм тарапынан бейімделе бастағаны танылатындығы осы мақалада айтылады. Біз өткен дәуірлердің мәдени мұрасын игеру туралы айтқанда, рухани мәдениеттің феномендерін игеру, талдау үрдісінен тыс өмір сүрмейтінін біз білуіміз керек деген ойды профессор А.Х. Қасымжанов атап өтеді [19, 100-113 бб.]. Сонымен қатар А.Х. Қасымжанов өзінің «Әл-Фараби» атты еңбегінде әлемнің мәңгілігі туралы айтқан кезде Фарабидің көзқарастары әлемнің жаратылуы туралы діни ілімдерге қарсы және пантеистік тұрғыдан әлемді құдаймен теңестіріп жіберетіндігі айтылады. Әл-Фараби жүйесіндегі Құдай бірінші себеп, барша Ғаламды қамтитын себептік байланыстардың бастапқы легі болып табылады [20].

Осы құдай мәселесіне қатысты түркілік дүниетанымының әсері жайлы профессор Ә. Нысанбаев: «Әл-Фараби түркі, қазақ және иран мәдениеттерін байланыстырушы» атты мақаласында: «Әл-Фарабидің философиялық көзқарастарына дәстүрлі түркілік дүниетанымының тигізген ықпалын зерттеушілер оның Бірінші Баршылық идеясын негіздеудегі онтологиялық концепциясынан көреді. Ежелгі түркілердің дәстүрлі діні – тәңіршілдік монотеизмге деген қуатты ұмтылысқа ие болғандықтан, онда әл-Фарабидің «Бірінші Баршылықты» құдай да «қайырымдылар қауымында» жасайды» дегенін әл-Фараби философиясындағы Бірінші Баршылықты түсінудегі тәңіршілдіктің анық байқалатын әсері деп пайымдауға болады, онда ол бұл мағынада әл-Фарабиді Құдайдың исламдық түсінігінен ерекшелейді» – деп атап көрсетеді [4].

Әл-Фараби өмір сүрген дәуірді сипаттау барысында А.Х. Қасымжанов атап өткендей, Гегельдің пайымдауынша, ортағасырлық шығыс философиясы антикалық мұраны жеткізуші рөлге ие, таңғаларлық «қабылдау соқырлығы» бар. Оның бүкіл дүниежүзілік тарихтың жалпы даму концепциясында, ол шығысқа тұтас алғанда берген сол ерекше төмен бағаны теориялық түсіндіретін «жері» бар.

Ол театр сахнасында басты кейіпкерлер және болмашы кейіпкерлер болатыны сияқты тарихты «тарихи халықтар» қозғайды деген пікірді білдіреді. Дәлме-дәл айтқанда, Гегельдің бұл пікірі не этникалық, не саяси, немесе кейінірек оған қосуға тырысқан тар ұлтшылдық сипатта да емес, өйткені ол мәдениет тарихы шеңберіне қатысты. Тарихи дамудың соңғы фазасын «герман» әлемімен байланыстырғанда, Гегель неміс ұлтын емес, бүкіл еуропалық өркениетті дәріптеді. Дүниежүзілік тарихтағы тарихи оқиғалардың эпицентрінің эмпирикалық белгіленген жылжытылуы Гегель көзқарасының «шындығында» базисі болды. Ол мұндай «қозғалудың» әрбір нақты оқиғасы мен бар эмпирияның қалпына келу себептерін теориялық талдау жолымен әрі қарай бармады. Гегельдің философия мен бүкіл ортағасырлық Шығыс мәдениетіне тарихи тұрғыдан қарамауын қалай болса да «ішінен» түсіндірудің теориялық схемасы осындай. Бірақ субъективті талпыныстар мен барлық тұлғалықтан тыс, өзге де себептер бар. Олар заманында түбірленген, оларды бүкіл дүниежүзілік тарихи сағымдар, заманның үні деп атауға болар еді. XV ғасырдан XVIII ғасырға дейінгі тарихтың даму барысы бір нәрсені – Еуропаның бүкіл дүниежүзілік тарихи рөлін көрнекі көрсеткендей. Оның бүкіл әлемдегі үстемдігін бірсыпыра құрлықтарды еуропалық метрополиялардың қосалқысына айналдыруын «анқау-өзімшілдік» бағытта Еуропаның «өркениеттілік», «мәдени» борышы ретінде түсіндірді. Гегельден көп кейін келген, II Интернационал көсемдері де осы отаршылдық нанымдар орауынада болды. Шығыс халықтарының тарихынан алынған эмпирикалық материалдар бұл жағдайда кездейсоқтық сипатта еді және аса маңызды ниеттерімен емес, дұрысы «экзотиканы іздеумен» түсіндірілді. Шығыс мәдениетінің шынайы өзіндік ерекшелігін түсіну туралы әңгіме болуы мүмкін де емес еді. Бұл халықтардың ұлттық сана-сезімінің өсуі мен мәдени құрылыстың ерекше күрделі міндеттерімен байланысты, олардың бүкіл дүниежүзілік тарихқа белсенді субъект ретінде шынайы қатысуы ғана олардың мәдениетінің тарихына мұқият қарауды, дәстүрлерін тануды талап етті, сөйтіп тарихи білім шеңберінің кеңеюіне әкелгендігін профессор А.Х. Қасымжанов «Оймен ұғынылған дәуір атты» мақаласында жазып кетеді.

А.Х. Қасымжанов атап өткендей, әл-Фараби ақыл-парасатқа толықтай ден қойып, барша адамның интеллектуалдық дамуына мүмкіндік беретін логика пәні назар аударуға лайықты деп есептейді. Фарабидің өзі атап өткендей, логикалық концепцияның бастамасы – Аристотельдің «Органоны». А.Х. Қасымжанов «Әл-Фараби» атты еңбегінде Фарабидің логикаға қосқан үлесі жайлы өзінін алдындағы зерттеу нәтижелеріне сүйене отырып жасаған сөздігінде Аристотель терминдерінің барлығына дерлік балама таңқандығынан көруге болатындығын атап өтеді. Фарабиді зерттеуші М.С. Бурабаев та ұлы ғұламаның логика ғылымын жоғары сатыға қойып, өнер ретінде танытынын атап өтеді. Аристотельдің «Органонына» егжей-тегжейлі сипаттама беретіндігіне де тоқталады [3]. Аподиктикалық әдістерді Платон ашқанымен, әл-Фарабидің пікірінше, Аристотель логиканы тұтас жүйеледі және барлық таным әдістерінің ережелерін жасады. А.Х. Қасымжановтың пайымдауынша, әл-Фараби бойынша, диалектика өзі шынайылыққа жақын болғанымен, ақиқат болып табылмайтын нәрсені түсіну



үшін қажет. Әл-Фараби бойынша, диалектика: 1) философияға бағыттаушы; 2) ақыл-ойды жаттықтыру; 3) ғылым негіздері мен принциптеріне жол; 4) софистикаға қарсы тұрушы болып табылады. Бұл жай ғана талас-тартыс өнері емес, оның нақты мақсаты ақыл-ойды жетілдіру болып табылады. Фарабидің диалектика саласындағы ұстанымын нақтылау үшін Аристотельдің диалектика және риторика саласындағы логикалық жайын айқындау қажет. А.Х. Қасымжановтың пайымдауынша, риторика – бұл шынайы өмірлік істерге қатысатын және субъектінің мүдделерін айқындайтын тәжірибелік ойлаудың стратегиясы. Риторика мен диалектика да ортақ игілік. Екеуі де бірдей дәрежеде талқылауды қажет ететін, әрбіреуін дәлелдей алатын қарама-қайшылықтарды қарастырады. Барлық өнерлердің ішінде тек диалектика мен риторика қайшы алғышарттардан нәтиже шығарып, қарама-қарсылықтарды қарастырады. Диалектика әдісінің мәні – қарастырылып отырған ойдағы қарама-қарсылықты 1) шығару; 2) дамыту; 3) шешу. А.Х. Қасымжановтың тұжырымдауынша, диалектика өнеріне мынадай белгілер тән: 1) ол айқындалмаған алғышарттармен жұмыс жасайды; 2) бір зат туралы қарама-қарсы силлогистикалық нәтижелерді қатыстырады; 3) сондықтан да оған күмәндану тән; 4) күмәндану сұрақ қоя алу мен жауап бере білуде, пікірталаста шешілуі тиіс. Фараби диалектикті дәрігерге теңейді, ешқандай кепілдік болмаса да, дәрігер ауруды емдеу үшін барлық күш-жігері мен білімін салуы қажет. «Ендеше, – деп қорытынды шығарады ғалым, – диалектика өнері қайсыбір қағиданы дәлелдей алады және сол мезгілде сол қағиданы бекерлей алады және екі қарама-қарсылықты дәлелдейтін екі силлогизм шығара алады. Бұл диалектика өнеріне күдік туғызады. Осындай растылық білімдерге негізделген ғылымдар үшін жаралмайды. Осының себебі, әл-Фараби бойынша, жалпы қабылданған білімге ие, жалпы алғышарттардың арасында жекеше жалған алғышарттардың кездесуі мүмкін екендігінен шығады», – деп зерттеуші М.С. Бурабаев атап өтеді [20]. Әл-Фарабиде риторика диалектикадан бөлінген, логикалық негіздемеден гөрі шешендік өнерге тиесілі. Диалектика ақиқат білім берсе, риторика ақиқат та, жалған да білім бере алады.

А.Х. Қасымжановтың айтуы бойынша, Фарабидің «Диалектика» трактаты Аристотельге өзінің бағалайтындығын көрсету ғана емес, осы мәселе тұрғысында қаншалықты білімі барлығына куәландырады. Бұл шығармасында логикаға қатысты, мүмкіндік идеясымен байланысты ойлар айтылған. Дәл осы Фарабидің еңбегін фарабитанушы М.С. Бурабаев та атап өтеді: ««Диалектика» және «Силлогизм» деген трактаттарда теп-теңдік пен айырмашылықтың, субъект пен предикаттың, мақұлдаушы мен терістеушінің, ақиқат пен жалғанның диалектикалық бірлігі қарастырылады» [20].

Профессор А.Х. Қасымжанов Фарабидің «Ғылымдарды жіктеу» трактатында метафизика тіл ғылымы, математика, физикадан кейін қорытындылап тұратын, яғни, барлық ғылымдардың синтезі болып табылатындығын және әлемнің философиялық концепциясын метафизика деп атағандығын көрсетеді.

Ал осы мәселеге қатысты А.М. Кенисарин өз мақаласында олардың біріншісіне сәйкес, метафизика немесе философияға, яғни жалпылама әмбебап бірінші негіздер туралы ғылымға сай әрбір адамның білім алу (ағарту) процесінде

мыналар басында болуы керек: тіл туралы ғылым, логика, математика және физика. Басқаша айтқанда, сол немесе басқа индивид білім алғанда, ол ең алдымен жоғарыда аталған 4 ғылым бойынша терең және толық білімдерді меңгеруі тиіс, содан кейін ғана философияға үйренуге ол көше алады. Сонымен бірге фарабилік ғылымдар жіктемесі, өз кезегінде, метафизиканы құрамдас бөліктерге олардың пәндік аймағы бойынша бөлуді де өзіне енгізеді деген тұжырымдар айтады [21].

М.С. Бурабаев осы мәселеге қатысты әл-Фараби көзқарасын қарастыра отырып, мынадай ой айтады: «Ол барлық өмірдің принциптерін анықтайтын ғылымның саласы болуы тиіс. Оның пәні белгілі бір жаратылыстану ғылымына жатпайды. Ол физикаға қарағанда анағұрлым биік тұрады және ол көбінесе тым дерексіздеу. Метафизика жаратылыстанудан жоғарылау, бірақ одан кейін тұрады» [3].

А.Х. Қасымжанов атап өткендей, Фарабидің көзқарастарында қарама-қайшылықтар маңызды орын алады. Қайшылықтар, тіпті мәселе шешімін тапқан кезде туындай беретіндігі туралы айтылады. А.Х. Қасымжанов «Категориялар» трактатынан мысал да келтіріп кетеді. Аристотель бойынша бірізді болып табылатын он категорияны жан-жақты талдай келе, ол үшін маңызды екі бөлігіне қайта оралады: 1) мән мен акциденция байланысы; 2) бір-біріне қарама-қарсы жатқан заттар. Ол төрт түрлі бір-біріне қарама-қарсы заттардың бар екендігін атап өтеді деп Фарабидің еңбегінен мысал келтіреді: 1) сәйкестендірілген заттар, 2) қарама-қарсы заттар, 3) айырылу мен иелену, 4) дәлелдеу мен жоққа шығару [11, 40-41 бб.]. Профессор А.Х. Қасымжанов осы мәселеге қатысты ойын сабақтай түседі, осыларға байланысты Канттың сынға дейінгі кезеңінде атап өткен логикалық пен шынайы қарама-қарсылықтарға шектеу жасайды. Дәлелдеу және жоққа шығару логикалық тұрғыдан сәйкес емес, олардың әрбіреуі жалған немесе ақиқат. Фарабидің қайшылықтар мәселесін фарабитанушы М.С. Бурабаев та қарастырған, ол өзінің «Әл-Фарабидің логикалық ілімі туралы» еңбегінде әл-Фараби де қайшылық мәселесінің қатан ғылыми шешімін бере алған жоқ, бірақ ол аристотельдік мұрадағы материалистік тенденцияларды аңғарды және оларды қорғап, дамытқандығын атап өтеді. Ол логикалық қайшылықты «әрбір заттың болмысында», объективтік дүниедегі бар қайшылықтарды анық айырды. Әл-Фараби абстрактілі тепе-теңдікті емес, ол өзара қатысушы нәрселердің ішкі бірлігін тапқысы келді, біреуінің өмір сүруі басқасының өмір сүруін ұйғарады, олар бір-бірімен ажырамас байланыста және бірлікте болатынын есептегендігін баяндайды. Бұл материя және форма, анализ және синтез, жеке және жалпы және т.б. екендігін айтады [20].

Әл-Фараби даналығының өзегі деп санауға тұрарлық бақыт мәселесі ұлы ғұламаның адамға қатысты барлық қырларында көрініс береді. Фарабидің философ-дана ретінде қарастырған профессор А.Х. Қасымжанов та антропология мәселесі көтерілген тұста бақыт ұғымынан алшақтай алмайды. 1997 жылы жарық көрген «Әл-Фараби» атты еңбегінің «Ақыл-парасат және ашылу» тарауында «адам нағыз бақыттың не екенін білуі, оны мақсат етіп алуы және ештеңеге қарамай соған ұмтылуы қажет. Бірақ «білу» деген жақын ортаны ғана қабылдау емес, бұл дегеніміз бақытқа жеткізетін болмыстың, оның ішінде қоғамдық болмыстың да иерархиялық сатыларынан өту, алғышарттан нәтижеге, басынан

соңына дейін білу деген сөз» дей келе, білімді игеру, Фараби бойынша, бақытқа жету – бұл адам өмірінің мақсаты, ол адамның сыртқы ортаны тану арқылы және оны өмірде бағыттап отыратын этикалық ұстанымдар көмегімен жүзеге асатындығын айтса, [12, 49-50 бб.] ал Фараби мұрасын зерттеуші С. Сатыбекова өз зерттеуінде ақыл және ізгілікпен қатар бақыт – әл-Фарабидің гуманистік ілімінің негізгі категориясы. Адам инстинкті түрде ұмтылатын, әлдебір кемелділік болып табылатындығы туралы айтады. Бақыт адамға өзі-өзімен және басқалармен үйлесімді өмір сүруі қажет деп пайымдағанын келтіре кетеді. Сонымен қатар зерде, бақыт және ізгілік әл-Фараби ілімінде, жоғарыдан бұйырықты күтпей-ақ, адам ұмтылуға міндетті және өз күштерімен жете алатын, адамдық болмысқа тән гуманистік ұстындар болып табылатындығын атап өтеді [22, 73-94 бб.]. Ал осы бақыт мәселесін тағы бір Фараби мұрасын зерттеуші Г. Қоянбаева да қарастырды. Г. Қоянбаева әл-Фараби тұжырымдамасы бойынша, бақыт адамның психикалық жан жағдайы ғана емес, әрине ол қуаныш сияқты адамның әрекет қылықтарына қанағаттық, рахаттану секілді эмоционалды сезімдерді бастан өткізгенімен, бұл сезім адамның психологиялық сапаларында емес, адамның мінез-құлқы мен руханилығының қалыптасуымен ғана байланысты емес екендігін айта келіп, оның жетістіктері бақыт секілді адамның қоғамдық өміріне енгізілген, өйткені табиғаты бойынша адам өз қажеттіліктерін қанағаттандыру және толыққанды өмір сүруі үшін басқа адамдармен бірге тұруға және бірге әрекет етуге мұқтаж. Әл-Фараби адам қоғамнан тыс бақытқа жетуі мүмкін емес деп тұжырымдайтындығын баяндайды [23, 234-264 бб.].

А.Х. Қасымжанов Фарабидің «азаматтық» немесе «тәжірибелік» философиясы хақындағы ойларын былай сабақтайды. Адам мәселесі – азаматтық философияның пәні; тұлғаның әрекеттерін қарастыратын азаматтық философияның бөлімі этика болып табылады, ал қала мен оның тұрғындарын зерттейтін бөлігі саяси философия деп аталатындығы туралы айтылады. «Азаматтық» немесе «тәжірибелік» философия теориялық философияның алдында тұрады, оның қарастыратын мәселелері қалай өмір сүру керек, әлемнің не екенін білу керек және ондағы адамның орны мен оның болмысының мағынасын айқындап алуы қажет екендігін айтады [21, 55-56 бб.].

Ал М.С. Бурабаев азаматтық ғылым және оның бөліктері немесе қала-мемлекет туралы ғылым өзіне юриспруденция және догматикалық дін ілімін енгізіп, бұл бөлімде ол мемлекетті басқару жағдайларын, этика мен тәрбиені талқылайтындығы туралы айтады [12].

А.Х. Қасымжанов Фарабидің этика мәселесіне жан-жақты тоқталып өтеді. Өзінің «Әл-Фараби» еңбегінің «Этика» атты тарауында бірқатар мәселелерді айқындайды. Профессор Қасымжановтың пайымдауы бойынша әл-Фарабидің этикалық ойлары бастау алатын басты мәселе адамның әсемдік пен бақытқа жетуі, әлемдік тұтастықпен үйлесімділікте өмір сүре алуы болып табылады. Адамдар бақытты болуы үшін нағыз бақыттың не екенін білуі қажет, философия әлемнің не екенін, ондағы адамның орнын анықтауы барысында адамға лайықты болмыстың мағынасын ашады. А.Х. Қасымжановтың ой қорытуы бойынша, бақытқа жету үшін оның теориялық негіздемесін білу қажет. Сондықтан да Фараби этика мен

саясаттың таным теориясымен байланыстылығын көрсететіндігін айтады. Өз кезегінде философияны игеру үшін игі ой мен ақыл күші қажет екендігін де айтып өтеді. Философия бақытқа иеленуде маңызды мағынаға ие. Сол себепті әлеуметтік-этикалық сұрақтарға арналған «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» трактатында Фарабидің метафизика, космология, таным теориясы мәселелерін қарастыруы кездейсоқтық емес. А.Х. Қасымжановтың пайымдауынша, адамға әсем әрекеттер жасауға әдеттену нәтижесінде қалыптасқан жетілген игілік қажет. Туғанда адамға тек этикалық ыңғай беріледі де, кездейсоқ емес, өз еркімен, жүйелі түрде болатын, барша өмірі барысындағы әсем әрекеттері игілікті қалыптастырады. Профессор А.Х. Қасымжанов көрсетіп кеткендей, Фараби адамның игілігін қалыптастырушы ретінде әдетке көп көңіл бөледі екен. Ғалым ойын сабақтасақ, әсемдік және әділеттілік туралы білім тәжірибелік бағыт иеленуі тиіс. Теориялық білімнен басқа игілікті әрекеттер де болуы керек [21, 67-68 бб.].

Осы мәселеге қатысты фарабитанушы М.С. Бурабаевтың да көзқарастарына көңіл бөлейік. Ғалымның пайымдауынша, әл-Фарабидің философиялық мұрасында ғалымның этика туралы ойлары, ғылыми қызметтің адамгершіліктік дәрежесі, қоғамдық өмірдегі нағыз ғалымның алатын орны, өнегелік баға беруі оның адамдардың болашағы мен тағдырына жауапкершілігі, ұрыс-керіс, қанды соғыс және басқа да әлеуметтік коллизияларды болдырмау рөлі маңызды орын алады. Оның көзқарасы бойынша, егер адамда жоғары өнегелік қасиеттер, қайырымдылық болмаса, ол ғылымда көрнекті жетістіктерге жете алмайды деген ұлы ғұламаның ойына тоқталады [3].

А.Х. Қасымжанов С.А. Қасымжановамен авторлықта жазған «Қазақ халқының рухани мұрасы» атты еңбегінде де қазақ халқының рухани дамуына зор үлес қосқан, ұлттық сананы ұлықтауда қазақ ұлты үшін бірден- бір тарихи тұлға болып табылатын әл-Фарабиді қарастырып өтеді. А.Х. Қасымжанов өз зерттеулерінде дүние жүзіндегі ғылым мен мәдениеттегі Аристотельден кейінгі екінші ұстаз, ғұлама атанған әл-Фараби, яғни, Әбу Насыр Мұхаммед ибн Мұхаммед ибн Тархан әл-Фараби ат-Түрік 870 жылы ежелгі Отырар (Фараб) қаласында дүниеге келген, ол Бағдат, Хорасан, Каир, Дамаск қалаларында болып, өмірінің соңғы жылдарын Дамаскіде өткізіп, 80 жасында дүниеден өткен Фараби түркілер арасынан шыққан Шығыс ренессансының өкілі екендігін атап өтеді. Оның этно-мәдени-дің арақатынасындағы байланыстарға тереңдей барғандығы туралы да айтылады.

А.Х. Қасымжановтың пайымдауынша, Мұсылман ренессансында ислам өркениеттік рөл атқарған, себебі басқа елдер мәдениетінің әлеміне ғылым тілі араб тілі ретінде дүниежүзілік тіл болып келуі тарихи шындық. Грек және мұсылман өркениетінде талдау жасалатын кейбір мәселелер, Фарабидің пікірі бойынша, шешімін таппағандар одан бұрынғы әдепте көтерілгендігі баяндалатындығына назар аударылады. Адаб термині «әдет», «мәнер», «іс-әрекеттің мақтаулы жағы» және ата-бабадан мұра болып келе жатқан тәрбие, туған әдебиеттегі өз-өзін жоғары бағалайтын қоғам деген түсінікті береді. А.Х. Қасымжанов зерттеулерінде, ең үлкен адабист – IX ғасырда өмір сүрген Джахиз екендігі айтылып өтеді. Адабқа енетін шығармалар өзінің тартымдылығымен, қарапайымдылығымен, өлеңдерімен, ғалымдардың күрделі түсініксіз тілмен жазылған шығармаларынан

ерекшеледі. Адаб жоғары деңгейлі парсы әдебиетін және нағыз араб әдебиетін қалыптастыратын әдіс ретінде дүниеге келді.

А.Х. Қасымжанов зерттеуінде адабтың мәдени жолы Фараби шығармашылығына да әсер етпей қоймағандығы айтылады. Джахиздің «Араб энциклопедиялық бағдарламасы» Әбу Насырға біршама ықпал етті. Мысалы, Фарабидің ғылымдар жіктеуін жасаудағы әсерін айтуға болады деп түйеді [24, 25 б.].

А.Х. Қасымжановтың пікірінше, әл-Фараби шығармашылығы энциклопедиялық ғылым ретінде суреттеледі, ол математика, музыка теориясы, элеуметтану, этика, философия, логика, астрономияға өз үлесін қосты. Ол бұл тұрғыдағы еңбектерін Птоломей әлемі жүйесі бойынша жазды. А.Х. Қасымжанов зерттеулерінде атап өткендей, өзінің ғылыми еңбектеріне сәйкес ол «екінші ұстаз» деген атаққа ие болды, «бірінше ұстаз» Аристотель болды. Фараби бастаған, Әл-Кинди еңбектерінде атап өтілгендей, философиялық дәстүр өз бастауын Аристотельден алғанымен, оның кейбір тұстары сәйкес келмейді, өйткені ол өз заманының сұрақтарына өзінше жауап іздеді және өзінше философиялық даму бұлақтарын айқындады. Осынысымен ол Ибн-Синаға, Ибн-Рушдқа әсер етті, солар арқылы Еуропалық философияның бағытын анықтады. Фарабидің ғылыми және философиялық қызметі философиялық өмірмен, жетістікке жетуге деген ұмтылыспен, мақсаттылықпен, нағыз бақытты адамға лайық өмірмен байланыстырылады деген ой айтылады.

Профессор А.Х. Қасымжанов атап өткендей, «Ғылымдарды жіктеу» трактатында тек ғылымдардың әртүрлі атаулары ғана айтылып қоймай, онда әрқайсысында ойлау мәдениетінің мақсаттылығы, өздігінен ойлай білу туралы айтылады. Шығыста философ болу, яғни, «аристотелшіл» болу – Аристотельдің ізбасары болу деген сөз. Фараби аристотелшілдікті, Аристотельдің көзқарастарын басқа бағыттармен, көзқарастармен, нақтырақ айтқанда, неоплатондық (оның классиктері – Плотин мен Прокл) бағыттармен шатыстырды-мыс деген де көзқарастар бар. Кейіннен Фарабидің ілімін жалғастырушы – Ибн-Рушд ғалымдардың еуропаорталықтық тұжырымдарын жасап, Аристотельдің шынайы ойларын «неоплатондық ойлардан» ажыратты. Шындығында, аристотелдік және неоплатондық бағыттар – бұл екі түрлі философиялық әдістер. Олар бірінен-бірі ойлау әдістерімен, принциптерімен ерекшеленеді. Аристотельден байқалатыны ол сезімдік танымға, сезіммен қабылданатын шындыққа сүйенеді. А.Х. Қасымжанов еңбектерінде ол екі бастауды: материалды, заттық бөлшек және әрекет, әрекетті бөлшек және қандай да бір заттың тұлғасы, яғни материя мен формасы болатындығын түсіндіріп, мойындайтындығы аталып өтеді. А.Х. Қасымжанов өз зерттеулерінде салыстыру жасау арқылы айқындылыққа келгендігін көреміз. Осы мәселеге қатысты, неоплатондықтар интуицияға, қандай да бір «ақыл-саналық елеске» жүгінгендігін де атап өтеді. Профессор А.Х. Қасымжанов ойын арықарай сабақтасақ, барлық бастаулардың бастауында неоплатондықтардың ойынша жоғары сезімдік Бірлік жатыр, ал, сезімдік әлем – эманацияның ағымды нәтижесі. Осыларды бір-бірінен ерекшелетін жүйелер мен ой-тұжырымдар Фараби еңбектерінде көрініс табатындығы назарға алынады. А.Х. Қасымжанов пайымдауларын қарастыру барысында, И. Гэлстон Фарабиде Аристотельдің екі

түрлі бейнесі берілген деп санайтындығын көреміз. Біріншісі, ішкі философияға, яғни тар ортаға арналған, екіншісі, «сыртқы», яғни кең әлемдік ортаға арналған деп түсіндіретіндігі айтылады [24, 28-29 бб.].

А.Х. Қасымжанов қарастыруы бойынша, «Китаб әл-Хуруф» трактатында көрсетілгендей Фараби көпшілік (бұқара) абстрактілік философмаларды бере алатын нақты бейнелерді қажет етеді, яғни белгілі бір дін немесе танымал философияны алады, ол өте ыңғайлы, өйткені бұл бейнеден нақты ақиқат философияны көруге мүмкіндік береді. Философиялық ақиқат бұқараның санасына тура жете қоймайды. Бұған бұқараның білімді болуы еш қызықтырмайтын жоғарыдағы билеушілер әсер етеді. Бірақ бұлардың өздері де философиялық ақиқатты меңгеруге дайын емес. Міне, сондықтан «сыртқы» философияеы жасауға мәжбүр болады. Ол халыққа түсінікті болуы керек, себебі оларды басқа зиянды діндерден сақтау үшін қажет болатындығына да философ-ғалым А.Х. Қасымжанов тоқталып өтеді.

А.Х. Қасымжановтың пайымдауынша, Фарабидің нақты онтологиясы оның дүниетанымына негізделген, ол оның трактаттарында көрініс тапқан, бұлар мета-физика және мета-теология, физика мен құдай жайлы ғылымдар туралы ғылым. Оның негізгі төрт бөлімі бар: 1. Орталық категория түпнегізін мойындау. 2. Форма мен материя бірлігі туралы тұжырым. 3. Болмыстың интенсивтілігі идеясы. 4. Болмыстылық заңдылық байланыспен бірігуі. А.Х. Қасымжанов осы мәселеге қатысты ойын әріқарай сабақтайды, Бейрутта 1970 жылы Мухсин Манд кіріспесімен шыққан «Китаб әл-Хуруф» кітабының 13 тарауы арнайы тақырып «субстанцияға» арналған. Ол «субстанция» термині әт түрлі контексте түрліше қолданылатыны туралы айтады. Фараби субстанцияны «құндылығы және асылдығы арқылы бағаланатын минерал мен тастардың асылы» деп санайды. Субстанция – «болмыстың биігі». Фараби субстанцияны тағы ататек деп те көрсетеді. Сондықтан да адамды тегіне қарап таниды деген Фараби тұжырымын А.Х. Қасымжанов атап өтеді. «Субстанция» – Фарабидің айтуынша, жақсы мен жаман қасиеттер. Адамға туа біткен немесе тұқымнан берілген қасиеттер адамның табиғатын танытады. Туа біткен, атадан берілген деген түсінік «субстанция» сөзімен астарлас. Бұндағы субстанция астарында «материя», яғни тектілік мәнінің көрінісінде беріліп отыр. Осы мәселе бойынша А.Х. Қасымжанов мынадай қорытынды жасайды, сонымен, Фарабидің пайымдауынша, «субстанция» мағынасы екі түрде беріледі: біріншісі, бұл тастар, екіншісі – форма түріндегі немесе материя, форма мен материя бірлігіндегі болмыс.

Ренессанс дәуіріндегі мұсылман дүниетанымының ерекшелігі Фараби эстетикасынан сезіледі. Ол үшін қажеті сөз өнері – шығармашылық өнердің ең биігі және «логикалық өнер», яғни өнердің сезіммен байланысы туралы айтылады. [24, 35-42 бб.].

Отырарлық тарханның «Китаб ал-музик ал-набир» еңбегі ол көтерген мәселелерге қысқаша куәлік етеді. Олардың сипатында: музыканы зерттеудің әдістері мен принциптері, музыкалық тәжірибе мен теория, физика және эстетика т.б.

А.Х. Қасымжановтың әл-Фарабиді қарастыру барысында әлемді философиялық игерудің пайдасы адамның өзінің шынайы табиғатын аша алуымен байланыстылығын көрсетеді.

А.Х. Қасымжанов әл-Фараби дәуірі мен біздің заманымыздың арасында он шақты ғасыр жатыр дейді. Осы уақыт аралығында адамзат барлық білім салаларында үлкен жетістіктерге жетті, бірақ әркез ақиқатқа жол салғандарды есте сақтау керек. Олардың айтқандары қазіргі заман талабына сай келмесе де, қазіргі мәдениет орныққан түпнегіз кірпіштерін солар салған. Қоғамдық сананың қоғамдық болмыстан тәуелділігін материалистік түсіну тұрғысынан ойшыл мен ғалым шығармашылығын тарихи дәуір контекстіне қою талабы аксиомалық айқын болып көрінеді. «Ойлар барысы заттар барысына сәйкес» деген Спиноза. Белгілі бағдарламаны мәлімдеу қаншалықты оңай болса, оны нақты жүргізу соншалықты қиын.

#### Әдебиет:

1. Алтаев Ж.А. А.Х. Қасымжанов көрнекті фарабитанушы // Әл-Фараби мәдениет тарихында. Қасымжанов оқулары: Халықаралық ғылыми конференция материалдары. – Алматы: Қазақ университеті, 2006. – 19-21 бб.
2. Бурабаев М.С. Ағын Қасымжанов – основоположник возрождения фарабиеведения на исторической родине Абу Наср аль-Фараби в Казахстане. Партия разрушает историческую и культурную память Туранцев. – Алматы: Самара-Принт, 2009. – 290 с.
3. Бурабаев М.Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1987. – С. 7-88.
4. Нысанбаев А.Н. Глобализация и проблемы межкультурного диалога. В 2-томах. – Алматы: КИЦ МОН РК, 2004. – Т. 2. – С. 92-108.
5. Бәйтенова Н.Ж. Қазақ философия тарихының негізгі даму тенденциялары және өзіндік ерекшеліктері // Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ Хабаршысы, 2004. – № 4. – 17-25 бб.
6. Идеялар. Концептілер. Тағдырлар. Философия және саясаттану институтына – 50. – Алматы: КИЦ ИФП МОН РК, 2008. – 266 с.
7. О философиялық школе Казахстана / Сост. А.Х. Қасымжанов. – Алматы: Қазақ университеті, 1999. – 227 с.
8. Замза Муташқызы. Аль-Фараби и современность // ҚазМУ Хабаршысы. Ақпарат сериясы. – 2000. – №2(5). – 66 б.
9. Фарабитану қалай басталды? // Бердібай Р. Дәстүр қуаты. – Алматы: Білім, 2005. – 131-137 бб.
10. Қасымжанов А.Х. Оймен ұғынылған дәуір. Қазақ халқының философиялық мұрасы. Фарабитану. Жиырма томдық. – Астана: Аударма, 2006. – 16-т. – 440 б.
11. Машанов А. Әл-Фараби. – Алматы: Жазушы, 1970. – 246 б.
12. Қасымжанов А.Х. Аль-Фараби. – Алматы, 1997. – 127 с.
13. Алтаев Ж.А. Қазақ халқының рухани мұралары: оқу құралы. – Алматы: Қазақ университеті. – 1998. – 67 б.
14. Әл-Фараби. Философиялық трактаттар. – Алматы, 1997. – 118 б.
15. Көбесов А. Әбу Насыр Әл-Фараби. – Алматы: Қазақ университеті, 2004. – 176 б.
16. Қасымжанов А.Х. Эстетические взгляды аль-Фараби. – Душанбе: Ирфон. – 1990. – С. 11-44.
17. Есім Ғ. Фалсафа тарихы: Оқулық хрестоматия. – Алматы: Раритет, 2004. – 304 б.
18. Көбесов А. Әл-Фарабидің ашылмаған әлемі. – Алматы: Санат, 2002. – 175 б.
19. Қасымжанов А.Х. Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. – М.: Наука, 1990. – 213 с.
20. Бурабаев М.С. О логическом учении аль-Фараби. - Алма-Ата: Наука, 1982. - 251 с.

21. Кенисарин А.М. Әл-Фараби іліміндегі метафизика ұғымы. Аль-Фараби и развитие восточной философии. – Астана: Елорда, 2005. – 205 б.

22. Сатыбекова С. Гуманизм аль-Фараби. – Алма-Ата: Наука, 1975. – 253 с.

23. Қоянбаева Г. Философия аль-Фараби и исламская духовность. – Алматы: КИЦ ИФП МОН РК. – 2005. – 264 с.

24. Қасымжанов А.Х., Қасымжанова С.А. Духовное наследие казахского народа. – Алма-Ата, 1991. – 89 с.

### **3.2 Қазақтың ғылым ордасындағы әл-Фараби орталығының өткені мен бүгінгі және болашағы**

Тәуелсіздіктің таңымен бірге Қазақтың ғылымы мен білімінің ордасына Шығыстың ғұлама ойшылы, энциклопедист-ғалым Әбу Насыр әл-Фараби есімі берілді. Солай болуы да заңдылық. Отырардан шыққан ойшылды бүкіл әлем біледі. Орта Азиядан шыққан ғұлама ретінде аты әлемге әйгілі Әбу Насыр әл-Фарабидің өз жерлесіміз екенін біз мақтан тұтамыз. Тек мақтан тұтып қана қоймай, ұлттық бренд ретінде әлемге паш етуіміз қажет. Бұл үшін аянбай тер төгуіміз керек. Бұл ретте әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетіндегі «әл-Фараби мұраларын зерттеу орталығының» орны ерекше дер едім. Орталықтың негізгі қызметі әл-Фараби және басқа да көрнекті қазақ ғалымдары мен ойшылдарының еңбектерін жан-жақты зерттеу мен олардың шығармаларды оқу үрдісі мен ғылыми зерттеулерге кеңінен қолдану тұрғысында жұмыстар жүргізу болып табылады.

Адамзат тарихы қаншама ғасырдан бері өзінің даму белестері арқылы ерекшеленіп, уақыт өткен сайын адамдардың санасында ғана өз орны мен мазмұнына ие болмақ. Халқымыздың ғасырлар бойғы тарихы мен дүниетанымдық көзқарасы өзіндік болмысқа ие болып, уақыт ағымында халық санасының өмір сүру формасы ретінде көрініс таппақ. Қазақ халқының дүниетанымдық сана-сезімі оның рухының көріну болмысы. Сондықтан қазақ халқының мәдениетін, дүниетанымын меңгеру дегеніміз оның рухын, өзіндік санасын меңгеру деген сөз. Халқымыздың даналық рухын тану жолында әлемдік философиялық ойдың дамуына ерекше үлес қосқан ойшыл-тұлғаларымыздың философиялық дүниетанымын зерттеу, оны жас ұрпаққа жеткізу бүгінгі күннің өзекті мәселелерінің бірі болып отыр. Олардың ішінде аты әлемге жайылғандары да аз емес. Солардың бірі күллі әлемге танымал ұлы жерлесіміз Әбу Насыр әл-Фараби. Энциклопедист ғалым, философ, математик, астролог, музыка теоретигі – ғалымның жан-жақты тұлғасын көрсетеді. Қазақ ойшылдық тарихындағы дара тұлғаның философия, таным теориясы, музыка, логика, саясат пен этика туралы асыл қазынаға кірген пәлсапалық ойлары ұрпақтан ұрпақты қызықтырар ой қазынасы.

Қазақстандық фарабитану, Әбу Насыр әл-Фараби мұраларын зерттеу, жарыққа шығару әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің профессоры «әл-Фараби мұраларын зерттеу орталығының» тұңғыш ұйымдастырушысы. Орта Азия мен Қазақстанға кеңінен танымал ірі ғалым, фарабитанушы Ағын Хайруллаұлы Қасымжановтың есімімен тікелей байланысты. Қазақстанда А.Х. Қасымжановпен бірге белгілі фарабитанушылар: А.Ж. Машанов,



И.О. Мухаммед, Б.Я. Ошеревич, Е.Д. Харенко, А.К. Көбесов, Б.Г. Гафуров, Ю.Н. Завадовский, А.В. Сагадеев, А.С. Иванов, К.Х. Таджикова секілді белгілі ғалымдар жемісті қызмет етті.

А.Х. Қасымжанов бастаған ғылыми топтың орасан зор ғылыми ізденістерінің арқасында әл-Фарабидің 30-ға жуық ғылыми еңбектері жарыққа шығып, қалың оқырманға танымал болды. Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінде Фарабиге арналып көптеген монографиялар мен көптеген ғылыми және ғылыми-танымдық зерттеулер жасалынды, дипломдық жұмыстар жазылды. Әл-Фараби мұрасы бойынша көптеген докторлық және кандидаттық диссертациялар қорғалды.

Республикалық әл-Фараби ғылыми-зерттеу және оқу-әдістемелік орталығы Қазақстан Республикасы Білім және Ғылым Министрлігінің 1992 жылғы 21 қазанындағы №407 Бұйрығы мен 1992 жылдың 14 қазанындағы Университет Ғылыми Кеңесінің шешімдеріне сәйкес 1993 жылдың 1 қаңтарында ашылды. Университетіміздегі «әл-Фараби мұраларын зерттеу орталығын» құруда әл-Фараби шығармашылығын зерттеумен әлемге әйгілі философия ғылымдарының докторы, профессор, ҚР ҰҒА корреспондент-мүшесі А.Х. Қасымжанов тарапынан көп жұмыстар жасалынды. Құрылған сәттен бастап орталық Қазақстанда фарабитану ілімі мен қазақстандық ғылымның дамуына үлкен үлес қосты. А.Х. Қасымжановтың қатысумен әл-Фарабиге арналған 4 монография, 10 кітапша, 30 мақала дайындалы. Орталықтың қызметкерлері елімізде, АҚШ-та өткен елеулі конференцияларға қатысты. Орталықтың қызметкерлері Қазақстанда ғана емес, Ош (1995 ж.), Бостон, Оклахома мен Канзас (1997 ж.), Бұхара (1997 ж.), Ташкент (1999 ж.) қалаларында болып өткен халықаралық конференцияларға да қатысып, ғылыми ізденістерін үнемі жетілдіріп отырды. Орталықтың мұрындық болуымен бес халықаралық ғылыми конференция және бірқатар ғылыми семинарлар ұйымдастырылды. Әл-Фараби мұрасын зерттеу мәселелері жан-жақты қарастырылды. Ғұламаның әлемдік өркениеттің дамуына, әлеуметтік-философиялық ойлардың және ғылымның әртүрлі салаларының ілгерлеуіне қосқан қомақты үлесі жіті талқыланды. Бұндай конференциялардың өтуі Қазақстанда Фараби мұрасының терең зерттелуіне күшті түрткі болды.

1997 жылы А.Х. Қасымжанов, Ж.А. Алтаев, Б.Х. Хамзеева, К.М. Атымтаева секілді ғалымдардың ұйытқы болуымен жалпыуниверситеттік «әл-Фараби мұрасы және Қазақ халқының рухани мәдениеті» атты жаңа курс енгізілді. Осы курс арқылы университет студенттері әл-Фараби мұралары туралы толыққанды мағлұматтар алып, еңбектеріне түрлі талдау жүргізіледі. Бұл элективті курс қазіргі таңда да түрлі мамандықтағы студенттер арасында үлкен қызығушылықпен сұранысқа ие.

2001-2008 жылдар аралығында «әл-Фараби мұраларын зерттеу орталығын» философия ғылымдарының докторы, профессор А.А. Қасымжанова басқарды.

2003 жылдың қазан айынан бастап ұлы ғалым, ойшыл, ұстаз А.Х. Қасымжановты еске алу мақсатында философия кафедрасы жыл сайын «Қасымжанов оқуларын» үзбей өткізіп келеді. Ол кісінің шәкірттері мен

ізбасарларының бастамасымен ойластырылған бұл игі жоба көпшілік тарапынан үлкен қолдауға ие болды. Үшінші Қасымжанов оқулары фарабитану ілімінің өзекті мәселелеріне арналып, «Мәдениет тарихындағы әл-Фараби» деген атпен 2006 жылы табысты өтті. Оған Орта Азия мен Қазақстанның белгілі ғалымдары мен фарабитанушылары қатысты.

2009 жылдың 18-ші наурызында әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті мен Философия және саясаттану факультетінің бастамасымен «Әл-Фараби: Философия. Мәдениет. Дін» атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция болып өтті. Фарабидің дін мен мәдениетке деген қатынасы жаңа қырынан зерделенді. Конференцияда Ресей, Иран, Египет, Түркиядан келген ғалымдар өз ойларымен бөлісті.

Қазіргі таңда «әл-Фараби мұрасын зерттеу орталығы» профессор А.Х. Қасымжановтың шәкірті философия ғылымдарының докторы, профессор Ж.А. Алтаевтың жетекшілік етуімен жұмыс істеуде. әл-Фараби мұрасын меңгеруге қатысты монографиялар мен көптеген ғылыми мақалалар жарық көруде. Сондай-ақ әл-Фараби бабамызды әлемдік деңгейде танытуда да іргелі жұмыстар жасалынууда. 2010 жылдың 18 қарашасында Париж қаласындағы ЮНЕСКО-ның штаб-пәтерінде «Әл-Фараби және Еуропалық өркендеу дәуірі» атты дөңгелек үстел өтті. Бұл жиынға Франция, Сирия, Испания, Әзірбайжан, Швейцария, Сауд Арабия, Иран, Италия мемлекеттерінің танымал фарабитанушы ғалымдары қатынасты. Қазақстаннан осы жиынға «Әл-Фараби мұраларын зерттеу орталығының» директоры Жақыпбек Алтаев қатысып, «Әл-Фараби: тарих және қазіргі заман» атты тақырыпта баяндама жасады. Өз баяндамасында Фараби еңбектерінің Еуропаның қайта өрлеу дәуірінде үлкен рөл атқарғандығын кеңінен атап өтті.

А.Х. Қасымжанов оқулары халықаралық ғылыми-теориялық конференциясының өткізiлудi әл-Фараби атындағы ҚазҰУ-нiң философия кафедрасы мен философия және саясаттану факультетiнiң көпжылдық ғылыми дәстүрi. 2011 жылдың 19 қазанында әл-Фараби атындағы ҚазҰУ-нiң философия және саясаттану факультетiнде «Жастар. Руханилық. Интеллектуалды ұлт» атты халықаралық ғылыми-теориялық конференция өттi. 2011 жылғы бұл ғылыми форум қазақстандық көрнектi философ, ҚР ҰҒА-ның корреспондент-мүшесi, философия ғылымдарының докторы, профессор *Ағын Хайруллаұлы Қасымжановтың* 80 жылдығына және оның рухани мұралары арқылы өскелең ұрпақты тәрбиелеудегі орнын көрсетуге, ақпараттық қоғамдағы интеллектуалды ұлттың қалыптасуының мәдени-философиялық негiздерiн айшықтауға арналды.

Конференцияға Қазақстандық белгiлi ғалымдар мен жақын (Ресей, Қырғызстан, Қытай) және алыс шет елдерден (АҚШ) контактар қатысты.

Халықаралық ғылыми-теориялық конференция өз жұмысын «Интеллектуалды ұлттың философиялық-мәдени негiздерi», «Қоғамдағы заманауи жастар», «Ақпараттық қоғамдағы руханилық пен құндылықтар» атты үш секцияда жалғастырды. Онда ғалымдар «Жастар. Руханилық. Интеллектуалды ұлт» мәселесiн философия, әлеуметтану, психология, педагогика, мәдениеттану, тарих тұрғысынан талқыға салып, өзара пікір алысып, тиімді нәтижелерге қол жеткізді.

Конференцияда әлеуметтік-гуманитарлық білім саласының өзекті мәселелері бойынша 90-ға жуық ғылыми баяндама жасалынды. Осы тұрғыда, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ Хабаршысы. Философия. Мәдениеттану. Саясаттану сериясының 2011 жылғы кезекті номері Ағын Хайруллаұлы Қасымжановтың 80 жылдығына және осы орайда өткізіліп отырған «Жастар. Руханилық. Интеллектуалды ұлт» атты халықаралық ғылыми-теориялық конференция жұмысына арналды. Сонымен қатар, халықаралық ғылыми-теориялық конференция материалдары өз алдына жеке жинақ болып та жарық көрді.

Ж.А. Алтаевтың жетекшілігімен «Әл-Фараби мұраларын зерттеу орталығы» әл-Фараби атындағы ҚазҰУ тарихы мұражайындағы әл-Фарабиге арналған экспозициялық кешен жасақтады. Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің 75-жылдық мерейтойы қарсаңында жаңаша түрленіп ресми түрде ашылған университет тарихы мұражайы университет өміріндегі ерекше оқиғалардың бірі. Жаңа мұражайдың ашылуы университеттің ұзақ жылдардан бері жинақталған дәстүрлерін, мәдени-тарихи құндылықтарын көздің қарашығындай сақтауды, көбейтуді, оны жас ұрпақтың бойына сіңіруді мақсат тұтқан ізгі ниеттен туындап отыр. Бұл өз кезегінде ғылым әлеміне енді аяқ басқан жастарымыздың ғылыми-білімдік деңгейлерінің жоғары болуын, маман ғана емес адами тәлім, патриоттық тәрбие беруде үлкен үлес атқаратындығы шындық. Талайды тамсандырған дәстүрі бар қара шаңырақтың тәлімін бойына сіңірген шәкірт Қазақстанда ғана емес әлемдік деңгейдегі бәсекеге қабілетті маман болатындығына сенім мол.

Ерекше тоқталуды қажет ететін, мұражайдың ең басты да маңызды экспозициялық бөлімі, мұражайға мағыналық жағынан ерекше әр беріп тұрған – Әл-Фараби кешені. Атақты ғұламаның Оңтүстік Қазақстан облысындағы Отырар маңайында дүниеге келіп, жастық шағын сол жерде өткізгендігі тарихи шындық. Отырардан шыққан ойшылды бүкіл әлем біледі. Оның еңбектері әлемнің көптеген елдерінде басылып шығып, сол тілдерге аударылған. Батыс пен Шығыс философиясының бірігуінде әл-Фарабидің орны ерекше! Мұражайдың маржаны Әл-Фарабиге арналған кешеннің жалпы концепциясына тоқталып өтсек. Қабырғадағы суретке назар аударатын болсақ, ғасырлар тұңғығы мен уақыт тезінен өткен ұлы ойшылдың назары бізде. Оның жалындап, қолына кітап ұстап алға келе жатқан тұлғасы оның ағартушылыққа, рухани мәдениеттілікке, білімге деген ұмтылысы мен құштарлығын көрсетеді. Ол өзінің ұстазы деп санаған Аристотель мен Платонның еңбектерін зерттеп, оның әсерін шәкірті ибн Синаға тигізген. Осы көрініс қабырғадағы суретте сәтті берілген. Философ тұлғасының артында оның жүріп өткен жолдары: Отырар кітапханасы, Иашар қақпасы, Хеопс пирамидасы, сол уақыттағы Ұлы Жібек жолындағы танымал қалалар бейнеленген. Ал, витриналарда оның ұрпақтарына қалдырған мұралары: кітаптары мен трактаттары тұр. Данышпанның кітаптары оның жүріп өткен жолдарындағы бүкіләлемдік біліммен қаныққан. Сондай-ақ витриналар әл-Фарабидің басты мұралары туралы, Қазақстандық және шетелдік фарабитанушы ғалымдарымыз бен зерттеушілеріміз, әл-Фараби шығармашылығына арналған түрлі конференциялар туралы сыр шертеді. Мәдени мұра бағдарламасы бойынша, Дамаск қаласындағы Фараби

жерленген мавзолей үстінен тұрғызылып жатқан үлкен тарихи-мәдени кешеннің макеті кешеннің сәніне сән қосып тұрғандай!

Қазақ ұлттық университетінде әл-Фараби мұраларын сақтауда, жастар тарапынан оның идеяларын зерттеуде үлкен жұмыстар атқарылуда. Университет музейі мен әл-Фараби орталығы, философия және саясаттану факультетімен бірге Фараби оқулары – Пәнаралық ғылыми-студенттік семинар өткізу бастамасын көтеруі кездейсоқтық емес. Семинар бұндай ғылыми-мәдени негізде 2011 жылдың 21 қазанында алғашқы рет өткізілді.

Тәуелсіздігіміздің 20-жылдығына орай Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінде пайдалануға берілетін Ғылыми кітапханада орталықтың ұйытқы болуымен әл-Фарабиге арналып жанадан жеке мұражай жасакталуда. Ал кітапханаға Фараби есімі беріледі деп күтілуде.

Қазіргі таңдағы орталық іс-әрекетінің маңызды бағыттары жаһандану кезеңіндегі халықтар мен мәдениеттердің өзара бірлігі мен тұтастығына негізделген әл-Фараби идеяларының жүйесін толықтай зертеу арқылы сол кезеңдегі қазақ даласындағы өркениетті насихаттау мен болашақ жас ұрпақтың жадында мәңгі сақтау болып табылады.

Сондай-ақ, Қазақстанда қазіргі таңда көптеген фарабитанушы ғалымдарымыз әл-Фараби мұраларын тереннен зерттеп, жарыққа шығаруға өз үлестерін қосуда. әл-Фараби мұрасын менгеруге қатысты монографиялар мен көптеген ғылыми мақалалар жарық көруде. Университетімізде бірнеше жас фарабитанушыларымыз жемісті еңбек етуде. Фараби шығармашылығы әлі толықтай зерттеліп бола қойған жоқ. Әбу Насыр әл-Фараби мұрасы өзі салып кеткен сара жол арқылы дамып, уақыт өткен сайын биіктей бермек!

Кіріспе .....	3
<b>I. ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ ҚАЗАҚ ХАЛҚЫНЫҢ РУХАНИ МӘДЕНИЕТІ</b>	
1.1 Әл-Фараби және оның заманы (Ж.А. Алтаев) .....	6
1.2 Әл-Фарабидің Еуропа ғылымына әсері (Ж.А. Алтаев) .....	14
1.3 Әл-Фарабидің ғылыми-философиялық мұралары (П.М. Сүлейменов) .....	18
1.4 Әл-Фарабидің әлеуметтік философиясы (Ә.А. Құранбек, А.А. Рыскиева, Ә.Х. Рамазанова) .....	32
1.5 Әл-Фарабидің «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» трактатындағы негізгі философиялық идеялар (Ж.А. Алтаев, С.Қ. Тұрғанбеков) .....	37
1.6 Әбу Насыр әл-Фараби «Музыканың үлкен кітабы» (Ж.А. Амиркулова) .....	42
1.7 Түркілердің әлемдік өркениетке қосқан үлесі (Ж.А. Алтаев) .....	47
1.8 Дәстүрлі түркі дүниетанымындағы саяси-әлеуметтік мұраттар және әл-Фараби (Ә.А. Құранбек, А.А. Рыскиева, Ә.Х. Рамазанова) .....	55
1.9 Қазақ фольклорындағы философиялық мәселелер (Ж.А. Амиркулова) .....	68
1.10 Қазақ мәдениеті мен философиясындағы жан мен тән мәселесі (Л.Ә. Асқар, С.А. Мажинбеков, Ә.А. Құранбек, Ш.Ш. Әлиев) .....	94
<b>II. ТВОРЧЕСТВО АЛЬ-ФАРАБИ И СОВРЕМЕННОСТЬ</b>	
2.1 Аль-Фараби: история и современность (Ж.А. Алтаев) .....	121
2.2 Аль-Фараби и духовные ценности казахской культуры (Г.К. Абдигалиева) .....	125
2.3 О взаимосвязи религии и философии в творчестве аль-Фараби (Ж.А. Алтаев, А. Фролов) .....	141
2.4 Социально-политическая философия аль-Фараби (К.М. Атымтаева) .....	147
2.5 Логическое учение аль-Фараби (Л.А. Асқар, А.А. Куранбек) .....	179
2.6 Наследие аль-Фараби и проблема анализа исторических оснований формирования национальной идентичности (Т.Ю. Лифанова) .....	196
<b>III. ФАРАБИТАНУДЫҢ ӨЗЕКТІ МӘСЕЛЕЛЕРІ</b>	
3.1 Қазақстандағы фарабитанудың қалыптасуы (Ә.Ө. Өмірбекова) .....	212
3.2 Қазақтың ғылым ордасындағы әл-Фараби орталығының өткені мен бүгінгі және болашағы (Ш.Ш. Әлиев, С.Қ. Тұрғанбеков) .....	231

*Ғылыми басылым*

**ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ ЗАМАНАУИ  
ҚАЗАҚСТАН ФИЛОСОФИЯСЫ**

Шығарушы редакторы *Керімие Сәбит*  
Компьютерде беттеген *Айнұр Маханбетжанова*  
Мұқабасын көркемдеген *Ринат Скаков*

**ИБ № 5861**

Басуға 03.07.2012 жылы қол қойылды. Пішімі 60x84 1/16.  
Көлемі 15 б.т. Офсетті қағаз. Сандық басылыс. Тапсырыс № 1049.  
Тарадымы 1000 дана. Бағасы келісімді.  
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің  
«Қазақ университеті» баспасы.  
050040, Алматы қаласы, Әл-Фараби даңғылы, 71,  
«Қазақ университеті» баспаханасында басылды

